

**ZEITSCHRIFT
DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN
GESELLSCHAFT
(ZDMG)**

Im Auftrag der Gesellschaft

herausgegeben von

TILMAN NAGEL

unter Mitwirkung von

JORINDE EBERT · HERRMANN JUNGRAITHMAYR

BERNHARD KÖLVER · FLORIAN C. REITER

WOLFGANG RÖLLIG

BAND 148 - Heft 1

1998



KOMMISSIONVERLAG FRANZ STEINER

STUTTGART 1998

**REINHARD SCHULZES Hypothese
einer islamischen Aufklärung.
Kritik einer historiographischen Kritik.**

GOTTFRIED HAGEN und TILMAN SEIDENSTICKER, Jena

I

Mit seinem 1990 in der „Welt des Islams“ publizierten Artikel *Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik* (SCHULZE 1990b) hat REINHARD SCHULZE eine Hypothese ausführlicher plausibel zu machen gesucht, die von ihm 1996 auf immerhin 50 Seiten noch einmal verteidigt worden ist (SCHULZE 1996).¹ Die Hypothese besagt kurz (und damit notwendigerweise etwas verkürzt), daß die Aufklärung nicht unbedingt vor der islamischen Welt des 18. Jahrhunderts haltgemacht haben muß (SCHULZE 1990b, 154), und daß für den Fall, daß sie nicht haltgemacht hat, die massive europäische Einflußnahme im 19. Jahrhundert sowie die westliche Orient-Historiographie diesen Andockpunkt für die Rekonstruktion einer autochthonen, dynamischen Identität verschüttet hätte (ebd. 147 f.). Von anderen Fachleuten ist diese Hypothese mehr oder weniger stark einschränkend kommentiert (PETERS 1990; HAARMANN 1994; NIEWÖHNER 1997), aber auch scharf zurück-

¹ Als ein Vorläufer kann genannt werden MICHEL M. MAZZAOUI, der feststellt: „A closer look at eighteenth century Moslem realities leads one to conclude that there was a definite restlessness of thought demonstrated in various ways which might have brought about a radical change of outlook commensurate if not similar to developments in the European West before the French Revolution. What form this change would have taken is not possible to predict. The intellectual ideas that could have produced it, or were in the process of producing it, were completely arrested by the coming of the West and by the intrusion of a new and different cultural tradition representing the new world of the French Revolution“ (MAZZAOUI 1983, 89). Zusammen mit einem zwei Seiten vorher zum islamischen 18. Jahrhundert geäußerten Satz scheint hier die Aufklärungshypothese wenigstens angeschnitten zu sein: „This is the period which in European history corresponds to the great period of the Enlightenment which preceded and led directly to the French Revolution of 1798.“ Vgl. auch die in Abschnitt II behandelten Äußerungen von MAḤMŪD MUḤAMMAD ŠĀKIR.

gewiesen worden (RADTKE 1994; NAGEL 1996). Der Schlüsselbegriff „Aufklärung“ ist im Verlauf der Diskussion ganz unterschiedlich definiert bzw. in seinem heuristischen Wert weitgehend in Frage gestellt worden.

Die Verfasser dieses Beitrags, das sei hier ausdrücklich hervorgehoben, stehen der SCHULZESchen Hypothese so, wie er sie formuliert und andeutungsweise empirisch begründet, mit grundsätzlichen starken Bedenken, aber ideologisch neutral gegenüber. Sollte sie sich in irgendeiner Form empirisch belegen lassen, so wäre damit die napoleonische Invasion nach Ägypten von 1798 als ideengeschichtliche Zeitenwende für einen Teil der islamischen Welt in Frage gestellt; die Auswirkungen europäischer Einflußnahme und des Kolonialismus auf das kulturelle System dieses Teils (dessen Tendenzen und Möglichkeiten dementsprechend durch Europa erstickt wurden) stellte sich in einem bisher nicht hinreichend beachteten Aspekt dar. Für die islamische Welt der Gegenwart hat der Gegenstand – nicht unbedingt die Tatsache seiner Diskussion in der westlichen Orientalistik – ganz erhebliche Brisanz, weil Elemente des kulturellen Selbstverständnisses zur Debatte stehen.

Bei allem Respekt vor der SCHULZESchen These als Denkanstoß gibt es unserer Auffassung nach aber in ihrer definitiven Etablierung von der ersten bis zur letzten Publikation, in methodischen Fragen außerhalb des postulierten Phänomens und schließlich in der bisher vorgebrachten Andeutung von empirischer Untermauerung (mit der die Hypothese steht und fällt) gravierende Defizite zu beklagen. Gegenstand unseres Beitrags sollen diese Defizite sein; nebenbei werden sich Hinweise auf mögliche Modifizierungen der These ergeben.

Vor einem Einstieg in diese drei Punkte soll aber noch die oben angeschnittene Brisanz des Themas für das kulturelle Selbstverständnis der Muslime in der Gegenwart anhand einer interessanten Duplizierung der SCHULZESchen These in etwas anderen Begrifflichkeiten demonstriert werden.

II

Der Ägypter MAḤMŪD MUḤAMMAD ŠĀKIR (1909–1997) ist in Arabistenkreisen als Editor klassisch-arabischer Texte, etwa al-Ġurġānīs *Asrār al-balāġa* und *Dalā'il al-i'ğāz* oder al-Ġumahīs *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šu'arā'* bekannt. Auf seine Rolle als Intellektueller hat im Westen MAGDI WAHBA im Jahr 1989 in einem *An anger observed* betitelten Aufsatz auf-

merksam gemacht (Journal of Arabic Literature 20, 187–199).² WAHBA behandelt in sehr behutsamer Weise ŠĀKIRS Sicht des Verhältnisses zwischen dem europäischen Westen und den islamischen Ländern, wie sich dieses im Vorwort zur 2. Auflage von ŠĀKIRS Monographie *al-Mutanabbī. Risāla fī t-tarīq ilā taqāfatinā*³ darstellt. Das Vorwort hat so viel Resonanz gefunden, daß es 1992 noch einmal unter dem Titel *Risāla fī t-Tarīq ilā taqāfatinā* in Beirut gedruckt wurde.

Innerhalb dieser *Risāla* beginnt es für unseren Zusammenhang in Abschnitt 20 interessant zu werden. ŠĀKIR kommt hier auf den Fall Konstantinopels 1453 zu sprechen – ein Sieg, der seiner Ansicht nach die Muslime einlullte und sie den Fall Granadas vier Jahrzehnte später auf die leichte Schulter nehmen ließ. Die nördliche Christenheit (*al-masīhiya aš-šimālīya*; die orientalischen Christen sind also nicht mitgemeint) dagegen sann auch nach 1492 darauf, die Schmach von 1453 wettzumachen, und setzte dabei an der südlichen Peripherie des islamischen Raumes an, nämlich in Indien. Als dies geschah, also im 17. Jahrhundert, nahmen aber einige Männer innerhalb der islamischen Welt die Symptome der Erosion wahr und versuchten, die schlummernden Zeitgenossen zu wecken (*fa-nba‘atū yuḥāwilūna iqāza l-ġamāhīri l-mustagriqati fī ġafwatihā*: 83, 5) und die islamische Welt in ein Zeitalter der Erneuerung zu führen (*arādū an yudḥilū l-ummata fī ‘ašri n-nahḍa*: ebd. Zl. 11). Diese fünf Männer waren

1. ‘Abdalqādir al-Baġdādī (st. 1093/1683), Verfasser der *Ḥizānat al-adab*⁴, wirkte in Ägypten,
2. Ḥasan Ibn Ibrāhīm „al-Ġabartī der Ältere“ (st. 1188/1774), Vater des bekannten Historikers ‘Abdarrahmān al-Ġabartī, Jurist, Sprachkenner und Theologe, wirkte ebenfalls in Ägypten,
3. Muḥammad Ibn ‘Abdalwahhāb (st. 1206/1792), spiritueller Begründer der Wahhābitenbewegung auf der Arabischen Halbinsel,
4. Murtaḍā az-Zabidī (st. 1205/1790), Kompilator des monumentalen arabisch-arabischen Lexikons *Tāġ al-‘arūs*, lebte in Indien und Ägypten,

² Den Hinweis auf ŠĀKIRS *Risāla* und WAHBAS Artikel verdanken wir Prof. KHALIL AL-SHAIKH/Irbid, der uns ferner auf ‘UMAR ḤASAN AL-QAYYĀMS Studie über ŠĀKIR aufmerksam machte (*Mahmūd Muḥammad Šākir. Ar-raġul wa-l-man-haġ*. Amman 1997).

³ Ġidda 1987; das Buch ist ursprünglich in *al-Muqtataf* Januar 1936 erschienen. – WAHBAS Artikel wurde 1991 in arabischer Sprache in Ġidda unter dem Titel *Ġadab murtaqab* publiziert.

⁴ Ein Kommentar zu den Belegversen, die ar-Raḍī al-Astarābādī (st. 686/1287) in seinem Kommentar zu Ibn al-Ḥāġibs (st. 646/1249) *Kāfiya* zitiert.

5. Muḥammad Ibn 'Alī aš-Šaukānī (st. 1250/1834), der bekannte zaiditische Gelehrte aus dem Jemen (dessen Wirken von ŠĀKIR nur sehr knapp angedeutet wird).

Diese Regsamkeit, von ŠĀKIR meistens mit *yaqaza*, aber auch mit *nahḍa* und *iḥyā'* bezeichnet (zusammen z. B. 87, -3), wurde dann in Europa von den *mustašriqūn* „Orientalisten“⁵ registriert, und zwar als Bedrohung, von der sie die europäischen Regierenden unterrichteten (*tabayyanū l-ḥaṭara d-dāhima llaḍī ḡā'a yatahaddaduhum*: 88, 12). Reagiert hat schließlich als erster auf ihre Warnungen Napoleon (*fa-qaddara anna l-ḥīna qad ḥāna ... an yudāhima l-yaqazata llatī arraqat manāma l-istišrāq*: 91 ult. ff.).

Kaum waren die Franzosen 1801 wieder abgezogen, als die „Orientalisten“ (solche, die die französische Expedition begleitet hatten, und diverse andere) alle wertvollen Bücher stahlen (*saraqū kulla nafīsīn mina l-kutub*: 99, -5 f.); einerseits, weil sie des darin enthaltenen Wissens bedurften, vor allem aber, um die islamische Welt in Kairo der Quellen oder Voraussetzungen für ihren Aufbruch zu berauben (*bal kānati l-ḡāyatu l-ūlā l-muqaddamatu 'alā kulli ḡāyatin hiya taḡrīda dāri l-islāmi fī l-Qāhirati min asbābi l-yaqazati llatī ḡā'ati l-ḥamlatu l-firansiyatu li-wa'dihā fī mahdihā*: 101, 6f.).

