

Paradigma flexionis
Activi I verbi mediae geminatae

Persona	Numerus	Perfectum	Imperfectum			Imperativus
			Indicativus	Subjunctivus	Jussivus	
3. masc.	sing.	فَرَّ	يَفِرُّ	يَفِرَّ	يَفِرُّ (يَفِرِّ)	
3. fem.	„	فَرَّتْ	تَفِرُّ	تَفِرَّ	تَفِرُّ (تَفِرِّ)	
2. masc.	„	فَرَرْتَ	تَفِرُّ	تَفِرَّ	تَفِرُّ (تَفِرِّ)	اِفِرُّ (فِرِّ)
2. fem.	„	فَرَرْتِ	تَفِرِّينَ	تَفِرِّي	تَفِرِّي	اِفِرِّي (اِفِرِّي)
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

GUÐRUN 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

Basler Islamwissenschaftler zur ‹Orientalischen Frage› und zum zeitgenössischen Islam zwischen 1896 und 1922

ALI SONAY

Einleitung

Der vorliegende Beitrag betrachtet die Sichtweise, die drei prominente Basler Orientalisten um die Wende zum 20. Jahrhundert gegenüber der Rolle des Islams als religiöses System im Nahen Osten selbst sowie in seiner modernen Entwicklung angesichts des machtpolitischen Einflusses Europas eingenommen haben. Als Grundlage dienen folgende drei Texte:

Albert Socin: *Die sozialen Zustände der Türkei und der Islam*, erschienen als Sonderabdruck aus den *Grenzboten*, Heft 13, am 26. März 1896.

Rudolf Tschudi: *Der Islam und der Krieg*, publiziert als Aufsatz im Rahmen der Reihe ‹Deutsche Vorträge Hamburgischer Professoren› am 6. November 1914.

Friedrich Schulthess: *Die Machtmittel des Islams*, veröffentlicht als Vortragsniederschrift postum im Jahre 1922.

Die Texte sind geprägt durch die Rivalität der europäischen Grossmächte am Vorabend des Ersten Weltkriegs und seine Folgen. Es findet dabei insbesondere eine Erörterung der Chancen und Risiken einer Zusammenarbeit zwischen der nach Macht und Selbstbehauptung gegenüber den europäischen Konkurrenten strebenden Aussenpolitik des Deutschen Kaiserreichs und der darauf folgenden Weimarer Republik sowie Akteuren der islamischen Welt statt.

Die Hauptthesen der Texte sind in drei thematischen Blöcken angeordnet und werden auf diachrone Weise vorgestellt und diskutiert. Die Reihenfolge ist aufsteigend chronologisch, nach dem Erscheinungsjahr. Die drei herausgearbeiteten Schwerpunktthemen sind: 1) *Der Islam als Subjekt*, 2) *Der Islam als Objekt des Gegensatzes* und 3) *Der Islam als Objekt der Verständigung*.

1. Der Islam als Subjekt

Alle drei Autoren nähern sich der Region des Nahen Ostens und Nordafrikas in einer dichotomen Betrachtungsweise an. Die Region wird vom Wesen her als islamisch geprägt und damit als Gegenspieler Europas und des Christentums angesehen. Die zeitlich versetzte Publikation der Artikel hat jedoch auch unterschiedliche Interpretationen und Implikationen für eine Koexistenz zur Folge. Der Schlüsselpunkt der Analyse Socins sind die Massaker an Armeniern im Osmanischen Reich im Zeitraum 1894–1897 (auch bekannt als Hamidische Massaker). Bei den Massakern kamen bis zu 100 000 Menschen zu Tode. Socin kritisiert die Gleichgültigkeit der deutschen Presse und die Untätigkeit der deutschen Diplomaten aufgrund politischer und ökonomischer Interessen.

Hauptthema ist daher die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich (der Begriff Türkei wird als Synonym benutzt) und dem als grundsätzlich dem Osmanischen Reich als Entwicklungshindernis hin zu einer Aufklärung innewohnenden Faktor, der islamischen Religion.

