

Der Islam als Feind der Anthropologie : Anmerkungen zu Leo Frobenius und zur Islamwissenschaft

Autor(en): **Schulze, Reinhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **66 (2012)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-309775>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DER ISLAM ALS FEIND DER ANTHROPOLOGIE. ANMERKUNGEN ZU LEO FROBENIUS UND ZUR ISLAMWISSENSCHAFT

Reinhard Schulze, Universität Bern

Abstract

In this contribution the question is raised how the relationship between anthropology and the science of Islam (Islamic Studies) has developed since the beginning of the institutionalization of both traditions as academic disciplines at the turn of the 20th century. Starting from the observation that from the foundation of social and cultural anthropology to the 1960s, Islam hardly found consideration as an empirical field, this essay discusses the function Islam had taken in the discursive structure of anthropological research. The essay draws particular attention to the German anthropologist Leo Frobenius (1873–1938), who as one of the few anthropologists engaged in a vivid yet short lived discussion with the just emerging science of Islam over the role of Islam in cultural diffusion. Using his image of Islam as an example, the difference of the anthropological design of Islam and that which the science of Islam has created will be explored. Finally, the essay addresses the consequences for both academic traditions which follow from the crumbling of the epistemological wall erected some 100 years ago due to the differentiation between social sciences and *geisteswissenschaften*.

I

Theologie und Anthropologie vertraten lange Zeit sehr gegensätzliche Geltungsansprüche. Dass die Theologie auch über das Menschsein lehrte, war so selbstverständlich wie das Amen in der Kirche. Dass aber die Anthropologie, die ja eigentlich im Sinne Kant den Menschen über sein Menschsein aufklären sollte¹, nun den Anspruch erhob, auch über die Religion aufklären zu können, war für Theologen gewiss eine Provokation. Polemisch vermerkte hierzu 1844 der

1 “Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht seyn. – Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschen dessen was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das was Er, als freyhandelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll” (KANT, 1800: iv).

britische Theologie und Orientalist William Hodge Mill (1792–1853) in einer Predigt:

It is thought wise, in the language of some, that our cultivation of theology properly so called, where our materials are necessarily most imperfect or beyond our mastery, should in a great measure give place to that of the anthropology of religion, where materials are ample and ever at hand to our use.²

Es dauerte aber noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, bis die Anthropologie explizit den Anspruch formulierte, auch eine „Anthropologie der Religion“ zu sein. So wurden erst dann die Werke des britischen Anthropologen des Kultur-evolutionismus, Edward Tylor als Beitrag zur Begründung einer „anthropology of religion“ angesehen.

Trotz dieser Hinwendung zum Religiösen stellte der Islam für die kultur-evolutionistischen Anthropologen offenbar aber kein interessantes und fruchtbares Forschungsfeld dar. Bei Tylor finden sich nur wenige Hinweise.³ Da der Islam als kultureller Spätkömmling angesehen wurde, galt er allenfalls als spätere Rahmung oder gar als Totengräber „ursprünglicher“ Traditionen. Als Tylor 1906 in Oxford die „cultural anthropology“ institutionalisierte⁴ und damit programmatisch die Trennung der „physischen“ von der „Kulturanthropologie“ vollendete, nahm der Islam nur eine marginale Stellung innerhalb der anthropologischen Forschung ein. Auch bei der Etablierung der „social anthropology“ war zunächst der Blick auf den Islam verstellt. James Frazer begründete diesen Ausschluss indirekt wie folgt:

Thus the sphere of Social Anthropology [...] is limited to the crude beginning, the rudimentary development of human society; it does not include the maturer phases of that complex growth, still less does it embrace the practical problems with which our modern statesmen and lawgivers are called upon to deal. The study might accordingly be described as the embryology of human thought and institutions, or, to be more precise, as that enquiry which seeks to ascertain, first, the beliefs and customs of savages, and, second, the relics of these beliefs and customs which have survived like fossils among peoples of higher culture.⁵

Zwar wurde auch Frazers Werk als „anthropology of religion“ gelesen, doch galt der Blick eben nicht den „grossen“ Religionen, schon gar nicht dem Islam.

2 MILL, 1844: 3.

3 TYLOR, 1906 [1881]: 160.

4 STATUTA UNIVERSITATIS OXONIENSIS. Oxford: Clarendoniano, 1907: 253 f.

5 Cf. FRAZER, 1908: 6.

Allgemein überwog die Annahme, dass der Islam als Erobererreligion ältere religiöse Traditionen, die für die Anthropologen von Belang waren, schlicht ausgemerzt habe.⁶ Er war gewissermassen, wie der katholische Theologe Thomas Lucien Mainage (1878–1931) sagte, der Feind des Anthropologen.⁷ Desinteresse hingegen spiegelte sich auch in der Religionssoziologie Durkheims. Auch bei ihm ist der Islam allenfalls eine Fussnote Wert. Die Wahrnehmung der Anthropologen, die das Religiöse “sehen” wollten, endete eben dort, wo das Religiöse auf einen absolut transzendenten Gott reduziert erschien. Das galt für den Islam also gesetzt. So verwundert es nicht, dass später die Anthropologen, die im “islamischen Feld” arbeiteten, sich zunächst fast ausschliesslich mit sufischen Traditionen befassen sollten.

Die parallel zur Etablierung der Sozialanthropologie verlaufende Enthistorisierung der Erkenntnisziele der Anthropologie⁸ verzögerte weiter die Aufnahme islamischer Kontexte. So fiel das Interesse der Anthropologen an “Islamischem” weiterhin eher bescheiden aus.⁹ Bis 1945 sollte nur ein Mitglied des Royal Anthropological Institute in London, der “Folklorist” William Crooke (1848–1923) thematisch den “Islam” aufgreifen. Nicht anders war die Situation im deutschsprachigen Raum, wo die “kulturhistorische Methode” die Bemühungen um eine Religionsethnologie lange Zeit bestimmt hatte.¹⁰ Da sich die deutschsprachige Ethnologie mit dieser soziologischen Wende zugleich sehr schwer tat und mangels Möglichkeit zur Entfaltung empirischer Forschung über

6 In der Zeitschrift *Anthropos*, die Wilhelm Schmidt seit 1906 herausgab, finden sich hierfür zahllose Belege, u.a. vom französischen Afrikanisten Louis Martrou (1876–1925): “Si nos peuples de l’Equateur ne sont pas pétrifiés et immobilisés par l’Islam, comme ceux du Nord de l’Afrique, du Soudan et du pays des Sables, on retrouve pourtant chez eux des doctrines et des croyances qui ont jeté sur eux une forte empreinte et qu’on doit connaître, souvent longuement et patiemment combattre, quand on veut élever ces races en leur portant notre idéal de justice, de liberté et d’amour” (MARTROU, 1906: 761). Wenn in *Anthropos* über den Islam berichtet wurde (was sehr selten der Fall war), dann meist nur als Quelle für vorislamische “Zustände”, fast alle verfasst vom Ordenspriester Joseph HENNINGER (1906–1991). Der erste in *Anthropos* zum “islamischen Feld” veröffentlichte Artikel ist EICKELMAN, 1977.

7 MAINAGE, 1909: 581.

8 FRAZER, 1908: 8: “To construct a history of human society by starting from absolutely primordial man and working down through thousands or millions of years to the institutions of existing savages might possibly have merits as a flight of imagination, but it could have none as a work of science.” Siehe auch RADCLIFFE-BROWN, 1923: 124–147.

9 U.a. CROOKE, ²1917; CROOKE, 1921.

10 Diese war natürlich nicht auf den deutschsprachigen Raum beschränkt, cf. KWIATKOWSKI, 1923.

kein "eigenes" Territorium mehr verfügte, blieb der Islam auch hier "aussen vor". Richard Thurnwald beschränkte ihn auf die Funktion eines Übertragers¹¹, und Wilhelm Mühlmann reduzierte ihn zu einer "Rassenbrücke".¹² Da die deutsche Soziologisierung der Ethnologie, wie oft festgestellt, massgeblich durch den Paradigmenwechsel des Nationalsozialismus, der den alten national-konservativen Diskurs vor allem im Kontext der NS-"Volkstumspolitik" im Osten in eine "Soziologie der Volksgemeinschaft" transformiert hatte, bestimmt war¹³, fiel der Islam zunächst aus dem Interpretationsraum heraus. Zwar verschob sich damit das ältere Deutungsschema, das deskriptiv und akkumulativ arbeitend, theoretisch primär historisch-diffusionistisch ausgerichtet die Geographie an die Stelle der Soziologie gesetzt, die Differenz von materieller und geistiger Kultur, von Naturvölkern und Kulturvölkern behauptet und im Psychologismus eine Grundlage angenommen hatte. Doch ergab die deutsche "soziologische" Wende der 1930er und 1940er Jahre anders als in Frankreich, Grossbritannien und den Niederlanden keine Konsolidierung der Ethnologie durch den Aufbau neuer soziologischer Theorien, die zu einer neuen Wahrnehmung des Islam hätte führen können.¹⁴

Als das britische Colonial Office 1926 dem Anthropologen Charles Gabriel Seligman (1873–1940) den Auftrag zu Forschungen unter der einheimischen Bevölkerung im Anglo-britischen Sudan durchzuführen, gegeben hatte, zeichnete sich der Beginn einer Einbettung des Islam in das Diskursfeld der Ethnologen ab. Es war Edward E. Evans-Pritchard (1902–1973), der 1926 an Stelle von Seligman diese Forschungen übernommen hatte, vorbehalten, diese Hinwendung zum "islamischen Feld" als Thema der Sozialanthropologie zu konkretisieren.¹⁵ Möglich machte ihm dies auch seine historisierende Perspektive, die ihn deutlich von Alfred Radcliffe-Brown unterschied.¹⁶ Da der Islam auch in Grossbritannien

11 THURNWALD, 1951: 53. Thurnwald deutete Muhammad und den "Schiitischen Ali" als "letzte Religionsbegründer" (408).

12 MÜHLMANN, 1936: 449 f.

13 HÖRNING, 2008: 41–58, hier 45; ÜNER, 2000: 25–50.

14 Hier BOCK, 1995: 202–218; SCHIPPERS, 1995: 234–244.

15 Allerdings zögerlich, denn noch in EVANS-PRITCHARD, 1940 findet sich kein Hinweis auf den Islam. Wie Seligman suchte er eben das Pagane, nicht das Islamische. Erst nach seiner Anstellung bei der britischen Militärverwaltung in der Cyrenaica eröffnete er sich ein explizit "islamisches" Forschungsfeld; siehe EVANS-PRITCHARD, 1949.

16 Später betonte er diesen Standpunkt: "If one has any regard for scholarship one cannot be a student of Arab Bedouin or peasants without a knowledge not only of their spoken language but also of the classical language of their cultural hinterland, or of Indian peasant communi-

primär als Staatsinstitution begriffen wurde¹⁷, war er selbst für Sozialanthropologen wie Radcliffe-Brown unbedeutend, ging es ihnen doch primär darum zu zeigen, wie “Gesellschaften ohne Staat” verstanden werden könnten. So waren es vielfach Quereinsteiger in die Anthropologie wie der finnische Soziologe Edvard Westermarck, die das “islamische Feld” als relevant erachteten.¹⁸ Im französischen Kontext hatte sich der Jurist Raoul de la Grasserie (1839–1914) dafür stark gemacht, die vergleichende Religionsforschung ganz einer soziologischen Sichtweise zu unterstellen und die Geschichte als sekundär für eine Religionsbetrachtung anzusehen:

La sociologie religieuse est celle qui examine la constitution des diverses sociétés religieuses; elle étudie, par exemple, le catholicisme, le protestantisme, l’islamisme à ce point de vue, pas encore, il faut bien se garder de confondre, en tant que la société religieuse peut influencer sur la société civile, ou celle-ci sur la première, ce qui forme un chapitre à part, mais en tant que la société religieuse, à l’instar de la société ordinaire, forme un véritable être organique ayant ses lois de composition, d’action, de réaction, et en définitive, de vitalité.¹⁹

Die französischen Kolonialwissenschaften hatten natürlich den Islam im Blick²⁰, doch die tonangebenden Soziologen wie Marcel Mauss liessen den Islam (hier nur als Kurzname für soziale Formationen, in denen der Islam als Tradition ein wichtiges Deutungsgefüge darstellt) ganz aus, da der Islam keine “totales Phänomen” darstelle. Radikaler äusserte sich Claude Lévi-Strauss. Bei ihm findet sich eine klare Begründung für die Nichtberücksichtigung des Islam (1954/5, hier auf Indien bezogen):

[...] Plutôt que parler de tolérance, il vaudrait mieux dire que cette tolérance, dans la mesure où elle existe, est une perpétuelle victoire sur eux-mêmes. [...] En face de la bienveillance universelle du bouddhisme, du désir chrétien de dialogue, l’intolérance musulmane adopte une forme inconsciente chez ceux qui s’en rendent coupables; car s’ils ne cherchent pas toujours, de façon brutale, à amener autrui à partager leur vérité, ils sont pourtant (et c’est

ties without having some knowledge both of the literature of their language and of Sanskrit, the classical language of their ritual and religious tradition” (EVANS-PRITCHARD, 1951: 15).

17 So natürlich auch in Frankreich, cf. den Beitrag des Folkloristen SAINTYVES 1933: 417–430.

18 WESTERMARCK, 1920, 1921, 1933.

19 DE LA GRASSERIE, 1899: 16.

20 Mit dem Dekret vom 24. November 1902 war am Collège de France ein Lehrstuhl für “sociologie et en sociographie musulmanes” als Gründung des “gouvernement général de l’Algérie, du protectorat de Tunis, et du gouvernement de l’Afrique occidentale” errichtet worden.

plus grave) incapables de supporter l'existence d'autrui comme autrui. Le seul moyen pour eux de se mettre à l'abri du doute et de l'humiliation consiste dans une 'néantisation' d'autrui, considéré comme témoin d'une autre foi et d'une autre conduite.²¹

Levi-Strauss ging noch einen Schritt weiter. Für ihn war der Islam Spiegelbild dessen, was der Ethnologe zu überwinden hatte:

Ce malaise ressenti au voisinage de l'Islam, je n'en connais que trop les raisons: je retrouve en lui l'univers d'où je viens; l'Islam, c'est l'Occident de l'Orient. Plus précisément encore, il m'a fallu rencontrer l'Islam pour mesurer le péril qui menace aujourd'hui la pensée française. [...] Que l'Occident remonte aux sources de son déchirement: en s'interposant entre le bouddhisme et le christianisme, l'Islam nous a islamisés, quand l'Occident s'est laissé entraîner par les croisades à s'opposer à lui et donc à lui ressembler [...].²²

Damit stelle der Islam eine Barriere dar, die nur schwer zu überwinden sei, weil selbst für den Ethnologen in Indien die meisten Gesprächsteilnehmer Muslime seien, die gewissermassen einen islamischen Blick definierten.²³ Entscheidendes Moment des Ausschlusses des Islam aus dem Feld der Ethnologie aber sei, dass er Traditionen zerstöre:

Déjà, l'Islam me déconcertait par une attitude envers l'histoire contradictoire à la nôtre et contradictoire en elle-même: le souci de fonder une tradition s'accompagnait d'un appétit destructeur de toutes les traditions antérieures.²⁴

Lévi-Strauss sprach das aus, was bis in den 1960er Jahre einen *common sense* unter Ethnologen zu sein schien. Julie Marcus vermerkte hierzu:

In his brief encounter with India and Islam in 1950 we see how one of the most important scholars of the century can falter when anthropology comes into contact with Islam.²⁵

21 LÉVI-STRAUSS, 1984: 481, 484. Zur Islamdeutung von Lévi-Strauss siehe auch die Kritik von DJAÏT, 1974: 72 ff.

22 LÉVI-STRAUSS, 1984: 485, 490.

23 "Un autre destin est possible, celui, précisément, que l'Islam interdit en dressant sa barrière entre un Occident et un Orient qui, sans lui, n'auraient peut-être pas perdu leur attachement au sol commun où plongent leurs racines" (LÉVI-STRAUSS, 1984: 487).