Mit der Gründung der *Madrasat al-alsun* „Sprachenschule“ in Kairo im Jahr 1836 hat Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, der dabei nur Erfüllungsgehilfe der „Orientalisten“ war, die islamische Kultur gespalten und den islamischen Aufbruch erstickt (148, 4-8); die „Orientalistik“ hat auf dessen Grab ein neues Gebäude errichtet (149, -5).

III

Der verbale Furor, mit dem ŠĀKIR seine Sicht vorträgt und der in der obigen Paraphrase mehr oder weniger verlorengelassen, resultiert aus Verletzungen, die ŠĀKIR mit vielen Arabern teilt. Reflexe davon finden sich bei SCHULZE in Gestalt von immer wiederkehrenden Skrupeln gegenüber seinem eigenen Tun, umgekehrt dann in der Annahme, auch Positives bewirken zu können. Um den Anschein westlicher Bevormundung zu vermeiden, stellt er einmal fest: „Die zunächst nur spekulativ zugrundegelegte

⁵ Mit diesem Wort werden genauso die Wissenschaftler der napoleonischen Expedition bezeichnet wie auch die halbwegs sprachkundigen Reisenden und Politikberater der Zeit vorher und nachher.

islamische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu entdecken, kann nicht Aufgabe der westlichen Orientalistik sein" (SCHULZE 1990a, 2). In seiner im gleichen Jahr erschienenen ersten programmatischen Einlassung zum Thema spricht er diese Skrupel nochmals an, stellt sie aber schließlich unter den zu erwartenden Nutzen: „Die Orientalismuskritik sollte nicht dazu führen, daß dem ‚Orient‘ die Quellen vorenthalten werden, die dieser zur Dekomposition seiner selbst und zur Rekonstruktion einer autochthonen, dynamischen Identität braucht" (SCHULZE 1990b, 148). 1996 formuliert er die Skrupel neu, diesmal unter Berufung auf MICHEL FOUCAULT: „In der Tat erscheint aus dieser kritischen Perspektive [sc. der in *Archéologie du savoir* dargelegten, die Verff.] der Versuch, eine islamische Aufklärung zu rekonstruieren, anachronistisch" (SCHULZE 1996, 285). Den Ausweg aus diesem Dilemma sieht er darin, den Rückgriff auf „anachronistische Aufklärungsbestimmungen" zu vermeiden: „Die Suche nach einem Kantschen metaphysischen Subjekt in islamischem Gewand ist aus dieser Perspektive sinnlos" (SCHULZE 1996, 285). Er wird in diesem Punkt allerdings seinen eigenen Ansprüchen nicht gerecht, denn etwa 20 Seiten später liest man im Zusammenhang mit 'Abdalḡanī an-Nābulusī: „Verbirgt sich hier ein Hinweis auf die Genealogie des ‚metaphysischen Subjekts‘, das vielfach als Kernpunkt einer Aufklärung identifiziert wurde?“, und „Die Bestätigung eines metaphysischen Ichs bildet einen wichtigen Schlüssel für die Aufklärungsthese" (SCHULZE 1996, 303 mit Fußnote 66).

IV

Zur Definition seines Postulates hat SCHULZE 1990 die folgenden „Konzepte⁶, ohne die kein Aufklärungsprozeß möglich erscheint (da sie diesen definieren)" (SCHULZE 1990, 155), angegeben: 1. eine Korrelation zwischen monistischer Mystik und Rationalität, 2. den Wandel zwischen einer zweidimensionalen, theozentrischen zu einer eindimensionalen, anthropozentrischen Weltsicht, 3. den Willen, neu, originär und zugleich originell sein zu wollen, 4. die Emanzipation des Bürgertums und die Herausbildung der sozialen Dichotomie *citoyen* und *bourgeois* (SCHULZE 1990, 155–159). Diese Aufzählung muß wohl so verstanden werden, daß alle vier

⁶ Genau genommen handelt es sich nur bei Punkt 3 um ein Konzept, bei 1 hingegen um eine Relation, bei 2 um einen ideengeschichtlichen und bei 4 um einen sozialgeschichtlichen Prozeß.

dieser Punkte gegeben sein müssen, damit von Aufklärung gesprochen werden kann.

Zum ersten Punkt ist zu sagen, daß die Korrelation zwischen monistischer Mystik und Rationalität ein Spezifikum der deutschen Aufklärung ist (wie SCHULZE 1990, 155 Anm. 29 selbst feststellt); daß sie zu den definierenden Elementen gehört, ist deshalb schwer vorstellbar.

Mit dem vierten Kriterium verläßt SCHULZE den ideengeschichtlichen Bereich und postuliert für die Aufklärung eine spezifische soziale Gruppe als Trägerschaft, das neue Bürgertum, in welchem sich die Dichotomie zwischen *bourgeois* und *citoyen* herausgebildet habe. Doch einerseits ist die Philosophie der Aufklärung nicht zuletzt an den absolutistischen Höfen gepflegt worden (VALJAVEC 1961, 22), und andererseits ist die Herausbildung der neuen Funktionseliten, vor allem des Bildungsbürgertums, ein Phänomen, das weit eher eine Folge als eine Voraussetzung der Aufklärung ist (WEHLER 1987, 202–210). Zudem ist gerade die Entstehung des neuen Bürgertums eine Entwicklung, die so eng mit der spezifischen sozialen Struktur in Europa verbunden ist, daß eine Abstraktion davon ihren Sinn verliert. Dies wird unmittelbar durch den Vergleich mit den sozialen Verhältnissen im Osmanischen Reich zur fraglichen Zeit deutlich (siehe Abschnitt VI 4.).

Als nächster hat sich kritisch BERND RADTKE mit einem eigenen Definitionsversuch gemeldet. RADTKE gibt als Definientien von Aufklärung an: 1. die Isolierung des selbstbewußten Ichs von der Welt, 2. die Negation eines mythologisch-theologischen Sinns des Kosmos (RADTKE 1994, 48 f.). SCHULZE bezeichnet diese Kriterien als „Chiffren“ und als „durch nichts zu rechtfertigenden Reduktionismus“ (SCHULZE 1996, 282), aber die beiden haltbaren unter den von ihm aufgezählten Punkten sind sicherlich nicht mächtiger.

Das, was „europäische Aufklärung“ genannt wird, ist ein äußerst komplexes, heterogenes und vielschichtiges Phänomen. SCHULZES Punkte 2 und 3 oder RADTKES beide Kriterien sind ohne Zweifel wesentlich, aber darüber, ob sie eine vollständige Liste von Minimalvoraussetzungen darstellen, wird sich mit Sicherheit keine Einigkeit erzielen lassen. Wo bleibt die (selbst-)erzieherische Komponente der Aufklärung? Wo die näher zu definierende Vernunft – geht sie aus RADTKES Kriterium der Negation eines mythologisch-theologischen Sinns des Kosmos zwingend hervor? Und stehen ideengeschichtliche Dinge im Vordergrund oder eher sozialgeschichtliche?

Die konkrete Beantwortung solcher Fragen hängt ganz einfach vom jeweiligen Erkenntnisinteresse ab. Die Orientalistik könnte sich z.B.

durchaus mit der Frage beschäftigen, ob es im islamischen Raum in einem verbindlichen Maße ein anthropozentrisches Weltbild gegeben hat und damit nach SCHULZES 2. Punkt fragen – es besteht hier übrigens starke Konvergenz mit RADTKES zweitem Punkt. Aber für den Fall, daß man hier fündig wird – und die Suche wäre nicht an das 18. Jahrhundert gebunden –: was wäre daraus zu folgern? Doch nur die Existenz dieser einen in Europa mit der Aufklärung assoziierten Idee im islamischen Raum.

Unsere Kritik an SCHULZES Katalog (sowie auch an RADTKES Definitionsversuch) ist eigentlich schon seit 1990 überholt, weil PETERS in diesem Jahr einen weitergehenden und u. E. triftigen Einwand erhoben hat: "Now, if we should find in the Islamic world during the 18th century cultural and intellectual expressions that show some similarity with some basic concepts of the Enlightenment, I think it is not justified to label them as 'Enlightenment'. In the first place, it would be confusing and would strip the concept of Enlightenment of its precise meaning. And secondly, it would imply isolating the cultural and intellectual sphere from the other historical developments" (PETERS 1990, 162). Dieser Einwand von PETERS, der von HAARMANN in etwas anderen Worten unterstützt worden ist (HAARMANN 1994, 198), ist von SCHULZE im Prinzip akzeptiert worden (SCHULZE 1996, 288 Anm. 30), aber durch die Suche nach dem „metaphysischen Subjekt“ (siehe oben Abschnitt III) fährt er in der früheren Art und Weise fort. Darüber hinaus versucht er, PETERS' Einwand zu berücksichtigen, indem er die Diskussion in eine nicht minder problematische Richtung lenkt.

Dies geschieht, indem er postuliert, „daß seit dem 16. Jahrhundert Geschichte (historische Prozesse) globalisiert wurde und daher Struktur-analogien entstanden, die die Übertragung und Übersetzung von Konzepten in genau bestimmbaren Kontexten möglich machen“ (SCHULZE 1996, 296). Ein guter Teil der Probleme in der so modifizierten Argumentation liegt darin begründet, daß diese Annahme schon allgemein vermutlich unhaltbar ist und insbesondere im ideengeschichtlichen Bereich keine Gültigkeit hat.

Seine vier ursprünglichen Definientien erwähnt er als solche nicht mehr; der Leser weiß also nicht, ob sie noch gelten. Statt dessen stößt er auf strukturelle Beschreibungen des Phänomens der Aufklärung in Sätzen wie „Aufklärung muß als Pluralität nicht gleichzeitiger System-schichten gesehen werden“ (SCHULZE 1996, 285). Der schärfste Versuch einer Bestimmung findet sich, wenn wir recht sehen, in folgendem Zitat: „Wir wissen heute, daß Aufklärung nicht aus der Idee eines oder einiger weniger Denker geboren wurde, sondern daß sich unter der Überschrift

Aufklärung vielfältige auch sich diametral widersprechende sozialgeschichtliche, kulturelle und ideengeschichtliche Traditionen und Möglichkeiten verbergen, die nur zusammen und sich stets gegenseitig kritisierend ein Ensemble bilden, das gerne ‚emanzipatorische Bewegung‘ genannt wird“ (SCHULZE 1996, 282 f.).

„Emanzipatorische Bewegung“ ist hier wie auch sonst in SCHULZE 1996 der einzige Versuch einer inhaltlichen Bestimmung von „Aufklärung“. Diese recht vage Fügung wird aber weder irgendwo präzisiert noch wieder aufgenommen. Was die strukturellen Beschreibungen anbetrifft, so sind sie für den Nachweis der gesuchten Aufklärung ohne Nutzen, denn auch wenn die europäische Aufklärung „Pluralität nicht gleichzeitiger Systemschichten“ gewesen sein mag, so ist doch nicht jede „Pluralität nicht gleichzeitiger Systemschichten“ Aufklärung.