Auf der einen Seite werden Bestrebungen des Osmanischen Reiches, die unterschiedlichen ethnischen und konfessionellen Gemeinschaften einander rechtlich anzunähern – etwa im Zuge der Tanzimat-Reformen –, anerkannt. Gleichzeitig stellt Socin jedoch fest, dass es im «islamischen Wesen» etwas essentiell der Moderne Widerstrebendes gebe. Betrachte man die Ausgangssituation im Osmanischen Reich, so folgert Socin, sind «die Völker, die die Untertanen des Sultans bilden [...] in Bezug auf Charakter, Anschauungen und Sitten zu verschieden, als daß es gelingen könnte, sie in kürzester Frist unter einen Hut zu bringen».¹

Hinzu kommt, nach Socin, dass sich das Zusammenleben der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen erschwert hat, da die Christen aufgrund ihrer wirtschaftlichen Kontakte nach Europa ökonomisch und auch «in Bezug auf Kultur vielfach den Muslimen überlegen sind».² Daraus folgert Socin, dass dies wiederum Neid bei den Muslimen erzeuge, sodass der Hass sich dann auf die christlichen Gemeinschaften richte, wie im Falle der Massaker an Armeniern.³ Denn prinzipiell basiere das Herrschaftssystem des Osmanischen Reiches auf einer Strategie der gegenseitigen Ausspielung ethnisch und konfessionell unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, ein System, das

¹ Socin: *Die sozialen Zustände*, 2.

² *L. c.*, 2–3.

³ *L. c.*, 3.

auf einem Verständnis von Zusammenleben beruht, das gebunden ist an eine ‹besondere Nationalität oder [...] Religionsgenossenschaft›, denn ‹noch immer kennt der Orientale kein Vaterland›.⁴

Rudolf Tschudis Aufsatz reflektiert bereits im Titel, dass sich die Kontexte in Europa und im Osmanischen Reich verschoben haben und der Erste Weltkrieg den thematischen Zugang strukturiert. Es wird dabei, so Tschudi, ‹auch um das Schicksal des Osmanischen Reiches und die Zukunft des Islams gekämpft›.⁵ Tschudi definiert die Position des Osmanischen Reiches und der Islamischen Welt im Rahmen des Wettstreites zwischen den Grossmächten Russland, Frankreich und Grossbritannien auf der einen Seite sowie Deutschland und Österreich-Ungarn auf der anderen Seite. Deutschland habe in den letzten Jahren stets an der Seite des kriselnden Reiches gestanden, sowohl wirtschaftlich und nun auch militärisch. Tschudi stellt insbesondere die symbolische Bedeutung des Islams in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. So stehe die Türkei innerhalb des Dreierbündnisses ‹an äusseren Machtmitteln [...] freilich hinter ihren beiden starken Freunden weit zurück; aber Deutschland und Österreich sehen in ihr [der Türkei] mit Recht mehr als den osmanischen Staat, der die wirtschaftlichen Unternehmungen in Kleinasien schützt und die Russen hindert, den Bosphorus und die Dardanellen in Besitz zu nehmen; sie haben durch sie eine geistige Weltmacht für sich gewonnen, den Islam.›⁶

Bei Tschudi treffen wir ebenfalls auf die Einschätzung des Islams als Subjekt, wenn auch nuancierter in der Form. Auch wenn die islamische Religion eine geistige Weltmacht darstellt, so schränkt Tschudi ein, dass es nicht möglich sei, ‹nun im einzelnen prophezeien zu wollen, welche Muslime sich gegen ihre europäischen Unterdrücker erheben und mit der Türkei und uns gemeinsame Sache machen werden, und ob schließlich der gesamte Islam in den Weltkrieg eingreifen wird›.⁷

Friedrich Schulthess' Aufsatz ist im Kontext der Weimarer Republik entstanden und spiegelt eine neue Periode – sowohl in Europa als auch im Nahen Osten – nach dem Ersten Weltkrieg wider. Schulthess beginnt mit der Feststellung, dass sich die Anzahl der Muslime weltweit erhöht und die Religion gewisse ‹Machtmittel› zur Verfügung hat. Diese Ausbreitung erfolgt aus Schulthess' Perspektive ‹nicht überall gleichmäßig; aber wenn sie

⁴ L. c., 4.