24 LÉVI-STRAUSS, 1984: 476.

25 MARCUS, 2001: 113.

Lévi-Strauss stand hier nicht allein. Die Zurückhaltung der Sozialanthropologie bei der Berücksichtigung islamisch gedeuteter Lebenswelten und sozialer Ordnungen wurde erst in den 1960er Jahren allmählich aufgegeben.

Anders verhielt es sich mit der "Wiener Schule".²⁶ Die Kulturmorphologen schienen es nicht zu stören, dass sich einige ihrer Studenten auch einem "islamischen Feld" zuwandten.²⁷ Zwar hatte nach 1945 Wilhelm Koppers die alte Tradition der "Wiener Schule" wieder aufgenommen, doch konnte sich diese weder theoretisch noch methodisch behaupten. 1956 erklärten Josef Haekel (1907–1973)²⁸ und Robert Heine-Geldern (1885–1968) die Tradition der "Wiener Schule" nun für überholt und beendet.²⁹ Dies öffnete jüngeren Forschern wie Walter Dostal (1928–2011) den Weg hin zu einer Neukonzeptionalisierung der Aufgabenbereich der Ethnologie. Für den Marxisten Dostal trat nun auch die "Hochkulturforschung"³⁰ in den Vordergrund; dank seines Interesses an semitischen Sprachen erschloss sich Dostal die arabische Halbinsel als empirisches Feld. Zugleich aber meinte er:

In contrast [zu Koppers, R.S.], Heine-Geldern was a real revelation. Frobenius, with his phenomenological approach, was another one who impressed me with his ideas about emotion and the essence of things.³¹

Zeitgleich begannen im angelsächsischen Kontext Ernest Gellner³² und Clifford Geertz³³ aus völlig unterschiedlicher wissenschaftlicher Perspektive auf "Islamisches" Bezug zu nehmen.³⁴ Neben Indonesien galt nun Marokko als bevorzugtes

26 Für Westdeutschland siehe HALLER, 2012: 102 ff., 178 ff.

27 Eine besondere Rolle fiel Umar Rolf [von] Ehrenfels (1901–1980) zu, der nach seiner Konversion zum Islam 1927 an der Universität Wien mit einer Arbeit zum Thema Mutterrecht in Vorderindien (1937) in Völkerkunde promoviert wurde. Von 1949 bis 1961 lehrte er Sozialanthropologie an der Universität Madras. Ein anderer war Ludwig Zöhner (1899–?), der 1938 mit der Arbeit *Studien über die Tuareg (Imohag) der Sahara* promoviert wurde.

28 Er wurde 1957 Nachfolger von Koppers.

29 Dazu programmatisch HAEKEL, 1956: 17–90.

30 HOHENWART-GERLACHSTEIN, 1956: 101–110.

31 GINGRICH / HAAS, 2007: 431; Verweis auf FROBENIUS, 1921.

32 V. a. GELLNER, 1961.

33 GEERTZ, 1968. Dazu VARISCO, 2005.

34 Noch 1962 bezeichneten nur 33 der ca. 2300 im *International Directory of Anthropologists* verzeichneten Wissenschaftler den Nahen oder Mittleren Osten als Forschungsfeld. 25 verwiesen auf "Arab", 15 weitere, darunter von Grunebaum und Maxime Rodinson, verwiesen auch auf "Islam" (KRADER, 1962). Bemerkenswert ist, dass etwa zur gleichen Zeit an arabischen Universitäten die Sozialanthropologie als Disziplin institutionalisiert wurde. The-

Forschungsfeld. Geertz folgend arbeiteten unter anderem Paul Rabinow³⁵ und Dale Eickelman³⁶ im Forschungsfeld von Sefrou (Nordmarokko) zu sufisch-berberischen Traditionen. Das Interesse galt zunächst fast ausschliesslich sufischen Traditionen³⁷ oder der Verwandtschaftsethnologie.³⁸

Auch wenn die neuere Anthropologie im Rahmen ihres internen Differenzierungsprozesses seit den 1990er Jahren immer neue Anschlussstellen für "islamische" Themen ermöglichte, blieb die Zahl den Islam berücksichtigender anthropologischer Forschungen gemessen am gesamten Output relativ gering.³⁹

II

Es kann hier nun nicht darum gehen, allgemein die Gründe für die Zurückhaltung der Ethnologie⁴⁰, der Sozial- und der Kulturanthropologie gegenüber "islamischen" Forschungsfeldern zu vertiefen. Gewiss spiegelte sich hier ein altes Urteil, wonach der Islam dem Ethnologen den Zugang zur "Welt der Eingeborenen" versperre, eine wichtige Rolle. Der Islam war, wie Lévi-Strauss deutlich machte, eben ein Störfaktor. Auch geht es hier nicht um eine Diskussion des ethnologischen Orientalismus. Stattdessen soll hier die Frage gestellt werden, wie sich die Ethnologie und die Islamwissenschaft wissenschaftlich begegneten. Denn auch die Islamwissenschaft zeigte eine grosse Zurückhaltung gegenüber der Ethnologie. So irritierte die Vertreter der Islamwissenschaft vielfach der Anspruch der Ethnologen, jenseits philologischer oder linguistischer Kompetenz das islamische Feld beobachten zu können. Das Selbstbewusstsein, das Lévi-Strauss in Aussagen wie "Même sans connaître la langue et privé d'interprète, je

matisch wurden die unterschiedlichen anthropologischen Theorien natürlich schon früher in der arabischen Öffentlichkeit diskutiert, cf. z.B. die Übersetzung von WALLAS, 1930, ins Arabische (*al-muqtataf* 78 (1931): 181–186 (Ismā'īl Mazhar)).

35 RABINOW, 1975.

36 EICKELMAN, 1976.

37 GILSENAN, 1973.

38 ASAD, 1970.

39 Ich schätze, dass zwischen 1993 und 2012 nur knapp 1% der ethnologischen Forschungen einen Islambezug hatten. Lediglich knapp 500 der im online-Katalog <<http://gso.gbv.de>> verzeichneten ca. 70'000 Titel weisen einen solchen Islambezug auf.

40 Ich benutze im Folgenden die konventionelle Bezeichnung "Ethnologie", sofern ich die deutschsprachige wissenschaftliche Tradition vor 1970 meine.

pouvais essayer de pénétrer certains aspects de la pensée et de la société indigène⁴¹ zum Ausdruck brachte, empfanden Islamwissenschaftler vielfach als Anmassung. Gellners oft zitierte Feststellung “Orientalists are at home with texts. Anthropologists are at home in villages. [...] The natural consequence is that the former tend to see Islam from above, the latter from below⁴² wurde geradezu emblematisch für diese Differenz. Implizit konnten sich die Islamwissenschaftler durchaus mit Gellners Bestimmung einer “Hochkultur” als “a literate codified culture which permits context-free communication⁴³ identifizieren, da sie sich ja selbst die Kompetenz für die philologische Aufbereitung diese Kultur zuwiesen. Diese Oben-Unten-Stratifikation des Islam erlaubte mithin eine Arbeitsteilung und befriedete die seit etwa 1900 bestehende Auseinandersetzung zwischen Ethnologen und Islamwissenschaftlern. Dies bedeutete natürlich nicht, dass sich die Islamwissenschaftler hinsichtlich des negativen Islamimage von den Ethnologen unterschieden. Noch bis in den 1950er Jahre verweigerten sie dem Islam Statusbezeichnung “Hochkultur”. Im Gegenteil, Henrik Samuel Nyberg vermerkte 1953:

Die hochklassische griechische Literatur blieb dagegen dem Islam völlig unbekannt, von Plato abgesehen, der aber nicht direkt studiert wurde. Der Islam stand dieser Hochkultur völlig fern und hat bis zum heutigen Tag für sie nicht das geringste Verständnis.⁴⁴

Und wenn, was selten und wenn überhaupt erst seit den 1930er Jahren der Fall war, von einer “islamischen Hochkultur” gesprochen wurde, dann meinten die Orientalisten stets eine vergangene historische Epoche (oft 9./10. Jahrhundert).

41 LÉVI-STRAUSS, 1984: 396.

42 GELLNER, 1981: 99 = GELLNER, 1973: 191.

43 GELLNER, 1996: 357–370, 368; ausführlicher Ernest GELLNER: *Nations and Nationalism* [1983]. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, 2006: 32–34; das klingt doch anders als bei MERKEL 1827: 957: “Bei den Grönländern ist alles, was aus dem Geiste hervorgeht, unreif, seicht und flach. Man könnte sagen: Sie haben als Menschen zwar ein Gestern, an dem sie aufhörten Thiere zu seyn, aber kein Vorgestern. Bei den Neuseeländern deutet Alles auf eine längst vor aller Erinnerung verfllossene Vorzeit zurück, auf einen dunkeln tiefen Hintergrund, aus dem fern, fernher gespenstische leise Stimmen in abgebrochenen Lauten herüberrufen; und was? Das ist das Ueberraschendste! das ist im ersten Augenblicke des Wahrnehmens fast schauerhaft! Bruchstücke sind es desselben Triumphliedes, das unsere Hochkultur den halbnackten Menschenfressern gegenüber anstimmt; – und doch uralt!” Der ursprünglich landwirtschaftliche Begriff “Hochkultur” wurde gegen 1825 in theologischen Debatten auf “menschliche Kulturen” übertragen.

44 NYBERG, 1953:13.

Die Welt, die die Islamwissenschaftler erzeugten, unterschied sich so fundamental von der der Ethnologen. Es ist so nicht verwunderlich, dass es zu keiner Zitiergemeinschaft kam. Ernest Gellner wurde in der *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft* nur ein einziges Mal genannt.⁴⁵ Malinowski und Lévi-Strauss wurden mit drei⁴⁶, Evans-Pritchard mit vier,⁴⁷ Clifford Geertz mit sieben Nennungen⁴⁸ bedacht.⁴⁹ Ihre Namen wurden allerdings selten in wissenschaftlichen Beiträgen, sondern fast ausschliesslich in Buchbesprechungen erwähnt. Gewiss, heute werden viele Islamwissenschaftler sagen, dass die Ethnologie für ihre Wissenschaft eine gewisse Relevanz hat, und auch Sozial- oder Kulturanthropologen nehmen zum Teil explizit Bezug auf die Forschungen der Islamwissenschaft. Die Studienkombination Islamwissenschaft und Ethnologie erfreut sich sogar einer gewissen Beliebtheit. Studierende der Islamwissenschaft werden auch auf die Ethnologie verweisen, wenn sie zum Beispiel qualitative Interviews durchführen und diese dann interpretieren, oder wenn sie auf "Feldforschung", "teilnehmende Beobachtung", "dichte Beschreibungen" oder "ethnographic writing" aufmerksam gemacht werden. Auch spielen ethnologisch bestimmte Begriffe wie Kultur, Stamm und Verwandtschaft eine wichtige Rolle innerhalb der Islamwissenschaft. Und doch: von einer systematischen Rezeption der Ethnologie durch die Islamwissenschaft kann genauso wenig gesprochen werden wie von einer systematischen Rezeption der Islamwissenschaft durch die Ethnologie.⁵⁰

Warum ist das so? Um dem Konflikt zwischen Ethnologie und Islamwissenschaft nachzuspüren, möchte ich auf die Gründerzeit beider Traditionen als

45 CONERMANN, 1999: 418.

46 U.a. PIEWLOW, 1997: 355–371; HEINE, 1989: 318–328.

47 Nur in Buchanzeigen, u.a. BAUMANN, 1963: 172–173.

48 U.a. LOHLKER, 1999: 221–244.

49 In den Zeitschriften *Die Welt des Islams* (1913 bis 2005, ohne Rezensionen) bzw. *Der Islam* (1910–2000, ohne Rezensionen) wurde auf Gellner elf-, auf Geertz zehn-, auf Evans-Pritchard sieben-, auf Lévi-Strauss sechs- und auf Malinowski einmal verwiesen. Viele Verweise stammen aus dem Beitrag ARKOUN, 1989: 1–29. Allerdings wurde in diesen Zeitschriften Max Weber auch nur 29-mal angesprochen, am häufigsten im Beitrag von BECKER, 1922: 19–36.

50 Peter Heine bemerkte 1988: "Und wenn ich mich hier im folgenden mit Formen der Betrachtung oder der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Kultur [der des Nahen und Mittleren Ostens, R.S.] auseinandersetze, dann stelle ich zugleich die Frage nach dem Verhältnis zweier Wissenschaften zueinander, die Frage nach der Beziehung zwischen Ethnologie und Islamwissenschaft. Lange Zeit war dieses Verhältnis recht negativ, es war praktisch nicht existent" (HEINE, 1990: 255–263).

Universitätsdisziplinen zu sprechen kommen. Hier kommt nun endlich auch der im Titel genannte Leo Frobenius (1873–1938) ins Spiel. Selbst wenn er keine akademischen Positionen innehatte, so hat er doch wie Franz Boas (1858–1942) massgeblich die Konfiguration der Ethnologie als eigenständige geisteswissenschaftliche Disziplin mit bestimmt. Zugleich war er – anders als Boas – einer der ersten Ethnologen, der in einen Konflikt mit der Orientalistik geriet, insofern er den Islam ähnlich wie später Lévi-Strauss als Störfeld innerhalb ethnologischer Forschung interpretierte und begründete.

Im Unterschied zu ethnographisch arbeitenden Orientalisten wie dem Semitisten Eduard Glaser (1855–1908)⁵¹ nahm die klassische Orientalistik von Frobenius kaum Notiz. In der *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft* finden sich bis heute nur sehr wenige Verweise auf seinen Namen. Zu seinen Lebzeiten wurde Frobenius hier nur viermal zitiert, erstmals 1913.⁵² Andere fachwissenschaftliche Zeitschriften wie *Der Islam* oder *Die Welt des Islams* berichteten über Frobenius nur im Rahmen einer Kontroverse zwischen Carl Heinrich Becker und Frobenius, die ebenfalls 1913 ausgetragen wurde und auf die noch zurückzukommen ist. Die gross angelegte *Enzyklopädie des Islam* nennt Frobenius sowohl in der ersten wie in der zweiten Auflage jeweils nur an einer einzigen Stelle.⁵³ Nicht anders verhält es sich, wenn man einschlägige Bibliographien zurate zieht. Der *Index Islamicus*, der immer noch als das wichtigste Referenzwerk für fachwissenschaftliche Veröffentlichungen der Orientalistik gilt, zitiert nur einige wenige, meist französischsprachige Aufsätze, die Frobenius nach 1908 im Zusammenhang mit seiner Sammlung von *Erzählungen der Kabylen* publiziert hatte. Erst in jüngerer Zeit hat Frobenius bei einigen wenigen Islamwissenschaftlern Aufmerksamkeit erregt. Hier ging es aber nicht um seine ethnologischen Forschungen, sondern um die skurrile Expedition, die Frobenius 1915 über Damaskus und den Hijaz nach Eritrea geführt hatte. Auch auf diese Expedition soll später noch kurz angesprochen werden.