SCHULZES strukturelle Beschreibungen bleiben allerdings insofern keine vollständigen Leerformeln, als er einige dieser Systemschichten benennt: Pietismus, Mystizismus und rationalistischer Empirismus; sie seien „die drei wichtigsten Traditionen aufklärerischen Denkens“ (in Europa, die Verff.; SCHULZE 1996, 315). Etwas überspitzt kann man auf theoretischer Ebene fragen, wo denn dann eigentlich die Aufklärung selbst bleibt, denn wenigstens pietismusähnliche Haltungen und Mystizismus sind ja allein oder auch in Koexistenz gut denkbar, ohne daß notwendigerweise sogenanntes aufklärerisches Gedankengut resultiert. Davon einmal abgesehen, meint SCHULZE aber in deutlichen Worten, sie nachgewiesen zu haben.⁷ Mit dem Mystizismus wird er offene Türen einrennen, aber die von ihm unter dem Etikett Pietismus vorgezeigten Phänomene stellen sich ziemlich genau als das Gegenteil dessen heraus, was er selbst darunter versteht, und mit den Instanzen für den rationalistischen Empirismus steht es auch nicht gut (s. unten Abschnitt VI).

⁷ „Vielleicht hat dieser knappe Überblick deutlich gemacht, daß im Kontext islamischer Kulturen der vorkolonialen Neuzeit die drei wichtigsten Traditionen aufklärerischen Denkens prominent vertreten waren“ (SCHULZE 1996, 315, Hervorhebung von uns). Eine Seite zuvor stellt er fest: „Dies kann kein Nachweis islamischer Aufklärungstraditionen sein.“

V

SCHULZE nimmt 1996 den von RADTKE in die Diskussion eingebrachten Begriff der Philologie zum Anlaß, zu dieser Disziplin (in die er die Text- und Stilkritik einbezieht) festzustellen:

„Auch die Texte des islamischen 18. Jahrhunderts müssen sorgfältig gelesen und philologisch kritisiert werden. Doch kann dies weder zu einer Verifikation noch zu einer Falsifikation der Aufklärungshypothese führen, denn Aufklärung ist bekanntermaßen kein philologisches, sondern ein kulturgeschichtliches Phänomen und nur als ein sehr spezifischer kultureller Kontext faßbar“ (SCHULZE 1996, 293).

Hier liegen zwei fundamentale Fehleinschätzungen vor. Die erste betrifft die Funktion der Philologie auch bei einer denkbar minimalistischen Definition als der Disziplin, die nur für Editionen und Übersetzungen zuständig ist. Hierzu ist sie nur in der Lage, wenn sie historisch und kulturgeschichtlich arbeitet. Wie sonst sollen arabische Texte des 18. Jahrhunderts übersetzt werden – mit den einheimischen arabisch-arabischen Lexika (oder deren Übersetzung durch LANE), in denen bekanntlich nur Koran, Ḥadīṭ, altarabische Sprichwörter und Prunkreden sowie vor-abbasidische Poesie erklärt wird? Oder mit WEHRs *Arabischem Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, der im Vorwort zum 1959 erschienenen Supplement darum bittet, sein Lexikon „möglichst nur für den Zweck zu verwenden, für den es geschaffen wurde, d. h. für das Verständnis der hocharabischen Prosa in ihrer jüngsten Periode, etwa seit dem ersten Weltkrieg“?

Der zweite Irrtum besteht in der Behauptung, daß die Philologie (auch in der obigen Minimaldefinition) eine These, die bislang nur aus Texten gestützt wurde, weder verifizieren noch falsifizieren könne. Mit der Falsifikation von Instantialsätzen hat es bekanntlich seine Schwierigkeiten; die Behauptung „Es gibt irgendwo auf der Erde einen fußballgroßen Diamanten“ ist erst falsifiziert, wenn die ganze Erdoberfläche oder Erdkruste erfolglos durchsucht wurde. Bei der Verifikation einer These wie der von SCHULZE muß aber jede benannte einzelne Instanz für das Gesuchte durch das Nadelöhr der Philologie gehen, die somit bei der Verifizierung oder Nicht-Verifizierung ein entscheidendes Wort zu sprechen hat. Hierzu einige Beispiele.

1. Als empiristischer Denker kommt der 1067/1657 verstorbene Kätib Čelebi zu Wort: „Die naturbezogene Wissenschaft ist dem Menschen ur-eigen“ (SCHULZE 1996, 307). Das Zitat stammt aber nicht von Kätib Čelebi, sondern aus Ibn Ḥaldūns (st. 808/1406) berühmter Abhandlung

über die Wissenschaften, dem sechsten Kapitel seiner *Muqaddima*. Die übersetzte Passage lautet auf arabisch *al-'ilmu ṭabī'iyun li-l-bašar* (*Kašf* 24), auf deutsch: „Die Wissenschaft ist dem Menschen natureigen“; das Wort *ṭabī'i* ist bei SCHULZE also unrichtigerweise auf *al-'ilm* bezogen. Für einen Empirismus gibt die Stelle nichts her.

2. Auf Seite 309 zitiert SCHULZE aus der Apologie des Jerusalemer Juristen Muḥammad b. Budair (st. 1220/1805) eine Passage, die er als „mystische Apologie auf das neue Wissen und die neue Lebensweise“ ansieht; in der Tat spricht der Verfasser vom Ende der Tyrannei und dem Rückzug der Lüge, davon, daß das Wissen (*'ilm*) Licht ist, durch das die Dunkelheit verschwinde und die Völker geleitet werden; der, der es besäße, sei erleuchtet, sein Verstand befreit.⁸ Daß es aber um neues Wissen und um eine neue Lebensweise geht, ist nicht gesagt; diese Interpretation hängt allein an der des Wortes *'ilm*. Um herauszufinden, was hiermit gemeint ist, muß man sich der bewährten philologischen Technik bedienen, einen Text ganz zu lesen. Dieses Verfahren ergibt hier, daß mystisches Wissen gemeint ist, das sich relativ eng an den Koran anzulehnen versucht. Auf Seite 317, 2 ff. ist dies klar gesagt: Über die Stationen *ināba*, *tauba*, *ḥuzn*, *ḥauf*, *istihāš min al-ḥalq*, *ḥalwa*, *fikra*, *ḥudūr*, *murāqaba*, *ḥayā'*, *adab*, *murā'āt al-ḥudūd*, *qurb*, *wisāl*, *uns*, *idlāl* und *su'āl* gelange man zur *iḡāba*. All diese Stationen hießen nach einigen Sūfis *ma'rifa*, nach anderen *'ilm*.⁹ Der Koran als zentraler Bezugspunkt ist erwähnt auf S. 312, 19 sowie 314, 6 und 11. Es handelt sich also nicht um eine „mystische Apologie des neuen Wissens“, sondern um eine Apologie des seit vielen Jahrhunderten gepflegten mystischen Wissens.

3. In unmittelbarem Anschluß daran lesen wir: „Die Vorstellung einer Autonomie des Denkens, das durch Erfahrung und Vernunft ‚vorwärtstreibend‘ die Wahrheit erkennen läßt, wurde später im 18. Jahrhundert von einer großen Zahl islamischer Denker verbreitet. Sie hatten entsprechend auch ein recht großes Selbstbewußtsein, mit dem sie sich gegen die Dominanz der Alten stellten. 'Abdallāh b. 'Abdallāh b. Salīma dichtete:

Sag dem, der im Zeitgenossen nichts zu erblicken vermag und der den Klassikern den Vorzug gibt: Jenes Alte war einst neu, und dieses Neue wird einst alt genannt“ (SCHULZE 1996, 309 aus *Tāǧ al-'arūs*).

⁸ 'ASALĪ 1983–1989, II 311f. (*idā zahara l-burhānu wa-batala t-tuǧyānu wa-raǧa'a l-bāṭilu l-qahqarā ... fa-faḍlu l-'ilmi nārūn bal nūrūn ... yuḥfi z-zulma wa-yuršidu l-umama ... ḥā'izuhū munawwarūn ... wa-'aqluhū muḥarrarūn*).

⁹ *wa-tusammā ḡamī'u ḥāḍihī l-maḡāmāti l-ma'rifata fī ṣṭilāhi ba'di aṣḥābinā wa-l-'ilma fī ṣṭilāhi ba'dihim* (317, 6f.).

Die Philologie erkennt hier, daß Murtaḍā az-Zabīdīs Zeitgenosse die Verse nicht etwa selbst gedichtet, sondern nur vorgetragen hat (*anšadanā*); sie stammen vielmehr von Ibn Šaraf al-Qairawānī, der 460/1067 starb.¹⁰ Mit seinem antiklassizistischen Bekenntnis, dem Protest gegen den „Golden Age“ Complex, hat er seinerseits schon Vorläufer gehabt.¹¹

4. Bei SCHULZE 1996, 310 lesen wir: „Von Pessimismus ergriffen, sagten sich manche Dichter von der Vergangenheit los, denn ‚die Vergangenheit wird nicht zu Dir zurückkehren, und für den Zurückbleibenden wird es keine Zukunft geben‘“. Das Zitat ist einer 1071/1661 abgeschlossenen Quelle¹² entnommen, in der das Gedicht anonym zitiert ist; es kann also theoretisch auch aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. stammen, was seinen Zeugniswert von daher schon bedeutend unterminiert. Der Vers lautet auf arabisch: *lā yarǧī‘u l-mādī ilaika wa-lā mina l-bāqīna ġābirū*. Auf dem Hintergrund der vorhergehenden und folgenden Verse und in Übereinstimmung mit der Überschrift des Kapitels *Fī ḥāl al-muṣāb* „Über den, der einen Schicksalsschlag erleidet“ und seinem sonstigen Inhalt ist zu übersetzen: „Der Dahingegangene (d. h. Verstorbene) wird nicht zu dir zurückkehren, und unter denen, die zurückbleiben, bleibt auch keiner (vom Tode verschont).“ Der Dichter beschließt dann zwei Verse weiter, sich in Geduld (*ṣabr*) zu fassen.

5. Welche Auswirkungen auch elementare Philologie haben kann, soll zu guter Letzt noch an SCHULZES Aufsatz „Nur der Moderne kommt voran!“ gezeigt werden (SCHULZE 1994a). Die reizvolle Überschrift stammt aus einem Vers von Muṣṭafā Ibn Ḥasan aṣ-Šammādī:

inna lladīna taqaddamū lam yutrakū ma’nā bihī yataqaddamu l-muta’ahḥir „Diejenigen, die (uns) vorausgingen, wurden nicht verlassen; das heißt: der Moderne kommt voran“ (a. a. O. 160, aus al-Murādī: *Silk ad-durar*).

Die beiden Halbverse befremden aber in dieser Version durch ihre Zusammenhanglosigkeit, und daß *ma’nā bihī* soviel wie *ya’nī dālīka an* heißt, will auch nicht recht einleuchten. Zu lesen ist vielmehr:

inna lladīna taqaddamū lam yatrakū ma’nan bihī yataqaddamu l-muta’ahḥirū „Die, die uns (als Dichter) vorausgingen, haben kein

¹⁰ *Tāǧ* I 93 b Anm. 1.