⁵ Tschudi: *Der Islam und der Krieg*, 3.

⁶ L. c., 5.

⁷ L. c., 6.

(die islamische Religion) an einer Stelle Boden verloren hat, schafft sie sich anderswo mehr als Ersatz».⁸ Der Islam tritt hier ebenfalls als Subjekt auf und steht «dem Christentum gegenüber, über alle Rassen und Nationalitäten, und konkurriert mit ihm».⁹ Von dieser Situation ausgehend, erläutert Schulthess die «Machtmittel» des Islams. Die islamische Religion wird ähnlich wie bei Socin als «Laienreligion»¹⁰ betrachtet, die durch Händler und Kolonisten verbreitet wird, insbesondere durch Bekehrungen, die stattfinden, um in der Ferne nach der Religion leben zu können, wodurch die Verbreitung vorschreite.¹¹ Dabei kommt es gelegen, dass ein Übertritt und die rituellen Pflichten eher einfach gehandhabt werden (wie unten erläutert, verwendet Socin hierfür den Begriff «Rationalismus»¹²).¹³

In den Einschätzungen aller drei Autoren wird eine islamische Subjektivität erkenntlich, die Reinhard Schulze wie folgt zusammenfasst:

In der Objektivierung des Islam, also in seiner Festschreibung als «dichter Begriff», verbirgt sich zugleich die Auffassung von einer essentiellen islamischen Subjektivität, insofern als der Islam als Subjekt (gemeint als Souverän) auftritt, den Muslim definiert und determiniert sowie dessen Handeln allenfalls paradigmatisch werden lässt. Es sei also der Islam, der die Muslime generiert. Diese sekundäre Subjektivierung erlaubt dann Sätze wie der Islam macht, tut, bestimmt, zeigt etc. Er wird tatsächlich zum Subjekt einer Proposition.¹⁴

Diese als «anders» wahrgenommene islamische Subjektivität führt zu einer Auseinandersetzung mit «dem Islam» als einem Objekt des Gegensatzes.

2. Der Islam als Objekt des Gegensatzes

Die Auffassung von einem dem Wesen nach «anderen» Subjekt des Islams bewirkt, dass er als Objekt des Gegensatzes zu Europa und dem Christentum verstanden wird. Dies wird durch die drei Autoren jedoch auf unterschiedliche Weise eingeschätzt.

⁸ Schulthess: *Die Machtmittel*, 1.

⁹ *L. c.*, 2.

¹⁰ *L. c.*, 13.

¹¹ *L. c.*, 13–14.

¹² Socin: *Die sozialen Zustände*, 10.

¹³ Schulthess: *Die Machtmittel*, 14.

¹⁴ Reinhard Schulze: «Der Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft», in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, 2 (2015) 99–125; dort 118–119.

Socin stellt zunächst fest, dass trotz der Tanzimat-Reformen, die das Reich angestossen hat, es nach wie vor grosse Unzufriedenheit aufgrund wirtschaftlicher Gegensätze gebe. Ausserdem spiele der Islam als ein vor-modernes System eine hemmende Rolle bei der praktischen Umsetzung von neuen politischen Entscheidungen. So wurden die Reformen bis jetzt nur halbherzig durchgeführt, denn «ein moderner Staat könnte ja die Türkei erst werden, wenn sie dem Grundsatz, daß ihr Recht auf dem Islam aufgebaut sein müsse, völlig entsagte; damit würde sie aber die Muslimen tief verletzen».¹⁵

Den Zustand des Islams selbst beschreibt Socin als wirtschaftlich zurückgeblieben gegenüber Europa und Amerika. Trotzdem fühlten sich Muslime dem Christentum gegenüber immer mehr als Einheit, insbesondere aufgrund der panislamischen Propaganda des osmanischen Sultans, und der Islam breite sich sogar weiter in Indien und Afrika aus, sodass er «wo er einmal Fuß gefasst hat, [...] bekanntlich nicht auszurotten» ist.¹⁶

