

VON EL HASSAN BIN TALLAL

Wer ein modernes Mathematiklehrbuch aufschlägt, wird darin sehr wenig, wenn überhaupt etwas über Musik finden – und noch viel weniger über *Israhq* (Erleuchtung), den jahrhundertalten Glauben, dass das Streben nach Wahrheit die Nähe zu Gott fördert. Ein detaillierter Blick auf unsere gemeinsame Geschichte zeigt jedoch, dass die Erfindung der Infinitesimalrechnung, die in unserer ehrenvollen Erinnerung Gottfried Wilhelm Leibniz zu verdanken ist, der Höhepunkt eines langen historischen Prozesses war, der mit der Erkundungsreise der Menschheit durch Philosophie, Kunst und Religion begann.

Die Infinitesimalrechnung untersucht die Wechselwirkung zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen. Welches bessere Bild ließe sich finden für das Bestreben des Menschen, sich selbst und seinen Gott zu finden? Die Motivation zur Entwicklung der Infinitesimalrechnung lag daher nicht allein im profanen Verlangen, Räume oder Veränderungsstraten zu definieren, sondern auch im philosophischen Bedürfnis, die Natur von Raum und Zeit zu begreifen. Die Infinitesimalrechnung stellt uns eine Sprache zur Verfügung, mit der wir die Wechselwirkung zwischen den abstrakten Konzepten Menge und Unendlichkeit auf der einen Seite und der irdischen Welt des Materiellen auf der anderen Seite ausdrücken können – eine Sprache also, die den Meistern des *Israhq* bei ihrer Suche nach der „Einheit des Seins“ sehr vertraut gewesen wäre!

Blaise Pascal, der in seinem Denken vom europäischen 17. Jahrhundert geprägt wurde, hat dieses Dilemma von Mathematikern und Philosophen einmal sehr eindrucksvoll ausgedrückt: „Denn was ist schließlich der Mensch? Ein Nichts im Verhältnis zur Unendlichkeit, alles im Verhältnis zum Nichts, ein zentraler Punkt zwischen Nichts und Allem, und unendlich weit davon entfernt, beides zu begreifen.“

Die gesamte Geschichte menschlichen Strebens ist voller hoffnungsvoller Parallelen, voller Ereignisse und Perioden menschlicher Aufklärung, die ihre Entsprechung in anderen Kulturen und Zeitaltern haben. Das europäische 17. Jahrhundert, das Zeitalter der Vernunft und der Entdeckungen, hatte seine Parallele in der arabisch-islamischen Welt des 10. Jahrhunderts. Wenn ich so argumentiere, betone ich dabei, dass der Glaube an sich selbst, an die eigene Geschichte und den eigenen Kulturkreis selbstverständlich wieder ein mangelndes Verständnis nach einer Geringerschätzung anderer Kulturen impliziert. Wer unsere gemeinsame menschliche Geschichte studiert, stellt fest, dass Synthesen des Denkens sich quer durch die Zeitalter als entscheidender Faktor für den Fortschritt der Menschheit erwiesen haben – und begreift, dass wir niemals eine rein wissenschaftlichen Denkweise zum Opfer fallen sollten. Ich selbst habe mich immer bemüht, eine humanistische Vision ins Zentrum unseres Strebens nach Größe auf wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet zu stellen. Und ich glaube, dass das Wissen um unsere jeweiligen Errungenschaften dazu beitragen kann, uns zu vergewissern, dass wir viel mehr gemeinsam haben, als wir annehmen.

Die Geschichte der Infinitesimalrechnung zum Beispiel enthält vieles, das auch in unseren schwierigen Zeiten von Bedeutung ist. Die Verknüpfung von Wissen und Forschung aus Indien, dem antiken Griechenland und der Levante stand damals für eine wahre Allianz der Kulturen und für eine Bündelung zivilisierter Errungenschaften. Das Zeitalter der Aufklärung, das der gesamten Familie der Kulturen unserer großen menschlichen Zivilisation genutzt hat, profitierte seinerseits vom Wissen und den Errungenschaften der Vergangenheit.

ZUR PERSON

El Hassan bin Tallal



Prinz El Hassan bin Tallal, Jahrgang 1947, Bruder des verstorbenen Königs Hussein von Jordanien, hat in Oxford Orientalistik studiert und in Jordanien zahlreiche wissenschaftliche Institutionen gegründet; 1970 die „Royal Scientific Society“, das „Arab Thought Forum“ 1981, den „Higher Council for Science and Technology“ 1987 und das „Royal Institute of In-

ter-Faith Studies“ 1994. Er gründete ebenso die „Islamic Scientific Academy“ und die „Al al-Bait Universität in Ma'rajq, Jordanien. Auf internationaler Ebene hat sich der Autor zahlreicher Bücher vor allem im Rahmen der Vereinten Nationen um den Dialog der Religionen und bemüht. Er ist unter anderem seit 1999 Präsident des Club of Rome. Tsp



Hände. Aus der Serie „Women of Allah“ von Shirin Neshat.

Foto: Copyright Shirin Neshat, Courtesy Gladstone Gallery, New York

Allianz der Kulturen

Was arabische Gelehrte mit den europäischen Philosophen der Aufklärung verbindet

Menschheit nach Kontakt mit dem Unendlichen aus als unser Bedürfnis, Gott und uns selbst zu finden. Der deutsche Philosoph Karl Jaspers erkannte dies an, als er von der „Achenzeit“ schrieb. Jaspers zufolge war diese Periode, die etwa von 800 bis 200 vor Christus währte, vom Aufkommen gleichermaßen revolutionären Denkens in Indien, China und dem Westen geprägt. Jaspers glaubte, dass in dieser Periode „simultan und unabhängig voneinander die geistigen Fundamente der Menschheit gelegt wurden... Und dies sind die Fundamente, auf denen die Menschheit bis heute fortbesteht.“

Seit dem Anbeginn des geistigen Strebens der Menschheit war die Definition des Physischen essenziell für die Suche nach dem Unendlichen. Diese Synthese, die wir immer noch in der Architektur antiker Momente ausmachen können, kann auch in den Schriften großer Denker gefunden werden. Wir erwähnen nur die Ideen Al-Farabis und Ibn Sinas, die von Spinoza genau so anerkannt wurden wie vor ihm von Maimonides und Thomas von Aquin. Hier beweist sich die Kontinuität des Denkens und die Verewigung des *Israhq*, jener großen Himmelsphilosophie, die ihren Anfang im Osten nahm. Wie M.M. Sharif schreibt: „Leibniz' Rückgriff auf muslimisches Denken wird nicht bezweifelt... und Ibn Sinas Einfluss auf ihn kann kaum bezweifelt werden, da zwischen dem al-Shifa und Leibniz' Monadentheorie eine kuriose Ähnlichkeit in der Beschreibung von Assoziation und Erinnerung besteht.“

Auch zwischen der Monadentheorie und den Lehren des *Israhq*, die von Sufi-Gelerten und -Dichtern durch die Jahrhunderte weitergegeben wurden, lassen sich leicht Vergleichsmöglichkeiten und Synthesen finden. Für Leibniz war die Monade ein Symbol für das Zentrum der gesamten literarischen Erfahrung eines Menschen. Sie ist mit Gerard Manley Hopkins' Konzept des *inscape* und Joyce' Begriff der Epiphanie zu vergleichen. Mit Leibniz kann man sagen, dass „nicht nur die Seele – der Spiegel eines unsterblichen Universums – unzerstörbar ist. Und somit Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die einfache Ursubstanz ist, deren Erzeugungen die geschaffenen oder abgeteilten Monaden sind.“

Wie leicht ist es, hier eine Parallele zu einem Sprichwort des Imam Ali zu finden, dem Neffen des Propheten Mohammed. Er sagt: „Weißt du nicht, dass du ein kleiner Körper bist / Während in dir die ganze große Welt verborgen ist! / Du bist ein Manifest / Durch dessen Buchstaben das verborgene Geheimnis offenbar wurde.“

Rhythmus und Musik machen seit langem einen Teil der Sufi-Verehrung des Göttlichen aus. *Dhikr*, die Erinnerung an Gott, die im Koran allen Muslimen befohlen wird, ist ein Akt der Andacht, bei dem die Anbetenden sich im Kreis oder in ei-

ner anderen streng definierten, nach innen gerichteten Formation anordnen. Zu den Erinnerungshilfen gehören die Wiederholung göttlicher Namen, Gebete und Aphorismen aus dem Hadith und dem Koran. In den *Tariqats* der Sufi wurden diese Rituale von Musik und Dichtung ergänzt.

Auch Ibn Khaldun schreibt der Musik die Funktion einer mathematischen Suche nach Harmonie zu. Das *Dhikr* der Sufi entspricht C.G. Jung's Konzept des Mandala-Archetyps, bei dem ein Kreis, der das weltliche Selbst des *zaher* repräsentiert, von einem Radius geteilt wird, der das *tariqa* repräsentiert, den Weg der Sufi zum zentralen Punkt oder *qutb*. An diesem Punkt glauben die Sufi, die Einheit mit dem ultimativen Selbst Gottes erlangen zu können.

Wir wissen nicht, wie unsere Nachfahren das Problem der „Genetik des Wissens“ beurteilen werden. Stärkt unsere Generation die Linie der Forschung, oder schwächen wir unsere Rasse durch innere Täuschungen und durch Versuche, die Wahrheit zu monopolisieren? Um den brasilianischen Soziologen und Politikwissenschaftler Cristovam Buarque zu zitieren: „Was ist mit der Menschheit geschehen? Warum war das ausgehende 20. Jahrhundert eine Zeit solcher Erfolge und gleichzeitig eines solchen Scheiterns? Die Menschen verloren ihren kritischen Blickwinkel auf die Gesellschaft, weil sie nicht mehr nach dem wozu fragen, sondern nur noch nach dem wie; und weil sie eine

Gesellschaft ohne kritische Perspektive konstruierten, befanden sie sich auf dem Weg in die Katastrophe.“

Im neuen Jahrhundert, das schon jetzt von tragischen Konflikten gezeichnet ist, müssen wir den Glauben an unsere Fähigkeit bewahren, die zahllosen Herausforderungen zu meistern, mit denen wir konfrontiert sind. Zur Verfügung steht uns ein Erbe des Engagements und der Entdeckung, das uns durch diese dunkleren Tage führen kann. Ich hoffe, dass unsere kollektive Weisheit uns zu neuer Harmonie und neuer Erleuchtung führen wird. Um es mit Hersch Lauterbach auszudrücken: Wir müssen ein Gesetz des Friedens entwickeln, das die Beziehungen zwischen Staaten und Menschen regelt.

Menschliche Solidarität ist die fundamentale Ethik, die allen unseren Bestrebungen zugrunde liegen muss: von der Wissenschaft über die Künste bis hin zu Ökonomie und Politik. Ich glaube, dass eine wahre Synthese zwischen dem menschlichen Bedürfnis nach materiellen Dingen und dem spirituellen Bedürfnis nach Harmonie die Grundlage für eine neue internationale humanistische

Ordnung sein kann. In den achtziger Jahren leitete ich die unabhängige UN-Kommission für Internationale Humanitäre Belange, die damals mit Unterstützung der Generalversammlung einen Report mit dem Titel „Die menschliche Rasse gewinnen“ herausgab. Dieses Werk beschäftigte sich mit einigen der dringlichsten existenziellen Fragen: Armut, Militarismus, Hunger, Verwüstung und Terrorismus, um nur einige zu nennen. Mehr als 20 Jahre später stellen wir fest, dass unser universales Wissen die materiellen Bedürfnisse nicht überwinden hat.

Wie also werden zukünftige Generationen unser Zeitalter nennen? Das Zeitalter des Wissens? Die Ära der Energie? Die Periode der Macht? Noch haben wir Zeit, die Fehler der vergangenen Jahrzehnte zu korrigieren. Die Globalisierung kann sich nicht in der Verbreitung des Kapitalismus und der Vertiefung wirtschaftlicher und politischer Bindungen erschöpfen. Sie muss auch die Chance sein, unsern gemeinsamen Bewusstsein zu Prominenz zu verhelfen. Dieser universelle Ansatz setzt Mitleid und Altruismus voraus – und die Bereitschaft, „auf den Schultern von Riesen“ zu stehen.

Viele Initiativen zielen heute darauf ab, gemeinsame Werte wiederherzustellen. Gleichzeitig jedoch konnte auch unser erhöhtes Bewusstsein für den Reichtum der Vielfalt und die Komplexität von Identitäten nicht verhindern, dass sich gefährlich vereinfachte Weltansichten ausgebreitet haben. Wie schon Leibniz feststellte, ist es produktiver, Unterschiede anzuerkennen und mit ihnen zu arbeiten, als an einem einzigen Standpunkt festzuhalten.

Im Kontext des Nahen Ostens ist Frieden nicht alleine die Abwesenheit von Krieg; er ist ein Prozess, der zwischen Menschen etabliert werden muss, die auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten. In solchen Begriffen sollten wir denken, anstatt uns nach Nation oder Glaubensbekenntnis auseinanderzudividieren zu lassen. Anstatt einzelne menschliche Errungenschaften zu unserem Eigentum zu erklären, sollten wir im Lichte unseres universellen Bewusstseins ihren multiplen Ursprung akzeptieren.

An Leibniz erinnert sich die Philosophie vor allem wegen seiner Theorie des Optimismus, wegen seiner Schlussfolgerung, dass unser Universum in einem eingeschränkten Sinne das bestmögliche ist, das ein Gott erschaffen konnte. Ich frage mich, ob er diesen Schluss heute immer noch ziehen würde. Unabhängig davon, welchen Schluss wir ziehen, dürfen wir die Verantwortung nicht abschütteln, Harmonie und Erleuchtung in das Leben derer zu bringen, die von uns abhängen.

— Auszug aus dem Leibniz-Vortrag im Juni 2007 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Aus dem Englischen von Jens Mülling

EDITORIAL

Warum ein Jahresthema?

Krieg und Terrorismus, Fundamentalismus und militanter Islamismus bestimmen weitgehend die Berichterstattung aus dem Nahen Osten. Die Auseinandersetzung mit dem Islam nimmt für viele Bürger bedrohliche Züge an. Aber ist das wirklich so? Was wissen wir über den Nahen Osten, über seine Wechselbeziehungen mit Europa? Gibt es nicht auch etwas jenseits der Schlagzeilen, was uns im Dialog mit der Region weiter helfen könnte?

Die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften hat daher 2007 zum ersten Mal ein Jahresthema eingeführt. Ziel dieser Vermittlungs- und Vernetzungsinitiative ist es, ein wichtiges und zentrales Thema umfassend, das heißt sprichwörtlich mit allen Mitteln der Kunst, einer breiten Öffentlichkeit begreifbar zu machen sowie Verständnis jenseits der Kurznachrichten unserer täglichen Nachrichtenmagazine zu wecken.

Im Jahr 2007 – überlaufend zu 2008 – lautet das Jahresthema:

„Europa im Nahen Osten – Der Nähe Osten in Europa“. Ein Schwerpunkt, der in Berlin wissenschaftlich schon lange bearbeitet und durch das gleichnamige Forschungsprogramm, das von der Berlin-Brandenburgischen Akademie



Günter Stock

der Wissenschaften, der Fritz Thyssen-Stiftung und dem Wissenschaftskolleg zu Berlin getragen ist, nachhaltig unterstützt wird. Teilprojekte dieses Forschungsprogramms werden am Institut für Islamwissenschaft und am Seminar für Semiotik und Arabistik der Freien Universität Berlin sowie am Zentrum Moderner Orient und am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin bearbeitet. Das Programm geht auf den Arbeitskreis „Moderne und Islam“ zurück, der sich am Wissenschaftskolleg zu Berlin seit 1996 um ein besseres Verständnis muslimisch geprägter Kulturen, ihrer Geschichte und Sozialverhältnisse bemüht hat.

Zu unserer großen Freude haben sich rund 30 Institutionen aus Berlin und Brandenburg spontan zu unserem „Jahresthema“ bekannt und führen seitdem einen Teil ihrer Veranstaltungen unter diesem Dach durch: Die Bandbreite der kooperierenden Einrichtungen reicht vom Museum für Islamische Kunst über die Berliner Universitäten bis hin zum Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Berlinischen Galerie. Mit der Entscheidung, den Schwerpunkt „Europa im Nahen Osten – Der Nähe Osten in Europa“ als „Jahresthema“ der Akademie zu definieren, sind wir auf ein aktuelles, öffentliches Interesse gestoßen und haben der Akademie damit die Möglichkeit gegeben, den intellektuellen Dialog und den interkulturellen Austausch zu diesem Komplex zu befördern. Die Beilage kann helfen, das breite Interesse an diesem Thema und den öffentlichen Veranstaltungen zu wecken. GÜNTER STOCK

— Der Autor ist Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften

POLITISCHES DENKEN B2
Gudrun Krämer über Vorurteile gegen Muslime, Demokratie im Vorderen Orient und „Europa im Nahen Osten – Der Nähe Osten in Europa“.

METROPOLVERGLEICH B3
Kosmopolit oder Orientbummler? Zur Konjunkturen des Begriffs Weltbürger in historischer Perspektive.

TRADITION AUF WANDERSCHAFT B4
Die nahöstlichen Literaturen haben sich zwischen den Kulturen eingerichtet. Der Westen hat Nachholbedarf.

DIMENSIONEN DES KORAN B5
Text, Klang und Schriftbild ermöglichen einen neuen Zugang zur Heiligen Schrift des Islam.

ORIENT UND OKZIDENT B6
Die Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften forscht seit über hundert Jahren über die Kulturregion „Naher Osten“.