¹¹ ROSENTHAL 1983, 24–30.

¹² Ṣawāliḥī, *Tarāǧim* 132, 13.

Thema übrig gelassen, mit dem ein später Geborener vorangehen könnte."

*

Die Leistungsfähigkeit der Philologie ist bei der Falsifizierung dieser fünf Beispiele nicht stark beansprucht worden. Die Beispiele sind im übrigen nicht etwa Fälle von Irrtümern, wie sie immer passieren können; vielmehr kann merkwürdigerweise fast als Regel gelten, daß SCHULZES vermeintliche Instanzen für den jeweiligen Punkt nicht tragfähig sind, und zwar auch in den Fällen, wo es gar nicht weiter schwierig wäre, Beispiele anzuführen.

Abschließend noch ein Wort zur genauen Funktion der Philologie als Falsifikatorin. In den Beispielen 1, 2, 4 und 5 liegen falsche Übersetzungen vor; damit sind die jeweiligen Fälle als Instanzen für eine Hypothese jeweils vom Tisch. Etwas anders liegt der Fall beim 3. Punkt, wo wir hier nur nachgewiesen haben, daß der von SCHULZE angeführte Beleg für Antiklassizismus nicht aus dem 12./18. Jahrhundert, sondern aus dem 5./11. stammt, und daß es derlei Äußerungen auch noch früher gegeben hat. SCHULZE zweifelt wiederholt an, daß mit der Anführung solcher früheren Belege der jeweilige Kasus nichtig sein müsse, und damit hat er im Prinzip recht. Daß aber Zitate von Autoren, die viele Jahrhunderte früher gelebt haben, etwas Neues bedeuten (und dies ist eine absolute Minimaldefinition von „Aufklärung“), muß jeweils plausibel gemacht werden. Entweder geschieht dies durch den Nachweis einer qualitativen Umdeutung oder aber einer quantitativen Veränderung, also einer völlig anderen, breiteren Akzeptanz. Dies aber wird von SCHULZE nicht geleistet.

VI

Nachdem bereits im Zusammenhang mit den methodischen Defiziten einige der von SCHULZE 1996 herangezogenen Textbelege kritisch untersucht wurden, soll diese Kritik nun vor allem auf die angesprochenen historischen Entwicklungen ausgedehnt werden. Die bisherige Diskussion hat sich ganz auf die arabische Welt konzentriert. Hier gilt das Jahr 1798 als bedeutende Zäsur, die eine Epoche mehr oder weniger ungestörter Entwicklung von einer der forcierten Verwestlichung trennt.¹³ Wenn nun

¹³ HAARMANN 1994. Die Entwicklung der islamischen Welt im 18. Jahrhundert aufgrund einer immanenten Dynamik fortzuschreiben ist SCHULZES ursprüngliches Anliegen (1990).

die Perspektive auf das gesamte Osmanische Reich ausgedehnt wird, ist dabei zu bedenken, daß in Istanbul schon im 17. Jahrhundert Kontakte nach Europa bestanden, die das ganze 18. Jahrhundert hindurch bewußt ausgeweitet und vertieft wurden. Die sogenannte Tulpenzeit ist nur ein Höhepunkt dieser Entwicklung (WURM 1971; HEINZ 1967; GÖÇEK 1987). Symptomatisch für die Ungleichzeitigkeit der türkischen und arabischen Reichsteile ist, daß schon seit dem späten 16. Jahrhundert europäische Bücher ins Türkische übersetzt wurden, aber bis zum Ende des 18. Jahrhunderts kein einziges ins Arabische (LEWIS 1994, 64). Eine Diskussion moderner Gedanken im 18. Jahrhundert muß also grundsätzlich den Aspekt europäischer Gedanken einbeziehen und darf sich nicht auf den autochthonen Aspekt beschränken.

1. Birgivismus (1)

Schwerer als diese allgemeinen Einwände wiegen aber die Bedenken, die gegen SCHULZES konkrete Nachweisversuche zu erheben sind. Sein Interesse für den Mystiker 'Abdalğani an-Nābulusī hat ihn zu Mehmed b. Pīr 'Alī Birgivī (st. 1573) geführt, zu dessen Werk *at-Tarīqa al-Muḥammadīya* an-Nābulusī einen umfangreichen Kommentar verfaßt hat. Birgivīs Werk hat auf das religiöse Leben im Osmanischen Reich beträchtlichen Einfluß gehabt,¹⁴ ist jedoch seitens der europäischen Islamwissenschaft in der Tat wenig erforscht.¹⁵

SCHULZE stützt sich bei seinen Ausführungen auf eine anonyme deutsche Übersetzung, erschienen Ratiopolis 1790, offensichtlich das Werk eines islamkundigen Kritikers der christlichen, besonders der katholischen Kirche. Der Titel lautet: „Ist die muhammedanische Religion an sich böse und verwerflich? Hat sie Aehnlichkeiten mit der christlichen? Verdient sie nach der christlichen den ersten Rang?“ Aus der Rezeption eines islamischen „Katechismus“ durch einen Aufklärer will SCHULZE auf ein „analoges Anliegen der Kritik“ auf seiten des Muslims schließen (1996, 298 f.). Obwohl er sich der möglichen Instrumentalisierung des „Orient“ durch den Aufklärer bewußt ist (1996, 301), übernimmt er ein Schlüssel-

¹⁴ Von seinem unbetitelten, meist als *Risāle* oder *Vaṣīyetnāme* bekannten „Katechismus“ sind in Istanbul über 100, von *at-Tarīqa al-Muḥammadīya* über 200 Handschriften vorhanden (vgl. ATŞIZ 1966).

¹⁵ Ein Überblick läßt sich gewinnen aus *İmam Birgivī* 1994. Wir stützen uns hier auf das arabische Hauptwerk Birgivī, *Tarīqa*, auf Birgivī, *Risāle* (Ausgabe Istanbul 1218 angeblich nach dem Autograph), auf Qādizāde, *Ġevhere* (ein Kommentar zur *Risāle*) und auf *Muḥtaşar-i Birgivī*.

zitat als Birgivi's eigenen Gedanken: „Das Licht der Vernunft ist eine Kraft der Seele, durch welche man die Verhältnisse und das Wesen der Dinge erkennt“ (1996, 300). Weiter heißt es dort: „Kenntnisse, die man auf diesem Wege erlangt, sind eben so zuverlässig als die, welche man auf den anderen beiden erhält. Der Geist findet auf diese Art Grundsätze, deren Evidenz eben so erwiesen ist als folgender Satz: das Ganze ist größer als seine Theile“ (ANONYMUS 2). SCHULZE vereinfacht aber im folgenden, indem er von den drei Erkenntnismöglichkeiten des Originals nur zwei, nämlich Vernunft und Tradition, erwähnt und gegeneinanderstellt, während er die sinnliche Wahrnehmung übergeht. Die Opposition von „Licht der Vernunft gegen die Verfinsterung (wohl besser: Finsternis, die Verff.) der Tradition“, die SCHULZE (1996, 300) hier sieht, ist nicht einmal im deutschen Text, geschweige denn im Original zu finden.¹⁶

Korrekt sollte eine Übersetzung lauten: „Der Verstand (so statt Vernunft für 'aql) ist ebenfalls eine Quelle des Wissens; soweit dieses durch die Evidenz feststeht, ist es notwendig, wie das Wissen darum, daß jedes Ding größer als sein Teil ist.“¹⁷ Das Original ist allerdings nicht Birgivi, sondern Nağmaddīn an-Nasafī (st. 537/1142) 'Aqā'id (Nasafī, 'Aqā'id 1).¹⁸ An-Nasafī's Werk ist in Europa durch die kommentierte Übersetzung im ersten Band von MOURADGEA D'OHSSONS *Tableau général de l'Empire Othoman* (Paris 1787) bekannt geworden. Der Anonymus hat sich der deutschen Übersetzung dieses Werkes durch CHRISTIAN DAVID BECK (*Allgemeine Schilderung des Othomanischen Reiches*. Bd. 1. Leipzig 1788) bedient, indem er den Text der Nasafī-Übersetzung meist wortwörtlich übernahm und allenfalls leicht umstellte. Die Erläuterungen sind stark gekürzt und teilweise anderweitig ergänzt. Die antikirchliche Tendenz geht ganz auf das Konto des Anonymus.¹⁹

¹⁶ In seinem Anliegen, eine Kritik der Tradition nachzuweisen, mißversteht SCHULZE außerdem den deutschen Text, indem er die „bloß theologische Wahrheit“ der Tradition als der natürlichen Wahrheit der Vernunft untergeordnet darstellt. „Bloß“ bedeutet hier aber keine Abwertung, sondern „rein, ausschließlich“. Verglichen werden hier zudem nicht Vernunft und Tradition, sondern menschliche und prophetische Überlieferung (ANONYMUS 3). Die Angriffe gegen das Christentum, die SCHULZE (1996, 300) Birgivi zuschreibt, stehen in den „erklärenden Zusätzen“ des Anonymus (5 f.) und werden dort (sehr tendenziös) aus koranischer Kritik am Christentum herausgelesen.

¹⁷ Bis auf die Wiedergabe von 'aql als Verstand nach SCHACHT 1931, 81.

¹⁸ Die Zuschreibung an diesen an-Nasafī ist jedoch nicht unumstritten (vgl. TDIA s.v. *Akaidü'n-Nesefī*). Andere Autoren desselben Namens sind aus dem 12. und 13. Jahrhundert n. Chr. bekannt.

¹⁹ BECK als Theologe und Philologe „vom alten Schlage“ (*Allgemeine Deutsche*

An-Nasafis Erkenntnislehre läßt sich bis zu al-Māturīdī (st. 333/944) zurückverfolgen (RUDOLPH 1992, 82 f. Anm. 37). Auch wenn Birgivī von an-Nasafi beeinflusst sein sollte, so hat er jedenfalls diese Erkenntnislehre nicht rezipiert, denn sie ist in keinem seiner (uns zugänglichen) Werke enthalten.²⁰ Insofern gibt es, entgegen SCHULZE (1996, 301 Anm. 61), durchaus ein objektives Urteil über das Mißverstehen von Quellen.

2. Birgivismus (2)

SCHULZE nimmt jedoch Birgivī über dieses irrtümlich zugeschriebene Zitat hinaus für seine Hypothese in Anspruch, indem er ihn als einen Vertreter eines islamischen Pietismus bezeichnet. Ein solcher könne „eine wichtige Traditionslinie darstellen, die ein Aufklärungsbewußtsein formierte“ (SCHULZE 1996, 302). Ist die Verbindung zwischen Pietismus und Aufklärung, wie erwähnt, bereits in Europa durchaus keine kausale, so soll hier nun gezeigt werden, daß die angenommene Analogie auf einer Fehleinschätzung der Lehre Birgivīs beruht.