Eine nötige Reformation wie in Europa, so folgert Socin, «kann der Muslim schon deswegen nicht annehmen, weil er unsere Religion bloß von der dogmatischen, nicht von der ethischen Seite zu betrachten gelehrt wird».¹⁷ Um diese Probleme gegenüber den Herausforderungen der Moderne auf muslimischer Seite zu veranschaulichen, versucht Socin darzulegen, was für eine Ansicht ein «gebildeter Muslim»¹⁸ seiner Zeit über das Christentum und die europäische Kultur hat. Er zieht als prominentes Beispiel dafür den ägyptischen Reformler der *Nahḍa*, Qāsim Amīn, heran.¹⁹ Amīn hatte sich gegen eine von einem Franzosen, dem «Duc d'Harcourt», 1893 veröffentlichte, tendenziös-negative Schilderung Ägyptens (*L'Égypte et les Égyptiens*) gewandt, seine Gegenschrift *Les Égyptiens, réponse à M. le Duc d'Harcourt* war 1894 erschienen.

Socin, der dem literarischen Erzeugnis des Grafen, «eines Mannes, der für fremde Anschauungen nicht den geringsten Sinn hat»,²⁰ durchaus kritisch

¹⁵ Socin: *Die sozialen Zustände*, 4.

¹⁶ *L. c.*, 6.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Qāsim Amīn (1863–1908) gilt als einer der ersten Denker der Moderne Ägyptens, der sich für umfassende Frauenrechte ausgesprochen hat. Er verfasste zwei Werke zu diesem Thema, *Tahrir al-mar'a* und *al-Mar'a al-ḡadida*; vgl. die englische Übersetzung *The Liberation of women and the New woman. Two documents in the history of Egyptian feminism*. Cairo 2000.

²⁰ Socin: *Die sozialen Zustände*, 6.

gegenübersteht, hinterfragt Amīns Argumente, die er zur Verteidigung des Islams anführt, und hält sie mancherorts nicht für stichhaltig. Er relativiert z. B. die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Tätigkeit der Araber, die Amīn besonders hervorgehoben hatte.²¹ Socin erkennt den Beitrag der Muslime an, schränkt jedoch ein, dass mit der Durchsetzung der Orthodoxie im 10. Jahrhundert «der Islam in der That verknöchert» sei.²²

Um einen Weg aus der Verknöcherung zu finden, so Socins Ansicht, müsse sich eine «Entrationalisierung» des Islamverständnisses unter Muslimen durchsetzen. Rationalismus im Verständnis des 18. Jahrhunderts konnte als «vernünftige» und einfache Religion aufgefasst werden,²³ die bereits durch die Befolgung der fünf Säulen gelebt werden kann.²⁴ Eine Vergeistigung durch eine kritische Aufklärung ist unter diesen Gegebenheiten für Socin nicht möglich, sodass er zur Schlussfolgerung gelangt: «Auf religiösem Gebiet ist heute der Gegensatz des Islams gegen die christliche Welt stärker als je.»²⁵

Für Tschudi verdichtet sich das «Andere» in seinem Verständnis des bereits von Socin genannten Panislamismus als möglicher Zusammenschluss aller Muslime, ein Grundgedanke schon seit dem Beginn der islamischen Religion.²⁶ Der «neuere» Panislamismus, erklärt Tschudi, ist vor allem aber dadurch entstanden, dass es neben der «orientalischen Frage» um das Osmanische Reich auch eine «europäische Frage» im Orient gibt, da sich nun grosse Teile der muslimischen Welt unter der Kontrolle von europäischen Grossmächten befänden.²⁷ Tschudi ergänzt: «Da der Orientale Staat, Reli-

²¹ *L. c.*, 9.

²² *L. c.*, 10.

²³ Der Begriff des «Rationalismus» hat im Zuge der neuzeitlichen Ideengeschichte an Vielschichtigkeit gewonnen. So konnte er eine Aufwertung des Sinnlichen wiedergeben, ein Ansatz, der auf eine phänomenalistische Betrachtung des Harmonisch-Natürlichen zurückging (Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg 2002, 342–344). Im Kontext der Aufklärung und der damit einhergehenden Neuinterpretation von Religion und ihrer Institutionen konnte der Rationalismus – etwa bei Lessing – einen Bruch mit der Orthodoxie darstellen und in die Nähe von Naturreligionen gelangen (*L. c.*, 595–597). Socin sieht dieses rationalistische Element einer ritualisierten Glaubenspraxis im Islam seiner Zeit und plädiert für seine «Verinnerlichung» bzw. «Entrationalisierung» (Socin: *Die sozialen Zustände*, 10–11).