EIN ABENTEUER B7
Vor 165 Jahren reiste Richard Lepsius, der Mitbegründer der Ägyptologie, für drei Jahre mit einer preußischen Expedition nach Ägypten.

FORSCHUNGSSCHWERPUNKT Politisches Denken

„Wir sehen nicht das Fröhliche im Islam“

Gudrun Krämer über Vorurteile gegen Muslime, Demokratie im Vorderen Orient und „Europa im Nahen Osten – der Nahe Osten in Europa“

Sie reisen viel durch die islamische Welt. Welches Erlebnis hat Sie in der letzten Zeit am meisten gefreut?

Vor und nach dem 11. September 2001 war ich in Indonesien und habe einige Zeit an der Islamischen Universität in Jakarta unterrichtet. Diese Verbindung von Anschauung, wissenschaftlicher Analyse und Begegnung dort hat mir sehr gut gefallen. So würde ich gerne häufiger Wissenschaft machen. Aber auch in Marokko, Ägypten und Usbekistan habe ich in den letzten Jahren anregende und schöne Begegnungen gehabt.

Was hat sich in den letzten dreißig Jahren geändert – zum Positiven oder zum Negativen?

Das Negative fällt mir schneller ein – die zunehmende Verhärtung, der Verdacht, der Westen sei gegen den Islam, gegen die Muslime, gegen die Araber oder gegen die Türken. Das führt öfters zu ungeschönen Diskussionen. An Positivem könnte ich nicht sagen, dass sich innerhalb einer Generation etwas Greifbares verändert hätte – hier sind meine Eindrücke eigentlich eher gleichbleibend. Wenn Sie mich also nach der Veränderung während der letzten dreißig Jahre fragen, dann steht für mich leider das Negative im Vordergrund.

Der Islam argumentiert gerne mit seinem goldenen Zeitalter – der Epoche der Expansion, der islamischen Aufklärung und des islamischen Großreiches. Mit dem 15. Jahrhundert spätestens scheint der Zenit erreicht. In den letzten 500 Jahren wurde der Westen immer stärker, während sich in der islamischen Welt ein Gefühl der Ohnmacht, der Erniedrigung und der Schwäche eingestellet hat. Gibt es für Sie eine Erklärung für diese chronische Schwächung des Islam?

Man muss diese Frage umdrehen und sich ansehen, was sich in Europa verändert hat. Warum ist Europa so dynamisch und expansiv geworden in kreativ-künstlerischen, kulturellen und auch politischen Sinne? Und warum ist Europa gleichzeitig so aggressiv-destruktiv geworden in politisch-militärischer und ökonomischer Hinsicht? Die Frage von Bernard Lewis, „was ist schief gelaufen im Islam“ (What went wrong?), diese Frage führt in die Irre. Abgesehen davon ist die kulturelle Kreativität des Islam – sowohl die wissenschaftliche als auch die künstlerische – keineswegs im 14. Jahrhundert oder auch, wie oft vermutet wird, mit dem Fall des Kalifats in Bagdad im Jahr 1258, abgebrochen.

Die heutige Bilanz des Nahen und Mittleren Ostens ist nicht gerade überzeugend: Autoritäre Regime, Korruption, Armut und Rückständigkeit. In der arabischen Welt vom Golf bis zum Atlantik existiert praktisch kein Staat mit einer funktionierenden Demokratie. Ist der Islam überhaupt kompatibel mit Demokratie?

Es ist richtig, dass sich im Vorderen Orient mit Ausnahme der Türkei und Israels keine funktionsfähige Demokratie nach europäischen Maßstäben entwickeln hat. Das hat interne und externe Gründe. Der Anteil des Islam an dieser Negativbilanz setze ich allerdings ganz niedrig an.

Warum? Die politischen Schlussfolgerungen, die man aus der islamischen Lehre ziehen kann, sind so vielfältig, dass sie in sehr unterschiedlichen Richtungen gestreckt werden können. Man kann aus der koranischen Lehre ein hochgradig partizipatives politisches Modell ableiten, aber auch ein stark autoritäres Modell. Beides ist möglich und beides ist geschehen. Wenn eine religiöse Lehre aber so interpretierfähig und so dehnbar ist, dann würde ich sie nicht dafür heranziehen, real-existierende Missstände zu erklären.

Wo liegen dann die Erklärungen? In der sozialen und politischen Geschichte – unter anderem in der sehr ambivalenten und widersprüchlichen Bilanz der europäisch-nahöstlichen Beziehungen. Von Europa aus gab und gibt es durchaus Bemühungen, Demokratie zu fördern, Rechtsstaatlichkeit zu verankern, partizipatorische Elemente zu ent-

wickeln und Repression zu tabuisieren. Es gab und gibt aber auch das unbedingte Pochen auf Stabilität, die verzweifelte Suche nach prowestlichen und proisraelischen Akteuren, die die Einführung von Demokratie immer wieder konterkariert haben. Das ist besonders deutlich seit dem 11. September 2001.

Wie könnte eine Demokratie aussehen, die gleichzeitig die spezifischen Traditionen des muslimischen Kulturkreises respektiert?

Die größten Gemeinsamkeiten mit unseren Vorstellungen liegen in Institutionen wie Wahlprinzip, Rotation an der Spitze des Staates und im Prinzip der Repräsentativität. Auch das Wahlrecht für Männer und Frauen lässt sich ohne weiteres islamisch fundieren. Was sich deutlich unterscheiden würde, wäre die religiöse Fundierung einer Demokratie. Um zumindest heute ein demokratisches System in der muslimischen Welt akzeptabel zu machen, müsste man sehr stark betonen, dass es auf dem Islam basiert, dem Koran nicht widerspricht und mit der Scharia, der islamischen Rechts- und Werteordnung, kompatibel ist.

Was bedeutet das?

Die Befürworter der Demokratie müssten sich auf die eigene religiöse Tradition als Begründung bestimmter politisch-relevanter Werte und bestimmter Institutionen berufen. Sonst kämen sie in den Ruf, nur ein weiteres westliches Modell zu importieren und es der eigenen Bevölkerung aufzwingen zu wollen. Die Frage ist, wie viel praktische Auswirkungen ein Bezug auf den Islam tatsächlich hat. Auch in Europa sind ja, was heute viele vergessen, die Menschenrechte zunächst einmal christlich begründet worden. In der einen oder anderen Weise müsste sich Demokratie auf die Scharia berufen – also diese im Einzelnen häufig schwer

In unseren Vorstellungen dominieren bärtige Männer und schwarz verhüllte Frauen

greifbare islamische Rechts- und Werteordnung. Die Scharia ist mehr als das Strafrecht, das bei uns zu Recht solche Empörung auslöst. Wenn man diese religiöse Fundierung als Voraussetzung akzeptiert, bekommt man eine klarere Vorstellung davon, was politisch derzeit möglich ist und was nicht.

Und was ist nicht möglich?

Die größten Schwierigkeiten liegen bei den Grundrechten Gleichheit und Freiheit, nicht hingegen bei Gerechtigkeit. Die Gleichheit von Mann und Frau ist im Politischen grundsätzlich kein Problem – das aktive und passive Wahlrecht existiert in vielen islamisch geprägten Staaten für Männer wie für Frauen. Die Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen wird gleichfalls in vielen Verfassungen garantiert, doch legt die Scharia an sich die Dominanz der Männer gegenüber den Frauen und der Muslime gegenüber den Nicht-Muslimen fest. Hier besteht somit noch deutlicher Interpretationsbedarf. Bei den Freiheitsrechten sagen selbst Islamisten, Freiheit sei ein Grundwert des Islam. Sie sprechen da gar nicht anders als Martin Luther. Wenn es aber konkret um die individuellen Freiheitsrechte geht – die selbstgewählte Lebensweise und Partnerschaft zum Beispiel, auch sexuelle Präferenzen werden sie ganz schnell harte Grenzen ziehend. Diese Grenzen decken sich weitgehend mit dem, was vor vier Jahrzehnten auch in der Bundesrepublik noch als christlich-anständig verstanden wurde.

Das zivilgesellschaftliche Leben in vielen arabischen Städten ist recht langweilig. Zwischen den beiden Säulen Staat-Regierung einerseits und Moschee andererseits gibt es offenbar nur zwei Hauptbeschäftigungen: Einkaufen und essen. Ein Zerbröckel? Es gibt Gesellschaften, bei denen das im Großen und Ganzen zutrifft, Saudi-Arabien zum Beispiel. Ansonsten aber



Tradition und Moderne.

Foto: Katharina Egloff

herrscht große Vielfalt. Im Libanon oder in Ägypten können die Menschen einiges mehr tun, als sich vielstündige Reden des politischen Führers im Fernsehen anzusehen oder in der Moschee zu gehen. Dort gibt es ein geselliges Leben innerhalb und außerhalb der Familie, es gibt Unterhaltung, Lebendigkeit, Humor. Unser Bild in Deutschland von der arabischen Welt ist nicht zuletzt deshalb so negativ, weil wir in der Regel das Lebendige und Fröhliche, das Warmherzige, das andere Zugewandte nicht sehen und nicht erleben. Stattdessen dominieren in unseren Vorstellungen finstere Bilder, Schranken, Mauern, bärtige Männer und schwarz verhüllte Frauen.

Ein zentraler Bestandteil von Zivilgesellschaft ist auch der Umgang zwischen Männern und Frauen, der vertraute Umgang miteinander, der Zugang für Frauen zu allen Bereichen des zivilen Lebens. Wie stark hemmt die Trennung von männlicher und weiblicher Sphäre die gesellschaftliche Weiterentwicklung?

Die in manchen Gesellschaften sehr rigide Trennung der Geschlechter wirkt ohne Zweifel hemmend. Zivilgesellschaft ist in der islamischen Welt weitgehend geschlechterspezifisch organisiert. Sie kann dessen ungeachtet aktiv und engagiert sein. Dennoch muss man sagen, dass die Geschlechterbeziehungen häufig mit Angst und Tabu befrachtet sind.

Welche Rolle spielen das Internet oder SatellitenSender wie Al Dschasira?

Internet und Satellitenfernsehen haben die politische Situation aufgelockert. Sie erlauben eine Erweiterung des Horizonts, die es früher nicht gegeben hat. Doch haben immer noch eher wenige Menschen Zugang zu diesen neuen Techniken – vor allem auf dem Land. Gesellschaftspolitisch haben die neuen Kommunikationstechniken bislang eher geringe Effekte. Wir können nicht sagen, dass es zum Beispiel in Ägypten, Syrien oder Algerien jetzt deutlich besser organisiert oder gegen staatliche Repression besser geschützte Zivilgesellschaften gibt als zu den Zeiten ohne Internet.

Die Türkei hat mit Abdullah Gül erstmals einen islamistischen Präsidenten. Die Regierungspartei AKP repräsentiert die neuen reformoffenen, islamisch geprägten Mittelschichten. Islam und Moderne – könnte die Türkei zum Modell werden?

Die türkische AKP steht für eine konservative Sozialreform verbunden mit wirtschaftlicher Dynamik. Das ist sozusagen protestantischer Kapitalismus in islamischer Gestalt – eine ausgeprägte Arbeitsethik und ein ausgeprägter Leistungsstil verbunden mit Tugenden wie Sauberkeit, Pünktlichkeit, Ordnungssinn und Gottesfurcht. Die Vorstellungen über Ehe und Familie bleiben konservativ. Dennoch wird die Türkei in der arabischen Welt eher als Sonderfall angesehen – unter anderem wegen ihrer brachialen Säkularisierung unter Atatürk.

Also doch kein Modell?

Wir denken immer, die Türkei könnte zum Vorbild und Leuchtturm für die islamische Welt werden. Doch die Bedeutung der Türkei für diese islamische Welt wird meines Erachtens stark überschätzt. Vorurteile gegenüber dem Islam bei uns haben auch etwas zu tun mit dem Morden und den Selbstmordattentaten von Al Qaida. Wird die Organisation stärker oder ist sie schon jetzt überschätzt?

Al Qaida ist eine Chiffre für den gewalttätigen Islamismus. Al Qaida selbst ist gar nicht länger der Kern des Problems. Beunruhigend sind die einzelnen Zellen, die sich in unterschiedlichen Gesellschaften bilden haben und sich mit den Ideen Osama bin Ladens identifizieren und diese in die Praxis umsetzen. Deren Zahl ist vermutlich nicht besonders hoch, und dennoch reichen kleine Zellen gewaltbereiter Täter, um ganze Gesellschaften zu terrorisieren. Wichtig sind im Blick auf die Gefahren durch Al Qaida, so konventionell das klingen mag, Vernunft und Augenmaß. Dazu gehört auch zu sehen, dass diese Gruppen nicht identisch sind mit der muslimischen Gemeinschaft als Ganzes. Auch die Neonazis kann und darf man ja nicht mit der deutschen Gesellschaft gleichsetzen.

In Deutschland gibt es Demonstrationen gegen Neonazis, es gibt zivilen Widerstand. Was tun islamische Gesellschaften gegen Al Qaida?

Es wäre sicher gut, wenn dort noch rascher, noch breiter und noch hörbarer gegen Al Qaida gesprochen würde. Die Kritik an Al Qaida findet im Übrigen durchaus statt, und zwar auf unterschiedlichen Ebenen. Es gibt selbst ehemals militante Islamisten, die Osama bin Ladens Theorie und Praxis analysieren und zurückweisen. Die Kritik aber entgeht uns, weil sie nicht auf Englisch oder Deutsch stattfindet, sondern auf Arabisch, Persisch oder Türkisch. So stumm, wie es scheint, sind die muslimischen Gesellschaften nicht. Typisch aber ist eine doppelte Argumentation: Grundsätzlich gilt Gewalt als islamwidrig und daher nicht legitim. Zugleich aber gelten Gewalt und Widerstand bis hin zu Selbstmordattentaten als gerechtfertigt gegen Israel und gegen jegliche Fremdbesatzung.

Die Zahl der Selbstmordattentate ist in den letzten Jahren enorm gestiegen, die Opfer aber sind überwiegend Muslime. Ist diese spezifische Rechtfertigung von Gewalt nicht total aus dem Ruder gelaufen?

Die Selbstmordattentate in Ländern wie Marokko, Tunesien oder auf Bali werden von der breiten Öffentlichkeit einhellig verurteilt. Anders bei den Selbstmordattentaten in Israel und Palästina – diese Anschläge sieht die Mehrheit nach wie vor als gerechtfertigt an.

Die Bedeutung der Türkei als Modell für die islamische Welt wird stark überschätzt

Islamwissenschaftler wie Fouad Ajami oder Bernard Lewis haben wissenschaftliche Schützenhilfe geleistet bei dem amerikanischen Iraqfeldzug und dem Sturz von Saddam Hussein. Wie beurteilen Sie deren Rolle als Vertreter Ihres Faches?

Da mahne ich zu Bescheidenheit. Ich glaube nicht, dass deren Stimme ausschlaggebend war für diesen Krieg.

Welche Aufgabe hat heute die Islamwissenschaft?

Wir sollten die Lehre an der Universität so gestalten, dass der Islam als Religion und Kultur in seiner Vielfalt, seiner Widersprüchlichkeit und seinem Potenzial dargestellt wird. Und wir müssen versuchen, in den gesellschaftlichen Großdebatten zu Wort zu kommen – Islam und Gewalt, Islam und Demokratie, Frauen im Islam, die Funktion des Schleiers, Säkularisierung, Menschenrechte.

Finden Sie, dass wir in Deutschland ausreichend informiert sind über den Islam?

In den letzten 20 Jahren hat sich enorm viel getan – vor allem bei der Erwachsenenbildung und in den Medien. Es gibt inzwischen sehr viele gute und lesbare Bücher zum Thema. Es gibt eine Vielzahl kultureller Veranstaltungen – Tanz, Film, Theater und Ausstellungen. Was sich nicht verbessert hat, ist die Grundeinstellung, die den Islam als Problem versteht und behandelt. Muslime müssen im Prinzip erst einmal erklären, wie sie zu Gewalt, Schleier und Gleichheitsgedanken stehen. Das hat die Atmosphäre so aufgeladen, dass es für die Islamwissenschaft schwierig ist, als Brücke zwischen den westlichen und den islamischen Gesellschaften zu fungieren.

Was bedeutet das für Ihre Arbeit?

Wenn bei uns der Islam ständig als Gewaltreligion dargestellt wird, fühle ich mich aufgerufen dagegen aufzutreten. Die Gefahr ist groß, dabei apologetisch zu werden. Umgekehrt wird man in den islamischen Ländern immer wieder abgestoßen von Menschen, die den Westen verteideln und mit ihm die Islamwissenschaft, weil sie ein Werkzeug des Kulturimperialismus oder der Geheimdienste sei. Manchmal bin ich frustriert, weil ich von beiden Seiten immer wieder dieselben Argumentationsmuster höre, immer wieder mit demselben Selbstbewusstsein und derselben Beschränktheit vorgetragen.

Was erwarten Sie von dem breiten Forschungsprogramm „Europa im Nahen Osten – der Nahe Osten in Europa“, dessen Sprecherin Sie sind?

Wir blicken in erster Linie auf die Wissenschaft – und da interessieren uns besonders Fragen der Moderne und der Modernisierung, der Werte oder der Formen gesellschaftlicher Organisation. Wir wollen mit jüngeren Wissenschaftlern aus islamisch geprägten Gesellschaften zusammenarbeiten. Dazu laden wir pro Jahr zehn Fellows ein, um mit ihnen in Seminaren, Workshops oder Sommerakademien zusammenzuarbeiten. Das Projekt baut auf dem Arbeitskreis „Moderne und Islam“ auf, der zehn Jahre lang bestand. Wir arbeiten mit einem Netz von Kontakten, das inzwischen von Indonesien bis in die USA und von Südafrika bis nach Zentralasien reicht – und das macht Spaß.