Birgivī ist zu seiner Zeit einerseits als Kenner der arabischen Grammatik, andererseits aber als rigoroser Moralist und Gegner jeder Neuerung (*bid'a*) bekannt geworden.²¹ *Bid'a* ist für ihn jener Brauch und jene Tradition der Gläubigen (*'örf ve 'ādet*), die sich nicht auf den Propheten zurückführen läßt.²² So lehnte er z. B. im Konflikt mit dem Şeyhülislām Ebū s-Su'ūd Efendi die pragmatische Auslegung rechtlicher Normen gemäß zeitbedingten Erfordernissen ab. Deutlicher Ausdruck dessen ist sein Kampf gegen die Einbringung von Bargeld in fromme Stiftungen (MANDAVILLE 1979, besonders 304 ff.). Birgivī opponierte gegen die etablierten Gelehr-

Biographie. Bd. 2. Leipzig 1875, 211) hat in seinem Vorwort nicht nur beklagt, „daß Halbgelehrte und Dilettanten die meisten Übersetzungen liefern“, „daß ein beträchtlicher Theil von wichtigen Werken in der Uebersetzung ganz verunstaltet wird“, er hat außerdem gewarnt: „Das Publikum muß gegen jede Übersetzung mißtrauisch werden, deren Verfasser nicht genannt oder bekannt ist“ (v-vi).

²⁰ Außer den bereits genannten Werken Birgivīs wurde eine späte Übersetzung mit dem Titel *Tekmile-i terğüme-i Tarīqatü l-Muhammediye* (Istanbul 1873) und die *Tarīqa*-Übersetzung des Birgivī-Enkels Mehmed 'İşmetī (st. 1665) überprüft (Ms. or. oct. 1615 und Ms. or. oct. 3100 der Staatsbibliothek zu Berlin).

²¹ Dieser Begriff, an dessen Bewertung sich doch einiges für eine Aufklärung Relevante zeigen lassen sollte, ist bisher in der Diskussion nicht gefallen.

²² Kätib Čelebi, *Mizān* 124. Dies hat SCHULZE anscheinend als „theologische Kritik, die zur vehementen Ablehnung der Tradition führen sollte“ (1996, 301), mißverstanden.

ten also nicht, weil sie zu sehr, sondern weil sie zu wenig orthodox waren.²³

Von Bedeutung ist für SCHULZE außerdem Birgivīs Verhältnis zum Šūfismus, das jedoch alles andere als klar ist. Birgivī hatte sich in seiner Jugend einem Orden angeschlossen, hat aber offenbar den šūfischen Pfad bald wieder verlassen und sich den Wissenschaften und der Predigt gewidmet. Seine Schriften weisen ihn als guten Kenner der šūfischen Literatur und šūfischen Denkens aus. In moralischen Belangen argumentiert er häufig in šūfischen Begriffen, doch er verdammt die verbreiteten spirituellen Techniken der Šūfis wie Tanz und Gesang als *bid'a* (Birgivī, *Ṭarīqa* 168 ff., 184 f.). Außerdem attackiert er die moralische Indifferenz, die unter Šūfis ebenfalls verbreitet war (Birgivī, *Ṭarīqa* 10 f.). Die Šūfis berufen sich dabei auf die Immanenz Gottes, wie sie vor allem Ibn 'Arabī als *wahdat al-wuġūd* gelehrt hat. Der Titel seines Hauptwerks *at-Ṭarīqa al-Muḥammadiya* läßt sich demnach als Programm verstehen, dem Pfad der Šūfi-Orden den einzig wahren, streng an der *sunna* des Propheten ausgerichteten Weg entgegenzusetzen. Mystisches Erleben und Innerlichkeit haben darin keinen Platz.²⁴

Die Parallelen erschöpfen sich daher in oberflächlichen Analogien (Rückkehr zum Urchristentum bzw. zum Islam der Vorväter), während die Grundtendenzen des Pietismus mit dem Birgivismus keinerlei Ähnlichkeit haben. Dazu gehört die Innerlichkeit, wo Birgivī eine strikt formale Ethik lehrte, und ein politischer Quietismus, wo Birgivī und vor allem seine Nachfolger zu rabiatischen Aktivisten wurden.

Im Istanbul des 17. Jahrhunderts folgten mehrere Wellen von religiösen Unruhen aufeinander, in denen fundamentalistische Kreise unter der Anleitung von Predigern die prominenten Šūfi-Orden angriffen.²⁵ Sie warfen ihnen – unter Berufung auf Birgivī – unzulässige Neuerungen vor und forderten die Schließung und Zerstörung der Konvente. Das Gebot, zum Guten anzuleiten und vom Verbotenen abzuhalten, wird von diesen Nachfolgern Birgivīs aus den gelehrten Zirkeln auf die Straße getragen und handgreiflich umgesetzt. Die erste Welle dieser Unruhen ist mit dem Namen Qāḍizāde Mehmed verbunden (gest. 1635). Sie richtete sich außer

²³ In Schulzes Definition einer „Universalie“ Pietismus spielt die Opposition gegen eine herrschende Orthodoxie eine wichtige Rolle (1996, 299 Anm. 55).

²⁴ Wie diese Haltung durch den ausgewiesenen Bekenner der *wahdat al-wuġūd*, 'Abdalġanī an-Nābulusī, in dessen Kommentar zu *at-Ṭarīqa al-Muḥammadiya* rezipiert wurde, wäre eine Untersuchung wert.

²⁵ Die Verwendung des Begriffes „Fundamentalismus“ erfolgt hier und im weiteren nach PETERS 1984, 91–96.

gegen die schon erwähnten Praktiken der Şūfis gegen volkstümliche Formen der Religion wie den Besuch von Gräbern sowie gegen den Genuß von Kaffee und Tabak, die damals in Istanbul populär wurden.²⁶ Abgesehen von der persönlichen Wertschätzung, die Qāḍizāde am Hof genoß, konnte er für diese letzteren Forderungen die Unterstützung Murāds IV. erlangen, was keineswegs bedeutet, daß Murād sich die religiöse Haltung der Qāḍizādeli zu eigen machte.²⁷ Nach Qāḍizādes Tod ebte die Bewegung ab, gelangte aber unter dem Großwesir Köprülüzāde Fāzıl Ahmed Paşa (st. 1676) erneut und diesmal längerfristig zu Einfluß. Dennoch blieb sie von einzelnen Protektoren abhängig und war nicht imstande, sich gegen die Mehrheit der *'ilmīye* und der Bevölkerung einen institutionellen Rahmen zu schaffen.²⁸

Auch religiöse Unruhen im Kairo des Jahres 1711, als türkische Religionsstudenten öffentlich die Forderung erhoben, die Wallfahrt zu Heiligengräbern zu verbieten und die Konvente der wesentlich türkischen Orden in Kairo, der Bektaşiye, Mevleviye und Gülşeniye zu schließen bzw. in *madrasas* umzuwandeln, waren von Birgivi's Werken inspiriert.²⁹

Damit ist erwiesen, daß der „Birgivismus“ nicht als islamische Parallele des Pietismus angesehen werden kann. Er gehört vielmehr zu einer durch die ganze osmanische Geschichte hindurch vorhandenen Strömung, die im Gegensatz zu den *qānūn*-orientierten Denkern wie Muṣṭafā 'Āli oder Qoçi Beg ihr Ideal im Frühislam verwirklicht fand. Diese Strömung, die KAFADAR etwas ahistorisch, aber sachlich nicht inkorrekt als *selefi* bezeichnet, trat immer wieder an kritischen Punkten der politischen Entwicklung als intellektuell-politische Bewegung an die Oberfläche (KAFADAR 1993, 42). Sie mündet in Bewegungen, die weniger der Aufklärung als

²⁶ Nach SCHULZE führte hier ebenso wie in Kairo 1711 (s. u.) ein von „Pietisten“, also potentiellen Aufklärern, angezettelter Konflikt zu einem verbreiteten Pessimismus in der Gesellschaft, der seinerseits wiederum in ein Bedürfnis nach empirischer Sicherheit, also eine aufklärerische Strömung mündete (1996, 310 Anm. 84; 1994a, 158). Eine solche Kausalkette ist nicht nachvollziehbar.

²⁷ Die wichtigste Quelle für diese Ereignisse ist Kātib Ćelebi, *Mizān*; vgl. auch die englische Übersetzung LEWIS 1957. Darin sind sämtliche strittigen Fragen sowie die Vorgeschichte des Konfliktes dargestellt.

²⁸ ZILFI 1986, 1988. Eine Betrachtung dieser Phänomene nur auf der Suche nach Vorläufern der Aufklärung vernachlässigt zwangsläufig die sozialen Ursachen, die ZILFI herausgearbeitet hat.

²⁹ PETERS 1987; WINTER 1992, 157 ff., betont vor allem die ethnische Komponente des Konflikts. Zu den fundamentalistischen Ansichten eines späten Birgivi-Anhängerers siehe auch PETERS 1986.

vielmehr einer islamischen Reformidee im Sinne Ibn Taimiyas nahe stehen,³⁰ indem sie strikte Observanz der Vorschriften, die in den *madrasas* zu lehren waren, gegen die freiere, mystisch geprägte Frömmigkeit der Šūfi-Orden setzten. Sofern ein aus der europäischen Geschichte abstrahierter Begriff angewandt werden soll, sind Birgivī und seine Nachfolger eher dem Puritanismus zuzurechnen, worunter nach SCHULZE (1996, 299 Anm. 55) eine „kollektive, auf rationale Erklärung der Welt ausgerichtete Schau (Literalismus, Gewissenslehre, Kasuistik)“ zu verstehen ist.

3. „Empirismus“ und Kātib Čelebi

SCHULZE sucht in der islamischen Geschichte nach einer der europäischen analogen Entwicklung der Wissenschaft, in der die durch Logik und Empirie gewonnenen Erkenntnisse der Offenbarung gegenüberstehen. Da Logik und Empirie nicht anfechtbar sein können, müßte daraus eine Kritik der religiösen Überlieferung resultieren.

Ansätze hierzu sieht SCHULZE schon bei Birgivī (1996, 308). Doch bei dem echten Birgivī heißt es lediglich: „Verstand und Überlieferung entsprechen sich, und die offenbarte Schrift und die *sunna* des Propheten stimmen überein“ (*al-‘aql wa-n-naql mutawāfiqān*³¹ *wa-l-kitāb wa-s-sunna mutatābiqān*: Birgivī, *Ṭarīqa* 2). Dies ist das exakte Gegenteil dessen, was SCHULZE herauslesen will, stimmt aber mit Birgivīs sonstigen Gedanken überein, denn er ordnet die Wissenschaft gänzlich der Religion bzw. der Pflichtenlehre unter. Je nachdem, ob sie sich auf Gebotenes, Verbotenes oder Empfehlenswertes beziehen, sind auch die Wissenschaften geboten, verboten oder empfehlenswert. Verboten sind danach die Sternkunde sowie die Theologie (*kalām*), sofern sie über das (für die Kenntnis der Gebote Gottes) Notwendige hinausgeht (Birgivī, *Ṭarīqa* 23 ff.). Von „Empirismus“ kann in dieser Gedankenwelt nicht die Rede sein.