²⁴ *L. c.*, 10.

²⁵ *L. c.*, 12.

²⁶ Tschudi: *Der Islam und der Krieg*, 6–8.

²⁷ *L. c.*, 10.

gion und Kultur nicht auseinanderhalten kann, so ist für ihn die politische Herrschaft einer europäischen Großmacht zugleich ein Sieg des Christentums und der abendländischen Zivilisation über den Islam und die orientalische Kultur.»²⁸ Der moderne Panislamismus ist nach Tschudis Auffassung somit durch den europäischen Einfluss selbst und die damit einhergehenden Neuerungen auf den Gebieten des Transports und der Medien (Druckerpresse) erzeugt worden.²⁹ Dabei habe sich insbesondere Kairo als literarisches und Mekka als religiöses Zentrum etabliert.³⁰ Als politisches Zentrum der panislamischen Propaganda hat sich hingegen Istanbul mit Abdülhamid II. als Kalifen hervorgetan, der in vielen Teilen der islamischen Welt verehrt wird.³¹ Es handelt sich aber, so Tschudi, beim Panislamismus noch um keine Organisation, sondern um ein Gefühl auch und vor allem in der ‹Auseinandersetzung des Morgenlandes mit dem Abendlande, ein Versuch zur Lösung der europäischen Frage›.³²

Bei Schulthess kristallisiert sich der Islam als Gegensatz im Begriff der ‹Machtmittel›. An erster Stelle ist hierbei die kriegerische Auseinandersetzung zu nennen. Dieser ‹Krieg für Allahs Sache›³³ habe jedoch nicht zum Ziel, zu missionieren, sondern sei ein Vorwand, um Land und Beute zu erwerben.³⁴ Schulthess hat jedoch einen globaleren Blick als Socin auf die historische Entwicklung des Islams. So stellt er fest, dass ein auch unter Christen existierender ‹Religionsfanatismus› erst mit den Kreuzzügen unter Muslimen verbreitet worden sei.³⁵ Da im Islam die Welt in ein islamisches und ein noch zu eroberndes Gebiet aufgeteilt wird, ‹ist aber jedes Muslims Pflicht, das Ziel der Unterwerfung der Welt im Auge zu behalten. Das ist der sog. klassische Panislamismus.›³⁶

Da im Laufe der letzten Jahrhunderte das islamische Gebiet immer kleiner geworden und unter europäische Kontrolle gekommen ist, unterscheidet Schulthess zwischen einem klassischen und einem modernen Panislamismus: Der moderne Panislamismus lege die Priorität zunächst auf die Befreiung

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *L. c.*, 10–11.

³⁰ *L. c.*, 11.

³¹ *L. c.*, 12–13.

³² *L. c.*, 14–15.

³³ Schulthess: *Die Machtmittel*, 2.

³⁴ *L. c.*, 3.

³⁵ *L. c.*, 4.

³⁶ *L. c.*, 5.

von den europäischen Besatzern und sehe daraufhin die Erschaffung eines islamischen Reiches mit einem Kalifen vor.³⁷

Insgesamt sieht Schulthess ein permanent andauerndes konfliktives Potential mit Europa. So bestehe der «Kriegszustand mit den Europäern [...] immer, wenn auch latent».³⁸

Die islamische Welt befinde sich dabei jedoch in einer defensiveren Position. Denn zunächst sei, so fährt Schulthess fort, «der Islam trotz seiner gegenwärtigen politischen Ohnmacht geschichtlich so fest gewurzelt [...], dass er sich nicht wie ein böses Unkraut einfach ausraufen lässt (wie man wohl hört). Nur ist er längst vom Angreifer zum Verteidiger geworden. Und hatte er einst die fremde Kultur begierig (wenn auch aus Gründen der Selbstbehauptung) eingesogen, so sieht er sich jetzt gezwungen, die europäische Kultur ängstlich von sich abzuwehren. Aus religiösen Gründen, aber auch aus politischen; denn er hat gelernt, dass die Wirtschaftspolitik, die ihm auch die moderne Kultur verspricht, nicht selten Annexionsgelüste zeitigt.»³⁹