—Das Gespräch führten Rolf Brockschmidt und Martin Gehlen.

ZUR PERSON

Gudrun Krämer



Gudrun Krämer

Gudrun Krämer, Jahrgang 1953, studierte Geschichte, Anglistik, Politik und Islamwissenschaft in Heidelberg, Bonn und Sussex. Seit 1990 Inhaberin des Lehrstuhls für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sie ist Sprecherin des Kollegs des Forschungspro-

gramms „Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa“, in dessen Rahmen sie das Teilprojekt „Politisches Denken im modernen Islam: nahöstliche und europäische Perspektiven“ leitet. Arbeitsgebiete: Geschichte und Gesellschaft des Vorderen Ostens in der Neuzeit; Islamismus und islamische Bewegungen; islamisches Politisches Denken. Tsp

FORSCHUNGSSCHWERPUNKT Metropolenvergleich



Faszination Orient. Städte wie Istanbul wiesen damals eine ethnisch wie religiös vielfältige Bevölkerung auf. Kurden, Türken und Araber, Armenier, Kopten, Griechisch-Orthodoxe, sunnitische und schiitische Muslime lebten Seite an Seite.

Foto: Murat Tuernem/LAIF

Kosmopolit oder Orientbummler?

Weltbürgertum in historischer Perspektive - die Konjunktur eines Begriffs

VON ÜLRIKE FREITAG

Der Begriff des Kosmopolitismus hat in der wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte der letzten anderthalb Jahrzehnte eine erstaunliche Renaissance erfahren. Dies hängt eng mit der gegenwärtigen Welle der Globalisierung zusammen. „Weltbürgertum“ gilt Soziologen wie Ulrich Beck in diesem Zusammenhang als ein Mittel, die Begrenzungen der Nationalstaatlichkeit und des Kommunismus zu überwinden. Dabei geht es nicht nur um eine Bejahung der kulturellen Vielfalt, noch wichtiger ist die Vernetzung weltweit aktiver Akteure.

Die neuen kosmopolitischen Weltbürger beherrschen mehrere Sprachen und kulturelle Codes, sie bewegen sich wie die Fische im Wasser der neuen, globalen Weltgesellschaft. Oft wird mit dem Begriff eine kulturelle Hybridisierung verbunden. Dies stellt ihn auf eine höhere Stufe als den - mittlerweile oft als gescheitert geltenden - Multikulturalismus, der als ein reines Nebeneinander statt ein gegenseitig befruchtendes und veränderndes Miteinander abqualifiziert wird.

Kosmopolitismus interessiert heute nicht nur Soziologen, Stadtentwickler, Wirtschaftsunternehmen und Arbeitgeber zwischen Schottland und Singapur werben damit ebenso wie Tourismusanbieter, welche Reisen zu den historischen Stätten des Kosmopolitismus anbieten, wie etwa Alexandria oder Izmir.

Die Beliebtheit dieses stark normativ und positiv besetzten Verständnisses von Kosmopolitismus, das auf Kant zurückgeht, beschränkt sich nicht auf Europa. Gerade im östlichen und südlichen Mittelmeerraum gibt es eine Welle der Nostalgie. Sie beruht sich auf das 19. Jahrhundert, als multietnische Imperien die politische Landkarte dominierten. Österreich-Ungarn, das Osmanische Reich, aber auch die britischen, französischen und russischen Imperien prägten die Kultur nicht nur in den ihnen unmittelbar dominierten Städten. Städte wie Thessaloniki, Istanbul, Izmir, Beirut oder Alexandria wiesen damals eine ethnisch wie religiös vielfältige Bevölkerung auf. Kurden, Türken und Araber, Armenier, Kopten, Griechisch-Orthodoxe, sunnitische und schiitische Muslime lebten Seite an Seite.

Die türkische Stadt Mardin hat versucht, den historisch vergangenen Pluralismus mit der gegenwärtigen Konjunktur des Begriffs zu verbinden, indem sie ihn sogar zu einem der Kriterien ihrer (abgelehnten) Bewerbung um die Anerkennung als Weltkulturerbe der UNESCO gemacht hat.

Das übliche Verständnis von Kosmopolitismus betont zusätzlich zu einer pluralen, aber örtlich weitgehend stabilen Gesellschaft eine verhältnismäßig hohe Mobilität. Zuwanderer und Durchreisende auch aus kulturell fremden Gesellschaften werden temporär oder dauerhaft integriert, sie können sich in der kosmopolitisch geprägten Stadt bewegen, ohne automatisch als Fremde ausgeschlossen zu werden.

Dies ist die Grundlage für die Bewohner der städtischen Stadt Djidda am Roten Meer; ihre Stadt als eine kosmopolitisch darzustellen, denn Djidda war und ist Handelsstadt zwischen Indischem Ozean und Mittelmeer sowie Einreisestation der muslimischen Pilger nach Mekka. Der Bezug auf das eigene Weltbürgertum hat dabei eine kulturelle und politische Komponente, stellt er doch eine Abgrenzung gegenüber den polemisch als eher engstirnige Beduinen dargestellten Bewohnern der Hauptstadt Riyadh dar.

Kosmopolitismus war - und ist bis heute - ein vorwiegend städtisches Phänomen. Im 19. Jahrhundert waren es vor allem die Häfen (und andere Fernhandelsstädte), welche als Begegnungsräume fungierten. Deshalb konzentriert sich das Teilprojekt „Stadtvergleich - Kosmopolitismus im Mittelmeerraum und in den angrenzenden Regionen“ im Rahmen des Forschungsprogramms „Europa im Nahen Osten - der Nahe Osten in Europa“ vor allem auf die historische Stadtgeschichte sowie auf ihre modernen Deutungen.

Anders gefragt: Wie gestaltete sich das Miteinander der unterschiedlichen Gruppen in verschiedenen Orten des späten Osmanischen Reiches denn konkret? Wie wurde das Zusammenleben seitens der Staaten und Städte reguliert, welche Formen der Interaktion fanden statt und in welchen Bereichen? Welche Faktoren führten zum Ende dieses Kosmopolitismus? Wie wird heute mit diesem Erbe umgegangen, was lebt fort, und wie wird die Vergangenheit dargestellt? In dem

Projekt arbeiten Fellows aus unterschiedlichen Disziplinen und Ländern mit Berliner Wissenschaftlern vom Zentrum Moderner Orient (ZMO) und anderen Einrichtungen zusammen; ihre Arbeiten werden im Folgenden exemplarisch angeprochen.

Das Gesamtziel des Projekts ist unser historisches Wissen über die spätmantische Epoche zu erweitern und vor allem die heute oft in konkurrierenden Zusammenhängen durchgeführten Untersuchungen vergleichend wieder zusammenzuführen. Dies ist deshalb wichtig, weil die meisten Nachfolgestaaten des Osmanischen Reichs sowohl auf dem Balkan als auch in Vorderasien lange Zeit eine nationalstaatliche Perspektive auf die Vergangenheit pflegten. Diese letzte alte Osmanische gewissermaßen automatisch als Ausdruck des vergangenen Imperialismus ab. Auf dieses Problem hat für den Balkan exemplarisch die aus Bul-

Europäer und Araber forschen oft getrennt voneinander über das Osmanische Reich

garien stammende Historikerin Maria Todorova hingewiesen.

Selbst im Spezialfach der Osmanistik, das heißt, jener Wissenschaft, die sich mit Geschichte und Literatur des Osmanischen Reichs beschäftigt, leben die nationalen Annahmen fort. Wissenschaftler, die sich auf Südosteuropa spezialisieren, arbeiten oft getrennt von Kollegen, welche sich mit der Geschichte Anatoliens oder den ehemaligen arabischen Provinzen befassen. Diese Trennung hat nicht nur etwas mit den notwendigen Sprachkenntnissen zu tun, sie ist auch geprägt von vorhistorischen Vorstellungen und Trends, welche heutige nationalstaatliche Grenzen widerspiegeln.

So kämen Historiker Griechenlands beispielsweise häufig gar nicht erst auf die Idee, Phänomene der eigenen Geschichte aus dem 18. oder frühen 19. Jahrhundert, als das Land unter osmanischer Herrschaft stand, zu solchen aus arabischen Provinzen des Osmanischen Reichs in der gleichen Zeit in Beziehung zu setzen. Viele arabische Historiker schreiben die Geschichte ihrer Länder in arabischen Lettern geschrieben. Osmanischen und damit auch ohne die Möglichkeit des Einblicks in grundlegende Verwaltungsverordnungen jener Zeit.

Darüber hinaus geht es in dem Projekt darum, die gegenwärtigen Verwendungen des Begriffs Kosmopolitismus kritisch zu reflektieren. Insgesamt soll das Projekt dazu beitragen, die Bedingungen und - Grenzen multikulturellen Zusammenlebens in Abgrenzung zum aktuellen Modebegriff Kosmopolitismus als Phänomen mit historischer Tiefe am Beispiel des Mittelmeerraums zu erforschen und gleichzeitig den Blick für die in der gegenwärtigen Debatte häufig übergangenen Verwerfungen des Begriffs zu schärfen. Untersucht man die Wanderungsbewegungen in osmanischen Hafenstädten, finden sich weitgewandte Händler, Diplo-

maten, Aristokraten, Experten und Künstler, die implizit bei der Idee der Weltbürger Gate pastanden haben. Sie sind diejenigen, die in Form von diplomatischen Akten, Memoiren, Literatur und Bildern auch die meisten historischen Spuren hinterlassen haben. Dabei wird allerdings häufig übersehen, dass sich viele dieser Personen vor allem in relativ eng definierten Kreisen - zum Beispiel denjenigen ihrer eigenen ethnischen, nationalen, religiösen oder sozialen Gruppe - bewegten. Mit diesen trafen sie sich in Moscheen oder Kirchen, auf Märkten oder in neu gegründeten Clubs und Bildungseinrichtungen. Grenzüberschreitungen, am augenfälligsten im Fall von Eheschließungen jenseits der eigenen Gruppe, wurden häufig von allen Seiten mit erheblicher Skepsis betrachtet, die bis hin zur völligen Ausgrenzung reichen konnte.

Ebenso finden sich aber auch - und dies ist ein zwar an sich selbstverständlicher, in der Forschung bislang jedoch stark vernachlässigter Aspekt - oft ebenso polyglotte, aber wirtschaftlich und sozial unterbürgerliche Zuwanderer. Sänger, Tänzer und Prostituierte erwarteten man in Hafenstädten - es ist auch nicht unbedingt verwunderlich, dass sie, ebenso wie Seeleute, flüchtig mobil waren.

Wer aber hätte erwartet, dass es beispielsweise deutsche und österreichische Arbeiter in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ebenso nach Istanbul zog wie Armenier aus dem Osten des Reichs? Malte Fuhrmann (ZMO) hat gezeigt, dass ihnen die Suche nach Arbeit und sozialem Aufstieg und die Flucht vor Armut oder Kriegen gemeinsam war. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hofften deutsche Facharbeiter insbesondere im Eisenbahnbau auf höhere Verdienste durch Auslandsverträge - immerhin spielte Deutschland beim Bau der osmanischen Eisenbahnen (man denke an die Bagdad-Bahn) eine wichtige Rolle.

Andere Migranten hingegen wurden von den westlichen Konsularbeamten eher als ein Risiko für den Ruf der Europäer eingeschätzt. Im Zusammenhang mit der Frage, ob sich die Briten für eine britisch-osmanische Gerichtsbarkeit in Djidda einsetzen sollten, schrieb der britische Konsul 1861 in einer typischen Einschätzung dieser Gruppen, die Einrichtung eines solchen Gerichts sei schon aufgrund der sozialen Zusammensetzung der Briten in der Stadt aussichtslos. Diese seien Kleinhändler oder Kneipenbesitzer, und verfügten damit weder über ausreichenden (sozialen und wirtschaftlichen) Status noch Charakter für juristische Aufgaben. Handelte es sich gar um finanziell unterversorgte abenteuerlustige „Orientbummler“, wurden sie zum Problemfall für osmanische Behörden, Auslandsgemeinden und Konsulate. Umgekehrt scheinen sie sich oft einfacher in die lokale Gesellschaft integriert zu haben, wie deutsche Konsulatsberichte über die „Entfernung“ deutscher Migranten auf dem Balkan durch „katholische Proselyten“ zeigen.

Entgegen dem Bild des „Kranken Mannes am Bosphorus“ kann man das 19. Jahrhundert auch als eine Periode der Zentralisierung im Osmanischen Reich

beschreiben. So entstand die Vorstellung einer Staatsbürgerschaft, gekoppelt mit Versuchen, diese auf eine gemeinsame Identität zu gründen. Während im westlichen Europa Pässe zunehmend nur noch im Außenverkehr verwendet wurden, bemühten sich die osmanischen Behörden, Bewegungen sowohl eigener als auch fremder Staatsbürger zu kontrollieren und zu regulieren. Auf diese Weise sollte die „Landstreicherei“ - darunter jene durch „Orientbummler“ - unterbunden werden - aber auch unterbürgerliche Arbeitsmigranten unterlag hiermit zu mindest theoretisch neuen Regularisierungen, die ihre Bewegungsfreiheit einschränkte.

Ein Teil dieser Bemühungen war zweifelsohne dem zunehmenden westlichen Einfluss im Osmanischen Reich geschuldet und den Versuchen, diesem entgegenzuwirken. In der Region Hedschas, in der die Heiligen Städte Mekka und Medina liegen, blieb beispielsweise der 1869 genehmigte Landwerb durch Ausländer verboten. Sollten Muslime aus anderen Ländern, beispielsweise Indien oder Indonesien, die unter westlicher Kolonialherrschaft standen, auch als Ausländer behandelt werden? Die Antwort lautete nach langen Überlegungen „ja“, um europäischen Einfluss im Kernland des Islam schon im Ansatz zu verhindern.

Wie war die staatliche Autorität auf städtischer Ebene verankert? Nora Lafi (ZMO) untersucht anhand vergleichender Fallstudien, wie sich die städtischen Institutionen im Osmanischen Reich entwickelt haben. Dabei interessiert sie sich vor allem für die Frage, inwieweit die Einführung neuer formaler Strukturen tatsächlich einen Bruch mit älteren Praktiken darstellte. Zudem geht sie der Frage nach, wer an städtischer Verwaltung, beispielsweise den neuen Stadträten, teil-

Selbst die Kochkulturen wurden in der historischen Rückschau „nationalisiert“

hatte. Auch Maßnahmen, die nicht primär auf die städtische Verwaltung und auf die Regulierung von Mobilität ausgerichtet waren, wirkten sich auf das Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen aus.

Die Unruhen und ethnischen Ausschreitungen, die das Osmanische Reich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder erschütterten, zeigten die enormen Spannungen, die durch die internen Umwälzungen und den äußeren Druck entstanden. Der Erste Weltkrieg wurde insgesamt zur Zäsur: Hier ist nicht nur an den Völkermord an den Armeniern zu denken, sondern auch an die „Bevölkerungsaustausche“ zwischen der Türkei und den Balkanstaaten, insbesondere Griechenland und Bulgarien. Bei der Eroberung Izmir durch türkische Truppen von griechischen Besatzungsgruppen ging das Ideal des osmanischen Kosmopolitismus im wörtlichen Sinne in Rauch auf - Zehntausende verloren ihr Leben. Auch die späteren Entwicklungen, beispielsweise die „Nationalisie-

rung“ von Volkswirtschaften, in deren Kontext der Besitz wirtschaftlicher Unternehmen durch Ausländer verboten wurde oder auch politische Konflikte, wie die Gründung Israels, beschleunigten die Auswanderung, Vertreibung oder völlige Assimilierung der vorderasiatischen Minderheiten.

Im Zeitalter des Nationalismus stand die eigene Nation im Vordergrund. Kosmopolitisch eingestellte Personen gerieten unter den Generalverdacht der Unzuverlässigkeit - „wurzelloser Kosmopolit“ wurde im Stalinismus gar ein antisemitischer Kampfbegriff. In der historischen Wahrnehmung wurde oft rückwirkend „nationalisiert“ - nicht nur die Geschichte, auch Kochkulturen wurden beispielsweise auf ihre Authentizität hin definiert. Und so finden sich in der griechischen wie in der türkischen und arabischen Küche identische Gerichte, die jeweils „authentisch“ griechisch, türkisch und arabisch sind. Zafar Yenal (Bosphorus Universität; Fellow von „Europa im Nahen Osten - der Nahe Osten in Europa“ 2006/07) hat beschrieben, wie sich diese Tendenz mit dem internationalen Trend zur „nationalen“ oder ethnischen Küche deckt, während in der Türkei aufgrund der Differenzierung im Restaurationsmarkt „osmanisch“ als eine von mehreren regionalen Küchen „entstanden“ ist.

Die Forschung von Özlem Biner (Fellow von „Europa im Nahen Osten - der Nahe Osten in Europa“ 2006/07; MPI für Ethnologie, Halle) zeigt am Beispiel Mardins, welche Konflikte heutige Bezüge auf Kosmopolitismus aufwerfen können. Der Streit um die „richtige“ Interpretation der Vergangenheit hat, ebenso wie die Geschichte des Kosmopolitismus als Weltbürgertum, immer wieder viele dunkle Flecken. „Biographien“ von Häusern, die mehrfach ihre Besitzer und Bewohner wechselten, zeigen die komplizierte Geschichte der Beziehungen zwischen Armeniern, orthodoxen Christen, Arabern, Kurden und nicht zuletzt Türken.