Innerhalb der für diese Kenntnis relevanten Wissenschaften hat Birgivī großen Eifer an den Tag gelegt und auch seine Anhänger stets zu selbstän-

³⁰ Die Nähe Birgivīs zu Ibn Taimīya hat SCHULZE ohne überzeugende Gründe bestritten (1996, 301), siehe dagegen aber PETERS 1986, 85.

³¹ Dieses Schlüsselwort ist allerdings emendiert aus *mutawāqifān*. Dazu berechtigen die Zahl der Druckfehler ähnlicher Art in der Ausgabe und die logische Stringenz des ganzen Werkes.

digem Studium angehalten.³² Dies hat ihm auch die Achtung Kätib Čelebis eingebracht, der sich einige Zeit zu den Anhängern des vorher erwähnten Qādizāde Mehmed zählte. Hiermit ist ein weiterer Kronzeuge SCHULZES benannt, denn auch Kätib Čelebi ist von SCHULZE als Vorläufer der Aufklärung herangezogen worden (ohne daß er auf diese Beziehung zu Birgivi einginge).³³ In SCHULZES Interpretation Kätib Čelebis gibt es jedoch ebenfalls einiges richtigzustellen.

In späteren Jahren wandte sich Kätib Čelebi von Birgivi's Nachfolgern wieder ab, wobei der Grund nicht in der Lehre selbst lag. Vielmehr hielt Kätib Čelebi es politisch für abträglich, die für richtig erkannten religiösen Lehren der breiten Masse aufzuzwingen, und billigte daher die Maßnahmen Köprülü Mehmed Pašas gegen die Qādizādeliler (dazu ausführlich HAGEN 1996, Kap. I). Zudem hat Kätib Čelebi nicht etwa, wie SCHULZE (1996, 307) schreibt, an der dominierenden spekulativen Theologie Kritik geübt, sondern an deren Vernachlässigung, besonders in seinem letzten Werk *Mizān* (9 ff.). Sein Bekenntnis zur *ḥikmat al-išrāq* as-Suhrawardis zeigt gleichzeitig, daß er die rationale Erkenntnis immer als der spirituellen nachgeordnet angesehen hat. Danach sind zwei Wege der Erkenntnis zu unterscheiden: der der logischen Schlußfolgerung (*an-naẓar wa-l-istidlāl*) und der geistigen Läuterung und Anstrengung (*ar-riyāḍāt wa-l-muǧāhadāt*). Wer sich auf dem ersten Weg einem Propheten anschließt, ist ein *mutakallim*, wer es nicht tut, ein Peripatetiker (*maššā'i*). Wer den zweiten Weg im Einklang mit dem offenbarten Gesetz beschreitet, ist ein Sūfi, wer es unabhängig tut, ein *išrāqī*. Diese Erkenntniswege laufen parallel und haben jeweils vier Stufen, wobei die vierte Stufe des rationalen Weges erst der dritten Stufe des spirituellen entspricht, der einzig frei von Zweifeln ist und zur Erkenntnis Gottes führt.³⁴

Mit einem Zitat aus *Kašf az-zunūn* versucht SCHULZE (1996, 307) zu belegen, daß Kätib Čelebi einen Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion zu harmonisieren versuche. Da das Schlüsselwort *'ilm* hier aber, wie in Abschnitt V gezeigt, nicht „naturbezogene Wissenschaft“ bedeutet, sagt dieses Zitat nichts dergleichen aus. Wo sich religiöse Traditionen

³² Man vergleiche damit die Rolle des *iǧtihād* innerhalb des Fundamentalismus (PETERS 1984, 94 ff.).

³³ Es ist daher zumindest irreführend, Kätib Čelebi in Opposition zur „rigiden osmanischen Politik“ zu sehen (SCHULZE 1996, 306 f.).

³⁴ Kätib Čelebi, *Kašf* 677 f. s.v. *'ilm al-ḥikma*. Auch diese Ausführungen sind nicht von Kätib Čelebi selbst, sondern übernommen aus al-Ġurgānīs *Šarḥ maṭāli' al-anwār* (zit. in NASR 1978, 20).

und Naturwissenschaft nicht vereinbaren lassen, hat Kātib Ćelebi jedoch keine Kritik der Tradition abgeleitet, sondern ein Problem der Auslegung. Richtig verstanden kann es für ihn (wie für die Naturkunde der Renaissance) keinen Widerspruch zwischen Religion und Naturwissenschaft geben. Dies läßt sich dort ablesen, wo er sich in der Einleitung zur zweiten Fassung seines *Ĝihānnümā* mit dem Widerspruch zwischen der von der Astronomie festgestellten Kugelgestalt der Erde und der islamischen Überlieferung befaßt, die eine scheibenförmige Erde voraussetzt, die ihrerseits auf den Hörnern eines Stiers ruht, der auf dem Weltfisch steht.³⁵ Kātib Ćelebi zitiert dazu einen Abschnitt aus al-Ĝazzālī's *Tahāfut al-falāsifa*. Darin erklärt al-Ĝazzālī, wer dem Gesetz in nicht mit der Wissenschaft konformer Weise zum Sieg ver helfe, schade ihm mehr als der, der es in wissenschaftskonformer Weise kritisiere (Ĝazzālī, *Tahāfut* 65 ff., Kātib Ćelebi, *Ĝihānnümā* 18). Wichtig ist hier, daß Kātib Ćelebi durch die metaphorische Deutung von Topoi der mythischen Geographie wie den Paradiesesflüssen, dem Weltfisch und dem Weltstier den Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft vermeidet. Dasselbe Verfahren hatte auch al-Ĝazzālī verwandt (GOLDZIHNER 1915, 23).

Auch wenn Kātib Ćelebi in seinem Bestreben, vorhandenes Wissen zu bündeln und bequem, möglichst alphabetisch geordnet zugänglich zu machen, an die französischen Enzyklopädisten erinnert, läßt sich in seinem Denken z. B. der Kausalitätsvorbehalt der aš'arischen Lehre nachweisen, wonach Gott den Nexus zwischen Voraussetzung und Kausalfolge in jedem Moment neu erschafft und die Regelmäßigkeit des in der Natur zu beobachtenden Geschehens lediglich durch „göttliche Gewohnheit“ zustandekommt. Von „Empirismus“ ist diese Auffassung weit entfernt (HAGEN 1996, Kap. IX).

Al-Ĝazzālī hat im übrigen auch İbrāhīm Ḥaqqı Erzurümlü (1703–1780), einem für das 18. Jahrhundert sicherlich bedeutenden Denker, die Begriffe für die Auseinandersetzung um die Kugelgestalt der Erde geliefert.³⁶ Auch für diesen kann es also richtig verstanden keinen Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft geben. Mit einer solchen konstruierten Antinomie ist das zweifellos vorhandene innovative Element von İbrāhīm Ḥaqqı's *Ma'rifetnāme* nicht zu fassen. Diese mystische Enzyklopädie besteht aus drei Kapiteln, die den Kosmos, den menschlichen Körper und die menschliche Seele erklären – mit dem einzigen Ziel, eines nach dem

³⁵ Zu einem prominenten Beispiel dieser islamischen Kosmologie vgl. HEINEN 1982.

³⁶ İbrāhīm Ḥaqqı, *Ma'rifetnāme* 43 f., vgl. auch 138–147.

anderen zu überwinden und zur einzig gültigen Erkenntnis Gottes zu gelangen. Die äußerliche Erkenntnis (*'ilmü z-zāhir*) ist mit der inneren (*'ilmü l-bātin*) verbunden, steht aber dahinter grundsätzlich zurück: „Wissen durch Gott (*'ilm bi-llāh*) ist unter dem Namen Weisheit (*ḥikmet*) bekannt und im Koran mit zahlreichen Wohltaten charakterisiert. Wer sie sucht, ist mit Hunger und Durst vertraut. Wissen und Weisheit können wie Körper und Seele nicht voneinander getrennt werden. ... Wissen erwirbt man durch Lernen (*ta'allum*), Weisheit durch Hunger (*taḡawwu'*)“ (İbrāhīm Ḥaqqı, *Ma'rifetnāme* 408).

Wissen bezieht sich auf die äußere Welt, zirkuliert öffentlich, wird in Büchern erfaßt und mündlich tradiert, Weisheit dagegen geht von Herz zu Herz und darf nur Eingeweihten mitgeteilt werden. Gnosis (*ma'rifet*) ist eine besondere Kategorie des Wissens, das nur Namen und Akzidentien (*esmā ve şifātuhū*) erfaßt, während die Gnosis das Wesen selbst erkennt (*'ayn dātihī*). Gott hat den Menschen die Erkenntnis der Sphäre der Knechtschaft (*'ilm-i 'ubūdīyet*) und die Gnosis der Sphäre der Göttlichkeit (*ma'rifet-i rubūbīyet*) befohlen. Sofern die exakten Wissenschaften darüber hinausgehen, sind sie nur eine Vergnügung der Triebseele und die Kunst der Unachtsamkeit (*ḥuzūz-ı nefis ve fünün-ı gaflet*: İbrāhīm Ḥaqqı, *Ma'rifetnāme* 408 f.). Diese Unterordnung des weltlichen unter das spirituelle Wissen hat İbrāhīm Ḥaqqı nicht daran gehindert, als erster osmanischer Autor das heliozentrische System einem größeren Publikum nahezubringen (İbrāhīm Ḥaqqı, *Ma'rifetnāme* 138–147). Dennoch steht dahinter eine gänzlich unmoderne Auffassung von Wissenschaft.

İbrāhīm Ḥaqqı unterscheidet grundsätzlich zwei Erkenntnisprinzipien: „Wissen wird durch rationale Reflexion erlangt, Weisheit hingegen durch Erinnerung“ (*'ilm tefekkürle bilinür ve ḥikmet tezekkürle bulunur*: İbrāhīm Ḥaqqı, *Ma'rifetnāme* 408). In der Tat ist *tafakkur* ein Erkenntnisprinzip, das als „diskursives Denken“ oder „rationale Überlegung“ (HEINEN) auf die Vermehrung von Wissen und Schaffung von Erkenntnis abzielt, die bislang nicht vorhanden war, also zukunftsgerichtet ist, während *taḍakkur* ein bereits Erkanntes wiederzufinden sucht. Auch damit ist jedoch kein Nachweis eines empirischen Rationalismus in Sinne der Aufklärung zu leisten, sondern nur der, daß einzelne analoge Charakteristika von jeher in der islamischen Geistesgeschichte existiert haben, denn *tafakkur* als Erkenntnisprinzip liegt bereits den islamischen naturkundlichen *kutub al-'azama* zugrunde, die sich bis in das 3./9. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, während die zitierte systematische Gegenüberstellung von *tafakkur* und *taḍakkur* wiederum von al-Ġazzālī stammt (HEINEN 1994; speziell zu al-Ġazzālīs *Munqid min ad-dalāl* 109 f.).