Schulthess geht bei der Erklärung des Panislamismus ebenfalls auf die Politik des Osmanischen Sultans Abdülhamid II. ein. Als eigentlichen Begründer des modernen Panislamismus nennt Schulthess einen afghanischen Protegé Abdülhamids II, Gamâleddin, den er sowohl als Denker und Journalisten als auch als Politiker vorstellt.⁴⁰ Es handelt sich dabei um den unter dem Namen Ğamâl ad-Dîn al-Afġânî bekannt gewordenen Vordenker der *Nahda*, d. h. jener geistigen Strömung, die ab dem 19. Jahrhundert ein neues Verhältnis zwischen islamischen Grundsätzen und der Moderne zu entwickeln versucht hat. Über den Einfluss Europas ist im Zuge der *Nahda* zudem die Idee des Nationalismus im politischen Denken der Region etabliert worden.⁴¹

Als Ergebnis sieht Schulthess, dass «eine mittelalterliche Religion und ein mittelalterlicher Geist der christlichen Religion und der christlichen Kultur gegenüber» stehen, die nun zwei panislamische Ideen auf einmal ausdrücken, nämlich «das alte Ideal der Weltunterwerfung und das neue des Zusammenschlusses der Muslime unter dem hervorragenden Machthaber als Chalifen».⁴²

³⁷ L. c., 6.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ L. c., 13.

⁴⁰ L. c., 6.

⁴¹ L. c., 15.

⁴² L. c., 16.

Es geht für Schulthess im nächsten Schritt um die Möglichkeiten einer Heranführung des Islam an die ‹moderne Kultur›, worüber aber unter Experten keine Einigkeit bestehe.⁴³ Diese Frage sei ausserdem bereits unter muslimischen Reformbewegungen aktuell. So nennt Schulthess als Beispiel einer indisch-persischen Richtung, welche pantheistische Elemente vereinige, die *Bâbi*-Bewegung, aus der schliesslich die *Bahai*-Bewegung hervorgegangen ist.⁴⁴ Die Reformbewegung in Ägypten (vertreten durch Ġamâl ad-Dîn al-Afġânî und seinen Schüler Muḥammad 'Abduh) sieht Schulthess als panislamistisch und kritischer eingestellt gegenüber Europa.⁴⁵

Schlussendlich folgert Schulthess im Sinne des subjektiven Islams, der zudem als Gegensatz zu Europa auftritt, ‹daß der Islam sich an zwei Zentren der europäischen Kultur zu bemächtigen sucht, dort (in Indien) mittels des Rationalismus sich europäischer Hilfe öffnend, hier (in Ägypten) im Sinne einer Reinigung von theologischem und rituellem Kram, und mittels einer (in ihren Wirkungen wohl noch unbekanntem Propaganda) gegen Europäer gerichtet›.⁴⁶

3. Der Islam als Objekt der Verständigung

Ist es nach Meinung der drei Autoren möglich, sich mit einem vom Wesen her ‹anderen› Subjekt, das zudem als Objekt des Gegensatzes wahrgenommen wird, zu verständigen? Während Socin nicht auf die Möglichkeit einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der islamischen Welt eingeht, weisen Tschudi und Schulthess auf dieses Potential hin.

Tschudi erläutert, dass bei der deutsch-österreichisch-osmanischen Partnerschaft während des Ersten Weltkrieges, trotz der damit einhergehenden Risiken, die für Europa insgesamt aus dem Islam hervortreten könnten – etwa dem Panislamismus – für jegliche Folgen die Gegner Deutschlands verantwortlich wären.⁴⁷ Insgesamt jedoch sieht Tschudi diese Risiken als nicht sehr hoch an und hebt die Koexistenz in parallelen aber getrennten Sphären hervor: ‹Orient und Okzident werden in ihrem innersten Wesen freilich immer zwei verschiedene Welten bleiben; aber eben darum soll jener

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *L. c.*, 18.