51 DOSTAL, 1990.

52 ROEDER, 1913: 398: “Der Ägyptologe glaubt in Frobenius’ Funden [Verweis auf FROBENIUS, 1912, R.S.] Bekanntes wiederzusehen; aber einstweilen stehe man seinen historischen Konsequenzen noch mit Skepsis gegenüber. Auch was auf ethnologischer Seite aus gelegentlich von Reisen mitgebrachten Stücken gefolgert wird, möge nur mit Kritik benützt werden.”

53 A. WERNER in seinem Eintrag zu “Pul” (EI¹) und W. Björkman in seinem Eintrag zu “lithām” (EI²). In der noch nicht abgeschlossenen dritten Auflage der *Encyclopaedia of Islam* gibt es bislang (Stand Mai 2012) keinerlei Hinweis auf Frobenius.

Doch auch Frobenius schien nicht gerade ein grosses Interesse an den Arbeiten der Orientalisten gezeigt zu haben. Ich habe nicht alle seine über 100 Publikationen durchlesen können, doch wage ich behaupten zu dürfen, dass Frobenius in seinem Werk kaum jemals auf Forschungsergebnisse der Orientalisten zurückgegriffen hat. Auch habe ich keine Stelle gefunden, an der er einen in seiner Zeit aktiven Orientalisten direkt zitiert hätte. Dabei teilten sich gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts manche Orientalisten das Forschungsfeld mit Frobenius. Man denke da an den Leipziger Orientalisten Martin Hartmann (1851–1918)⁵⁴, der fast zur selben Zeit wie Frobenius in der libyschen Wüste gewesen war und der ebenfalls wie Frobenius ein grosses Interesse an den so genannten Volkserzählungen gehabt hatte. Martin Hartmann nannte zwar den Namen Frobenius.⁵⁵ Frobenius hingegen Hartmann nicht. Hartmann gestand der Ethnologie in der Erforschung zeitgenössischer islamischer Kulturen sogar eine wichtige Rolle zu:

Zwei Klassen von Forschern sind vor allem berufen, die Entwicklung zu verfolgen und ihr, so viel in ihren Kräften steht, die Richtung zu geben, als Männer von Erfahrung und Übersicht: der Sprachforscher und der Ethnolog.⁵⁶

Doch Hartmanns Sicht war gewiss eine Ausnahme. Frobenius und die Orientalisten seiner Zeit ignorierten sich gegenseitig. Diese Nichtbeachtung steht paradigmatisch für eine Distanz, die zwischen der Ethnologie und der Islamwissenschaft bzw. der Orientalistik geherrscht hatte. Hier standen sich zwei Wissenskulturen gegenüber, die sich zwar ein und dasselbe "Forschungsobjekt" teilten, aber dieses in so unterschiedliche Art und Weise begriffen, dass von einer akademischen Kommunikationseinheit nicht gesprochen werden kann.

III

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, als die Ethnologie noch geographisch ausgerichtete Ethnographie war und die Islamwissenschaft als eigenständige Disziplin noch nicht einmal dem Namen nach existierte, war das "islamische" Forschungsfeld noch anders differenziert. Mit dem Islam selbst befassten sich

54 KRAMER, 1989: 283–300.

55 Z.B. ATTUNISI, 1915.

56 HARTMANN, 1910: 90.

Theologen, mit den Muslimen die Geographen und mit den arabischen, persischen oder osmanisch-türkischen Texten die Philologen. Querverweise waren damals noch selbstverständlich. Ein Philologe, vor allem jemand, der sich der Sachphilologie zugewandt hatte, hatte keinerlei Schwierigkeiten, ethnographische Informationen zur Interpretation seines Textmaterials heranzuziehen. Daher war der Hebraist Emil Rödiger (1801–1874) noch 1856 überzeugt: „Mit der vergleichenden Sprachkunde geht die Ethnologie Hand in Hand.“⁵⁷ In Forschungsfeldern, die mit dem Konzept der Mythologie verbunden waren, wirkten sowohl Völkerkundler als auch Orientalisten hinein. Auch gab es damals noch so etwas wie einen begrifflichen Konsens, der sich zum Beispiel in Ausdrücken wie Volk, Geschichte, Rasse, Psychologie, Kultur, Religion, Wort und Schrift niederschlug. Ethnographen wie Orientalisten verzichteten darauf, eigene grosse kulturgeschichtliche Entwürfe auszuarbeiten, sondern unterstellten sich einer allgemeinen Theorie, die sich jeweils aus geschichtsphilosophischen und religionshistorischen Annahmen der Zeit ergab.

Ende des 19. Jahrhunderts aber konnten sich auch Orientalisten wie Ethnographen nicht mehr dem Druck entziehen, die neue kulturwissenschaftliche Traditionen entfalteten. Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen produzierte nun nicht nur philologische Erkenntnisse über biblische Texte, sondern formulierte durch ihre historische Kritik zugleich eine Kritik an den regionstheologischen Anschauungen, die bislang einen Konsens gebildet hatten. Was die orientalistische Seite anbetraf, so war es im deutschsprachigen Raum zunächst Ignaz Goldziher (1850–1921), der diese Wende einleitete.⁵⁸ Auf der ethnographischen Seite hatte Friedrich Ratzel (1844–1904) diese Aufgabe übernommen⁵⁹ und dadurch den Diffusionismus mit begründet. Goldziher wie Ratzel waren Männer des Übergangs. Sie formulierten noch nicht eine direkte Abwendung von den alten Paradigmen, die ihre ethnographischen bzw. philologischen Studien betrafen, sondern versuchten, ihre primären Fachperspektive – bei Ratzel die Anthropogeographie – durch einen historisch-systematischen Aspekt zu erweitern. Für Goldziher war dies die historische Mythen- und dann die Religionsforschung, für Ratzel die historische Anthropologie. Ratzels Programm „Die geographische Verbreitung gerade der ethnographischen Gegenstände zu studieren, ist darum von besonderem Werte für die Geschichte der Völker, weil

57 RÖDIGER, 1856: 793.

58 Zum Ganzen auch SCHULZE, 2010: 81–202.

59 Goldziher hatte von 1869 bis 1871 an der Universität Leipzig studiert, wo er beim strengen Philologen Heinrich Leberecht Fleischer promoviert wurde. Ratzel kam zwar erst 1886 nach Leipzig. Doch sollte das Leipziger Milieu für beide massgeblich werden.

diese Gegenstände leicht Variationen noch erkennen lassen, welche dazu dienen können, Herkunft und Wege jener zu bestimmen”⁶⁰ deckte sich der Sache mit dem Anliegen vor allem der Mythenkundler. Philologie beziehungsweise Geographie wurden so in einen neuen Begründungszusammenhang eingebettet, wobei die enge Beziehung von Text- und Welterfassung, die sich in der Philologie beziehungsweise Geographie spiegelte, nicht unbeachtet bleiben soll. Diese Funktionserweiterung, die zu einer allerdings heftig umstrittenen Differenzierung zwischen Philologie und Islamwissenschaft beziehungsweise Geographie und Ethnologie führen sollte, kam nicht aus heiterem Himmel. Für Ratzel lässt sich eine intellektuelle Genealogie bestimmen, die über die Geographen Georg Gerland (1833–1919) und Moritz Wagner (1813–1887) sowie dem Anthropopsychologen Franz Theodor Waitz (1821–1864) auf Johann Friedrich Herbart (1776–1841) zurückgeführt werden kann. Herbart wiederum war der Ahnherr des Völkerpsychologen Moritz Lazarus (1824–1903), der zusammen mit dem Mythologen Heymann Steinthal (1823–1899) den ersten intellektuelle Bezugspunkt für Goldziher darstellte.⁶¹

Neben der Geschichte und der Geographie war die Psychologie zum Mass aller Dinge geworden. Adolf Bastian (1826–1905), selbst keineswegs ein Verfechter des Historismus, vermerkte:

Die Psychologie ist die Wissenschaft der Zukunft, die den weiter und immer weiter aus einander klaffenden Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen allein zu vermitteln vermag. Die Psychologie darf nicht jene beschränkte Disciplin bleiben, die mit unterstützender Herbeiziehung pathologischer Phänomene, der von den Irrenhäusern und durch die Erziehung gelieferten Daten sich auf die Selbstbeobachtung des Individuums beschränkt. Die Menschheit, ein Begriff, der kein Höheres über sich kennt, ist zum Ausgangspunkte zu nehmen; als das einheitliche Ganze, innerhalb welchem das einzelne Individuum nur als integrierender Bruchtheil figurirt.⁶²

Ein weiterer Schüler von Waitz war der Historiker Ernst Bernheim (1850–1942), der für den später oft verfeimten Historiker Karl Lamprecht (1856–1915) wichtig werden sollte. Lamprecht und Ratzel bildeten Ende des 19. Jahrhunderts in Leipzig den Kern einer Gelehrtenngemeinschaft, die später unter dem Namen Leipzi-

60 RATZEL, 1891: 598.

61 Für Ratzel wie Goldziher galt, was Moritz Lazarus betonte: “Als den bedeutendsten Erfolg alles geistigen Zusammenlebens bezeichnen wir die Entstehung eines erzeugten, erschaffenen, vorhandenen, eines objectiven Geistes” (LAZARUS, 1865: 41 ff).

62 BASTIAN, 1860: XIII; KOEPPING, 1995: 75–93.

ger Positivisten bekannt werden sollte.⁶³ Es handelte sich aber nicht um jene Geschichte, deren Prinzipien von den Übervätern des deutschen Historismus bestimmt worden waren. Vielmehr war es eine nomothetisch gedachte Geschichte: es galt, die Gesetze zu finden, die einen historischen Prozess bestimmten, und zwar in den Felder Wirtschaft und Kultur. Die Triangulierung von Kultur in Raum (Geographie), Zeit (Geschichte) und Geist/Seele (Psychologie) bildete nun das geschlossene Paradigma einer Wissensordnung, die in den "Tatsachen" ihre Grundlage zu finden glaubte.

Das Ende des 19. Jahrhunderts brachte schliesslich den letzten entscheidenden Wandel, indem diese Wissensordnung zu einer radikalen Differenzierung im Bereich der Ethnographie wie der Orientalistik führte: Zwei Namen stehen für den Wandel Pate: für die Ethnographie ist dieser zweifellos Leo Frobenius.⁶⁴ Kernpunkt seiner Wende war die Ablösung der Ethnologie von der deskriptiven Ethno-Geographie, also der klassischen Völkerkunde, kurz die Freisetzung der Ethnologie durch Abtrennung von der Geographie. Dasselbe Programm wollte der Leipziger Orientalist Martin Hartmann, enger Gefolgsmann von Karl Lamprecht, für die orientalische Philologie verwirklichen: hier ging es um die Ausdifferenzierung einer – wie er es damals nannte Islamologie – aus der orientalischen Philologie. Es dürfte wohl kaum zufällig sein, dass beide, Frobenius und Hartmann, ihre Visionen erstmals zwischen 1897 und 1899 veröffentlichten.⁶⁵ Der Leipziger Hintergrund ist für Frobenius nur indirekt zu etablieren, insofern sein Lehrer Heinrich Schurtz (1863–1903) selbst in Leipzig Schüler von Ratzel gewesen war. Und doch möchte ich behaupten, dass es jenes Milieu der Leipziger Positivisten war, das Frobenius genauso geprägt hatte wie den Orientalisten Martin Hartmann. Vielleicht ist es kein Zufall, dass Hartmann, der sich vehement für die "entwicklungsgeschichtliche" soziologische Behandlung der islamischen Welt aussprach, in der "Völkerkunde und Wirtschaftskunde" die "wichtigsten Hilfen zum richtigen Verständnis der historischen Entwicklung" sah.⁶⁶

Nun war es Martin Hartmann nicht vergönnt, als Begründer einer von der orientalischen Philologie distinkten Islamwissenschaft gefeiert zu werden. Dieses Privileg wird meist einem anderen zugewiesen, nämlich dem Heidelberger

63 ESPAGNE, 2009.

64 Eigentlich wäre hier Franz Boas zu nennen, dessen Anthropologie eine grosse Familienähnlichkeit zu der von Frobenius aufweist. Da Boas aber keinen Bezug zur Islamwissenschaft hatte, soll dessen Anthropologie hier nicht weiter verfolgt werden.

65 HARTMANN, 1899: 1–4.

66 HARTMANN, 1902/3: 39, hier zitiert nach MANGOLD, 2004: 260 f.

Orientalisten Carl Heinrich Becker.⁶⁷ Mit Carl Heinrich Becker und Leo Frobenius stehen sich zwei der wichtigsten Vertreter einer neuen Wissenschaftsgeneration gegenüber, die massgeblich an der Neuorientierung ihrer Disziplinen mitgewirkt haben. Carl Heinrich Becker, geboren 1876 und damit drei Jahre jünger als Frobenius, machte anders als Frobenius eine steile akademische und dann auch politische Karriere, in der er es bis zum preussischen Kultusminister schaffte. Noch wichtiger war aber ein zweiter Unterschied: Während Frobenius eher dem Milieu der Leipziger Positivisten zuzuordnen war, gehörte Becker in den Kreis der Heidelberger Neukantianier. Becker stand damit Max Weber, aber vor allem Ernst Troeltsch nahe, dem er sich in vielerlei Hinsicht verpflichtet fühlte, mit dem er sich aber auch manche wissenschaftliche Fehde lieferte.⁶⁸ Beckers Kritik an Frobenius, auf die gleich zurückzukommen ist, entsprach so auch seiner Kritik der an den Leipziger Positivisten und an deren Zunftgenossen Hartmann, die an Schärfe nicht zu wünschen liess. Elfriede Üner fasste die Grundannahmen der Leipziger Positivisten wie folgt zusammen:

Die Entwicklung der Kulturformen, Institutionen, Gesellschaften, wie auch der Persönlichkeit, kann letztendlich als "emergentes", d.h. ein sich mit fortlaufender Erfahrung ausdifferenzierendes "Gesetz" aufgefaßt werden, das sowohl den konstanten Faktor der Persönlichkeit darstellt, wie auch in der geschichtlichen Welt das strukturierende Kontinuum bildet. Diese Gesetzmäßigkeit ist keinesfalls reduktionistisch als statische oder natürliche Grundkonstante zu verstehen, sie ist vielmehr als ein sich mit zunehmender Erfahrung ausdifferenzierender "Code" oder eine "Grammatik" aufzufassen.⁶⁹

Weber hatte diese "induktive Metaphysik" und den Versuch, in der Kulturentwicklung objektive Gesetze festzustellen als platten Hegelianismus, der nichts anderes bedeutete als die Übertragung der metaphysischen Annahmen auf eine vermeintliche objektive Wirklichkeit, heftig kritisiert.⁷⁰ Es verwundert also nicht,

67 Zu Becker ist viel publiziert worden, hier eine Auswahl: RITTER, 1937; WENDE, 1959; WAARDENBURG, 1962: 249–253, 274–278, 295–300; VAN ESS, 1980; BATUNSKY, 1981; HEINE, 1984; ESSNER / WINKELHANE, 1988; MÜLLER, 1991; HARIDI, 2005: 69–78; MORRONE, 2006.