Gibt es bereits ein erstes Fazit? Der historische Befund scheint darauf hinzuweisen, dass man im Fall des Osmanischen Reiches eher von einem imperialen laissez-faire als einer bewussten Hinwendung und Bejahung der kulturellen und ethnischen Vielfalt sprechen muss. Dies wurde durch aufkommenden Nationalismus, aber auch durch staatliche Zentralisierung bereits im späten 19. Jahrhundert zunehmend eingeschränkt und mit der Gründung von Nationalstaaten weitgehend beendet. Gleichzeitig wäre zu fragen, inwieweit nicht das heutige Beck'sche Ideal einer emphatischen Bejahung von Weltbürgertum seinerseits ein Anspruch ist, welcher die Wirklichkeit globaler Vernetzungen bei weitem überstrapaziert und sich eher an einer intellektuellen und ökonomischen Elite orientiert. Historisch jedenfalls scheint die nicht überregulierende Möglichkeit der Mobilität und des Aufenthaltes, und die damit einhergehende Flexibilität bei der Wahl kultureller und politischer Identitäten eine wesentlich größere Rolle bei der Schaffung kosmopolitischer Zentren gespielt zu haben als weltgesellschaftliche Ideale.

ZUR PERSON

Ulrike Freitag



Ulrike Freitag (geb. 1962) ist seit 2002 Direktorin des Zentrums Moderner Orient in Berlin und Inhaberin einer Sonderprofessur am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin. Sie studierte Geschichte, Islamwissenschaft und neuere deutsche Literaturwissenschaft in Freiburg. Sie ist Mitglied des Kollegiums des Forschungsprogramms „Europa im Na-

hen Osten - Der Nahe Osten in Europa“, in dessen Rahmen sie gemeinsam mit Dr. Nora Lafi (ZMO) das Teilprojekt „Stadtvergleich - Kosmopolitismus im Mittelmeerraum und in den angrenzenden Regionen“ leitet. Gegenwärtig arbeitet sie an dem Forschungsprojekt „Migration und die Konstituierung von Urbanität in Djidda im 19. Jahrhundert.“ Tsp

FORSCHUNGSSCHWERPUNKT *Literatur des Nahen Ostens*
Tradition auf Wanderschaft

Die nahöstlichen Literaturen haben sich zwischen den Kulturen eingerichtet

VON ANDREAS PELITSCH

In einer Vorbemerkung zu dem Bericht über seinen Studienaufenthalt, der ihn 1826 für fünf Jahre nach Paris geführt hatte, warnte der Ägypter Rifaa al-Tahawi, „nun möge sich der Leser hüten, das, was ich zu berichten habe, als unvereinbar mit Brauch und Sitte zu empfinden.“ Seine Beschreibung der französischen Hauptstadt hatte er in der Hoffnung verfasst, „dass sie die muslimischen Länder anregen möge, nach den fremden Wissenschaften und Künsten und Fertigkeiten zu streben. Denn dass diese im Lande der Franken vollkommen und perfektioniert sind, ist eine feststehende und weitbekannte Tatsache.“

Mit Beginn des 19. Jahrhunderts war im Nahen Osten die intellektuelle Herausforderung des Westens überdeutlich geworden und die Auseinandersetzung mit seiner Kultur zieht sich als eine Geschichte von Anziehung und Abstoßung bis in die Gegenwart. Neugierige Offenheit dem Fremden gegenüber stand von Anfang an neben den apologetischen Tönen derjenigen, die das vermeintlich Eigene abschotteten und vor allem Neuen schützen zu müssen meinten. Seit zwei Jahrhunderten also arbeiten sich arabische, persische und türkische Intellektuelle intensiv am Westen ab und die in diesem Ringen entstandene Tradition ist längst ein ebenso wichtiger Bestandteil nahöstlicher Identitäten, wie der von den Konservativen hochgehaltene Kanon der klassischen islamischen Geschichte.

Darum ist das angestrebte Bemühen um Abgrenzung für den libanesischen Dichter Abbas Beydoun nichts weiter als eine Spiegelfechterei. Man sei schließlich längst verwestlicht, sagt er, „der Okzident ist doch, noch im Abscheu, den wir vor ihm haben können, unsere einzige reale Referenz!“ Auch der algerische Soziologe Mohamed Arkoun hat darauf hingewiesen, dass der Westen heute, „das

Selbst die Kritik am Eurozentrismus entstammt europäischem Denken

definitive Referenzsystem“ darstelle, hinter das man nicht zurückkomme. „Nehmen Sie doch nur ein beliebiges Buch zur Hand“, schreibt er, „das sich mit einem wesentlichen Themenkomplex des Wissens oder der Erkenntnis befasst, und Sie werden feststellen, dass es voll und ganz, ohne die leisen erkenntnistheoretischen Vorbehalte, im Geist eines Wissens verfasst wurde, das in Europa, im Westen ausgearbeitet, entwickelt, revidiert, korrigiert und erweitert wurde und doch beansprucht, für alle Menschen, inklusive derer außerhalb Europas, gültig zu sein.“ Es gibt offensichtlich kein Entkommen, da noch die Kritik am Eurozentrismus dem europäischen Denken entstammt und nicht ohne Stolz auf diese Genealogie verweist.

Der Allgegenwart des Westens zum Trotz, machten und machen sich arabische, persische und türkische Autoren auf die Suche nach der eigenen kulturellen Identität und ihren Traditionen. Das richtige Mischungsverhältnis aus Eigenem und Fremden, die Frage, wie man die eigenen Traditionen bewahren, zugleich aber auch Anschluss an die Moderne finden könne, sind bis heute im Nahen Osten kontrovers diskutierte Fragen. Während die Einen für eine komplette Aufgabe der Traditionen einer als rückständig eingestuftem Kultur und somit eine radikale Anlehnung an den Westen und seine Kultur plädieren, erinnern Andere an die Errungenschaften der eigenen Kulturtradition und warnen vor einer leichtfertigen Aufgabe ihrer Werte.

Die dezidiert defensive Haltung gegenüber dem drückend Überlegenen – oder zumindest so wahrgenommenen – Westen, wie sie sich besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte, wich erst mit Ende des 20. Jahrhunderts einer selbstbewussten Einstellung. Lange hatte sich ein Denkmuster gehalten können, dem zufolge der Nahe Osten in einer umfassenden Krise stecke, die Region im wirtschaftlichen Niedergang begriffen sei, politisch am Boden liege und kulturell bestenfalls letzte Zuckungen dekadenter Epigonalität erlebe. Der Westen war endgültig zum kaum mehr hinterfragten Maßstab geworden. Dies galt auch für die literaturkritischen Diskussionen. Diejenigen nahöstlichen Autoren, die um die Mitte des 20. Jahrhunderts schrieben und die man als Vertreter einer „klassischen Moderne“ be-



Mußstunde. Den arabischen Autoren ist die europäische Literatur vertraut, umgekehrt haben die Europäer erheblichen Nachholbedarf.

Foto: Katharina Eglau

zeichnen könnte, sind sich weitgehend an den Formen und Gattungen der europäischen Literatur, allen voran dem realistischen Roman, orientiert. Erst in jüngster Zeit sind verschiedene Versuche zu beobachten, aus dieser strengen Dichotomie von Tradition und Moderne auszubrechen und die in der Moderne fortwirkenden Traditionen ebenso zu erkennen, wie die den Traditionen innewohnenden Anknüpfungspunkte der Moderne.

Was in früheren Jahrzehnten Anlass für kulturelle Minderwertigkeitskomplexe war, wird in der die Hybridität feiernden Postmoderne in einen Vorteil umgedeutet. Dass man in beiden Geisteswelten zuhause ist, wird nicht länger als Zerissenheit oder Ausdruck kultureller Schizophrenie erlebt, sondern im Zeichen postkolonialer Theorie als Gewinn verbucht, ja die Beweislast wird umgekehrt und die Europäer stehen plötzlich als Vertreter einer vergleichsweise eindimensional erscheinenden Monokultur da. Auf schwedisch schreibende Tunesier wie der 1978 in Stockholm geborene Jonas Hassen Khemiri, auf niederländisch schreibende Iraner wie der seit 1988 in Holland lebende Kader Abdolou oder frankophone Autoren wie der Libanese

Amin Maalouf durchkreuzen erfolgreich die weiterhin vorherrschende Vorstellung von Nationalismen und kultureller Zugehörigkeit. Autoren wie Emine Sevgi Özdamar oder Feridun Zaimoglu sind längst Teil der deutschen Literatur, der sie einen ganz eigenen Ton hinzufügen. Der in Bulgarien geborene Ilija Trojanow, der mit „Döner in Walhalla“ eine Anthologie mit Texten „aus der anderen deutschen Literatur“ herausgegeben hat, erinnert daran, was gerade die deutsche Literatur Autoren wie Franz Kafka, Elias Canetti oder Paul Celan verdankt, die „ge-

In der islamischen Mystik finden moderne Autoren den Geist des Widerspruchs

mäß üblicher Definition alles andere als deutsch“ gewesen seien und erhofft sich von ihnen, zwischen den Kulturen schreibenden Autoren wie Salman Rushdie, Arundhati Roy oder Michael Ondaatje, dass sie die etablierten westlichen Literaturen „aus kleinbürgerlicher Langeweile und verköcherter Nouveau-Roman-Ideologie“ rettet.

Die 1971 in Straßburg geborene türkische Autorin Elif Shafak, der als Tochter einer alleinerziehenden Diplomatin die kulturelle Mobilität in die Wiege gelegt wurde, rekurriert in ihren zunächst auf Türkisch und zuletzt auf Englisch geschriebenen Romanen auf die religiösen Traditionen des Nahen Ostens. Die blinde Nachahmung des Westens hat ihr zufolge zu einer ungesunden Homogenisierung und Selbstbescheidung der osmanisch-türkischen Kultur geführt. In der islamischen Mystik entdeckt Shafak dagegen Elemente, die für eine türkische Moderne fruchtbar gemacht werden könnten. Istanbul als kosmopolitische Metropole mit ihrem historischen Bevölkerungsgemisch aus Türken, Griechen, Juden und Armeniern wird ihr zum Gegenmodell des westlichen Konzepten folgenden türkischen Nationalismus der Kemalisten.

Es wäre jedoch falsch, das Phänomen allein den jungen Vertretern einer nahöstlichen Postmoderne zuzuschreiben. Dem in Paris lebenden syrischen Dichter Adonis ist es seit seinen Anfängen in den fünfziger Jahren um eine autochthone arabische Moderne zu tun, da er die arabisch-islamische Kultur insgesamt als fortwährende kreative Auseinander-

setzung zwischen zu Traditionen geronnenen und zerstörenden Kräften begreift. Auch ihm sind dabei der breite Strom der islamischen Mystik mit ihrem stark ausgeprägten antinomistischem Impuls und freigeistige arabische Dichter wie Abu Nuwas aus dem 9. Jahrhundert, Leibliler und Kronzeugen seines Projekts. Einen Gegensatz zwischen orientalischer und abendländischer Kultur im Sinne einer strikten Grenzziehung lehnt er ab. Stattdessen geht er von einer osmischen, fließenden Beziehung zwischen den Kulturen aus, die sich jeder Festbeschreibung widersetzen.

Einen solchen offenen Kulturbegriff findet man nicht nur bei Exilschriftstellern. So hat auch der ägyptische Literaturnobelpreisträger Nagib Machfus, der nie im Ausland lebte und nur selten und ungern reiste, seit den siebziger Jahren mit neuen Formen experimentiert und den klassischen Realismus seiner früheren Romane aufgegeben. Spätwerke wie „Echo meines Lebens“ oder das in diesem Herbst auf deutsch erschienene „Buch der Träume“ stellen den wohl am weitesten vorgeschobenen Brückenkopf im Bemühen des Autors dar, eine zeitgenössische arabische Prosa zu entwickeln, die

modernes Erzählen mit Formen der arabischen Tradition verbindet. Machfus ging es in seiner Anlehnung an die sufische Tradition nicht um oberflächliche Effekte, wie sie das oft parodistisch unernste Zitierspiel der Postmoderne zelebriert, sondern um eine zeitgemäße Verbindung literarisch-ästhetischer mit mystisch-religiöser Erfahrung. Dieses Projekt ist nicht mit einem atavistischen Rückzug ins Religiöse zu verwechseln, der die Komplexität der säkularen Moderne flieht, sondern stellt den Versuch dar, eine zeitgemäße Synthese beider Traditionen zu schaffen, die in der Literatur wie im Leben ohnehin nicht mehr zu trennen sind.

Alle genannten Beispiele durchkreuzen Samuel Huntingtons Paradigma vom „Kampf der Kulturen“ mit seiner Vorstellung von aufeinanderprallenden kulturellen Blöcken. In Zeiten einer nicht selten ins Hysterische hineinspielenden globalen Terrorangst auf der einen, und einem radikal kulturchauvinistisch auftretenden Islamismus auf der anderen Seite, wird die Vorstellung von sich gegenüberstehenden Antagonisten, die, egal ob wir sie etwas altertümlich ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ nennen oder zeitgemäßer ‚Europa‘ und ‚Naher Osten‘, in sich einheitlich sind und dabei klar nach außen abgrenzbar, kaum noch hinterfragt. Darüber gerät die enge Verflechtung der Kulturen durch die Geschichte, die sich nicht auf gelegentliche Einflüsse reduzieren lässt, sondern kontinuierlich den Prozess der Entstehung und Entwicklung dieser Kulturen selbst begleitete und prägte, in Vergessenheit.

Die Bestimmung der eigenen kulturellen Identität durch Abgrenzung des An-

Die arabische Literatur hat seit dem 19. Jahrhundert eigene Traditionen entwickelt

deren gegenüber ging immer schon Hand in Hand mit einer kreativen Anverwandlung vorgeblich fremder Kulturelemente. Für ein solcherart dialektisches Verhältnis von Inklusion und Exklusion im Prozess der kulturellen Selbstvergewisserung von Kollektiven, ist die nahöstliche Geistes- und Kulturgeschichte der vergangenen beiden Jahrhunderte paradigmatisch. Die Linien, die das Eigene vom Fremden trennen, verlaufen, etwa im Kontext der modernen arabischen Literatur, keineswegs so gerade, wie es die herkömmlichen Definitionen und Kategorien vorgeben. Da diese Literatur im 19. Jahrhundert in Anlehnung an westliche Gattungen und Vorbilder und in Abgrenzung zur eigenen dichterischen Tradition entstand, hat sie längst ihre eigene Tradition ausgebildet, so dass das immer wieder zu hörende Argument, der Roman sei der arabischen Kultur als Import aus dem Westen fremd, zu kurz greift. Was einstmals übernommen wurde, bildete bald ein Eigenleben aus und hat sich selbstständig weiterentwickelt. Daneben aber ist die Vertrautheit mit dem weiterhin überwiegend westlich dominierten Kanon der Weltliteratur geblieben, die sich heute zudem mit der Allgegenwart einer globalisierten Popkultur paart.

Aus diesem Umstand ergibt sich ein hermeneutisches Gefälle und ein Ungleichgewicht, bei dem nun aber ungewohnterweise die Vertreter des Westens die Rolle des Zurückgebliebenen einnehmen. So musste der Schriftsteller Michael Kleeberg staunen, als er im Rahmen des Literatenaustauschprojektes „West-östlicher Diwan“ den Libanon besuchte und feststellte, dass sich der praktizierte Kulturdialog überraschend unkompliziert gestaltete. Die Begegnungen in Beirut, schildert er in seinem libanesischen Reise tagebuch „Das Tier, das weint“, verliefen „ohne sich einander zunächst erklären zu müssen, ohne Positionen abstecken zu müssen, ohne dass plötzlich irgendwann zwischen den Worten sich ein Abgrund aufzwickeln hätte von Verständnisslosigkeit“.

Kleeberg erkennt dann, dass „das Terrain auf dem wir uns treffen konnten“ ein abendländisches ist: „Ob Fußball oder Heidegger, ob Hegel, Althusser oder John Ford und Fellini, ob Pynchon oder Gress, alle Libanesen, die ich kennenlernte, leben nicht nur auf dem Boden ihrer eigenen kulturellen Geschichte, sondern auch auf dem unseren.“

Alein aufgrund dieser doppelten geistigen Beheimatung seiner Gastgeber, bekennt Kleeberg, sei ein Gespräch möglich, in umgekehrter Richtung türme sich hingegen eine Bringschild auf: „Ob ich mich wohl je mit Abbas oder Rachid so über Abu l'Farradisch al-Isfahani's Buch der Lieder werde unterhalten können wie sie sich mit mir über Hölderlin und Marx?“

— Der Autor arbeitet am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung zur „Topographie pluraler Kulturen Europas“ und unterrichtet moderne arabische Literatur an der Freien Universität Berlin

FORSCHUNGSSCHWERPUNKT Koran-Rezeption

Dimensionen des Koran

Text, Klang und Schriftbild ermöglichen einen neuen Zugang zur Heiligen Schrift des Islam

VON ANGELIKA NEUWIRTH

Das uns so geläufige Wort „Koran“ bedeutet für Muslime und Nichtmuslime ganz offenbar nicht dasselbe. Diese Inkongruenz, das weite Auseinanderklaffen nicht nur der dem Koran jeweils unterlegten Bedeutungsinhalte, sondern noch mehr der west-östlichen Wahrnehmungen seines sozialen Ranges und seiner kulturgeographischen Zuordnung, ist ein Problem, das nicht nur die westliche Wissenschaft, sondern ebenso die Muslime selbst bewegt. Es wird von Muslimen oft beklagt, dass der westlichen Koranforschung der Sinn für die transzendente Dimension des Koran fehle, dass sie sich seiner übernatürlichen Aura verschließen. In der Tat steht der westliche Leser dem Koran angesichts des Fehlens jeder chronologischen oder theologischen Stringenz in der koranischen Textanordnung oft hilflos gegenüber und hat es schwer, die hohe muslimische Wertschätzung gerade der koranischen Form nachzuvollziehen. Die früh erfolgte Kodifizierung des Textes hat anders als im Fall der hebräischen Bibel oder des Neuen Testaments kein kontinuierlich lesbares Buch, sondern ein „Lektionar“ hervorgebracht, eine unzusammenhängende Textsammlung, aus der Texte zur liturgischen Rezitation ausgewählt werden können.