⁴⁵ *L. c.*, 19.

⁴⁶ *L. c.*, 20.

⁴⁷ Tschudi: *Der Islam und der Krieg*, 16.

auch sein Recht haben. Gerade wenn der Orient errungen hat, was ihm zukommt, wird die heutige Form des Panislamismus von selbst verschwinden; dann wird der Islam mehr als bisher fähig sein, so weit es für ihn gut ist, abendländische Kultur in sich aufzunehmen.»⁴⁸ Das Osmanische Reich etwa habe diese Flexibilität, mit der Einführung von Verfassungsprinzipien in den letzten Jahren, bewiesen. Im Allgemeinen, so Tschudi, habe die islamische Geschichte immer wieder gezeigt, dass Heterogenität und Anpassung möglich seien.⁴⁹ So sei der «innere, geistige Ausgleich zwischen modernem und islamischem Staate [...] noch nicht vollzogen; es wird noch einige Zeit dauern, bis die muslimischen Gelehrten die Formel dafür gefunden haben.»⁵⁰ Die Rolle Deutschlands wird dabei darin bestehen, bei der dafür notwendigen materiellen und geistigen Entwicklung zu helfen.⁵¹ Massaker wie an den Armeniern hätten ausserdem nicht nur religiöse Gründe gehabt, sondern vor allem politische und sozio-ökonomische.⁵² Der orientalistische⁵³ Rahmen der Argumentation wird hierbei vor allem bei der Wertung der dabei hervortretenden Emotionalität deutlich. So begründet Tschudi die Massaker mit einer Gewaltanwendung auf allen beteiligten Seiten und «daß dann, wenn die Leidenschaften entfacht sind, die religiösen Gegensätze eine immer größere Rolle spielen, das ist überhaupt orientalistisch, nicht im besonderen islamisch.»⁵⁴

Tschudi sieht also die Möglichkeit einer Verständigung, wenn die islamische Welt eine bestimmte Eigenständigkeit erlangt, dabei aber auch von der europäischen Moderne und insbesondere Deutschland neu geprägt wird.

Schulthess stellt nach seinen Erläuterungen die Frage, wie Europa mit dem Islam angesichts der von ihm aufgezeigten Unterschiede umgehen könne. So weist er zunächst darauf hin, dass die Ansichten der Islamkenner auseinander gingen: Nationalistische Kolonialkreise aus Europa etwa befürworteten, den Islam zu kontrollieren und beispielsweise staatlichen Religionsunterricht einzuführen. Andere eher humanistischere Ansätze – beispielsweise vertreten durch den niederländischen Gelehrten Christiaan Snouck Hurgronje –

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *L. c.*, 17.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *L. c.*, 18.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Für eine detaillierte Diskussion des Begriffs «Orientalismus» vgl. den Beitrag von Alexander Balistreri und Alp Yenen: «Von der Orientalistik zur Osmanistik. Entwicklung eines Faches angesichts der Orientalismus-Debatte» in diesem Band.

⁵⁴ Tschudi: *Der Islam und der Krieg*, 18.

würden politische Freiheiten einräumen und Religionsunterricht stattfinden lassen, ohne eine Regulierung des religiösen Lebens, bei gleichzeitiger «möglichst zweckmäßige[r] Beibringung europäischer Bildung». ⁵⁵

Schulthess schlussfolgert darauf basierend, dass eine «Verschmelzung [...] des Islams mit dem Christentum [...] unmöglich» ⁵⁶ sei, ausser «durch eine Einigung auf dem Boden des Rationalismus». ⁵⁷ Dieses Potential wird von Schulthess gesehen, da der Ursprung beider derselbe sei: «Der Islam ist auf der gleichen Grundlage entstanden wie das Christentum, denn seine dogmatische Entwicklung fußte auf dem Hellenismus.» ⁵⁸