68 Guido Müller sah Becker allerdings als "Außenseiter des Heidelberger Kreises". Sein Verständnis der Religions- und Wirtschaftsgeschichte sei eher traditionell, das seiner Religionssoziologie und seiner soziologischen Methodik überhaupt unzureichend gewesen. MÜLLER, 1991: 57.

69 ÜNER, 1998.

70 Siehe CHICKERING, 1997: 243 f. Webers Abrechnung mit den Leipzigern findet sich in WEBER, 1988: 1–145; WEBER, 1909. In der Tat zeigte sich in der "panpsychischen Naturphilo-

dass der Neukantianer Becker im Positivisten Hartmann einen Gegenspieler vermutete, der eigentlich etwas anderes als Wissenschaft im Sinne hätte. 1912 vermerkte er:

Hartmann sucht in der Geschichte des Islam die Bestätigung seiner politischen Staats- und Gesellschaftsauffassung und formuliert seine subjektiven Werturteile in der Terminologie des modernen Radikalismus.⁷¹

Das klingt ganz nach Webers Kritik an Lamprecht.

Becker war es, der sich programmatisch für die Etablierung einer Islamwissenschaft aussprach, die in bewusster Differenz zur klassischen orientalischen Philologie treten sollte. Indem er die Islamwissenschaft mit dem Begriff der Zivilisation in Bezug setzt, verschaffte er dem Islam einen neuen Deutungsrahmen, der sich nicht mehr allein die Philologie orientalischer Texte bezog. In ähnlicher, wenn auch völlig anders geartete Perspektive versuchte Leo Frobenius das Profil der so genannten Völkerkunde oder Ethnologie neu zu bestimmen. Allerdings profitierte Frobenius nicht von der neuen soziologischen Wende, die mit Namen wie Durkheim und Weber verbunden gewesen war, sondern orientierte sich an der kulturwissenschaftlichen Wende, die in der Völkerkunde mit Namen wie Bastian und Ratzel verknüpft war. Becker wie Frobenius teilten sich die Auffassung, dass im Gegensatz zu einem kulturwissenschaftlichen Universalismus, der einen evolutionistischen Gang von Kultur oder Zivilisation⁷² an sich postuliert hatte, von einem Diffusionismus auszugehen sei, der in ganz unterschiedliche Art und Weise zur Ausprägung von Kulturen geführt habe. Der Diffusionismus war eine Grundidee der Philologie und vor allem der Sprachwissenschaft sowie der aus ihr abgeleiteten Mythenforschung gewesen. Indem Frobenius die Ethnologie in die Geisteswissenschaften überführte, übernahm er das Entlehnungsparadigma, mit dem die Philologen und Sprachwissenschaftler ihre Forschungen bislang begründet hatten. Die von Wilhelm Dilthey geforderte

sophie" (CHICKERING) der Leipziger eine deutliche Nähe zur monistischen Bewegung von Ernst Haeckel.

71 BECKER, 1912: 535. Becker bezog sich auf HARTMANN, 1909. Beckers Beitrag ist eine Art Werkschau zur bisherigen "Islamforschung". Vgl. HANISCH, 1992.

72 Die Schwankung im Sprachgebrauch zwischen "Kultur" und "Zivilisation" ist bezeichnend. Gewiss konnotierte "Zivilisation" noch im späten 19. Jahrhundert die französisch geprägte Auffassung eines gemeinmenschlichen Telos, während "Kultur" dem Herderschen deutschsprachigen Muster entsprechend eher auf einen mythischen, vielfach partikularen Ursprung verwies.

“Wissenschaft der geistigen Welt” im Sinne einer “Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen” bildete ein Modernisierungsparadigma, das den Evolutionismus auf die Naturwissenschaften beschränkte und den Diffusionismus zum Leitthema der Geisteswissenschaften erkor. Diese systematische Trennung kulminierte schliesslich in der radikalen Unterscheidung von Natur und Kultur.

Bei Becker wurde die Philologie zu einer Methode kulturbezogener Erkenntnis, bei Frobenius spielte die Ethnographie dieselbe Rolle. Und weiter verallgemeinert gründete Becker die Erfahrungswelt auf Texte, Frobenius auf Artefakte. Beide erachteten ihre Objekte zum einen als Zeugen für etwas, zum anderen als Träger einer weit über den Text oder das Artefakt hinausgehenden Bedeutung, die *verstehend* (Becker) oder *intuitiv* (Frobenius) erkannt werden müsse. Frobenius war ein Mensch des Museums. Becker war ein Mensch der Bibliothek. Für Frobenius passte der Islam nicht in ein Museum, da er nicht ausstellbar erschien. Artefakte, die auf ihn bezogen werden könnten, mussten so ihrer Islamität entkleidet werden, um ausgestellt werden zu können.⁷³ Natürlich ging es eigentlich um zwei praktische Dinge: zum einen trachtete Leo Frobenius danach, Artefakte, Antiquitäten und andere Materialien, die in Museen zuhauf herumlagen, in “Räumen” so zu ordnen, dass sie ausstellbar wurden. Die Räume des Museums wurden gleichsam zum Ort der Kulturen, und diese “Kulturräume” des Museums gerieten zur Metapher der Kulturkreise.⁷⁴ Zum anderen trachtete Frobenius auch danach, diesen Zugriff auf die materielle Kultur so aufzuwerten, dass sie in den grossen intellektuellen Diskussionen der spätwilhelminischen Zeit ihren Platz fand. Dazu aber musste er sich den Diskursen anpassen, die in jener Zeit dominant waren. Und das war natürlich die Geschichte. Da das historische Denken die dominante Grösse Intellektueller Tätigkeit war, musste Frobenius seine Ethnologie als historische Forschungsrichtung definieren.

73 Seit Ende des 19. Jahrhunderts galt allenfalls die “muhammedanische Kunst” als ausstellbar; die 1910 von Friedrich Paul Theodor Sarre (1865–1945) und Hugo von Tschudi (1851–1911) in München kuratierte Ausstellung “Meisterwerke muhammedanischer Kunst, Musik, Feste” legte hierfür ein beredtes Zeugnis ab. Siehe SARRE / MARTIN, 1910; SHALEM, 2010: 3–15; DERCON / KREMPEL / SHALEM, 2010.

74 Die metaphorische Nutzung des Begriff “Kulturraum”, der noch um 1860 den Bereich eines Gewächshauses oder allgemein einer spezifischen Ökosphäre bezeichnen konnte, geht auf den liberalen Historiker Georg Gottfried Gervinus (1805–1871) zurück, den schon 1849 einen “geistigen CulturRaum” (sic!) des elisabethanischen Englands erkennen zu können glaubte. GERVINUS, 1849: 328.

Die Differenz zwischen Islamwissenschaft und Ethnologie beruhte so nicht primär auf der Unterscheidung zwischen Textbezogenheit und Schriftlosigkeit, zu der Peter Heine feststellte:

Die Konzentration auf die Schriftlosigkeit führte dazu, daß die islamische Welt als wissenschaftliches Objekt ausgeblendet wurde; denn die islamische Kultur ist auf den ersten Blick eine Schriftkultur.⁷⁵

Auch die Tatsache, dass Becker die Ethnologie bei seiner Absteckung des Aufgabenbereichs der Islamwissenschaft, als er 1920 den Antrag auf Errichtung einer Professur für "Islamistik" an der Universität Berlin zu begründen hatte, nicht aufnahm, kann nicht darauf bezogen werden, dass "sich die Völkerkunde oder Ethnologie primär mit Völkern ohne Schrift beschäftigte".⁷⁶ Bei Ratzel hiess es dazu:

Dem Geographen, der alle Völker der Erde gleichmäßig ins Auge zu fassen hat, kommt es aber natürlich ganz ungerechtfertigt vor, eine so scharfe Grenzlinie, wie sie die zwischen geschichtlichen und ungeschichtlichen Völkern und demgemäß zwischen Geschichte und Völkerkunde gezogen wird, auf die zufällige Thatsache des Besitzes einer zu dauernden Aufzeichnungen befähigenden Schrift, bezw. das Fehlen derselben zu begründen. Er würde indessen dieses Verhältnis als etwas Gegebenes betrachten, dessen Kritik nicht ihm zustehe, wenn nicht durch dasselbe die Last seiner Aufgaben so ungemessen sich vermehrte. Denn was die Geschichte aus ihrem Gebiet wegen Schriftlosigkeit zurückweist, das fällt der Geographie im Sinn der älteren Länder- und Völkerkunde zu.⁷⁷

Wichtiger war die systematische Stellung der Ethnologie im Kontext der sich gerade etablierenden Geisteswissenschaft. Wilhelm Dilthey definierte sie in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) wie folgt:

Sie [d.h. die erste deskriptive Zusammenordnung von Gleichartigem, R. S.] schließt sich naturgemäß an die Anthropologie des Einzelmenschen. Entwickelte diese den allgemeinen menschlichen Typus, die allgemeinen Gesetze des Lebens der psychologischen Einheiten, die in diesen Gesetzen angelegten Differenzen von Einzeltypen: so geht die Ethnologie oder

75 HEINE, 1990: 255, analog: "Einer der Gründe dafür [, dass sich die Ethnologen mit muslimischen Gesellschaften, R.S.] mag sein, daß die übliche Definition des wissenschaftlichen Objekts der Ethnologie: Schriftlose Völker auf die Muslime nicht zutrifft. Die Definition wurde u.a. entwickelt, weil das vorher gebrauchte Attribut 'primitiv' so vorurteilsbelastet erschien, daß Ethnologen es ablehnen mußten" (HEINE, 1980a: 97).

76 HANISCH, 2003: 99.

77 RATZEL, 1882: 30.

vergleichende Anthropologie von hier aus weiter; ihren Gegenstand bilden Gleichartigkeiten engeren Umfangs, durch welche Gruppen innerhalb der Gesamtheit sich abgrenzen und als Einzelglieder der Menschheit sich darstellen: die natürliche Gliederung des Menschengeschlechts und die durch sie unter den Bedingungen des Erdganzen entstehende Verteilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde. Diese Völkerkunde erforscht also, wie auf der Grundlage des Familienverbandes und der Verwandtschaft, in durch den Grad der Abstammung gebildeten konzentrischen Kreisen, das Menschengeschlecht natürlich gegliedert ist, d.h. wie in jedem engeren Kreise zusammenhängend mit näherer Verwandtschaft neue gemeinsame Merkmale auftreten. Von der Frage nach der Einheit der Abstammung und Art, nach dem ältesten Wohnsitze, dem Alter und den gemeinsamen Merkmalen des Menschengeschlechts wendet diese Wissenschaft sich zur Abgrenzung der einzelnen Rassen und der Bestimmung ihrer Merkmale, zu den Gruppen, welche jede dieser Rassen in sich faßt; auf der Grundlage der Geographie entwickelt sie die Verteilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde: man sieht den Strom der Bevölkerung sich verbreiten, der Richtung der leichtesten Befriedigung folgend, wie das Wassernetz sich den Bedingungen des Bodens anschmiegt.⁷⁸

Man mag an diesem Zitat sehen, wie stark Ratzel dem geisteswissenschaftlichen Zeitgeist verpflichtet war. Die Unterscheidung zwischen der sich in diesem Kontext etablierenden Islamwissenschaft und der (historischen) Ethnologie vollzog sich so vorrangig aus der Differenz zwischen Mensch/Volk und Text/Bücher. Diese Differenz wurde im Kontext der Institutionalisierung der Wissenstraditionen als distinkte akademische Disziplinen (1880–1920) funktional. Zuvor war die Zahl der Grenzgänger keineswegs gering.⁷⁹ Erwähnt sei nur der Theologe William Robertson Smith (1846–1894), der im Jahre 1885 sein Buch *Kinship and Marriage in Early Arabia* veröffentlicht und mit ihm einen der Gründertexte der Islamwissenschaft beigesteuert hatte. Smith war einerseits Schüler von Paul de Lagarde (1827–1891) und Freund von Julius Wellhausen, den Vertretern der Göttinger religionsgeschichtlichen Schule, andererseits integrierte er wie dann auch James Frazer (1854–1941) die evolutionistische Sichtweisen, die Edward Tylor ausgearbeitet hatte. Im Kern ging es darum, aus der historischen Kritik der Texte der monotheistischen Religionen Erkenntnisse über die “elementaren” Formen menschlichen Daseins und Zusammenlebens zu gewinnen. Mit der Differenzierung und Kanonisierung der akademischen Disziplinen aber trat das Grenzgängertum in den Hintergrund. Während die Ethnologen nun für “ihre” Völker Texte erschufen, indem sie in archäologischer Manier aus Artefakten “Kulturschichten”⁸⁰ identifizierten, unterwarfen die Orientalisten “ihre” Texte

78 DILTHEY, 1883: 50 f.

79 Mehr dazu bei KOHL, 2010.

80 Dieser archäologische Begriff kam in den 1840er Jahren auf.

einer historischen Kritik, indem sie in ihnen "Textschichten"⁸¹ ausfindig machten.