Der Koran selbst insistiert immer wieder auf seiner liturgischen Funktion wie auch auf seiner engen Zusammengehörigkeit mit den anderen Heiligen Schriften. Zahllose Verse sprechen von „der Schrift“, *al-kitab*, oder „den Schriften“, *al-kutub*, anderer Religionen, einer Kategorie, der sich der Koran am Ende der Entwicklung ebenfalls zurechnet. Ein in der Religionsgeschichte einzigartiger Fall von Heiliger Schrift, die sich durch Selbstzeugnis als solche ausweist.

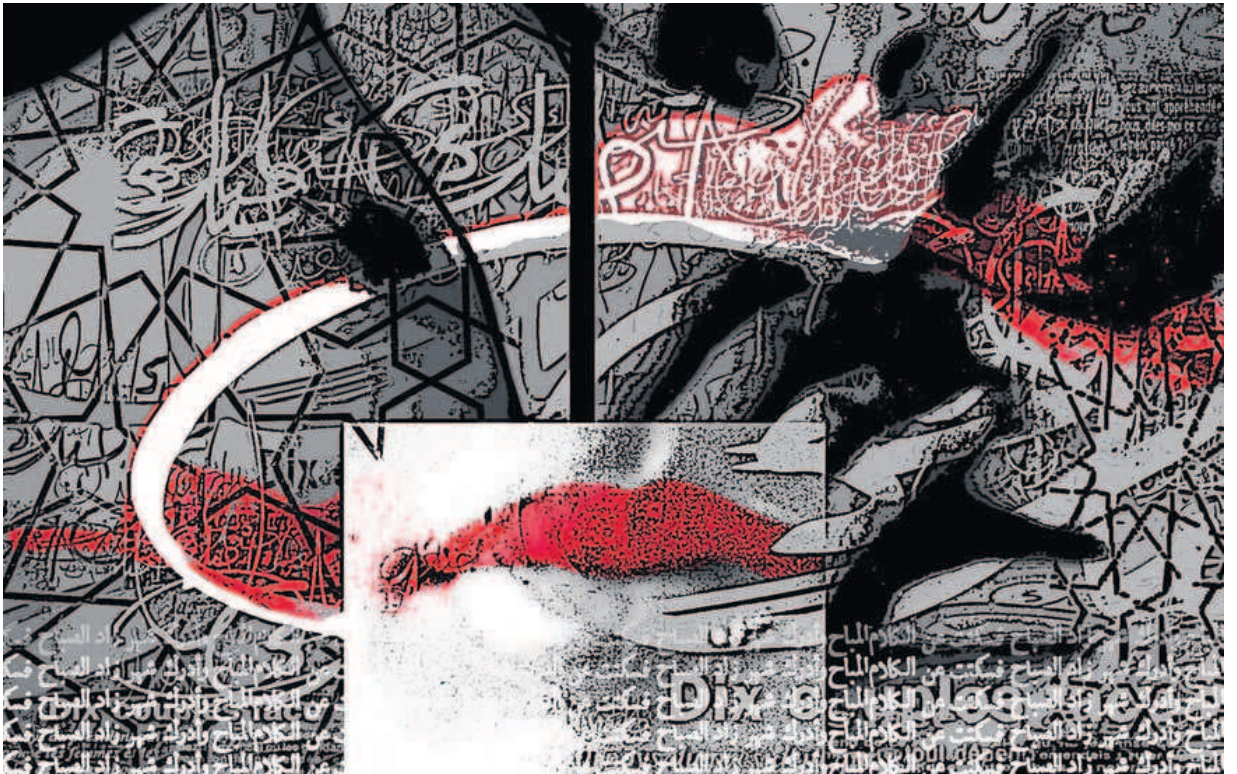
Allerdings darf man sich diese im Koran entworfene Schriftgemeinschaft nicht als ein fortbestehendes Angebot zu gleichrangiger Koexistenz vorstellen. Trotz der im Text attestierten Betonung der Wesensgleichheit mit den anderen Schriften gilt der Koran in der islamischen Theologie als die alle anderen Schriften vervollkommende letztgültige Schrift. Zwischen der Aussage des Koranextes und seiner späteren Deutung liegt der Einschnitt der sich nach dem Tod Muhammads vollendenden Kanonisierung, die eine Wandlung in der Wahrnehmung des Koran bewirkt: Aus der dialogischen Rede des Koran, dem Religionsgespräch mit anderen und über andere, ist ein göttlicher Monolog geworden.

Und umgekehrt: Der Koran gilt nach seiner Lösung von dem Vermittler Muhammad so sehr als Verkörperung göttlicher Rede, dass man sogar vom Koran als einer „Inlibrierung“, einer Buchwerdung, des Gotteswortes analog zur Inkarnation gesprochen hat. Doch kann die Kanonisierung des Textes in ihrer Wirkung kaum überschätzt werden. Kanonizität ist ja keine textimmanente Qualität, sondern bereits Resultat sozialer Anerkennung, die gerade religiösen Grundschriften eine anderswo ungekannte Autorität als Ausdruck gemeindlicher Identität verleiht. Die Kanonisierung gestaltet den Text gewissermaßen neu: von einem zeitbedingten Redeablauf zu einer Auffreihung von gleichmächtigen zeitlosen Einzeltexten, die ohne Anfang und Ende gleichsam den Fluss der Ewigkeit abbilden. An die Stelle der historischen Entwicklung des Textes, wie sie sich unter den Augen des analytischen Koranlesers entfaltet, tritt ein Ursprungsmythos, der fort auf den Druck bringt und dem Text fortan eine Erinnerungsdimension verleiht: Muhammads Erhalt der mündlich vermittelten Offenbarungen. Jede Koranrezitation

Jede Koranrezitation ist vor allem Neu-Inszenierung des Offenbarungsereignisses

ist vor allem Neu-Inszenierung dieses Offenbarungsereignisses. Gottes Sprechen zu Muhammad und seiner Gemeinde steht damit als das zentrale Ereignis im Mittelpunkt des islamischen Selbstverständnisses. Da das Sprechen Gottes als ein entscheidendes Hör-Erlebnis erinnert wird, bleibt das Erleben des Koran auch später vor allem ein akustisches Erleben. Navid Kermani hat mit Recht vom Koran als einer „Partitur“ gesprochen, die zu ihrer Realisierung einer musikalischen Umsetzung bedarf. Denn Gottes Sprechen ist kultisches Sprechen, das erst durch Unterlegung des Textes mit einer Kantilene angemessen wiedergegeben werden kann.

Schon seit der Zeit der Urgemeinde hat der rezitierte Koran seinen eigentlichen Sitz im Leben im rituellen Gebet, das aus einer Reihe von kurzen – westlich begleiteten – Formeln und als wichtigstem Teil: mehreren Koranrezitationen besteht. Der Betor tritt in dieser Zeremonie



„Der Engel der Nacht“. Das Bild des algerischen Künstlers Ammar Bouras stammt aus seiner Ausstellung „les 1001 muits, autrement dit...“ in Algier.

Abbildung: Ammar Bouras

aus dem profanen Ort-Zeit-Rahmen heraus und in einen sakralen Zustand ein, der ihm imaginäre Gleichzeitigkeit zu allen Mitbetern und räumliche Nähe zum Zentralheiligtum herstellt. Dieser sakrale Rahmen öffnet den Raum für verschiedene Grade spiritueller Erfüllung, die der mittelalterliche Theologe Muhammad al-Ghazali einmal so beschrieben hat: „Wenn ich rezitiere, höre ich den Koran zunächst so, wie wenn ein Vorbeter ihn mir vortrüge, dann bei größerer Vertiefung, wie wenn ihn der Prophet für mich rezitierte, und schließlich höre ich ihn, wie vorgesprochen von Gott selbst“. Die sich mit dem Rezitieren vollziehende geist-körperliche Vereinnahmung des Koran ist nicht zufällig mit dem Zu-sich-Nehmen der eucharistischen Gaben im christlichen Ritus verglichen worden.

Der Koran ist aber nicht nur diskursiv durch seinen Text und auditiv durch seine Rezitation, sondern auch als Schrift-Bild in der islamischen Kunst unübersehbar präsent. Das arabische Alphabet selbst ist im Koran bereits Thema: eine große Zahl von Suren beginnen mit der Nennung eines oder mehrerer Buchstaben, etwa *sad* oder *alif-lam-min*. Auch die himmlischen Schreibtafeln, das Schreibrohr und die Schreibtafel, beginnen im Koran etwa seit der Mitte der mekkanischen Aktivität Muhammads eine auffällige Rolle zu spielen, in einer Phase der Neuorientierung der Gemeinde hin zu einem von der Schrift getragenen, biblischen Selbstverständnis. Der Akt des Schreibens spielt nun eine wichtige Rolle, es ist die Phase, in der die Verkündigungen erstmals niedergeschrieben werden. Schrift ist das Emblem der älteren Religionen, der Später als „Schriftbesitzer“ bezeichneten Juden und Christen. Deren Offenbarungen verdanken ihre Autorität in koranischer Sicht ihrer Schrift-Bezoogenheit, denn sie sind – wie auch der entstehende Koran-Exzerpte aus der himmlischen Urschrift, bildlich gesprochen: der „wohlbehaltene Tafel“, *al-lawh al-mahfuz*. Schrift überschreitet in dieser Perspektive ihre Funktionalität als Zeichensystem: Ein transzendentes Universum aus Buchstaben-Zeichen, die ihre Bedeutung aus ihrer übernatürlichen Schönheit, ihrem Glanz, beziehen, korrespondiert mit der irdisch wahrnehmbaren Schrift aus semantisch funktionalen Zeichen und verleiht diese einen anderswo unbekannten Aura. Denn dem Koran zufolge sind nicht nur die Buchstaben oder die Koranverse, sondern alle erschaffenen Dinge, Zeichen, *ayat*, Gottes. Diese Zeichen werden im Koran narrativ entfaltet, sie erhalten so eine sprachliche und gleichzeitig eine schriftliche Kodierung.

Ohne diese Kodierung wären die Dinge problemlos figürlich darstellbar, angesichts ihrer Verankerung in der himmlischen Schrift nehmen sie jedoch die Form eines Schrift-Bildes an. Diese Doppelfunktion der Schrift von Zeichensystem und Bild bleibt eine Konstante bis zur Emanzipation der Künste aus dem religiösen Diskurs zum Ende des 19. Jahrhunderts.

Wie kann man dieser Mehrdimensionalität des Koran, die sich aus seinem Transzendenz-Anspruch entwickelt hat, als kritischer Forscher gerecht werden? Da die transzendente Seite der Offenbarung für den Historiker nicht erfassbar ist, sind wir auf ihre diesseitige, sprachliche Repräsentation angewiesen. Zutreffend ließe sich bei dem Koran im Augenblick der Entstehung von einem Drama sprechen, das sich zwischen der sich herausbildenden Gemeinde und ihrer Umwelt abspielt und das sich in den, vom Propheten in Sprache gefassten, koranischen Texten reflektiert. Gewiss, formal ist der Koran fast durchgehend die Rede eines göttlichen Ich oder Wir an ein Propheten-Du, aber wie bei einem mitgehörten Telefongespräch ist aus der einzig vernehmbaren Sprecher-Rede auch hier unklar die Situation herauszubohren, die in hinein gesprochen wird. Zieht man alle an diesem koranischen Drama beteiligten Akteure in Betracht, so ist der Text vielmehr, denn neben dem Angesprochenen-Sprecher Muhammad werden Gruppen und Individuen von Hörern im Text als präsent vorgestellt oder in Abwesenheit besprochen. Diese Personen und Gruppen sind ihrerseits in Debatten mit Außenstehenden involviert, die im Text stillschweigend vorausgesetzt werden, ohne deren Kenntnisnahme uns aber das Novum der koranischen Positionen verborgen bleibt. Traditionell-islamische und westlich-kritische Lektüre des Koran können gewiss am ehesten in der gemeinsamen Wahrnehmung des Außerordentlichen, des Erstaunlichen und Innovativen an der Koranentstehung zusammengeführt werden. Die islamische Tradition hat diese Entstehung als wunderbar und nur übernatürlich erklärbar empfunden. Das Angebot der kritischen Forschung könnte in der Demonstration bestehen, dass sich Wunderbares und doch revolutionär Innovatives auch historisch ausmachen lässt.

Dabei sollte aber auch der heutige islamische Rückzug auf die Transhistorizität des Koran nicht als dauerhaftes fact accompli gesehen werden. Er kann keineswegs auf geschichtliche Kontinuität zurückblicken: er ist vor allem in seiner gegenwärtigen dogmatischen Intransizienz ein Novum der Moderne, ist also kein notwendiger, kein unausweichlicher Weg. Er sollte vielmehr als ein Rückschritt angesehen werden, nachdem historische Ansätze in der innerislamischen Debatte gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder von sich reden machten.

Der Rückzug auf die Transhistorizität ist aber nicht isoliert von der Problematik der Älteren wie auch der gegenwärtigen westlichen Koranforschung zu sehen, er dürfte vielmehr unter anderem auch als eine Antwort auf die Geschichtskonstruktionen der westlichen Forschung zu sehen sein. Wir stehen also vor der doppelten Aufgabe, die eigene Position neu zu reflektieren und für unsere wissenschaftliche Forschung eine neue, auch den muslimischen Partnern ver-

ständliche Hermeneutik zu erarbeiten. Der Historiker Aziz al-Azmech geht gewiss nicht zu weit, wenn er die westliche Koranforschung als „essenzialistisches Brandmarkt“ trotz der mit der Historisierung der Bibel gefallenen theologischen Barrieren, trotz Lessings Ringparabel, ist der Blick auf den Koran als eines epigonalen Textes, eines eben doch nicht als „echt“ akzeptierbaren Ringes, bis heute nicht überwinden. Vor allem sind die – für die Bibel selbstverständlichen – historisch-kritischen Methoden auf den Gesamtkoran bisher nicht systematisch angewandt worden, so dass eine methodisch fundierte Korangeschichte noch immer aussteht. Aus dieser Not heraus wird der Blick auf den Koran durch die Linse der mittelalterlichen Exegese, *tafsir*, erleuchtet. Eine Situation, die analog in der akademischen Erforschung der jüdischen oder christlichen Schriften unvorstellbar wäre.

Eine methodisch fundierte Korangeschichte steht noch immer aus

Denn nirgends in der wissenschaftlichen Forschung wird die Hebräische Bibel durch die rabbinischen Midraschim oder das Neue Testament durch die patristische Literatur erschlossen. Die biblischen Schriften haben im 19. Jht. eine Historisierung durchgemacht, die sie in die alte Welt ihrer Entstehung zurückgeholte hat. Diese Wende in der Bibliistik hat zwar auch die historische Erforschung des Koran möglich gemacht, die von dem im 19. Jht. wirkenden Forschern der „Wissenschaft des Judentums“ eingeleitet wurde – eine Forschungsrichtung, die bis zur Eliminierung der jüdischen Gelehrten aus den deutschen Universitäten durch den Nationalsozialismus in den 1930er Jahren substantielle Ergebnisse erzielte hat. Dieselbe Wende in der Bibli-

stik hat auf einer trans-disziplinären Ebene aber vor allem negativ auf den Koran zurückgeschlagen. Denn mit ihr wurde zugleich auch eine neue Beziehung zwischen Europa und dem Vorderen Orient gestiftet, die auch den Islam betraf. Als geschichtliche und ethische Zeugnisse gelesen konnten die biblischen Texte unschwer als Grundstock des europäischen kulturellen Erbes reklamiert werden, ebenso wie ihre – nun archäologisch erforschten – vorderorientalischen Entstehungsräume als, Wiege der westlichen Zivilisation‘ wiederentdeckt wurden. In diesem neuen Modell war für den Islam jedoch kein Platz. Der Islam, obschon geographisch in den als Entstehungsräume europäischer Kultur reklamierten Regionen entstanden und die orientalisch-kulturellen Organismen fortsetzend, wurde vielmehr als ein Faktor der Entfremdung, der Isolierung der nahöstlichen Völker von ihrer antiken Vergangenheit und gleichzeitig der biblischen Tradition, identifiziert. Während spätantike patristische und rabbinische Gelehrsamkeit als Teil des europäischen Erbes gelten, bleibt der annähernd gleichzeitige Koran, der sich mit diesen Traditionen auseinandersetzt, von dem europäischen Kanon ausgeschlossen. Mit der Exklusion des Islam aus dem nun europäisch reklamierten imaginären Nahen Osten, der methodischen Ungleichbehandlung des Koran mit den anderen monotheistischen Schriften und damit dem Verzicht auf seine Erschließung als Teil der Spätantike, wird dem – in der islamischen Tradition weitgehend bereits geschichtlos gewordenen – Koran nun auch in der modernen westlichen Forschung eine eigene Geschichte verweigert.