Eine ähnliche Trennung von induktiver und deduktiver Vorgehensweise will SCHULZE als weiteres Element modernen wissenschaftlichen Denkens schon bei İsmā'īl Ḥaqqı (Brusevī, 1653–1725) ausgemacht haben. Er zitiert diesen jedoch nicht direkt, sondern nach MEHMED ALI AYNĪ (MEHEMMED-ALI AINĪ: *İsmā'īl Hakki, Philosophe Mystique*, Paris 1933; vgl. SCHULZE 1996, 307 f.), dessen Werk uns ebensowenig zugänglich war wie die Werke İsmā'īl Ḥaqqıs selbst. Charakteristisch für AYNĪ scheint zwar ein authentischer Zugang zur islamischen Mystik, aber auch eine Neigung zu gänzlich ahistorischer Interpretation unter forcierter Einbeziehung moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu sein. Sekundärliteratur dieser Art, die nicht an den originalsprachlichen Quellen überprüft wurde, sollte nicht zum Ausgangspunkt von weitreichenden Schlußfolgerungen gemacht werden.³⁷

4. „Bürgertum“ und „Öffentlichkeit“

Die europäische Aufklärung ist eng mit der Entstehung neuer Funktionseliten verbunden, die sich aus einem neuen Bürgertum außerhalb des erstarrten Stadtbürgertums mittelalterlicher Tradition rekrutierten (WEHLER 1987, 202–215). Der Nachweis eines neuen Bürgertums in der islamischen Welt, einer neuen Schicht von Bourgeois stand am Anfang der Neubewertung des 18. Jahrhunderts (vgl. die Thesen von GRAN 1979). „Für die sozialgeschichtliche Bestimmung des ‚Bürgertums‘“ wird, so SCHULZE (1994b, 38 Anm. 36), meist „im Zusammenhang mit dem Osmanischen Reich der Begriff *a'yân* benutzt.“ Dies zeigt, daß hier forciert nach einem Analogon gesucht wird. Es bestehen jedoch gravierende Unterschiede schon in der Ausgangssituation: Das Osmanische Reich war als Zentralstaat angelegt, in dem – abgesehen von der Trennung der Gesellschaft in steuerpflichtige Untertanen (*re'āyā*) und die Militärkaste (*'askerī*) – ein hohes Maß an Rechtsgleichheit verwirklicht war. Gerade im 18. Jahrhundert, in dem in Europa der aufgeklärte Absolutismus sich anschickte, Mediatgewalten zu eliminieren und dem Staat den direkten und gleichmäßigen Zugriff auf den einzelnen Untertan zu sichern, geriet dieses osmanische System in die Krise. Es entstand die neue Kaste von lokalen Notabeln, die sich bevorzugt auch als Steuerpächter betätigten und eine Art von Mediatgewalt etablierten (McGOWAN 1994, MEJER 1991). In Europa entstanden neue, wissenschaftlich hochqualifizierte Eli-

³⁷ Vgl. NYBERG 1928 zu AYNĪs Buch über Ibn al-'Arabī und ÜLKEN 1979, 293–296.

ten, das sogenannte Bildungsbürgertum, während die *a'yān* hauptsächlich durch ihre Kenntnis lokaler Verhältnisse qualifiziert waren.

Bislang ist daher auch keinerlei Verbindung zwischen dieser neuen Notabelnklasse und den bislang in die Diskussion gebrachten Ideen des 18. Jahrhunderts belegt worden.³⁸ Unter den methodischen Problemen eines solchen Nachweises ist das der mangelnden Öffentlichkeit in den aus Europa geläufigen Formen von Publizistik, Lesegesellschaften oder umfangreichen privaten Briefwechseln wohl das augenfälligste (vgl. WEHLER 1987, 303–331). Vielmehr ist deutlich, daß die *a'yān* vielfach lokal isoliert blieben, und daß auch die schwerfällige, strikt kontrollierte Mütferriqa-Druckerei allein keine signifikante „Verdichtung der öffentlichen Kommunikation“ bewirken konnte, die einen „soziokulturellen Mobilisierungsprozeß“ (WEHLER) in Richtung auf eine Aufklärung zur Folge gehabt hätte. Hier wird zudem leicht vergessen, daß die jüdischen, armenischen und griechischen Minderheiten im Osmanischen Reich lange vor Mütferriqa die Druckkunst nutzten (ŽELTJAKOV 1972, 13 f., ausführlicher GDOURA 1985).

Diese Minderheiten waren auch unter den *a'yān* vertreten, wobei ihnen die kommerziellen Kontakte zu Europäern zugute kamen. Das soziale Milieu, das hier angesprochen wird, ist also vom europäischen neuen Bürgertum stark verschieden und zudem durchaus nicht rein islamisch. Es ist insofern theoretisch als potentieller Träger einer autochthon islamischen Aufklärung nur begrenzt tauglich, wie auch der empirische Nachweis aussteht.

VII

Das Verfahren, die europäische Aufklärung mit einer Definition oder in einem ganzen Katalog von solchen objektiv zu erfassen, muß nach unserer Auffassung scheitern, weil diese Definitionen zwangsläufig immer von dem individuellen Erkenntnisinteresse des Forschers abhängen werden. Natürlich kann irgendein zentrales oder auch weniger zentrales Konzept der europäischen Aufklärung isoliert herausgegriffen werden und zu einer Entwicklung im islamischen Raum – auch außerhalb des 18. Jahrhunderts

³⁸ Vgl. die auch von SCHULZE geteilte Kritik an den Thesen GRANS, wie sie in den Rezensionen zum Ausdruck kommt (SCHULZE 1990, 147 Anm. 15). SCHULZE selbst hat sich bisher auf die Ideen beschränkt, ohne sie in einem konkreten sozialen Kontext zu verankern.

– in Analogie gesetzt werden. In einem solchen Fall von islamischer Aufklärung zu sprechen, kann nur als erste Veranschaulichung für einen mit der europäischen Kulturgeschichte vertrauten Betrachter dienen; mehr gibt eine solche Analogie nicht her. SCHULZES vermeintlicher Ausweg von 1996, nämlich die „Übertragung und Übersetzung von Konzepten in genau bestimmbar Kontexten“ (SCHULZE 1996, 296 und öfter), hat nicht zu positiven Resultaten geführt, weil bei näherer Betrachtung als einziges mögliches Element einer Strukturanalogie bislang allenfalls die Mystik übriggeblieben ist. Daraus aber läßt sich keine Struktur konstruieren und mit einer anderen in Analogie setzen.

Dafür, daß ein solcher Analogienachweis gelingen kann, müssen die jeweiligen Phänomene hinreichend genau analysiert werden. SCHULZE sagt selbst mehrfach, daß er nicht den Anspruch erhebt, dies geleistet zu haben, aber die Skizze, die er entwirft, ist in methodischer Hinsicht mehr als fragwürdig.

Dessenungeachtet ist es nicht nur legitim, sondern ausdrücklich zu begrüßen, dem Punkt endogener Entwicklungen im 18. Jahrhundert verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, seien es jene, die für die Rezeption europäischen Gedankengutes im 19. Jahrhundert den Boden bereiteten (SCHULZE 1996, 277), oder einfach jene, die allgemein etwas Neues brachten. Seit langem hat BERKES auf eine „new worldliness“ seit der Tulpenzeit aufmerksam gemacht (BERKES 1964, 26 ff.). Sie äußert sich z. B. in ganz neuen Inhalten und Formen der osmanischen Dichtung und Miniaturmalerei, die nun die Welt des Volkes und des Alltags für sich entdecken (ATASOY 1989; STAJNOVA 1983). In die Tulpenzeit fällt ferner als Novum ein offizieller Auftrag an zwei Übersetzerkommissionen, je eine große arabische und persische Weltchronik ins Türkische zu übertragen (HEINZ 1967, 80 ff.). Steht hinter dieser „Geschichtspolitik“ ein neues Geschichtsbewußtsein, womöglich ein Ansatz zur Neubestimmung der eigenen islamischen Identität gegenüber dem übermächtigen Europa? Man beobachtet im 18. Jahrhundert zudem eine signifikante Zunahme der Stiftungsbibliotheken (ERÜNSAL 1988). Können diese Phänomene in eine neue kontextuelle Interpretation integriert werden?

Es ist unseres Erachtens jedoch erforderlich, die Untersuchung nicht vorzeitig auf die Suche nach zukunftsorientierten Innovationen zu verengen, sondern die endogenen innovativen Entwicklungen im Wechselspiel mit den endogenen konservativen Strömungen wie auch den äußeren Einflüssen zu analysieren. Einige der oben angeführten – und leicht zu vermehrenden – Beispiele können wohl ohne die Einbeziehung dieser Interaktion nicht hinreichend erfaßt werden. Gleichzeitig muß ein neuer

Ansatz der ethnisch-religiösen Gemengelage des Vorderen Orients Rechnung tragen und von der bisherigen (unausgesprochenen) Grundidee einer rein islamischen Gesellschaft Abschied nehmen. Auf eine Untersuchung der Interaktion mit den nichtmuslimischen Minderheiten, sei es als eigenständiges Element oder auch nur als Katalysatoren für externe Einflüsse, kann nicht verzichtet werden.

Das 18. Jahrhundert innerhalb der Geschichte des Vorderen Orients ist ein interessanter Forschungsgegenstand. Hierauf erneut aufmerksam gemacht zu haben ist SCHULZES Verdienst. Doch der Begriff einer islamischen Aufklärung selbst (in seinen verschiedenen Ausformulierungen) hat sich als heuristisches Prinzip nicht bewährt. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, denn trotz aller Bemühungen um eine weitgehende Abstraktion bleibt er doch eine von außen an seinen Gegenstand herangetrugene Konzeption. Jenseits aller moralischen Gründe hat sich Respekt vor der Alterität einer nicht-eigenen Kultur auch für die Wissenschaft immer als notwendig erwiesen, insbesondere solange man es noch mit einem solch lückenhaften Forschungsstand zu tun hat wie im Falle des „islamischen 18. Jahrhunderts“.