IV

Die ablehnende Haltung der Ethnologen gegenüber dem Islam wurde durch die Vorstellung verstärkt, dass der Islam eine Barriere vor der Erforschung der "Naturvölker" errichtet habe. Dies war nicht allein die Sicht der Diffusionisten. So vermerkte Wilhelm Emil Mühlmann:

Erst die islamische Expansion hat einen Riegel zwischen das christliche Europa und Schwarzafrika geschoben und so die Kontinente auch bewußtseinsmäßig voneinander geschieden.⁸²

Frobenius teilte diese Grundauffassung, die schon Carl Ritter (1779–1859) mit den Worten "[d]ie mohammedanische Religion war unstreitig ein großer Riegel für ihre [d.h. der menschlichen Gesellschaft, R.S.] fortschreitende Entwicklung überhaupt"⁸³ umschrieben hatte. Die Orientalisten wurden damit aus Sicht der Ethnologen zu Akteuren dieser "Verriegelung". Dabei galt die Kritik der Ethnologen auch dem Philologismus der Orientalisten. Der Berliner Anatom Robert Hartmann (1831/2–1893), der 1869 mit Bastian die *Zeitschrift für Ethnologie* gegründet hatte, meinte hierzu:

Gar häufig lassen wir uns durch seichte Uebereinstimmungen zwischen Vokabeln eines Idioms mit denen eines anderen, sehr entfernten, täuschen. Wir übersehen nur zu oft die viel bestimmtere Aehnlichkeit einer Sprache mit einer derselben geographisch näher benachbarten, eine Aehnlichkeit, die wir früher gar nicht beachtet, ja gar nicht geahnt gehabt. Welche Verwirrungen, welche falsche Schlüsse sind da möglich! Erst noch neulich machte ein berühmter Orientalist in einer wissenschaftlichen Versammlung darauf aufmerksam, dass Franzosen und Spanier zwar römisch sprächen, dennoch aber als Nationen nur höchst wenig Römisches repräsentirten. Wie viele aborigene Stämme Nord- und Centralafrikas sprechen nicht arabisch und zwar ein ziemlich reines Arabisch. Sind sie nun deshalb etwa Ureingeborene Arabiens?⁸⁴

81 Dieser Begriff ist seit den 1890er Jahren belegt.

82 MÜHLMANN, 1984: 33.

83 RITTER, 1840: 899.

84 HARTMANN, 1869: 30 f.

Die Orientalisten wehrten sich, indem sie ihrerseits die Anthropologie beziehungsweise Ethnologie auf den Status einer Hilfswissenschaft reduziert. Ernst Kuhn (1846–1920) und Richard Pietschmann (1851–1923) stellten schon 1879 fest:

Mit Nutzen werden Orientalisten die sorgfältigen statistischen Untersuchungen über die Bevölkerung der Erde von Behm und Wagner zu Rathe ziehen können. Zwar hat die naturwissenschaftliche Anthropologie eine Reihe besonnener und ernster empirischer Arbeiten aufzuweisen. Die von diesen gewonnenen Thatsachen isoliren sich aber von denen der linguistisch-historischen Forschung noch in dem Masse, dass in Fragen allgemeiner Art [...], bei welchen daneben auch noch philosophische, mitunter auch metaphysische Bedürfnisse sich geltend machen, die Antwort sehr verschieden ausfällt, je nachdem der Beantwortende mehr in naturwissenschaftlichen oder in sprachlich-geschichtlichen Studien heimisch ist. Dieser Mangel an festen Prinzipien, der, wie wir vorweg bemerken können, auch auf dem culturgeschichtlichen und mythologischen Gebiete sehr fühlbar ist, verbunden mit der Beschaffenheit des kritisch schwer zu handhabenden Stoffes, und das rege Interesse, welches ein weit verzweigtes Publicum daran hat, in diesen Dingen Klarheit zu gewinnen, machen es erklärlich, dass diese Fächer besonders viel dilettantische Leistungen und barocke Hypothesen zu Tage fördern.⁸⁵

Dieser Vorwurf stellte den Kern der Reaktion der Orientalisten dar. Aus ihrer Sicht sei es allein der Text, der Objektivität schaffe, nicht die von Reisenden gesammelten sprachlosen Artefakte.⁸⁶ Schon gar nicht dürfte das Privileg der Ethnologen und Reisenden, sich eines breiten Publikums zu erfreuen, Massstab für Wissenschaftlichkeit sein. Der Vorwurf von Kuhn und Pietschmann⁸⁷ nimmt fast wörtlich die Kritik der Orientalisten an Frobenius vorweg: Dilettantismus und Hang zu populistischen skurrilen Hypothesen. Dem galt es, einen Riegel vorzuschieben. Der Altorientalist Felix Ernst Peiser (1862–1921) vermerkte angesichts der Publikumserfolgs der Ethnologie in den 1890er Jahren:

Ich bin stets dafür eingetreten, dass der Orientalist für Ethnologie, Folkloristik etc. sich interessieren soll; auch die Haltung der OLZ spricht dafür wohl von Anfang an; aber dass nun auf Orientalistenkongressen für alle solche Zweige Sektionen gegründet werden sollten, das Hauptgewicht also ganz verschoben wird, das halte ich für ebenso verfehlt, als wenn man ein andermal juristische, medizinische, mathematische Sektionen eingerichtet werden

85 KUHN / PIETSCHMANN, 1879: 9.

86 Der Anthropologe Theodor Poesche (1824–1899) pointierte: “Max Müller meint freilich gelassen: für ihn sei ein griechisch sprechender in Athen geborener Türke ein Grieche, womit der Ethnologie aber schlecht gedient ist” (POESCHE, 1878: 7).

87 Immerhin selbst ein Schüler von Bastian in Leipzig.

würden, weil von orientalistischen Schriftstellern und danach von Orientalisten juristische Werke etc. behandelt worden sind.⁸⁸

Diese Bemerkung fiel genau in jene Zeit, als die Orientalisten erstmals auf Leo Frobenius aufmerksam gemacht wurden. In einer Besprechung von Frobenius' Aufsatz "Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung"⁸⁹, der 1899 in der *Orientalistischen Literaturzeitung* erschien, bemerkte Felix Peiser:

Weit hinaus über den Wortschwall der Durchschnittsethnologen führt L. Frobenius in "Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung" (diese gedankenreichen Sätze in wuchtigen Worten, für die die Redaktion ganz unnötig die Verantwortung ablehnt, wollen zeigen, wie die "Primitivsten" nur vegetierten, wie dann die "Wildlinge", die heutigen Naturvölker, eine Kulturwelt schufen und die Sklaven ihrer Schöpfung wurden: geheimnisvoll erwachsen die 'Motive', deren Rhythmus bald die Herrschaft übt; die Ausführungen F.'s lassen sich etwa so zusammenfassen: Im ersten Anfang reines Naturleben; dann Synthese-Deduktion, die zu Formen (Formeln) führt; sind diese gewonnen, so schiebt sich knechtende Analyse-Induktion an die Stelle, die herrschend bleibt, bis die Triebkraft der Instinkte und Gedanken synthetisch-deduktiv neu schafft).⁹⁰

Die *Orientalistische Literaturzeitung* nahm Frobenius also zunächst weniger als Ethnologen, sondern als Mythenkundler wahr.⁹¹ "Was Frobenius anbahnt," heisst es bei dem Iranisten Georg Hüsing (1869–1930)⁹² in seiner Besprechung von Frobenius' *Das Zeitalter des Sonnengottes* (1905), "ist nun eine geographische Mythenforschung oder eine Geographie des Mythos". Und weiter:

Frobenius behandelt die Mythologie, wie bisher der Geograph "Fauna" und "Flora" behandelt hat. Das ist dann keine "Mythologie" mehr, denn diese entspricht den Begriffen der "Zoologie" und "Botanik". Man muss ein neues Wort prägen: es muss zweisilbig sein, mit F beginnen und mit a endigen, etwa wie "Fama".⁹³

88 PEISER, 1899: 395.

89 FROBENIUS, 1899.

90 *OLZ* 2 (1899) 6: 206.

91 Allerdings oft nur sekundär, z.B. in einer Rezension der *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 1898 in *OLZ* 1 (1898) 7: 230: "L. Frobenius, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen: Zerlegt in nigritische, nialaio-nigritische und semito-nigritische. Die letztere sei nicht zu überschätzen, da im materiellen Kulturbesitz ihr Einfluss sich kaum bemerkbar mache."

92 Georg Hüsing habilitierte sich 1912 an der Universität Wien für "Geschichte des alten Orients".

93 *OLZ* 8 (1905) 1: 25.

Einen anderen Kontakt zwischen Frobenius und den Orientalisten stellte die Zeitschrift *Archiv für Religionswissenschaft* dar, die der Bremer⁹⁴ Philosoph und Mythenforscher Thomas Achelis (1850–1909) 1898 ins Leben gerufen hatte. Ihm gelang es, prominente Orientalisten, darunter auch Becker, zur Mitarbeit zu gewinnen.⁹⁵ Achelis hatte in seinem ersten Beitrag “Der Ursprung als sozialpsychologisches Problem”⁹⁶ das Leitthema vorgegeben, das nicht nur Frobenius zum Kern seiner wissenschaftlichen Arbeiten erkoren hatte: die Frage nach dem Ursprung. Im Hintergrund stand der klassische Philologe Hermann Usener, der auch als Redaktor mitwirkte und dessen Tradition später für den Frankfurter Frobenius wichtig werden sollte.⁹⁷ Frobenius selbst trug im zweiten Band seinen Aufsatz “Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung” bei. Das war aber – soweit ich sehe – sein einziger Beitrag in dieser Zeitschrift. Nach Erscheinen seines Buchs *Zeitalter des Sonnengottes* wurde Frobenius fast nur noch als Informant zitiert. In seiner Besprechung dieses Buch konnte Konrad Preusz, dessen Buch *Die geistige Kultur der Naturvölker* von 1914 lange Zeit als Gegenentwurf zu Frobenius galt, nichts erkennen, was Philologen nicht schon zuvor erarbeitet hätten.⁹⁸

Die Tatsache, dass Frobenius im *Archiv für Religionswissenschaft* publizieren konnte, zeigt, wie sehr sich Frobenius an der sich damals etablierenden Religionswissenschaft orientierte.⁹⁹ Der Leipziger Joachim Wach sollte ihn wie überhaupt die gesamte Kulturkreisforschung später als Vorbild für eine theoretisch orientierte, systematische Religionswissenschaft portraituren.¹⁰⁰ Bei den Mythenkundlern und Religionswissenschaftlern war Frobenius wohl gelitten. Umstritten war er vor allem bei den geographisch ausgerichteten Völkerkundlern, also den “Ethnophilologen”. In der *Deutschen Kolonialzeitung* griff 1912

94 Frobenius hatte während seiner Tätigkeit am völkerkundlichen Museum in Bremen den dort angestellten Ethnologen Heinrich Schurtz und auch Achelis kennengelernt.

95 Auch Heymann Steinthal und der Sozialpsychologe Alfred Vierkandt finden sich unter den frühen Autoren.

96 *AR* 1 (1898): 188–190.

97 WESSEL, 2003. An der Redaktion der Zeitschrift war zudem Konrad Preusz beteiligt; Bernhard Ankermann trat ebenfalls in Erscheinung.

98 PREUSZ in seiner Besprechung in *AR* 9 (1906) S. 106: “Ein jeder wird hier auf Bekanntes stoßen. Auch die Deutungen sind zum größten Teile bereits von den einzelnen Philologien ausgesprochen.”

99 Bemerkenswert ist, dass von 1898 bis 1902 nur die Orientalisten Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally in dieser Zeitschrift kurze Beiträge zur islamischen Tradition publizierten.

100 WACH, 1924: 101, Anm. 3.

und 1913 der Geograph Siegfried Passarge (1867–1958) Frobenius selbst für damalige Verhältnisse ungewöhnlich scharf an.¹⁰¹ Passarge wollte Frobenius am liebsten aus der Wissenschaftsgemeinschaft exkommuniziert sehen. In einem Brief vom 19.1.1919 an Lucian Scherman, damals Direktor des Museums für Völkerkunde München, vermerkte er später:

Von Hause aus reich begabt, erstaunlich belesen und gedankenreich, besitzt Frobenius leider gleichzeitig eine so zügellose Fantasie, dass er nicht gelernt hat, sich das Zaumzeug wissenschaftlicher Kritik und Mäßigung anzulegen. Dazu kommt, dass ihn Eitelkeit und Schauspielerei so gänzlich knechten, dass ihn in der Tiefe seiner Seele der Wunsch beherrscht aufzufallen, aufzufallen um jeden Preis. Wahrheit und Dichtung werden nicht mehr auseinandergehalten, und so befindet sich denn der wissenschaftliche Leser den Arbeiten von F. gegenüber in der peinlichen Lage, erklären zu müssen, dass es ihm unmöglich sei, ihren Wert zu beurteilen. Solange Herr F. nicht in Afrika war, konnte man ihn kontrollieren und Flüchtigkeiten und Fantastereien festnageln. Seit er aber selbstständig geforscht hat, fällt die Kontrolle durch die Literatur fort.¹⁰²

Passarge betonte die Bedeutung, die der Islam für die westafrikanischen Kulturen habe und zog den Wert der ethnographischen Sammlungen von Frobenius grundsätzlich in Zweifel. Immerhin: Georg Thilenius¹⁰³ (Hamburg), Karl Weule¹⁰⁴ (Leipzig) und Bernhard Ankermann¹⁰⁵ (Berlin) gaben dann doch eine Ehrenerklärung für Frobenius ab, in der sie auf den Iranisten Joseph Marquart (Markwart)¹⁰⁶ verweisen. Sie zitieren ihn mit den Worten:

Ich möchte wünschen, dass was ich über die angebliche Rolle des Islam als Kulturträger, speziell in Afrika, festgestellt zu haben glaube, allgemeinere Beachtung fände [...]. Die-

101 PASSARGE, 1913: 616f. u. 641f.

102 Zitiert nach: Stefan EISENHOFER, 2009 <<http://www.about-africa.de/leo-frobenius-nigeria/124-truemmer-atlantis-leo-frobenius-zwischen-forschung-vision>>, Auf den Trümmern von Atlantis – Leo Frobenius zwischen Forschung und Vision - FM-2009HT-2 (letzter Zugriff 20.5.2012).

103 Der Mediziner und Ethnologe Georg Christian Thilenius (1868–1937 in Hamburg) war ab 1904 Direktor des Museums für Völkerkunde Hamburg.

104 Der Geograph Karl Weule (1864–1926) popularisierte in vielen Werken die Völkerkunde.

105 Bernhard Ankermann (1859–1943) galt als prominenter Vertreter der kulturhistorischen Methode und der Kulturkreislehre. Zum Ganzen siehe KOHL, 1999: 63–82.

106 Damals gerade als Extraordinarius für iranische und armenische Philologie an die Universität Berlin berufen.

jenigen, welche gewohnt sind, vor dem Glanze des heiligen i'rāb¹⁰⁷ in Verzückung zu geraten¹⁰⁸, werde ich nicht bekehren.¹⁰⁹

Und schlossen mit der einer stereotypen Ehrenerklärung:

Auch wenn die Folgerungen aus dem reichen Material sich mit der Zeit zum Teil oder ganz als irrig erweisen und damit das Schicksal sehr vieler wissenschaftlicher Hypothesen teilen sollten, wird sich die Völkerkunde doch sehr ernsthaft mit ihnen auseinandersetzen müssen.

Einen Orientalisten als Verteidiger von Frobenius anzuführen, war natürlich pikant.¹¹⁰ Marquart sollte dann auch für Frobenius die wichtigste Bezugsperson für die Legitimation seiner Position gegenüber dem Islam werden. Auch wenn der Hamburger Thilenius diese Ehrenerklärung für Frobenius mitunterzeichnet hatte, so herrschte doch an der Universität Hamburg der Konsens, dass die Afrikanistik den Islam grundsätzlich einbeziehen müsste. So begründeten die Hamburger Professoren gegenüber dem Senat ihre Forderung, einen Orientalisten zu berufen, mit den Worten:

Der Islam ist in Afrika in erheblich weiterem Umfange, als im Allgemeinen bekannt, die Grundlage der eigenen angeborenen Kultur. Nicht nur in Ostafrika, unserer wichtigsten Kolonie, auch in Westafrika, im Hinterland von Kamerun und Togo beherrscht er das Leben der Eingeborenen. Das Kolonialinstitut bedarf daher eines ständigen Dozenten, der fähig ist, über das ganze Leben des modernen Islam, wirtschaftlich, politisch, geistig, zu lesen.¹¹¹

107 Gemeint ist die Desinentialflexion im Arabischen.

108 Diese Idee nahm Becker 1920 in seinem Nachruf auf Martin Hartmann mit folgenden oft zitierten Worten auf: "[...] Wo waren denn in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert die Orientalisten, die einen Blick für die Probleme des zeitgenössischen islamischen Orients hatten, der doch gerade damals für Deutschland so wichtig zu werden begann? Gewiß, man war aus der FLEISCHERSchen Ära heraus, man wußte, daß °Ä'ischa auch noch etwas anderes war als ein Partizipium der ersten Form [...]" (BECKER, 1920: 229).