Diese „eigene Geschichte“ des Koran ist faktisch aber von derjenigen der anderen Schriften, und damit von unserem spätantiken Erbe nicht zu trennen. Des-

sen Spuren sind im Islam unübersehbar. Nicht nur diskursive Leistungen des Koran wie die Grundlegung einer sozialen und kultischen Ordnung, sondern auch ästhetische Errungenschaften wie die in den Alltag hineingetragene liturgische Performanz des Gotteswortes und seine Erhebung zum „Bild aus Schriftzeichen“, kurz die „Vielsprachigkeit“ des Koran, das koranische Ensemble der zueinander entgrenzten Künste von Poesie, Klang und Bild, sind letztlich Relektüren spätantiker Traditionen. Sie haben die Gestalt der islamischen Kultur entscheidend geprägt und die Geschichte hindurch auch die Nachbarulturen nicht unbeeindruckt gelassen, sondern immer wieder auf sie zurückgewirkt. Das – mit der innerislamischen Wahrnehmung des „Wunderbaren“ in mancher Hinsicht durchaus konvergierende – Aufspüren der kreativen Innovation, der revolutionären Neudeutung bei der Herausbildung eines neuen postbiblischen Paradigmas, und nicht zuletzt der dabei mit Klang und Schrift eingesetzten ästhetischen Strategien, ist die eine Seite der jetzt geforderten neuen Koranwissenschaft.

Die andere ist zugleich ein Akt der Selbstkritik: Ich meine das Bemühen um die Wieder-Verortung des Koran in einer umfassenden europäischen Theologie-Geschichte, wie sie schon vorausschauenden Forschern wie Adolf von Harnack vor etwa 100 Jahren vorschwebte. Ein neuer synoptischer Blick auf das kulturelle Panorama der Spätantike und auf den Koran im Kontext der übrigen Traditionen, mag für die muslimischen Partner in ihrer Mehrheit erst langfristig ein attraktives Modell werden können. Für uns wäre er aber schon jetzt ein wichtiger Schritt hin zur Neu-reflexion unserer so selbstverständlich gewordenen Selbst-Verortung in einem exklusiv jüdisch-christlich bestimmten Europa.

ZUR PERSON

Angelika Neuwirth



Angelika Neuwirth

Angelika Neuwirth studierte Arabistik, Semiotik und Klassische Philologie an den Universitäten Berlin, تهران, Göttingen, Jerusalem, München. Sie hat seit 1991 den Lehrstuhl an der Freien Universität Berlin inne. Sie ist Mitglied des Kollegiums des Forschungsprogramms „Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa“, in dessen

Rahmen sie gemeinsam mit Professor Dr. Stefan Wild (Universität Bonn) das Teilprojekt „Der Koran als Text einer gemeinsamen Antike und geteilten Geschichte“ leitet. **Forschungsschwerpunkte:** Koran und Koranexegese; moderne arabische Literatur der Levante, palästinensische Dichtung, Literatur des israelisch-palästinensischen Konflikts. Tsp

Wissenschaftler sollen frei arbeiten können

Der Dialog mit dem Nahen Osten ist wichtig — ein Gespräch mit dem Vorstand der Fritz Thyssen Stiftung Jürgen Chr. Regge

Unter den privaten Wissenschaftsförderer- einrichtungen in Deutschland zählt die Fritz Thyssen Stiftung zu den größten. Seit 1959 unterstützt sie weltweit vor allem geisteswissenschaftliche Forschung an Universitäten und außeruniversitären Forschungseinrichtungen mit besonderer Berücksichtigung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Seit 2006 finanziert sie mit etwas mehr als zwei Millionen Euro das auf fünf Jahre angelegte Forschungsprogramm „Europa im Nahen Osten — der Nähe Osten in Europa“.

Herr Regge, welche Stellung nimmt die Finanzierung des Programms unter den von der Fritz Thyssen Stiftung geförderten geisteswissenschaftlichen Vorhaben ein?

Dieses Programm ist derzeit das größte Einzelprogramm der Stiftung. Normalerweise sind die Programme der Stiftung eher kleineren Typs und auf Projekte bezogen. Üblicherweise fördert sie zwei oder drei Jahre, aber ein Fünfjahresprogramm ist auch ein größeres Unterfangen für eine private Einrichtung. Wenn man in diesem Rahmen etwas erreichen will, muss man auch eine mittlere Dauer einplanen.



Jürgen Chr. Regge, Studium Fachhochschule für Bibliothekswesen Köln, Studium der Rechtswissenschaften, seit 1974 in der Fritz Thyssen Stiftung tätig, seit 2002 im Vorstand



Regge Diskussion. Teilnehmer der Sommerakademie 2006 in Beirut.

Foto: Georges Khalil

Unter anderem wird der Aufenthalt von Wissenschaftlern aus Ländern des Nahen Ostens in Berlin zu Forschungswecken finanziert. Warum?

Nach der zweiten Intifada hat auch das Gespräch in den Wissenschaften zwischen Israelis und arabischen Staaten sehr gelitten. Es ist die Zivilgesellschaft, die unter der Situation am meisten leidet. Wissenschaftler sind Teil der Zivilgesellschaft. Sie sollten die Chance haben, das

wissenschaftliche Arbeiten weiter betreiben zu können. Dazu gehört auch die Pflege internationaler Kontakte. Es ist, glaube ich, Aufgabe einer privaten Stiftung, diese Arbeiten zu unterstützen, immer dann, wenn Staaten nur unter großen Mühen fördern können, um nicht der Einflussnahme bezichtigt zu werden.

Die Fritz Thyssen Stiftung finanziert im Rahmen des Forschungsprogramms auch die Ausrichtung von Sommerschulen. Die erste fand 2006 in Beirut statt, kurz nach Aufhebung der Luftblockade. Warum dort?

Diese Sommerschulen sollen in der Region stattfinden, um möglichst vielen Wissenschaftlern aus den Ländern des Nahen Ostens auch die Teilnahme zu ermöglichen. Würde man das in Berlin machen,

wäre es zweifelhaft, ob manche dieser Wissenschaftler die Reise nach Berlin unternehmen könnten. Beirut ist für die Stiftung auch ein Traditionsort. Dort hat die Stiftung seit den 60er Jahren den Aufbau des Orientinstituts intensiv gefördert.

Es gibt also noch andere Initiativen, die Sie in den Ländern des Nahen Ostens unterstützen?

Ja. Das Orientinstitut mit Sitz in Beirut und Istanbul ist ein Beispiel. Wir haben auch sehr intensiv in Jordanien gefördert. Wir unterstützen seit Gründung der Stiftung Aktivitäten in Israel. In der Archäologie sind wir in allen Ländern des Vorderen Orients vertreten. Die Unterstützung von Projekten im Nahen Osten findet man in einigen unserer Fördergebiete. So haben wir ein Programm internationale Bezie-

hungen, in dem auch unter Sicherheitsaspekten politikwissenschaftliche Arbeiten gefördert werden, wie beispielsweise die Arbeit der Stiftung Wissenschaft und Politik.

Zu den drei Trägern des aktuellen Programms gehören neben der Stiftung das Wissenschaftskolleg zu Berlin und die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Gibt es so etwas wie eine Aufgabenteilung?

Im Grundzitat dient das Projekt der Förderung der universitären Forschung. So arbeiten die Stipendiaten überwiegend an den einschlägigen Instituten der Freien Universität, die eigentlich als weiterer Partner des Programms genannt werden müsste. Das Wissenschaftskolleg und die Akademie sind außeruniversitäre wissen-

schaftliche Einrichtungen, die den Wissenschaftlern zusätzlich Instrumente bereitstellen für ihre Forschung aber auch für deren Verbreitung bereitstellen können.

Das erste akademische Jahr im Förderprogramm ist vorbei. Welche Erwartungen haben Sie?

Die Erwartungen sind natürlich auf wissenschaftliche Ergebnisse gerichtet. Wir haben erste positive Rückmeldungen. Die Erfolge der Stipendiaten werden sie ermutigen, die gewonnenen Kontakte nach ihrer Rückkehr in ihre Heimatländer weiter zu pflegen. Ich erhoffe mir, dass nach Abschluss des Akademiejahres dieses Programm wissenschaftlich noch weiter Fahrt aufnimmt. Die Vortragsveranstaltungen werden teilweise doch ein wenig schwach besucht. Dieses Programm muss Außenwirkung erzielen! Es soll signalisiert werden, dass auch unter dem Druck der politischen Verhältnisse wissenschaftliches Arbeiten möglich ist. Es ist wichtig, dass die Öffentlichkeit von diesen Initiativen weiß, weil sonst das Bild des Nahen Ostens überwiegend durch Schreckens- und Terrormeldungen geprägt würde.

Sind hier nicht auch Bund und Länder gefordert, sich finanziell langfristig in Vermittlungsprogrammen zu engagieren?

Es wäre wünschenswert, wenn das intensiviert werden könnte. Ich habe meine Zweifel. Ich glaube, dass die Programme nur sehr kurzfristig angelegt sind; dass sie, wenn sie abgeschlossen sind, dann in der Wirkung als abgeschlossen angesehen werden und man keine Beständigkeit der Förderung erwarten kann. Wenn sich etwas ändern soll, müssten auch die Voraussetzungen in den Universitäten stark verbessert werden. Es müssten mehr Regionalstudien vor allem mit Bezug auf den Islam und auf die Länder der Region entwickelt werden, statt sie zu schließen. Sonst wird man immer wieder projektförmig neu beginnen müssen. Private Stiftungen können das nicht leisten und können sich auf Dauer nicht für eine Aufgabe binden, wollen sie nicht ihre Flexibilität verlieren.

Das Gespräch führte Bettina Mittelstraß

Brücken zwischen Forschern

Stipendiaten aus Nahost schließen neue Kontakte

Für ihr eigenes Forschungsprojekt habe sie in Berlin eigentlich am wenigsten getan, sagt Dana Sajdi lachend und schickt gleich temperamentvoll ein kräftiges „aber“ hinterher — aber alles, was sie hier in einem Jahr gelernt, gehört, diskutiert und erlebt habe, der intellektuelle Austausch in einer multinationalen Atmosphäre, die vielen unterschiedlichen Theorien und Gedankengängen der Kollegen, die Gespräche, die Vorträge, die Seminare und der persönliche Kontakt, all das habe ihre analytischen Fähigkeiten in ganz neuen Richtungen geschult und werde ihre wissenschaftliche Arbeit nachhaltig prägen, wie sie das nie für möglich gehalten hätte.

Dana Sajdi ist in Nablus, Palästina, geboren und aufgewachsen, wurde an Universitäten in Amman (Jordanien), Kairo (Ägypten) und den USA zur Historikerin ausgebildet. Im Herbst 2006 kam sie auf Einladung nach Berlin, als eine von zehn Postdoktoranden aus Ägypten, Iran, Indonesien, Israel, Palästina, Jordanien, Marokko und der Türkei, um hier für ein Jahr intensiv im Rahmen des Programms „Europa im Nahen Osten — der Nähe Osten in Europa“ zu forschen.

„Egal ob man über die Türkei oder andere Theorien arbeitet, die Literatur oder die islamische Welt in Europa, die Fragestellung ist bei uns allen sehr, sehr ähnlich“, sagt der Historiker Eli Bar-Chen und betont, dass seine Teilnahme am Forschungsprojekt optimal und hochrelevant für den Fortschritt seiner eigenen Recherchen war. Er ist Israeli arabischer Herkunft und in das Programm gekommen, weil er über die Geschichte der Juden in der islamischen Welt und ihrer Rezeption in Europa forscht.

Jeder der Fellows, die in der fünfjährigen Laufzeit des Programms kommen und gehen werden, beschäftigt sich wissenschaftlich im weitesten Sinn mit Wechselbeziehungen und Verflechtungen zwischen Europa und dem Nahen Osten, jeder aus seiner speziellen Perspektive und Fachkenntnis heraus. Neben ihrer eigenen Arbeit und der an den jeweiligen Berliner Forschungsinstituten, in die sie eingebunden sind, gehört es für die Fellows zum Pflichtprogramm, in Vortragsreihen, Seminaren und Arbeitsitzungen unter übergreifenden Fragestellungen zusammenzuarbeiten. Die persönliche Begegnung sei dabei der entscheidende Gewinn, meinen sowohl Eli Bar-Chen als auch Dana Sajdi, wichtiger noch als klare Resultate wie zum Beispiel die gemeinsame Publikation wissenschaftlicher Artikel.

Viele arabische Wissenschaftler treffen in Berlin nicht nur auf deutsche, sondern zum ersten Mal auch auf iranische oder türkische Kollegen, sagt der Koordinator des Projekts am Wissenschaftskolleg, Georges Khalil, „weil die wissenschaftlichen Austauschsysteme zwischen diesen Ländern nicht mehr richtig funktionieren seit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und der eher auf bilaterale Austausch mit europäischer oder amerikanischer Universitäten fokussierten wissenschaftlichen Beziehungen.“ Die aktuelle politische Situation erschwert die Verständigung unter Wissenschaftlern zusätzlich.

Es sei eine Illusion, Wissenschaft von Politik zu trennen, sagt der Israeli Eli Bar-Chen. Allerdings habe man in Berlin schon nach einer Woche durch die sehr nahe persönliche Begegnung — er teile sich ein Arbeitszimmer mit einem iranischen Kollegen — politische Probleme beigegeben und ohne diese Schwierigkeiten, die in anderen Kontexten präsent seien, miteinander gearbeitet. Englisch als offizielle Sprache des Programms war für manche Fellows aus arabischen Ländern eine Hypothek. Und so nutzte man im so genannten Berliner Seminar regelmäßig auch Arabisch als internationale akademische Sprache. Dolmetscher waren nicht nötig, denn jeder der Wissenschaftler war in verschiedener Hinsicht zumindest zweisprachig.

Dana Sajdis nächste Station ist eine Professur in Boston. Eli Bar-Chen kehrt als Assistent nach München an das Institut für jüdische Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität zurück. Beide haben nicht nur Kollegen sondern auch Freunde in Berlin gefunden und werden diese neuen Bekanntschaften pflegen. Aus seinen positiven Erfahrungen heraus plädiert Eli Bar-Chen außerdem entschieden dafür, diese Form der wissenschaftlichen Zusammenarbeit in Zukunft zum festen Bestandteil der akademischen Landschaft nicht nur in Berlin sondern auch in Tel Aviv, Alexandria oder Istanbul zu machen. BETTINA MITTELSTRAß



Dana Sajdi



Eli Bar-Chen

„Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen“

Die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften forscht seit über hundert Jahren über die Kulturregion „Naher Osten“

VON BETTINA MITTELSTRAß

Im Frühjahr 1898 beginnt man am Hof in Berlin mit den Vorbereitungen für die Orientreise des Kaisers, Wilhelm II., im Volksmund auch „Reise-Kaiser“ genannt, will im Herbst mit seiner Frau Augusta Victoria über Konstantinopel nach Jerusalem und zurück über Beirut und Damaskus reisen.

Alle Städte Land zu jener Zeit im Osmanischen Reich, zu dem das deutsche Kaiserreich vorwiegend aus wirtschaftlichem Interesse gute Beziehungen pflegte. Nicht nur im Berliner Schloss richtete man Ende des 19. Jahrhunderts das Augenmerk auf den so genannten Orient.

Direkt gegenüber im bereits 1842-1855 erbauten Neuen Museum erblühte man ägyptische Kultur schon seit rund 50 Jahren.

Die Entzifferung altägyptischer Hieroglyphen im Jahr 1822 durch den Franzosen Jean-François Champollion hatte Okzident und Orient eneinander näher gebracht. Nach der Königlich-Preussischen Expedition nach Ägypten in den Jahren 1842-1845 begann man um die Jahrhun-

der in Berlin gerade neue methodische Wege einschlug.

Im Jahr der kaiserlichen Orientreise veröffentlichte der Berliner Germanist Otto Pniower in Goethes Jahrbuch programmatischen Aufsatz „Zu Goethes Wortgebrauch“, in dem er für zukünftige wissenschaftliche Arbeiten eine systematische Erfassung und Erschließung der Sprachgewalt des Dichters — ein Wörterbuch — forderte. Es sollte noch dauern, bis Pniowers Projekt umgesetzt werden konnte, aber seine Materialsammlung gehört heute zum Besitz der Arbeitsstelle Goethe-Wörterbuch, die 1946 als Unternehmen der Berliner Akademie begründet und unter Beteiligung der Göttinger und Heidelberger Akademien fortgeführt wurde.

Das Vorhaben erfasst heute Goethes über 90 000 Wörter umfassenden Wortschatz auf der Grundlage von über drei Millionen Textbelegen vollständig — da-

runter seinen persönlichen interkulturellen Dialog mit dem Orient. Christa Dill von der Berliner Arbeitsstelle veröffentlichte 1987 aus dem Gesamtcorpus heraus sogar ein eigenständiges „Wörterbuch zu Goethes West-Ostlichem Divan“.

„Wer sich selbst und andere kennt, wird auch hier erkennen: Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen.“ (Goethe) Heute erinnert in Istanbul der „Deutsche Brunnen“, ein Geschenk Kaiser Wilhelms II. an das türkische Volk, an jene mehr als 100 Jahre zurückliegende Begegnung zwischen den einstigen Repräsentanten von Orient und Okzident.