Auch sieht Schulthess Perioden der gegenseitigen Befruchtung in der Vergangenheit. Als Beispiel nennt er die Literatur und spezifiziert: «Die arabische Literatur des Mittelalters lebte sozusagen von der kulturellen und geistigen Gemeinschaft mit dem Abendland.» ⁵⁹ Erst durch die Kreuzzüge sei ein bestimmter Fanatismus eingekehrt. ⁶⁰ So beuge sich die islamische Religion, «schon im abbasidischen Chalifat anhebend, nach Osten und wird asiatisiert, während das Christentum seinerseits sich europäisierte. Aus diesem Sachverhalt möchte man vielleicht schließen, daß ein Einvernehmen wiederum auf dem Gebiete der Kultur zu erzielen gewesen wäre, und zwar durch selbstlosen Kulturaustausch, nicht durch gegenseitige, wirtschaftliche Übervorteilung. Aber bis zu welchem Punkt, und ob auch in Sachen der Religion, sie möglich gewesen war, kann heute niemand sagen.» ⁶¹

4. Schlussbetrachtung

Die vorliegenden Ergebnisse der drei zugrundeliegenden Texte haben aus heutiger Sicht hohe Relevanz.

1. Der Ausgangspunkt ist ein Modernitätsverständnis, das insgesamt auf einer dichotomen Weltsicht beruht. Während sich auf der einen Seite ein Europa befindet, das eine Aufklärung in die Moderne durchlaufen hat, steht auf der anderen Seite die islamische Welt. Die drei Autoren schätzen diese Beziehung zwischen dem Islam und Europa/der Moderne auf unterschied-

⁵⁵ Schulthess: *Die Machtmittel*, 22–23.

⁵⁶ *L. c.*, 20.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *L. c.*, 24.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

liche Weise ein: So sieht Socin die «Wesensunterschiede» als zu unüberwindbar an, während Tschudi und Schulthess eine prinzipielle Annäherung für möglich halten, jedoch mit der europäischen Aufklärung und der Moderne als Orientierungsstandard. In diesem orientalistischen Kontext sind die Einschätzungen der Autoren von zeittypischen Vorurteilen gegenüber dem, was als «anders» bewertet wird, nicht gefeit.

Vertreter der Orientalistik im analysierten Zeitrahmen waren insbesondere durch neukantianische Verständnisweisen von Religion und Kultur beeinflusst. So spielte das Wesen eines «europäischen Kulturkreises» eine zentrale Rolle bei der Selbstpositionierung und infolgedessen gegenüber dem Wesen des «Orients» und des «Islams». ⁶²

2. In diesem Sinne ist das zentrale Thema der Aufsätze, nämlich der «Umgang» mit der islamischen Welt und der Türkei, heute nach wie vor aktuell. Wie von Reinhard Schulze erläutert, hat sich «der Islam» über die letzten Jahrzehnte hinweg noch stärker zu einem *thick concept* entwickelt, bei dem sich die Frage nach dem «Wesen des Islams» und seiner Subjektivität sowohl im deskriptiven als auch normativem Sinne stellt. Eine «orientalische Frage» gibt es somit noch immer. Zudem überlappt sie mit einer neuen «europäischen Frage» und zwar nach der Rolle und Zukunft des Islams in Europa. Die Aktualität der dargelegten Einschätzungen unterstreicht somit das Forschungspotential der zeitgenössischen Nahostforschung. Der Wissenschaft stehen heute zudem erweiterte theoretische und methodische Zugänge offen, um etablierte Wirklichkeitszusammenhänge kritisch zu beleuchten und auf eine neue Basis zu stellen. Ein vielversprechender Ansatz ist die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Geistes- und Sozialwissenschaften, insbesondere auch mit den in Europa entstehenden islamischen theologischen Lehrstühlen sowie den Religionswissenschaften.

⁶² Vgl. Reinhard Schulze: «Islamwissenschaft und Religionswissenschaft», in: *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Friedemann Voigt. Berlin, New York 2010, 81–202. Zur «südwestdeutschen Schule des Neukantianismus», wozu auch Basel gezählt werden kann, vgl. Ernst Troeltsch: «Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie», in: *Historische Zeitschrift* 124 (1921) 377–447.