109 *OLZ* 16 (1913): 522–523; das Zitat bezieht sich auf MARQUART, 1913: 11

110 Marquart hatte in Tübingen Theologie, orientalische und klassische Philologie studiert. Er folgte der Evolutionstheorie und stand damit im deutlichen Gegensatz zum so genannten Monogenismus, den die Kirche offiziell als Lehrmeinung vertreten hatte. Er musste das Priesterseminar verlassen und studierte daraufhin in Bonn orientalische Philologie und wurde Assistent bei dem Philologen Eugen Prym. Marquart konvertierte später zum Katholizismus.

111 VON MELLE, 1923: 478.

Wortführer war der Weber-Freund, der Nationalökonom und Gründungsrektor der Universität Hamburg, Karl Rathgen (1856–1921), dem es zu verdanken war, dass Carl Heinrich Becker 1908 auf diese Professur berufen wurde.

V

Ich schätze, dass Frobenius elf Jahre, also einen Viertel seines Erwachsenenlebens, in Ländern verbracht hat, die wir heute der „islamischen Welt“ zuordnen. Der früheste Kontakt ergab sich bei seiner Reise in den Sudan, die er mit seinem Vater Hermann Frobenius (1841–1916) 1892 angetreten hatte. Hermann Frobenius war nun alles andere als ein Freund des Islam. In seinem 1893 publizierten Buch *Die Heiden-Neger des ägyptischen Sudan* machte er aus seiner Verachtung für den „fanatischen Islam“ keinen Hehl. Die Muslime erachtete er als Kolonialherren, die keine „eigenen Erzeugnisse der Kunst und des Gewerbefleißes“ mehr aufwiesen und die zweifellos Schuld am Niedergang der lokalen „Negerstaaten, welche dem Islam verfielen“, trügen.¹¹² Frobenius übernahm die Sicht von einem „unheilvollen Einfluss des Mohammedanismus“¹¹³ schon in seiner Arbeit „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“ von 1898.¹¹⁴ Zugleich aber vermerkte er: „Vom Norden und Osten schiebt sich der Islam vor, der für die Neger eigentlich keine weitere Bedeutung hat: Fabrikation neuer Amulette.“¹¹⁵

112 Typisch für ihn sind Sätze wie: „Nur die mohammedanischen Priester heulten und schrien vor ihren Hütten die gewohnten Beschwörungsformeln [...]“ (FROBENIUS, 1893: 142, 203, 224). Das Ganze ist natürlich konventionell. Vgl. Albert Schweizer: „Ich selber habe den Negermohammedanismus an kranken schwarzen Mohammedanern, die ich in meinem Spital hatte, studieren können. Er hat seine guten Seiten. Der mohammedanische Neger lernt, dass das Branntweintrinken eine Sünde ist. Auch wird er angehalten, wahrhaftig und ehrlich zu sein. [...] Aber auf eine wirklich höhere Stufe gehoben wird er durch diese Religion nicht. Der Mohammedanismus läßt sich zu den Naturvölkern herab, aber er hebt sie nicht zu sich empor. Was Mitleid und Güte ist, erfahren sie durch ihn nicht. Die religiöse Sehnsucht des Naturkindes bleibt durch ihn ungestillt. Im Gegenteil: er ertötet sie. Der Mohammedanismus ist für den Neger ein kleiner wirklicher Fortschritt, der jeden weiteren Fortschritt für immer unmöglich macht. [...] Der Mohammedanismus ist seinem Wesen nach kulturfeindlich. Wo er herrscht, ist jeder Fortschritt, ob in geistiger, sozialer oder materieller Hinsicht, ausgeschlossen“ (SCHWEIZER, 2003: 334). Dazu auch FENDRI, 1996: 404 ff.

113 Und des Christentums. Allerdings unterschied sich Frobenius' Haltung zum Christentum deutlich von dessen Islam-Interpretation. Dies kann hier aber nicht weiter verfolgt werden.

114 FROBENIUS, 1898.

115 FROBENIUS, 1898: 20.

Ganz dem Ursprungsmystizismus verhaftet erachtete er den Islam als eine sekundäre Erscheinung, die aus einem voluntaristischem Akt Muhammads heraus entstanden sei. Da der Islam von Frobenius nicht mit dem Begriff "Kultur" interpretiert wurde, gab es auch bei ihm keinen "islamischen Kulturkreis". Genau hier unterschied sich Frobenius von Waitz und Bastian: Waitz hatte ja noch eine Differenz von Natur- und Culturvölkern postuliert; mit "Culturkreise" bezeichnete er daher zum Beispiel das Christentum und den Buddhismus – allerdings nicht den Islam. Anders Heinrich Rückert: In seinem *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* von 1857 hatte er recht ausführlich einen "arabischen oder islamischen Kulturkreis" diskutiert.¹¹⁶ Ich will hier der Geschichte des Klassifikationsbegriffs "Culturkreis", der seit Beginn des 19. Jahrhunderts belegt ist, nicht weiter nachgehen.¹¹⁷ Für unseren Zusammenhang allein ist wichtig, dass in dem Masse, wie Frobenius den Culturbegriff¹¹⁸ völkerkundlich universalisierte und ihn zum Grundparadigma seiner Morphologie erhob, er ihn gleichsam säkularisierte.¹¹⁹ Aus dem bis dahin gepflegten Nebeneinander von Cultur und Religion wurde so ein hierarchisches Gefüge: Cultur geriet zum säkularen Interpretationsbegriff von Religion. Anders als bei Edward Burnett Tylor (1832–1917) war Cultur aber nicht das "komplexe Ganze"¹²⁰, sondern eine autonome beseelte biologische Determinante, die das hervorbringe, was der Mensch mache. Der Islam war somit – wie Religion überhaupt – kulturell determiniert. Er konnte mithin selbst nicht Kultur sein. Das entsprach dem konventionellen Bild eines "kulturlosen" oder "kulturfeindlichen" Islam.

Nach der Rückkehr von der zweiten Innerafrika-Expedition konkretisierte Frobenius sein Urteil über den Islam wie folgt:

116 RÜCKERT, 1857, II: 803.

117 STRECK, 1999: 31–43.

118 Die Schreibung "Cultur" soll die spezifische Verwendung des Kulturbegriffs im späten 19. Jahrhundert andeuten.

119 Der Begriff "Culturkreis" ist irgendwie dem hegelschen Milieu geschuldet. Erste Belege finden sich aus dem Jahr 1814. Er war zum Teil synonym mit Culturwelt. Eine "orientalische Culturwelt" wurde schon 1844 beschrieben. Cf. ROSENKRANZ, 1848: 85: "Jeder Culturkreis enthält eine gewisse Summe von Kenntnissen und Fertigkeiten, die als das gleichsam ausgemachte Resultat der Bildung angesehen werden kann."

120 TYLOR, 1871: 1: "Culture, or civilization, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." Bemerkenswert ist hier die Gleichsetzung von Kultur und Zivilisation.

Hier muss ich den Islam noch einmal einige Worte widmen, um die kulturgeschichtliche Bedeutung Mangus [also Sansanne Mangu in Togo] ganz verständlich zu machen. – Über die nationalisierende Bedeutung des Islam habe ich mich bereits ausgesprochen. Die zereemonielle Bedeutung ist die wesentliche. Wo der Islam eine Moschee gebaut hat, da ist für jeden Mohammedaner auch ein Marktplatz gegeben. Die Gemeinschaft der Islamiten in religiöser Hinsicht ist gleichbedeutend mit einer Gemeinschaft von Handelsinteressenten, die stets bereit sind, sich bei der merkantilen Ausnutzung nicht-islamitischer, also heidnischer Völker zu unterstützen. Die unzähligen kleinen Kolonien der Mohammedaner, die über die Heidenländer ausgestreut sind, sind nichts anderes als Kolonien von Handeltreibenden, die die Produkte der Heidenstämme in Umsatz und Austausch bringen. Also in Wahrheit bedeutet diese Gruppe von Mohammedaner einen “Kaufmannsbund”.¹²¹

Schon jetzt ging es ihm darum zu zeigen, dass der Islam fälschlicherweise für “die höheren Kultursymptome dieser Länder” (d.h. Westafrikas) verantwortlich gemacht werde.¹²²

Der Islam war so für Frobenius keine *Cultur*, die sich durch Artefakte, sich also materiell bestimmen liesse. Daher konnte er auch nicht seiner frühen Kulturkreislehre entsprechend dar- oder besser ausgestellt werden. Den Ausschluss des Islam vollendete Frobenius durch seine Mythenforschung. Der Mythos, oder wie Frobenius zu sagen pflegte, die Mythe, definierte er komplementär zum Artefakt als die äussere Form eines Kulturkreises. Nun war es unter den Orientalisten und frühen Mythologen Konsens, dass der Islam – wie auch das Judentum – eine anti-mythische Tradition sei. Das hatte schon Ernest Renan so postuliert und in dieser scheinbaren “Tatsache” den “trockenen Geist des semitischen Monotheismus” wirken gesehen. Das Christentum wurde hiervon ausgenommen, da es – nach Europa gekommen – sich dort mit vorchristlichen Mythen verschmolzen und sich so aus dem semitischen Monotheismus befreit habe. Der Orientalist Goldziher trachtete nun danach nachzuweisen, dass das Judentum, dann auch der Islam durchaus “mythenfähig” gewesen seien. Doch auch hier wurde ihm ein Riegel vorgeschoben: De Lagarde und Marquart postulierten, dass das Mythische im Islam und im Judentum lediglich grobe Übernahmen aus der arischen Tradition der Perser gewesen sei. Der semitische Monotheismus galt so als Antithese zur “mythischen *Cultur*”. Hier entfaltete sich ein altes Grundmotiv, das Frobenius nachhaltig prägen sollte: das “Schöpferisch-Mythische” als das Ursprüngliche menschlicher *Cultur* sei durch das Semitische,

121 FROBENIUS, 1911: 358.

122 FROBENIUS, 1911: 349.

bei Frobenius später das Hamitische genannt, zerstört worden.¹²³ Nicht zufällig vermutete Frobenius den “Ursprung” der Äthiopen im “arischen” Persien.¹²⁴ Der Islam war somit der die prinzipielle Antithese zu dem, was Frobenius historisch zu rekonstruieren gedachte, nämlich die Welt vor der Welt, die ursprüngliche Welt, die er schliesslich in Atlantis, das er in Westafrika lokalisierte, fand. Die Atlantis-These belegt zugleich, dass es nun einen deutlichen Widerspruch zwischen den Philologen und den Kulturkundlern gab.¹²⁵ Philologen wie Althistoriker erachteten Atlantis als eine reine philosophische Spekulation, die Kulturkundler hingegen als Realität, als Geschichte vor der Geschichte.

- 123 Die Stereotypenzuordnung macht die Differenz überdeutlich: *Hamiten* (s.l. die Muslime) seien umherirrend (440), tierverbunden (441), in Clans organisiert (492), ablehnend gegenüber Assimilation (465), matriarchalisch (473), mutig (470), kräftig (470), kampfeslustig (471, 475), faul (477), grausam (470), ungerecht (472), rationalistisch, materialistisch, zweckmässig (454), abergläubisch (505), pietätlos (504), fatalistisch (472), egoistisch (476) und egozentrisch (509); die *Äthiopen* (s.l. die Altafrikaner) seien hingegen sesshaft (480), bodenverbunden (459), in Sippen organisiert (457, 493), offen gegenüber Assimilation (465), patriarchalisch (484), gehemmt (484), schwerfällig (484), gemütsvoll (485), fleissig (499), harmoniebedürftig (465), mitfühlend (458), sinntief (462), religiös (500), pietätvoll (464), demütig (500), schicksalsbereit (501) und sozial (494). Hier zusammengestellt von WITTMANN, 2001: 34. WITTMANN verweist auf FROBENIUS, 1929.
- 124 Der britische Anthropologe C. G. Seligman, wie Frobenius 1873 geboren, hingegen setzte “das Hamitische” als die ursprüngliche “grosse zivilisatorische Kraft in Schwarzafrika” an, siehe SELIGMAN, 1930: 18. Hierzu KUKLICK, 1993: 268.
- 125 Analog zum Beispiel der Babel-Bibelstreit, der seinen Anfang nahm mit einem öffentlichen Vortrag des deutschen Assyriologen Friedrich Delitzsch (1850–1922) am 13. Januar 1902 vor der Deutschen Orientgesellschaft in der Sing-Akademie zu Berlin. Hauptkontrahenten waren der protestantische sächsische Theologe Friedrich Eduard König (1848–1936) und der Jesuit und Mathematiker Franz Xaver Kugler (1862–1929). Die Lehre vom “Panbabylonismus”, die der Altorientalist Hugo Winkler (1863–1913) vertrat, radikalisierte die Anschauung von Delitzsch. Bemerkenswert ist die positive Stellungnahme von Wilhelm Schmidt zu Kugler (SCHMIDT, 1908), dies obwohl gerade die Panbabylonisten sich dem Diffusionismus verschrieben hatten. Schmidt, der noch am “Elementargedanken” von Bastian festhaltend betonte: “Unter ‘Elementargedanke’ verstehen wir zunächst die allgemeine Tatsache, daß eine ganze Anzahl von inneren und äußeren Erzeugnissen des menschlichen Geisteslebens und der vom Geiste geleiteten äußeren Tätigkeit des Menschen so sehr aus der auf der ganzen Welt im wesentlichen gleichen Natur des Menschen oder auch aus solchen ebenfalls auf der ganzen Erde gleichen äußeren Bedingungen hervorgeht, daß sie in ihren Grundzügen ebenfalls einander ähnlich sein müssen”, nutzte diese Auseinandersetzung gleich zu einer Abrechnung mit Frobenius’ Theorie eines “Pansolarismus”: “Dem Panbabylonismus sind wir freilich entronnen, aber dafür mitten in den Pansolarismus von FROBENIUS hineingeraten” (SCHMIDT, 1908: 71, 79).