Wie vielschichtig verboben die Kultur und Gesellschaft der Region tatsächlich immer schon gewesen ist, bringt es andere Akademienvorhaben zutage, das sich seit den 1950er Jahren mit der byzantinischen Geschichte in einer politischen Be-

und kulturellen Umbruchszeit beschäftigt. Die „Protopographie der mittelbyzantinischen Zeit“, ein „Who is Who“ am Bosphorus zwischen dem 7. und dem 11. Jahrhundert, hat es sich zum Ziel gesetzt, alle Individuen, die im byzantinischen Kulturkreis in der Zeit der Eroberungszüge der Araber und der Ausdehnung des Islam gelebt haben, zu identifizieren.

Entgegen der Ansicht, dass Christentum und Islam sich seit 630 in unversöhnlicher Frontstellung gegenüberstehen, offenbaren schon die bereits veröffentlichten Informationen über 11 000 Byzantiner und ihre Nachbarn zwischen 641 und 867, dass jenseits der realpolitischen Auseinandersetzung mit den Arabern von einer grundsätzlichen, religiös motivierten Feindschaft nicht die Rede sein kann. Die Auswertung der Quellen ergibt vielmehr das Bild eines flanzierenden Vielvölkerstaats, der sich über Jahrhunderte hinweg einen Großteil des kulturellen und wissenschaftlichen Erbes der klassischen Antike bewahrte. Sie sammelten zahlreiche antike medizinische Schriften und übersetzten sie ins Syrische, Hebräische und Arabische. Einige für die Medizingeschichte bedeutende Werke des antiken Mediziners Galen von Pergamon sind überhaupt nur in arabischer Sprache erhalten.

Diese orientalischen Texttraditionen bilden einen Teil der Quellengrundlage für das „Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum“, ein Akademienvorhaben, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, sämtliche überlieferten antiken medizinischen Schriften umfassend zu entziffern, zu übersetzen, zu kommentieren und schließlich für die weitere Forschung beizustellen.

Während das Projekt eines Corpus antiker medizinischer Schriften — das dieses Jahr seinen 100. Geburtstag feierte — an der einst Preussischen Akademie erst noch vorbereitet wurde, betrat der deutsche Kaiser das Heilige Land und nahm in Jerusalem an der feierlichen Einweihung der protestantischen Erlöserkirche teil. Kurz danach traf er sich mit einer zionistischen Gesandtschaft unter der Führung von Theodor Herzl, doch der Dialog über das Ziel einer Staatsgründung der Juden in Palästina blieb freundlich indifferent.

Der 20 Jahre junge jüdische Philosoph Martin Buber wird damals diese Begegnung wohl mit Interesse verfolgt haben, hatte er doch selbst 1898 in Leipzig einen zionistischen Zirkel gegründet und begonnen, sich mit Herzls Ideen auseinanderzusetzen. Heute dokumentiert die Martin Buber Werkausgabe nicht nur ein gemeinsames Entdeckungsvorhaben der Ber-

lin-Brandenburgischen Akademie mit der Israel Academy of Sciences and Humanities, sondern auch eine lange von gegenseitiger Toleranz geprägte christlich-jüdisch-muslimische Verständigung.

Ein Beitrag zu solcher Verständigung kann auch ein jüngstes Unternehen der Akademie sein. Unter dem Titel „Corpus Coranicum“ hat dieses Jahr die wissenschaftliche Arbeit an der Textgeschichte des Korans begonnen. Die Stiftungsrunde für die neue Religionsgemeinschaft entstand als Text nicht in einem kulturellen Vakuum, sondern musste von Menschen des 7. Jahrhunderts verstanden werden, die bis dahin in christlichen oder jüdischen Traditionen gelebt hatten. Auf alle Themen wie zum Beispiel Endeziel und Heilsverwartungen, sollten neue Antworten gegeben werden, und daher finden sich bei vergleichender Betrachtung der Texte von Bibel, Talmud und Koran strukturelle Ähnlichkeiten, die in der neuen Arbeitsstelle von nun an herausgearbeitet werden.

Drei Jahre nach der Rückkehr des Kaisers nach Berlin startete von dort aus die erste von insgesamt vier Orientexpeditionen, die sehr viel weiter nach Osten vordringen als Wilhelm II., bis zur Turfan Oase in Ostturkistan. So erfolgreich war die erste, dass der Kaiser den folgenden drei Expeditionen seine Schirmherrschaft verlieh. 423 Kisten voller Kunstobjekte und rund 40 000 Textzeugnisse in mehr als 20 Sprachen wurden bis 1914 nach Berlin gebracht und bilden die

13 000 iranische und alttürkische Textfragmente müssen noch editiert werden

Grundlage für die Erforschung der vielfältigen Kulturen der antiken Seidenstraßen. Die wissenschaftliche Erschließung dieser Zeugnisse ist eine noch lange unabgeschlossene, interkulturell relevante Aufgabe, an der die Arbeitsstelle „Turfanforschung“ der Akademie maßgeblich beteiligt ist, die heute vor allem die etwa 13 000 iranischen und alttürkischen Fragmente editiert.

Wie sehr der deutsche „Reise-Kaiser“ vor rund 100 Jahren von gemeinsamen Traditionen überzeugt war, bleibt fraglich, aber dass die Verflechtungen von Europa und dem Nahen Osten so untrennbar sind, wie Goethe es angenommen hat, kann die geisteswissenschaftliche Forschungsarbeit der Berlin-Brandenburgischen Akademie gut begründen.



Der Reise-Kaiser, Wilhelm II. besuchte bei seiner großen Orientreise 1898 Jerusalem, das damals zum Osmanischen Reich gehörte. Fotografie von Ch. Rade. Foto: EMPORÉ-Kahl, Berlin

„Ein Abenteuer von ungewissem Ausgang“

Vor 165 Jahren reiste Richard Lepsius für drei Jahre mit einer preußischen Expedition nach Ägypten

VON MICHAEL ZAJONZ

In grauen stählernen Archivschränken schlummert das Drehbuch seines wissenschaftlichen Erfolgs: 2500 Zeichnungen und knapp hundert flache Kisten in Form nachgebildeter Bücher, mit imitierten Lederrücken und aufgeklebten Etiketten. Darauf hat Richard Lepsius, der Mitbegründer der modernen Ägyptologie, vor über 150 Jahren handschriftlich die Stationen seines großen Abenteurers notiert: Gisa und Sakkara, Fayum, Theben, Philae...

In den Buch-Kisten lagern unzählige Papierabklatsche altägyptischer Grab- oder Tempelreliefs, abgenommen durch Teilnehmer der von Lepsius geleiteten königlich-preussischen Expedition nach Ägypten 1842 bis 1845, von ihm persönlich sortiert und beschriftet. Für einen Abklatsch wird nasses Papier mit einer Bürste fest an den Stein angeschlagen und bildet – im getrockneten Zustand – die eingemeißelten Hieroglyphen und Figuren plastisch und maßgetreu ab. Abklatsche dienen dazu, mit ihrer Hilfe abgeformte Inschriften nach der Rückkehr in aller Ruhe analysieren, transkribieren, übersetzen zu können.

Aufbewahrt werden die fragil wirkenden Papierreliefs heute zusammen mit den Zeichnungen und Plänen der Expeditionsteilnehmer im Akademiefügel der Staatsbibliothek Unter den Linden. Der Ägyptologe Stephan J. Seidlmayer, Leiter der Arbeitsstelle Altägyptisches Wörterbuch der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Professor an der Freien Universität, ist für den Bilderschatz der preussischen Ägypten-Expedition verantwortlich. Er und seine Mitarbeiter eröffnen am 29. November eine Ausstellung zu Lepsius und seinen Männern im Museum für Islamische Kunst im Pergamonmuseum.

Seidlmayer bewundert die wissenschaftliche und körperliche Leistung der Expeditionsteilnehmer. Bis in den heutigen Sudan sind die Preußen, junge Männer um die Dreißig, damals vorgedrungen. „Keine Routinearbeit, sondern ein echtes Abenteuer mit ungewissem Ausgang“, meint der Ägyptologe. Mindestens einmal habe man die eigene Leben riskiert, obwohl Lepsius generalstabsmäßig geplant hat. Und zum ersten Mal reisten Forscher in das ehemalige Reich der Pharaonen, denen wissenschaftliche



Stufenpyramide von Saqqara. Ernst Weidenbach hat das Blatt gezeichnet, das im Lepsius-Archiv der Arbeitsstelle Altägyptisches Wörterbuch der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften liegt.

Standards mindestens so viel bedeutet haben wie die Inbesitznahme archaischer Objekte.

Zwar hat auch Lepsius mit wohlwollender Genehmigung von Mehmed Ali, dem osmanischen Vizekönig Ägyptens, rund 1500 altägyptische Kunstwerke und Gebrauchsgegenstände für die erst wenige Jahre zuvor gegründeten Berliner Museen ausgeführt. Doch mindestens ebenso wichtig nach den Preußen die methodisch penible Dokumentation ihrer Forschungsarbeit. Die von Lepsius ausgewählten Fachleute – darunter der Architekt und Bauforscher Georg Gustav Erbkam, der Maler Johann Jacob Frey, der Bildhauer Joseph Bonomi, die Zeichner Ernst und Max Weidenbach sowie der Gipsformer Carl Franke – erforschten alle aufgefundenen Monumente in Wort, Zeichnung, Aufmaß und Plan. Zur

Ehre der Wissenschaft. Preußisch präzise.

Lepsius war eine Forscherpersönlichkeit, wie sie nur das 19. Jahrhundert hervorbringen konnte: Feldforscher und Systematiker, Abenteurer und Akademiker. Die noch junge Ägyptologie fiel dem 1810 in Naumburg geborenen klassischen Philologen beinahe in den Schoß. 1833 suchten Alexander von Humboldt und der preußische Gesandte in Rom Carl Josias von Bunsen einen jungen Wissenschaftler, der in die Fußstapfen des im Vorjahr verstorbenen Entzifferers der Hieroglyphen Jean François Champollion treten könnte – und bestürmten damit Lepsius.

Dieser nahm die Karriereplanung zunächst nur zögernd in Kauf, um sich dann jedoch mit umso beeindruckenderem Tempo in das noch umstrittene Le-

benswerk des großen Franzosen einzuarbeiten. Als Lepsius Ende der 1830er Jahre die preußische Forschungs Expedition nach Ägypten und Nubien zu planen beginnt, gehört er zu den internationalen Korympheisten seines Fachs. Den Reiseplan genehmigt Friedrich Wilhelm IV. Im Dezember 1840, nur wenige Monate nach seiner Thronbesteigung – und erhöht die beantragten Mittel auf das Doppelte. Im Spätsommer 1842 kann es endlich losgehen.

Über Kairo reist man nach Gisa und Sakkara, wo sich das Expeditionsteam erstmals nicht nur über das Wozu, sondern auch über das Wie des Pyramidenbaus Gedanken macht. Am 15. Oktober 1842, Königs Geburtstag, weht über der Cheopspyramide der Preußen Adler. Bei Hawara gelingt es, in unansehnlichen Ziegelmauern das berühmte, von Herodot

beschriebene Labyrinth zu identifizieren. Immer weiter südlich geht es, über Beni Hassan nach Luxor und Abu Simbel, bis weit in die nubische Wüste. Überall suchen Lepsius' Männer nach Tempeln und Grabanlagen, die frühere Forschungsreisende übersehen oder nicht systematisch genug aufgenommen hatten. Sie zeichnen und messen Bestandspläne und Wanddekorationen, nehmen mit Hilfe der Camera lucida, einem optischen Projektionsgerät mit mehreren Linsen, beeindruckend schöne topografische Panoramasichten und Inschriften auf und aquarellieren diese anschließend. Es ist die letzte große Expedition, die ohne die Fotografie auskommen muss.

Seine sprachwissenschaftliche Prägung hat Lepsius an den Nil begleitet. Sein Ziel war eine (nicht ganz lückellos erreichte) Chronologie aller Pharaonen,

um vor allem die Geschichte des Alten Reichs anhand der gefundenen Inschriften erzählen zu können.

Monumentales Endresultat der knapp dreijährigen Expedition – und bis heute ein Standardwerk jeder ägyptologischen Fachbibliothek – sind die „Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen“. Die insgesamt zwölf Bände mit 900 großen Abbildungen sowie Text- und Ergänzungsbände sind zwischen 1849 und 1913 in Berlin erschienen. Sie dokumentieren, was inzwischen vielerorts für immer verschwunden ist.

Noch etwas anderes macht Lepsius' Lebensleistung anschaulich. Schon während der Reise entwickelte er mit Erbkam und den Brüdern Weidenbach Ideen für einzigartige Raumdekorationen für die Ägyptische Abteilung des im Bau befindlichen Neuen Museums in Berlin, die er später in seinen Entwürfen in Berlin umsetzte. Selbst wenn der Ägyptische Hof

Schon während der Reise entstand das Raumkonzept

mit den exakt nachgebildeten Säulen des Ramesseum im Zweiten Weltkrieg untergegangen ist, wird das Neue Museum nach seiner Generalsanierung ab 2009 ein zentraler Erinnerungsort für Lepsius sein. Seine Büste wird wieder unter den Kolonnaden des Gebäudes aufgestellt werden.

Im Vorgriff darauf haben die Staatlichen Museen zu Berlin im November 2006 in engster Zusammenarbeit mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften eine Lepsius-Ausstellung gezeigt – im weltberühmten Ägyptischen Museum in Kairo. Zur Eröffnung kamen neben Klaus-Dieter Lehmann, Präsident der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, und Museums-Generaldirektor Peter-Klaus Schuster auch der Chef der ägyptischen Antikenverwaltung Zahi Hawass. Ein Politikum.

Die Ausstellung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften im Islamischen Museum will nun andere Facetten der preussischen Ägypten-Expedition beleuchten. Wie das Verhältnis – oder eigentlich: Nicht-Verhältnis – der preussischen Protestanten zur islamisch geprägten Gegenwart von 1842. Deutlicher als bisher sollen auch die einzelnen Expeditionsteilnehmer in ihren Leistungen gewürdigt werden. Etwa der Bauforscher und Architekt Erbkam, dessen Bauaufnahmen und Lagepläne noch heute durch ihre Präzision verblüffen. Seidlmayer, der selbst in Dahschur ein Grabungsprojekt leitet, hat einen Erbkam-Plan nachgemessen: „Der ist sehr sehr genau.“

Die Entführung in das Serail

Fremde Klänge: In der Musikgeschichte gab es nur wenige Berührungspunkte zwischen Orient und Okzident – bis der türkische Pianist Fazil Say kam

VON FREDERIK HÄNSEN

Natürlich muss Fazil Say mit dabei sein. Der Pianist ist geradezu ein Kronzeuge, wenn es um den musikalischen Austausch zwischen Orient und Okzident geht. Dass beispielsweise die französische Tageszeitung „Le Figaro“ über ihn schreibt, „Er ist nicht nur ein genialer Pianist, er wird zweifellos auch einer der großen Künstler des 21. Jahrhunderts sein“, hat mit seiner Art zu tun, in alle Richtungen grenzüberschreitend zu denken.

Geboren 1970 in Ankara, kam Fazil Say als 17-Jähriger nach Deutschland, studierte in Düsseldorf und Berlin. Heute lebt er in New York – und verbringt seine Freizeit damit, durch die türkische Provinz zu reisen, um Werbung für westliche Musik zu machen. Wenn er sich beispielsweise auf dem Campus-Gelände in der anatolischen 800.000-Einwohner-Stadt Malatya an den Flügel setzt, dann weiß er, dass die allermeisten Zuhörer im Saal zum ersten Mal mit klassischer Konfrontation werden. „Ich nehme diese Konzerte auch als Übungsmöglichkeit“, erklärt Fazil Say entzweitend offenherzig. „Hier kann ich experimentieren und die Wirkung meiner Interpretation studieren.“ Damit macht er sich fit für seine Auftritte in den Musikmetropolen des Westens und bereitet gleichzeitig in seiner Heimat den Boden für andere Interpretationen europäischer Kunstmusik. Eine klassische Win-Win-Situation.

Bei der „Klangreise Orient – Okzident“, die das Konzerthaus am Gendarmenmarkt im Rahmen der Initiative „Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften veranstaltet, wird Fazil Say am 29. September in Berlin zu erleben sein: mit Wolfgang Amadeus Mozarts Klavierkonzert C-Dur KV 467, das er bereits auf CD herausgebracht hat. Und als Zugabe, das kann man jetzt schon voraussagen, wird der leidenschaftliche Jazz-Fan wahrscheinlich eine spontane Improvisation über Mozarts Rondo „Alla turca“ aus der A-Dur-Sonate hinlegen – und den Saal damit zum Jubeln bringen.

So ahnungslos die meisten Türken Bach, Beethoven und Brahms gegenüberstehen, so wenig weiß auch der durchschnittliche Konzertbesucher hierzulande über orientalische Musik. Bis eben auf Mozarts berühmtes „Alla turca“ und seine Oper „Die Entführung aus dem Serail“.

Was im 18. Jahrhundert aus dem Osmanischen Reich an westliche Ohren drang, war „Janitscharenmusik“, Kriegsklänge

der Große als auch August der Starke hielten sich türkische Ensembles am Hof. So kam es, dass Trommel und Becken ihren Weg zunächst in die europäische Militärmusik und dann auch in den Sinfonieorchester fanden. Zusammen mit der Piccoloflöte und der großen Trommel wurden Becken- und Pauken-Klang zum Inbegriff des Militärischen. Sogar in Ludwig van Beethovens neunter Sinfonie findet sich ein Nachhall der Janitscharenmusik, im berühmten Finalsatz mit den Schlußchor „Ode an die Freude“ an der Stelle, wenn der Tenor sein Solo singt: „Froh wie seine Sonnen fliegen durch des Himmels prächtigen Plan, lauft, Brüder, eure Bahn, freudig, wie ein Held zum Siegen.“ Von Beethovens „morgenländischem Messing-Orchester“ sprach der Rezensent der „Allgemeinen Zeitung“ nach der Uraufführung 1824.