Literatur

- ANONYMUS: *Ist die muhammedanische Religion an sich böse und verwerflich? Hat sie Aehnlichkeiten mit der christlichen? Verdient sie nach der christlichen den ersten Rang?* Ratiopolis 1790 (Mikrofilm der UB Bamberg).
- 'ASALİ 1983–1989 KÄMİL ĞAMİL AL-'ASALİ: *Waṭā'iq maqdisiyya tāriḫiyya*. Bd. 1–3. Amman 1983–1989.
- ATASOY 1989 NURHAN ATASOY: *Introduction to genre scenes in Turkish miniatures*. In: *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*. Hrsg. v. C. E. BOSWORTH u. a. Princeton 1989, 391–411.
- ATSİZ 1966 H. N. ATSİZ: *İstanbul kütüphanelerine göre Birgili Mehmet Efendi ... bibliyografyası*. Istanbul 1966.
- BERKES 1964 NIYAZI BERKES: *The development of secularism in Turkey*. Montreal 1964.
- Birgivi, *Tarīqa* BİRGİVİ MEHMET B. PİR 'ALİ: *Aṭ-Tarīqa al-Muḥammadiyya*. Istanbul 1301.
- Birgivi, *Risāle* DERS.: *Risāle-i Birgivi*. Istanbul 1803 (Exemplar der UB Tübingen).
- Birgivi, *Muḥtaṣar* DERS.: *Muḥtaṣar-i Birgivi*. Istanbul 1821/22 (Exemplar der BSB München).
- ERÜNSAL 1988 İSMAİL ERÜNSAL: *Türk kütüphaneleri tarihi*. Bd. 2. *Kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı vakıf kütüphaneleri*. Ankara 1988.

- Ğazzālī, *Tahāfut* Abū Hāmid Muḥ. b. Muḥ. al-Ğazzālī: *Tahāfut al-falāsifa*. Hrsg. v. Sulaimān Dunyā. Kairo o. J.
- GDOURA 1985 WAHID GDOURA: *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*. Tunis 1985.
- GÖÇEK 1987 FATMA MÜGE GÖÇEK: *East encounters West. France and the Ottoman Empire in the eighteenth century*. New York - Oxford 1987.
- GOLDZIEHER 1915 IGNAZ GOLDZIEHER: *Die Stellung der alten islamischen Orthodorie zu den antiken Wissenschaften*. Berlin 1915 (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 8).
- GRAN 1979 PETER GRAN: *Islamic roots of capitalism. Egypt, 1760-1840*. Foreword by AFAF LUTFI AL-SAYYID MARSOT. Austin, Texas - London 1979.
- HAARMANN 1994 ULRICH HAARMANN: „*Ein Mißgriff des Geschicks.*“ *Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der islamischen Welt im achtzehnten Jahrhundert*. In: *Geschichtsdiskurs*. Bd. 2. *Anfänge modernen historischen Denkens*. Hrsg. v. WOLFGANG KÜTTLER, JÖRN RÜSEN, ERNST SCHULIN. Frankfurt/M. 1994, 184-201.
- HAGEN 1996 GOTTFRIED HAGEN: *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kätib Çelebi's Ğihānnümā*. Diss. FU Berlin 1996. Erscheint 1998 in *Bibliotheca Orientalis Hungarica*.
- HEINEN 1982 ANTON HEINEN: *Islamic cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hai'a as-saniya fi l-hai'a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary*. Beirut 1982 (Beiruter Texte und Studien. 27).
- HEINEN 1994 DERS.: *Tafakkur and Muslim science*. In: *Journal of Turkish Studies* 18 (1994) (Festschrift Annemarie Schimmel) 103-110.
- HEINZ 1967 WILHELM HEINZ: *Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches*. In: *WZKM* 61 (1967), 62-116.
- İmam Birgivi 1994 İmam Birgivi. Hrsg. v. MEHMET ŞEKER. Ankara 1994 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 139).
- İsmā'il Haqqı, *Ma'rifetnāme* İsmā'il Haqqı Erzurümlü: *Ma'rifetnāme*. Istanbul 1877.
- KAFADAR 1993 CEMAL KAFADAR: *The myth of the Golden Age: Ottoman historical consciousness in the post-Süleymanic era*. In: *Süleyman the Second and his time*. Hrsg. v. HALİL İNALCIK und CEMAL KAFADAR. Istanbul 1993, 37-48.
- Kätib Çelebi, *Ğihānnümā* Kätib Çelebi: *Ğihānnümā*. Hrsg. v. İBRÄHİM MÜTE-FERRİQA. Istanbul 1732.
- Kätib Çelebi, *Kaşf* DERS.: *Kaşf az-zunün 'an asāmī l-kutub wa-l-funün*. Hrsg. v. KİLİSLİ RİFAT BİLGE und ŞEREFETTİN YALTKAYA. Bd. 1-2. Istanbul 1941-1943.
- Kätib Çelebi, *Mizān* DERS.: *Mizānü l-ḥaqq fi ḥtiyāri l-aḥaqq*. Istanbul 1887/88.
- LEWIS 1957 GEOFFREY LEWIS: *The Balance of Truth by Katib Chelebi*. London 1957.
- LEWIS 1994 BERNARD LEWIS: *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen: Kampf der Kulturen?* Wien - München 1994.
- MANDAVILLE 1979 JON E. MANDAVILLE: *Usurious Piety: The cash waqf controversy in the Ottoman Empire*. In: *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979), 289-308.

- MAZZAOUÏ 1983 MICHEL M. MAZZAOUÏ: *East and West: Moslem intellectual history during the eighteenth century*. In: *Graeco-Arabica* 2 (1983), 87-97.
- MCGOWAN 1994 BRUCE MCGOWAN: *The age of the ayans, 1699-1812*. In: *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Hrsg. v. HALİL İNALCIK und DONALD QUATAERT. Cambridge 1994, 637-742.
- MEJER 1991 M. S. MEJER: *Osmanakaja imperija v XVIII veke. Čerty strukturnogo krizisa*. Moskau 1991.
- NAGEL 1996 TILMAN NAGEL: *Autochthone Wurzeln des Islamischen Modernismus. Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abidin (1784-1836)*. In: *ZDMG* 146 (1996), 92-111.
- Nasafi, 'Aqā'id Nağmaddin Abū Hafş 'Umar an-Nasafi: 'Aqā'id. Hrsg. v. W. CURETON. London 1843.
- NASR 1978 SEYYED HOSSEIN NASR: *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. London 1978.
- NIEWÖHNER 1997 FRIEDRICH NIEWÖHNER: *Eingebettet in Weltzeit*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. Mai 1997 (Nr. 121), Seite N6.
- NYBERG 1928 H. S. NYBERG: Rezension zu MEHMED ALİ AYNI: *Şeyh-i Ekber'i niçin severim*. In: *OLZ* 1928, 276 f.
- Qādizāde, Ğevhere Qādizāde Ahmed b. Mehmed: *el-Ğevheretü l-behīyetü l-Ahmediye fī şerhi l-vaşīyeti l-Muhammedīye*. Istanbul 1839.
- PETERS 1984 RUDOLPH PETERS: *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hrsg. v. WERNER ENDE und UDO STEINBACH. München 1984, 91-131.
- PETERS 1986 DERS.: *Religious attitudes towards modernization in the Ottoman Empire. A nineteenth century pious text on steamships, factories and the telegraph*. In: *WI* 26 (1986), 76-105.
- PETERS 1987 DERS.: *The battered dervishes of Bab Zuwayla. A religious riot in eighteenth century Cairo*. In: *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*. Hrsg. v. NEHEMIA LEVTZION und JOHN O. VOLL. Syracuse, NY, 1987, 93-115.
- PETERS 1990 DERS.: *Reinhard Schulze's quest for an Islamic Enlightenment*. In: *WI* 30 (1990), 160-162.
- RADTKE 1994 BERND RADTKE: *Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*. In: *WI* 34 (1994), 48-66.
- ROSENTHAL 1983 FRANZ ROSENTHAL: "Sweeter than hope". *Complaint and hope in Medieval Islam*. Leiden 1983.
- RUDOLPH 1992 ULRICH RUDOLPH: *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aş'arī's und al-Maturīdī's*. In: *ZDMG* 142 (1992), 72-89.
- Şawālihi, Tarāğim İbrāhīm b. a. Bakr aş-Şawālihi: *Tarāğim aş-şawā'iq fī wāqī'at aş-şanāğiq*. Hrsg. v. 'ABDARRAĦİM 'ABDARRAĦMĀN 'ABDARRAĦİM. Kairo 1986.
- SCHACHT 1931 JOSEPH SCHACHT: *Der Islām mit Ausschluß des Qor'āns*. 2. Auflage Tübingen 1931.
- SCHULZE 1990a SCHULZE, REINHARD: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden 1990.
- SCHULZE 1990b DERS.: *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*. In: *WI* 30 (1990), 140-159.

- SCHULZE 1994a DERS.: „Nur der Moderne kommt voran!“ *Kulturkritik in der ägyptischen und syrischen Poesie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. In: XXV. Deutscher Orientalistentag vom 8. bis 13. 4. 1991 in München. Vorträge. Hrsg. v. CORNELIA WUNSCH. Stuttgart 1994 (ZDMG Suppl. 10), 155–166.
- SCHULZE 1994b DERS.: *Zur Geschichte der islamischen Moderne. Probleme und Perspektiven der Forschung*. In: *Changing identities. The transformation of Asian and African societies under colonialism. Papers of a symposium held at the Centre for Modern Oriental Studies*. Hrsg. v. JOACHIM HEIDRICH. Berlin 1994, 25–40.
- SCHULZE 1996 DERS.: *Was ist die islamische Aufklärung?* In: WI 36 (1996), 276–325.
- STAJNOVA 1983 MICHAILA STAJNOVA: *Neue Richtungen im künstlerisch-literarischen Schaffen der osmanischen Türkei zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. In: *Das Osmanische Reich und Europa 1683–1789: Konflikt, Entspannung und Austausch*. Hrsg. v. G. HEISS und G. KLINGENSTEIN. München 1983, 179–193.
- Tağ I Murtadā az-Zabidī: *Tağ al-'arūs min ġawāhir al-Qāmūs*. Bd. 1. Hrsg. v. 'ABDASSATTĀR AHMAD FARRĀĠ. Kuwait 1965.
- TDIA *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul 1988 ff.
- ÜLKEN 1979 HİLMİ ZİYA ÜLKEN: *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. 2. Aufl. Istanbul 1979.
- VALJAVEC 1961 FRITZ VALJAVEC: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*. Wien – München 1961.
- WEHLER 1987 ULRICH WEHLER: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 1. *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära: 1700–1815*. München 1987.
- WINTER 1992 MICHAEL WINTER: *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798*. London 1992.
- WURM 1971 HEIDRUN WURM: *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa'fer, genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft des 17. Jahrhunderts*. Freiburg i. Br. 1971.
- ŽĚLTJAKOV 1972 A. D. ŽĚLTJAKOV: *Pecat' v obščestvenno-političeskoj i kul'turnoj žizni Turcii (1729–1908 gg.)*. Moskau 1972.
- ZILFI 1986 MADELINE C. ZILFI: *The Kadızadelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul*. In: *Near Eastern Studies* 45 (1986), 251–269.
- ZILFI 1988 DIES.: *The politics of piety: The Ottoman ulema in the postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis 1988.