Nun war auch Frobenius gezwungen, zum Islam Stellung zu beziehen. Er machte dies in längerer Form nur einmal in seinem ganzen Werk, nämlich im ersten und zweiten Band von *Und Afrika sprach*.¹²⁶ Im ersten Band belies es Frobenius nur bei sehr allgemeinen Bemerkungen. Hier ging es vor allen Dingen um die islamische "Invasion aus dem Norden" und darum, dass der Islam in erster Linie den Handel bestimmt habe, dass der Islam das Heidentum ausrotten wolle, dass die grossen sudanesischen Städte schon vor dem Islam zerstört worden seien, dass der Islam noch mehr als die Europäer die afrikanischen Kulturen vernichtet habe, dass der Islam eigentlich gar kein Islam sei, sondern nur der Name für Kolonialisten, und dass das, was man bislang als islamisch identifiziert habe, im Grunde nur eine islamische Aneignung von ursprünglich Afrikanischen gewesen sei. Im zweiten Band finden wir dann das Kapitel, auf das sich später Carl Heinrich Becker beziehen sollte und das die Überschrift "Die Brille des Islam" trägt. Damit meinte Frobenius die Sichtweise, die afrikanischen Kulturen durch die Brille des Islam wahrzunehmen, das heisst anzunehmen, dass alles was heute als Kultur in der afrikanischen Welt erkannt wird, das Ergebnis der islamischen Eroberung gewesen sei. Diese Metapher konkretisierte Frobenius in dem Vorwurf, dass die Europäer bei ihren Reisen nach Afrika stets von Muslimen geführt worden seien und daher verführt wurden, Afrika mit islamischem Blick zu sehen. Er selbst verstand die "Eroberungen" als Kolonialismus. Dabei unterschied er zwischen einem "Oststrom" und einem "Weststrom" arabischer Eroberungen, wobei er dem "Weststrom" eine deutlich stärkere Macht zuweist. Zwei Merkmale würden vor allen Dingen den so genannten Oststrom betreffen: erstens die Auffassung des "Islam", die Muslime seien höher stehend als die Ungläubigen, und zweitens die Lehre vom Fatalismus. Beides gemischt habe ein Phlegma unter den Afrikanern hervorgerufen. Gewiss mag auch Frobenius nicht bestreiten, dass der Islam den Afrikanern ein paar Dinge gebracht habe, doch selbst diese sind eigentlich nicht islamischen Ursprungs. Denn das Islamische selbst sei nur Ergebnis eines Entwicklungsprozesses, der durch die hamitische Tradition bestimmt gewesen sei. Originell Islamisches gäbe es damit nicht. Für einen Orientalisten etwas provozierend schrieb Frobenius, der wohl nur wenig Arabisch sprach:

Wenn wir die Quellen, die in Arabisch geschrieben sind, durchforsten, dann finden wir immer wieder die Erwähnung von Arabern, die sich als Führer älterer afrikanischer Dynastien durchgesetzt haben. Aus arabischen Quellen lässt sich sehr leicht beweisen, dass der Islam lediglich als Befruchter und Stimulanz wirksam war.

126 FROBENIUS, 1912–1913.

Das sei das einzige positive, was es über den Islam zu berichten gäbe. Darüber hinaus sprach Frobenius dem Islam überhaupt den Charakter einer Religion ab. Er sah in ihm lediglich eine Herrschaftsform, die sich durch die machtvolle Wanderung Cultur angeeignet habe. Der Islam sei in seinem Ursprung eines sehr primitive Religion, dessen Kern aus nichts anderem bestünde als aus einer willkürlichen Aneignung der grossen Glaubenssysteme der Antike, des Judentums und des Christentums, angestrichen mit den Farben hellenistischer und persischer Cultur. Und dann kam er auf jenes Phänomen zu sprechen, auf dass er die Metapher "die Brille des Islam" konkret bezieht: nämlich die Tatsache, dass die meisten europäischen Reisenden in Afrika von Muslimen geführt worden seien, oder besser gesagt durch Muslime verführt worden seien, Afrika als islamisch zu sehen. Besonders bedrückend empfand Frobenius, dass der Islam nur zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheide. Damit entfielen alle Unterscheidungen, die auf rassischer oder kultureller Grundlage beruhten.

Ich will die weiteren Ausführungen von Frobenius über die Auswirkungen des Islam auf die westafrikanischen Kulturen hier nicht weiter nachvollziehen. Sie betreffen nicht den Islam, sondern das von Frobenius postulierte Faktum, dass aus der islamischen Oberfläche die Trümmer einer längst vergangenen Zeit hervorragten, die er als die Atlantische Zeit, die Perso-Byzantinische Zeit und die Äthiopische Zeit interpretierte. Über diese afrikanischen Ursprünge, die selbst gar nicht afrikanisch seien, habe der Islam als "Herr" der arabischen Wanderung seine Macht entfaltet. Die Tatsache, dass diese Ursprünge in Vergessenheit geraten seien, sei wiederum das Ergebnis des Islam gewesen: schliesslich gründe der Islam darauf, das ihn beherrschende Gesetz, den Islam, islamisches Leben und islamische Kulturen als das einzige anzusehen, was menschlich genannt werden dürfe; alles andere hingegen sei als heidnisch anzusehen, auszurotten und so schnell wie möglich aus der Erinnerung der Völker zu streichen.

Frobenius verzichtet darauf, den Islam überhaupt in sein Klassifikationschema aufzunehmen. Er portraitiert ihn als einen form- und gestaltlosen Antagonismus, den die spezifischen "Kulturen" unterschiedlich bewältigt hätten. Der Islam der "Araber" sei eine "weltumspannende[n], verbindende[n], vereinheitlichende[n] Religion", die "überall gleich ist". Als Beispiel für die kulturelle Bewältigung des Islam führt er die Berber an: sie erachten den Islam als Ausdruck des Mikrokosmos ihrer Heimat:

Die Weltanschauung des Arabers ist eine nebelhafte, eine formarme. Die Weltanschauung des Berbers ist eine konstruktive, eine gegliederte. Die Weltanschauung des Arabers kennt nur allgemeine Ideale und Legenden, die des Berbers persönliche Ideen und kosmogonische

Mythen. Die Schöpfungskraft des Arabertums äußerte sich in dem einen Ideal des Islam; das Dämonische des Berbertums gab dem Christentum eine große Reihe von christlichen Kirchenvätern.¹²⁷

Frobenius sah im Islam den Kulturzerstörer per excellence. Die Araber beziehungsweise die Semitoiden seien ihm ganz erlegen, der Berber hingegen hätte es geschafft, trotz des Einflusses des Islam "seinem Grundwesen" treu zu bleiben. Das gelang ihnen auch deshalb weil "der Islam, obwohl er und seine formende Gesetzgebung nicht bedingungsweise, sondern absolut herrschten, sie nur als Formen herrschen, nur Werkzeuge sind, nicht Inhalt und nicht Werkmeister."¹²⁸ Diese Äusserlichkeit zeige sich im Wissen der Marabut, das in der Wiederholung "heiliger Sprüche" bestehe, durch die die "Neger" die Fähigkeit verlören, eigene Sätze und eigene Gedanken zu entwickeln.¹²⁹ "Der zersetzenden Einfluß des ganz anders dirigierenden Islam"¹³⁰ habe durch die "islamischen Stürme, die zwischen dem 10. und 17. Jahrhundert mit langwellenden Stößen über diese Länder hinbrausten", viel verschüttet, aber dennoch ragten immer noch Reste der Kulturen aus den "Massen" hervor.¹³¹ Der "Islam und seine mechanistische Ausdehnung" wurden von Frobenius als eine "grosse Form" bezeichnet.¹³² Er sei damit allenfalls "Geist", niemals aber "Seele"; so gehöre er also nicht zum "Pai-deuma der Völker", also zur "Völkerzucht". Er sei etwas, das in das "Seelenleben" der Kulturen hineinwirken könne, niemals selbst "Zucht".

Frobenius deutet den Islam so im Kontext seiner von Ludwig Klages übernommenen "pan-romantischen Mystifikation" der Seele.¹³³ Dazu passte der alte, schon seit dem frühen 19. Jahrhundert gepflegte Topos, der Islam sei "seelenlos", blosser Geist. Der Wiener Kunsthistoriker Alois Riegl (1858–1905) zum Beispiel behauptete:

127 FROBENIUS, 1921–1928, hier I (1921): 4.

128 FROBENIUS, 1921–1928, hier I (1921): 26. Dies übernimmt direkt auf Frobenius verweisend ROSENBERG, 1934: 365 f.

129 FROBENIUS, 1921–1928, hier VI (1926): 7 f.

130 FROBENIUS, 1921–1928, hier VI (1926): 45.

131 FROBENIUS, 1921–1928, hier VI (1926): 25.

132 FROBENIUS, 1921: 97.

133 REHBERG, 1981: 168. Klages hingegen sah in Frobenius und Spengler nichts als "abscheuliche Modegrößen", siehe FALTER, 2003: 151.

Der Islam geht zurück auf den einen geistigen Jahwe und verwirft alle Trinität und damit alle Vermengung von Geist und Materie. Die Materie ist einfach tot, seelenlos. Folge: das sichtbare materielle Symbol der Gottheit ist ein Stein.¹³⁴

Der Islam sei sogar anti-psychisch, indem er den Frauen und den “Ungläubigen” eine Seele abspräche. Den “islamischen Geist” hingegen gäbe es, allerdings war er gemäss Jakob Burckhardt und Ernest Renan spröde, öde und trocken. Der österreichischer Volkskundler und Indologe Michael Haberlandt (1860–1940) führte ihn in seiner Einleitung zur indischen Geschichte wie folgt ein:

Als der islamitische Geist die indischen Zustände verunreinigte, als dann gar die wahrhaft pestilenzialischen Einflüsse mongolischer Horden, die nur die viehischeste Brutalität und der Instinct der Zerstörung trieb, [...].¹³⁵

Ähnlich hatte sich der Redaktor Eduard Widenmann (1801–1854) in der Zeitschrift *Das Ausland* geäussert:

Der islamitische Geist kann seinen Ursprung nicht verläugnen: er ist wesentlich kriegerisch und zerstörungssüchtig, mit seinem schroffen Monotheismus dem indischen Götterthum nicht allein, sondern dem ganzen Gedankengang des Volkes zuwider.¹³⁶

Für Frobenius hingegen gab es noch nicht einmal einen solchen “islamitischen Geist”: Der Islam sei schlicht das Werk Muhammads gewesen.¹³⁷

134 RIEGL, 1966: 237.

135 HABERLANDT, 1887: 29.

136 *Das Ausland* 343 (9.12.1845): 1372. Natürlich gab es um 1900 auch klare Gegenstellungen. Der Schweizer Mathematikhistoriker Heinrich Suter (1848–1922) zum Beispiel meinte einen produktiven islamischen Geist zu erkennen: “Über die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens der Araber und die Beteiligung der einzelnen Nationalitäten an demselben mag man wohl den wunderbaren Einfluss erkennen, den der arabisch-islamitische Geist auf die verschiedensten ja sogar in ihrer Naturanlage rohe Völker ausgeübt hat – eine Erscheinung, die dem denkenden Forscher auf dem Gebiete der Kulturgeschichte sich stets als eine interessante, des tiefern Studiums würdige aufdrängen muss” (SUTER, 1900: 207). Doch offensichtlich beschränkte sich diese eher positive Stellungnahme auf Orientalisten.

137 FROBENIUS, 1903: 401: “Von all den Flutwellen, welche der Volksreichtum Arabiens über Vorderasien entwendet hat, ist die des siebten Jahrhunderts die gewaltigste, weitestgreifende und erfolgreichste gewesen; während früher nur einzelne Scharen, in gewissen Zeiträumen einander folgend und ohne Zusammenhang, in Mesopotamien und Syrien eindringen und als vereinzelt Wellen sich verliefen, gab Mohammed seinem Volke mit dem Islam ein einheitliches Ziel.”

Frobenius' Deutung des Islam als "Anti-Kultur", "Anti-Religion" und "Anti-Psychisches" ist bemerkenswert. So, wie Ernst Troeltsch den Islam aus der Absolutheit der Religion, Ernest Renan und Max Müller ihn aus dem Mythos, und Jakob Burckhardt ihn aus der Geschichte verbannt hatten¹³⁸, schloss Frobenius den Islam aus der "Kultur" als gestaltende "Zucht" aus. Die Elementarisierung und Archaisierung des Unbewussten, die sich gemäss damaliger Völkerpsychologie in der Ursprungsmystik vereinigten, vollzog Frobenius daher nicht am Islam nach.

Frobenius blieb diesem negativen Islamkonzept bis in seine späten Schriften treu. An keiner Stelle wird er ihn nochmals so ausführlich ansprechen wie 1912 im zweiten Band von *Und Afrika sprach*. Der Islam war für ihn eine vernachlässigbare Grösse: geschichtlich zwar wirksam, selbst aber geschichtslos entzöge er sich dem intuitiven Verstehen, mit dem Frobenius der Ursprünglichkeit von Kulturen beziehungsweise ihrem Paideuma auf die Spur kommen wollte. Der Islam stand so für das, was er auch im Kontext der Lebensphilosophie erkenntnistheoretisch kritisierte: eine auf das geschriebene Wort zentrierte Geistestradiation, die den Zugang zum intuitiven Verstehen der in Mythen sprechenden und sich in Artefakten manifestierenden archaischen Kulturseelen versperre.

Damit ist das Grundthema angesprochen, das Beckers Kritik an Frobenius in seiner Zeitschrift *Der Islam* (1913) hervorgerufen hat, nämlich die Behauptung von Frobenius, den Islam ignorieren zu dürfen.¹³⁹ In seiner Besprechung der ersten beiden Bände von *Und Afrika sprach* mokierte sich Becker zunächst über den Titel der Bücher von Frobenius, über den künstlerisch-persönlichen Charakter seiner Arbeit und über den Schwung seiner Fantasie. Positiv vermerkte er allein, dass Frobenius gerne der Sache auf den Grund gehen möchte, aber dennoch bleibe festzuhalten: "Da wird wohl manches schöne Gebäude zusammenbrechen, aber immer noch genug übrig bleiben, das unseren Dank verdient."

138 "Der Islam, der eine so furchtbar kurze Religion ist, ist mit dieser seiner Trockenheit und trostlosen Einfachheit der Kultur wohl vorwiegend eher schädlich als nützlich gewesen, und wäre es auch nur, weil er die betreffenden Völker gänzlich unfähig macht, zu einer andern Kultur überzugehen. Die Einfachheit erleichterte sehr seine Verbreitung, war aber mit derjenigen höchsten Einseitigkeit verbunden, welche der starre Monotheismus bedingt, und aller politischen und Rechtsentwicklung stand und steht der elende Koran entgegen; das Recht bleibt halbgeistlich" (BURCKHARDT, 2000: 211).