Vier Jahre später wurde Giuseppe Donizetti, der ältere Bruder des Opernkomponisten, zum osmanischen Hofkapellmeister ernannt – und führte als „Neuerung“ bei den Türken jene europäische Militärmusik ein, die einstmals dank des orientalischen Instrumentariums „erfunden“ worden war. Ein Jahrhundert später wurde der deutsche Komponist Paul Hindemith von der türkischen Regierung beauftragt, in Ankara ein Konservatorium zu gründen. Seitdem existiert ein Musikleben nach westlichem Vorbild. Das Opernhaus von Istanbul beispielsweise leitete von 1989 bis 1994 Renato Palumbo, der derzeitige Generalmusikdirektor der Deutschen Oper Berlin.

Auch wenn Klassik bis heute in der Türkei ein Vergnügen für eine hauchdünne Elite darstellt, im Abendland ist der Orient musikalisch eine echte terra incognita. Das soll sich jetzt ändern: In dieser Spielzeit nämlich beschäftigen sich diverse Berliner Institutionen mit türkischer Musik, von den Berliner Philharmonikern bis zur Rundfunkorchester und -chöre GmbH.

Eröffnet aber wird die „Klangreise“ vom Konzerthaus am Gendarmenmarkt. Am 26. September feiern das Pera-Ensemble Istanbul und das Ensemble „L'arte del mondo“ gemeinsam eine „Fete

au Sérail“ mit lokalkoloristischen Werken von Cananbach und Mozart sowie Stücken aus der Feder von zwei Europäern, die das osmanische Musikleben im 18. Jahrhundert vor Ort kennen gelernt hatten. Dem Polen Wojciech Bobowski, der als Sakkara nach Konstantinopel verschleppt worden war und später zum Islam konvertierte, dann als Ali Ufki in der Hofkapelle Karriere machte; sowie dem rumänischen Prinzen Dimitrie Cantemir, der lange im Nahen Osten gelebt hat.

Das „ensemble united-berlin“ konfrontiert am 27. 9. traditionelle arabische Musik mit zeitgenössischer türkischer Musik. Am 28. 9. dann präsentiert das „Ikhlas Ensemble“ marokkanische Frauengesänge.

Bevor am 30. 9. Saleem Abboud-Ashkar bei seinem Klavierabend Mozart, Haydn und Bartok nähestlichen Komponisten wie dem aus Ungarn nach Israel emigrierten Odem Partos gegenüberstellt, wird am 29. und 30. 9. das Konzerthausorchester unter der Leitung seines Chefdirigenten Lothar Zagrosek zu erleben sein: Das exquirit-assoziativ zusammengestellten Programm führt von Karol

Szymanowski's „Liedern des verlebten Muezzin“ über Fazil SAYS Auftritt mit Mozarts C-Dur-Klavierkonzert zu „Maqbara“ des Spaniers José María Sánchez-Verdu, der hier den maurischen Traditionen seiner Heimat nachspürt, bis zum Schließer aus Richard Strauss' „Salome“. Klingt gut.

EUROPA – NAHER OSTEN: Beilage des Tagesspiegels. Redaktion: Rolf Brockschmidt, Martin Gehlen, Waltraud Hennig/Krebs; Anzeigen: Jens Robotta. Postanschrift: 10676 Berlin, Tel. (030) 26 00 90.



Weltenwanderer. Der Pianist Fazil Say akzeptiert keine Grenzen. Foto: promio

einer Elitetruppe, die im Feld mit Pauken, Becken, Schalmeien und Trompeten musikalisch-martialisch die Schlagkraft der Truppen verkünden sollte. Als die Türken 1683 zum zweiten Mal Wien belagerten, hörte man die kurzphrasigen, ornamenthaften Melodien in ihrer scharfen Lautstärke-Kontraste fast bis in die Adelspaläste.

Akademie Verlag

Terrorismus und Rechtsstaatlichkeit

Analysen, Handlungsoptionen, Perspektiven
Kurt Graulich, Dieter Simon (Hrsg.)



Interdisziplinäre Arbeitsgruppen.
Forschungsberichte, Bd. 17
2007. XIII, 429 S., HC, € 49,80
ISBN 978-3-05-004306-7

Die 2004 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften eingerichtete interdisziplinäre Projektgruppe „Justizgewährung, Staatsraison und Geheimdienste“ hat sowohl Motivation und Ziele des international agierenden islamistischen Terrorismus

als auch die politischen, gesellschaftlichen, militärischen und sicherheitsrechtlichen Möglichkeiten langfristiger strategischer Gegenmaßnahmen untersucht. Darüber hinaus wird aufgezeigt, wie die erweiterten Handlungsbefugnisse der Sicherheitsdienste einer ebenfalls erweiterten rechtsstaatlichen Kontrolle unterworfen werden können.

Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog

Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung
Christoph Wulf, Jacques Poulain, Fahri Triki (Hrsg.)
2006. 268 S., 155 x 230 mm
Brochur, € 24,80
ISBN 978-3-05-004290-9

Die Künste im Dialog der Kulturen

Europa und seine muslimischen Nachbarn
Christoph Wulf, Jacques Poulain, Fahri Triki (Hrsg.)
2007. 344 S., 59 Abb., 155 x 230 mm, Brochur, € 24,80
ISBN 978-3-05-004363-0

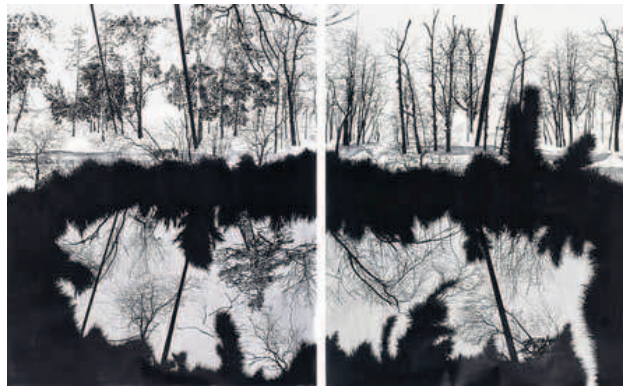
Wanderer zwischen zwei Welten

Künstler aus dem Orient sind längst international gefragt. Die Berlinische Galerie zeigt mit Mona Hatoum und Yehudit Sasportas zwei von ihnen

Sie sind seit einigen Jahren nicht mehr wegzudenken aus dem internationalen Kunstzirkus zwischen Biennalen und Documentas: Künstler und Künstlerinnen aus dem Vorderen Orient, die längst international agieren und in New York, London oder Berlin leben. Die Iranerin Shirin Neshat zum Beispiel, mit ihren elegant schwarzweißen, vehement die Rollen von Mann und Frau in der iranischen Gesellschaft hinterfragenden Videofilmen und kalligrafisch bearbeiteten Fotografien. Ebenfalls aus dem Iran kommt Parastou Forouhar, die in ihren Installationen und Zeichnungen immer wieder provokant mit Kopftuch und Verschleierte arbeitet. Oder auch der Regisseur und Fotograf Abbas Kiarostami mit seinen elegischen Landschaftsbildern. Die Atlas Group, gegründet von Walid Raad, verarbeitet in ihren Installationen quasidokumentarisch die Kriegsfolgen im Libanon.



Verlorene Heimat. In Mona Hatoums Installation „Mobile Home“ bleibt nichts, wie es wahr. Der Hausrat zieht weiter. Foto: Jens Ziehe, Courtesy Alexander and Bonin, New York; White Cube, London und die Künstlerin © Mona Hatoum



Spiegelbilder. Auch Yehudit Sasportas' „The Cave Light“ ist in der Ausstellung „Neue Heimat“ der Berlinischen Galerie zu sehen. Foto: Uwe Walter, Courtesy Galerie EIGEN + ART, Leipzig/Berlin und Sommer Contemporary Art, Tel Aviv © Yehudit Sasportas

Sie alle waren auch schon in Berlin in Ausstellungen vertreten. Und auch die Berlinische Galerie, die gerade ihre große Herbstausstellung „Neue Heimat“ eröffnet hat, hat mit Mona Hatoum und Yehudit Sasportas zwei in Berlin lebende „Orientalinnen“ im Programm. Sie beide stellen vier exemplarisch vor.

MONA HATOUM

Nein, Zeit für ein Treffen hat sie an den drei Tagen, die sie zwischen einer Italien-Reise und einem New York-Trip in Berlin Station einlegt, wirklich nicht. Man mag sie am einen Abend zwar zufällig treffen mit Freunden und ihrem Galeristen im „Sale e Tabacchi“ im Anschluss an die Ausstellungseröffnung in der Berlinischen Galerie. Aber Zeit für ein Gespräch, die findet sie da erst recht nicht.



Mona Hatoum

Mona Hatoum ist permanent unterwegs – im Leben wie in der Kunst. Ihrem Alltag ist diese Unstetigkeit eingeschrieben durch immer neue Einladungen zu Ausstellungsteilnahmen und Biennaleauftritten in aller Welt. Berlin und das Atelier in Moabit bilden seit ihrem daad-Aufenthalt vor drei Jahren zwar einen Fixpunkt, aber spätestens nach zwei Wochen packt sie wieder die Reisetasche, wie die Künstlerin eingesticht. Psychologen würden dies vermutlich als die Neu-

inszenierung einstiger Ängste deuten, hat die 1950 in Beirut geborene Bildhauerin einmal in einem Interview erklärt. Doch eigentlich sind ihr solche Interpretationen gar nicht recht – weder für ihr Leben noch für die Kunst. Trotzdem passiert es der seit ihrem 23. Lebensjahr im Exil lebenden Palästinenserin immer wieder, dass ihre Arbeiten gerade vor diesem Hintergrund gesehen werden. Zwingend notwendig ist dies nicht, denn Mona Hatoums Werke sprechen für alle Menschen gültige Seinszustände und Gefühle an, die mit dem Wissen um ihr persönliches Schicksal nur noch schicksalshafter erscheinen.

Wer einmal eine Arbeit der energischen Künstlerin mit dem widerspenstigen, lockigen Haar gesehen hat, der wird es nicht so schnell wieder vergessen. Zu den Schlüsselwerken der Documenta 10 vor fünf Jahren gehörte ihre Installation eines unter Starkstrom gesetzten Hausstands. Wohl selten hat man die unmittelbare Nähe von Alltag und tödlicher Bedrohung in der Kunst einander so nahe gesehen. Diese Doppelspur kehrt in vielen Arbeiten der früheren Performan-

ce-Künstlerin, die in London ihre Studium absolvierte, wieder. Da haben Rollstühle statt üblicher Handgriffe messerscharfe Klängen, und der Laternenrost von einem Kinderbettchen besteht aus Neonröhren, die bei der kleinsten Belastung zerspringen würden.

In ihrem Beitrag für die Ausstellung „Neue Heimat“ in der Berlinischen Galerie beschleicht den Betrachter diese Existenzangst auf samtenen Pfoten. Auch hier wird gewöhnlicher Hausrat in einen anderen Kontext versetzt: ein Tisch, ein Stuhl, ein Koffer, Spitzendecken und ein Plüschhase ziehen zwischen Absperrgittern, wie man sie vom Straßenverkehr kennt, an stählernen Drähten hin und her. „Mobile Home“ lautet der lakonische Titel, der schlagartig den Verlust von Heimat ins Bewusstsein holt.

Gerade darin besteht die besondere Qualität von Mona Hatoums Werk: dass es den Betrachter regelrecht physisch erfasst. „Ich komme aus einer Kultur, in der diese ungeheure Trennung zwischen Körper und Geist nicht gibt“, so die Künstlerin. In ihren Arbeiten kehrt diese Einheit zurück.

YEHUDIT SASPORTAS

Nichts verbindet die Deutschen so sehr mit dem Begriff Heimat wie den Wald. Kindheitserlebnisse, Naturerlebnisse, Sehnsuchtsformal und Identitätsmoment: der „deutsche Wald“ ist seit den Romantikern ein fester Begriff. Auch die israelische Künstlerin Yehudit Sasportas musste erst nach Deutschland kommen, um das Thema „Wald“ für sich zu entdecken: auf langen Wanderungen im Schwarzwald oder in den Alpen, wohin sie regelmäßig aus der Großstadt flieht.

Auch heute noch tauscht sie ihre Berliner Atelierwohnung immer wieder für Wochen mit der Hütte in der Natur, zeichnet und filmt direkt vor Ort. Um dann, im Atelier, aus den Erinnerungen ein höchst komplexes Bildprogramm zu schaffen, auf dem, ja, Bäume eine dominierende Rolle spielen, aber keineswegs als bloße Abbilder. Sasportas' Bäume wachsen von oben nach unten, spiegeln sich in Sümpfen und Tümpeln, sind nur durch höhlenartige Löcher zu sehen, tragen Blätter verschiedener Baumarten an einem Ast und oft stehen sie nur kahl und abgestorben im Raum.

Auf das Thema angesprochen, reagiert die Künstlerin amüsiert: „Die Deutschen fragen immer nach dem Wald.“ Vielleicht liegt es auch daran, dass in Deutschland von Yehudit Sasportas vor allem ihre großformatigen Schwarz-Weiß-Zeichnungen mit Waldmotiven bekannt sind, wie sie auch jetzt wieder in der Berlinischen Galerie zu sehen sind. Die Künstlerin selbst sieht sich keineswegs als reine Zeichnerin, mindestens ebenso wichtig sind ihr die Installationen, die sich auch mit moderner Architektur und Städtebau auseinandersetzen.



Y. Sasportas

Wie zum Beispiel im israelischen Pavillon auf der diesjährigen Biennale in Venedig, den Sasportas in eine Großrauminstallation verwandelt hat: mit Wandpaneelen, die an japanische Fensterformen erinnern und den Blick in ihre typischen hybriden Naturszenarien freigeben, aber auch mit Bodenobjekten, die wie ein runder Brunnen den Blick in die Tiefe lenken und an denen, Rudern gleich, runde Stäbe wie

ein Mikroskopieobjekt. Besonders augenfällig: der Blick aus einer dunklen, laubbewachsenen Höhle auf Teich, Stäbe und Berge. Das Wechselspiel zwischen außen und innen: hier erinnert es an Platons Höhle, an unseren Erkenntnisprozess.

Der Israelische Pavillon in Venedig war für die 1969 in Tel Aviv geborene Tochter marokkanischer Einwanderer der bislang größte und prestigeträchtigste Auftritt, eine Art Download, der ihre 17-jährige Arbeit zusammenfasst. Danach möchte sich die Künstlerin erstmal eine Auszeit gönnen. Auch die Professorenstelle an der Bezalel Akademie für Kunst und Design in Jerusalem hat sie vorerst aufgegeben und pendelt nur noch gelegentlich zu Familienbesuchen nach Israel. Wie an einer Schwelle zwischen zwei Zuständen fülle sie sich nach Venedig, erzählt sie beim Treffen in Berlin. 2004 ist sie im Rahmen eines Bethanien-Stipendiums in die Stadt gekommen, zunächst für ein halbes Jahr. Doch die Entspannung, Weitläufigkeit und Internationalität habe sie fasziniert, und so ist sie geblieben. Nur bis in den Schwarzwald ist es etwas weit. CHRISTINA TILMANN

EINE AUSWAHL AUS DEN VERANSTALTUNGEN DES JAHRESPROGRAMMS



SEPTEMBER

- 26. bis 30. September 2007
Konzertsaal am Gendarmenmarkt.
Mehrtätiges Festival der Musik aus dem islamischen Kulturkreis...

- 124-128, 10969 Berlin.
Kunstgespräch Mark Gisbourne (freier Kurator und Autor) im Gespräch mit Jehudit Sasportas (Israel)...



Traditionelle marokkanische Frauengesänge erklingen am 28. September im Konzerthaus.

- als interreligiöses Skandalon in jüdischen Schriften der Moderne.
Heroinismus und Politik im 20. Jahrhundert: Kulte des Todes – Enthusiasmus des Sterbens: Opfer, Krieg und Männlichkeit um 1900; Martyr, Sacrifice, Victim: Conflicting Models of Heroism in Zionist Discourse and Hebrew Literature; Pavlik Morozov – ein sowjetischer ‚Heidenpionier‘.
26. Oktober, 18 bis 22 Uhr
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Einstein-Saal, Jägerstraße 22/23, 10117 Berlin.

- 30. November bis 3. Februar 2008
Museum für Islamische Kunst.
Ausstellung „Preußen in Ägypten – Ägypten in Preußen“.
7. Dezember bis 13. Januar 2008
Haus der Kulturen der Welt, täglich außer montags von 16 bis 22 Uhr.
Di/Visionen: Kultur und Politik im Nahen Osten.
22. Februar 2008, 10 bis 21 Uhr
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Leibniz-Saal.

Koran“. Zum Welttag des Buches werden die hebräische Bibel (Altes Testament), die christliche Bibel (Neues Testament) und der Koran (in arabischer, türkischer und deutscher Sprache) gelesen.
FRÜHJAHR 2008
Eine vierteljährliche Veranstaltungsreihe zum Jahresthema „Europa im Nahen Osten – Der Naher Osten in Europa“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Kooperation mit dem Holtzbrinck Veranstaltungsförderungsmittel.
MAI 2008
Große Abschlussveranstaltung zum Jahresthema „Europa im Nahen Osten – Der Naher Osten in Europa“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften dankt ihren Sponsoren



Collegium Pro Academia