139 Zum Ganzen auch MORRONE, 2006: 145–150.

Im Kern geht es Becker um die Frage, ob die Staatenbildung in Afrika erst mit dem Islam begonnen habe. Frobenius teilte natürlich nicht diese Auffassung, und Becker kommentierte: „Frobenius macht sich davon frei, und ein lodender Hass gegen den Islam durchzieht das ganze Buch, das auch darin eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem Marquartschen hat.“ Während Becker allerdings in Marquart jemanden sah, der den Islam immerhin „kennt“, warf er Frobenius nicht nur Oberflächlichkeit, sondern überhaupt mangelnde Islamkenntnis vor. Das einzige positive Element, das Becker Frobenius abzurufen vermag, ist, dass Frobenius auf alte „Volkskulturen“, die der Islam nur übernommen hätte, verwiesen hat. Ich will nun nicht Beckers Kritik im Einzelnen nachvollziehen, die sich sich unter anderem auf die Tradition des Sandzaubers bezieht, sondern lediglich den Grundtenor ansprechen: Da Frobenius die Verhältnisse eben nicht aus einer „islamischen Perspektive“ analysiert habe, hätte er übersehen, das vieles, was er als atlantisch, byzantinisch oder äthiopisch klassifiziert, schlicht weg islamische Traditionen seien. Martin Hartmann, der als Leipziger Positivist und Gefolgsmann von Lamprecht dem neukantianischen Becker nicht viel abzurufen vermochte, kam nicht umhin zu kommentieren:

Becker bespricht eine Reihe von Studien, deren erste unter „Leo Frobenius und die Brille des Islams“ den „fesselnden historischen Roman“, den Frobenius in den Atlantis-Büchern geliefert hat, zerplückt unter Anerkennung der Verdienste des Afrikaforschers als Sammler wichtigen neuen Materials und als Erreger neuer oder neubegründeter Erkenntnis.¹⁴⁰

Frobenius reagierte in der Einleitung des dritten Bandes seines Werkes *Und Afrika sprach* pikiert. Offenbar hat ihn die Besprechung von Becker tief gekränkt. Sonst wäre es nicht verständlich, warum er seiner Erwiderung so viel Raum zuwies. Becker fühle sich, so Frobenius, offenbar sehr eingeengt. Er freue sich, dass Becker auf den Autor verweist, mit dem sich Frobenius einig wusste, nämlich auf Joseph Marquart, denn dessen Buch *Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde*, das zeitgleich mit dem dritten Band von Frobenius *Und Afrika sprach* erschien, achtete Frobenius als einen Partner, da Marquart wie er auch alles daran setzten, den Islam als bislang für Afrika überschätzte Kulturmacht beiseitezuschieben. Frobenius verwahrte sich gegen den Vorwurf, den Islam einfach nur zu hassen. Zugleich betonte Frobenius, dass er „die Seite des Islam hasse, die alles zerstört und vernichtet hat.“ Die Kritik von Becker tat Frobenius mit ein paar Worten ab. Implizit begründet er, warum er

140 HARTMANN, 1913: 226.

sich in seiner Forschung nicht auf Islamwissenschaft bzw. die Orientalistik bezieht, mit folgenden Worten:

Das, was den Islam und seine Bedeutung so schwer einzuschätzen macht, ist seine schlechte Literatur. Diese Literatur, die in allen kulturellen Fragen stets immer wieder alles vom allein selig machenden Mohammed herleiten will, ist derartig verlogen, dass sie schwer handlich ist.

Und weiter:

Allzu lange haben wir in Afrika unter dem Druck eines überschätzten Islam gearbeitet. Allzu hoch gehen heute noch die Wogen der Begeisterung für den Islam. Heute noch treten neue Gruppen von Europäern zusammen, um den Islam weiteres Arbeitsfeld und Ausdehnungsgebiet in den Kolonien zu verschaffen. Niemand bedenkt dabei, dass der Islam die innerafrikanischen Völker in Kasten gliedert und dazu sich eine Kaste schafft, die selbst der produktiven Arbeit abhold, stets geneigt ist, die Heiden für sich tätig sein zu lassen.

Abschliessend vermerkt er:

Ich bin Professor Becker sehr dankbar, dass er mir mit dieser seiner Rezension und mehr noch durch den Briefwechsel Anregung und Möglichkeit zur Vertiefung in die Probleme des Islam bietet. Ich bin mir bewusst, dass ich vielleicht islamische äusserliche Einflüsse unterschätzt habe. Das eine aber bleibt bestehen: die ganze grosse, wesentliche Kultur des tropischen Afrika hat entwicklungsgeschichtlich und in seinen Fundamenten nichts mit dem Islam zu tun.¹⁴¹

Becker wird später nur noch einmal auf Frobenius kurz zurückkommen, und zwar in seiner Kritik an Spengler von 1923.¹⁴² Damit war Frobenius für die junge Islamwissenschaft "gestorben". Nur einmal noch sollte er von einem Islamwissenschaftler gewürdigt werden, nämlich von Oskar Rescher (1882–1972). 1927 besprach er den ersten Band der *Volksmärchen aus der Kabylei* und vermerkte:

Etwas auffällig ist die starke Vorliebe von FROBENIUS für das Berbertum, die seinen ganzen Ausführungen meines Erachtens einen etwas zu subjektiv gefärbten Anstrich gibt. Denn wenn wir auch einige gute Eigenschaften der berberischen Stämme (Fleiss in der Bebauung des Bodens, eine gewisse Leichtigkeit der Auffassungsgabe) nicht in Abrede stellen wollen, so hat doch die geschichtliche Entwicklung vom Altertum bis in die Gegenwart herein ge-

141 FROBENIUS, 1913: xxi–xxiv.

142 BECKER, 1923: 258.

zeigt, dass die hamitischen Stämme Vorderafrikas zu keiner Zeit als Träger einer besonderen Kultur aufgetreten sind. [...] Diese Nachweise dürften wohl, denke ich, zur Genüge aufzeigen, dass die von FROBENIUS aufgezeichneten Märchen im wesentlichen nichts anderes als eine Wiederholung längst bekannter Motive teils vorderasiatischer teils indischer Provenienz sind, so dass man also besser von "unter den Kabylen kursierenden Märchen" als von "Kabyllischen Volksmärchen" sprechen würde. Jedenfalls wäre durch diese Klarstellung einer immerhin möglichen Irrmeinung vorgebeugt, als ob diese Märchen irgendwie den Kabylen ihre Entstehung verdankten.¹⁴³

Reschers Kritik meint im Kern, dass schriftliche wie mündlichen Quellen nur durch akribische Philologie richtig erschlossen werden könnten. Das Intuitionsverstehen, mit dem Frobenius zu operieren meinte, würde nichts als Fabulieren hervorrufen.

Als Frobenius nach Erscheinen des *Paideuma*-Buchs einen festen Platz unter den lebensphilosophisch ausgerichteten Spätromantikern und Mystizisten gefunden hatte, war er für die meisten Orientalisten untragbar geworden. Natürlich mussten sie zur Kenntnis nehmen, dass Geistesgrößen der damaligen Zeit wie Ernst Troeltsch Frobenius geradezu in den Himmel hoben. Troeltsch adelte ihn, indem er ihn in seinem Aufsatz "Die Revolution in der Wissenschaft" von 1921 aufnahm. Er sah in ihm einen Vertreter des so genannten George-Kreises, nannte er ihn in einem Atemzug mit Gelehrten wie Simmel, Gundolf, Graf Keyserling¹⁴⁴ und Spengler und feierte ihn als "Befreier vom Naturalismus als Weltanschauung":

Weniger bekannt, aber verwandten Geistes ist das "Paideuma" betitelte Buch des bekannten und viel umstrittenen Afrikaforschers Frobenius. *Paideuma* heißt hier das, was bei Gundolf "Tendenz", "Kraft" oder "Bewegung" heißt, also der Kulturgeist einer bestimmten Periode und Gruppe, der auf eigentümlichem Urerlebnis beruht und nur in völlig antikausaler, intuitiver Weise in historischen Symbolen erfaßt werden kann. Frobenius hat diese Methode auf innerafrikanische Stämme angewendet und, wenn seine Beobachtungen richtig sind, das Bild des Menschlichen ungeheuer erweitert, freilich auch relativiert. Aber eine Befreiung vom Naturalismus als Weltanschauung und als Forschungsmethode will auch dieses Buch sein.¹⁴⁵

143 RESCHER, 1927: 164–165.

144 Keyserling jubilierte geradezu anlässlich eines Vortrags von Frobenius anlässlich der Tagungen der Schule der Weisheit 1927: "Nach Frobenius' Vortrag waren wir dazu reif geworden, die Sonderstellung des Menschen zu begreifen. Uns wurde klar, inwiefern ihn, und ihn allein auf Erden, wesentlich unirdischer Geist beseelt" (KEYSERLING, 1927).

145 TROELTSCH, 1925: 664.

Allein das, was er zu Spengler sagte, hielt er wohl auch Frobenius vor, nämlich “ein freilich sehr viel loseres Verhältnis zur Spezialforschung und eine größere Verachtung für die gemeine Richtigkeit” als zum Beispiel Gundolf zu haben.¹⁴⁶

Mit seinem Eintritt in das Milieu, das ihn mit den Leipziger Monisten Ostwald und Haeckel, den Kosmikern Karl Wolfskehl, Alfred Schuler, Ludwig Klages, Stefan George und Albert Verwey und den Lebensphilosophen Scheler, Spengler und Keyserling verband, schied Frobenius aus dem Horizont der Orientalisten endgültig aus. Der Soziologe Alfred Vierkandt (1867–1953) beschrieb fast euphorisch Frobenius mit folgenden Worten:

Spätere Forscher, die sich mit der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts beschäftigen, werden in der vorliegenden Schrift vielleicht ein besonders lehrreiches Dokument erblicken für den grossen Wandel in der geisteswissenschaftlichen Denkweise, wie er sich in unserer Zeit vollziehen. Frobenius' Buch hat einen genialen Zug. Es zeigt uns, wie sein Verf. sich von den Fesseln des Positivismus befreit und in die neue Denkweise hineingearbeitet hat, die gekennzeichnet ist durch Begriffe wie Totalitätskausalität, Ganzheit und schöpferische Entwicklung und durch Namen wie Bergson, Spengler, Spranger und Wertheimer. Das Verdienst dieser Entwicklung ist um so grösser, als Frobenius sich auf keine philosophische Theorie stützt, keine Helfer im Kampf hat, seinen Weg vielmehr als reiner “Autodidakt” gegangen ist; und abermals um so grösser, als Frobenius einer Wissenschaft angehört, die bis auf den heutigen Tag vom Positivismus bis zur Verknöcherung beherrscht ist, nämlich der Völkerkunde. Leider hat Fr. seine Gedanken nur ganz kurz skizziert und sich überall auf knappe Andeutungen beschränkt.¹⁴⁷

Dabei schien es 1914/15 doch noch so, als ob Frobenius in den Kreis der Orientalisten vorstossen könnte. Als Frobenius im November 1914 dem Grossen Hauptquartier vorschlug, eine Expedition über Damaskus, Medina und dem Roten Meer in den Sudan auszurüsten, um dort einen antibritischen Aufstand zu inszenieren, war es Martin Hartmann als *spiritus regens* der von Max von Oppenheim (1860–1946) geleiteten Nachrichtenstelle für den Orient, der ihm bei der Organisation der Operation beistand (oder beistehen musste). Über diese gescheiterte Expedition ist schon oft berichtet worden, deshalb erspare ich hier

146 Dass Spengler Frobenius positiv zitiert, verwundert natürlich nicht. Zu Spenglers Deutung des Islam als Teil einer “magischen Kultur” siehe jetzt auch RADTKE, 2009: 129. Nach der kritischen Darlegung von Spenglers Islamdeutung kommt RADTKE zum Schluss: “Diese kleinen fehler bringen zudem sein system nicht zum einsturz. Aber daneben stehen treffliche einsichten, so über das wesen des islams, über die nachzudenken sich noch immer lohnt.”

147 VIERKANDT, 1924: 569.

weitere Details.¹⁴⁸ Für unseren Zusammenhang sind nur zwei Dinge von Bedeutung: erstens die Tatsache, dass sich Frobenius als Araber und Muslim tarnen musste, zweitens die Folge, dass Frobenius 1915 Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde wurde, die Martin Hartmann mitbegründet hatte. Für kurze Zeit schien es, als ob Frobenius zumindest im Kreis der Hartmannschen Tradition der Islamwissenschaft, die ja eng mit dem Leipziger Positivistenv Milieu verbunden war, Anerkennung gefunden hat. Fast schon symbolisch muss hier sein "pragmatischer Übertritt" zum Islam gewertet werden, ironischerweise also just zu der Religion, die er am meisten hasste. Doch mit dem Tode von Hartmann im Dezember 1918 endete diese Zusammenarbeit.

VI

Die geisteswissenschaftliche Wende in der Anthropologie und Ethnologie, für die – neben Ratzel – der Name Frobenius steht, hat so zu keiner Diskursgemeinschaft mit der Islamwissenschaft geführt, die ja ebenfalls das Produkt dieser Wende, diesmal im Bereich der Orientalistik, gewesen war. Trotz dieser genealogischen Nähe konnte der Widerspruch zwischen der textorientierten Islamwissenschaft und der Ethnologie nicht überwunden werden.

Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die amerikanische kulturellrelativistische Tradition, die Franz Boas begründet hatte. Boas' historischer Partikularismus, der analog zu Ratzel und Frobenius auf der geisteswissenschaftlichen Wende der deutschsprachigen Ethnologie gründete,¹⁴⁹ und sein linguistisches Profil erlaubten es Orientalisten wie Gustav von Grunebaum, ihre Forschungen der Kulturanthropologie zuzuordnen. So vermerkte von Grunebaum 1962:

Ich möchte behaupten, dass für längere Zeit die Kulturanthropologie als menschliche Selbstanalyse mittels einer "Kulturlehre" (Kulturanalyse) verstanden, heute die Schlüsselposition im Gefüge der Wissenschaften innehat. [...] Was auch immer letzten Endes die erkenntnistheoretische Richtigkeit dieser Interpretation unseres heutigen Strebens und seiner Durchführung in den in einer Kulturlehre zusammenlaufenden, wenn nicht in ihr kulminierenden Einzelwissenschaften, die sich durch die Kulturanthropologie entwickelten, sei, sie ermöglicht es uns, die Kulturanalysen im islamischen Bereich (wie auch in anderen) zu klassi-

148 HEINE, 1980; McMEEKIN, 2010: 141–166; BRAUKÄMPER, 1994: 553–561; DA RIVA, 2009: 29–111.

149 BOAS, 1889.

fizieren und zu bewerten, hinsichtlich ihrer Nutzenanwendung für unsere wichtigsten Bestrebungen und für die Vernünftigkeit unserer methodologischen Erfordernisse.¹⁵⁰

Diese Definition der (relativistischen) Kulturanthropologie als auch für Orientalisten gültige Leitdisziplin wurde u.a. durch Alfred Kroeber (1876–1960) ermöglicht. Immerhin zeigte sich dieser gegenüber islamischen Themen offen. So nahm er einen Beitrag des Anatomen und Anthropologen Felix von Luschan (1854–1924) zur Anthropographie in Westasien, in dem von Luschan auch auf “Mohammedaner” behandelte, in seinem oft benutzten *Source Book* auf.¹⁵¹ Zudem berücksichtigte er den Islam in seiner 1944 erschienen Monographie *Configurations of Culture Growth*,¹⁵² aus der von Grunebaum später ausgiebig Nutzen zog.

Bis in die frühen 1960er Jahre war der Islam also allenfalls in den relativistischen Programmen der amerikanischen Kulturanthropologie präsent. Frobenius’ Hass auf den Islam und dessen radikale Abwertung durch Lévi-Strauss verblassten zwar im Laufe der Zeit, doch blieben die von Anthropologen und Islamwissenschaftler erhobenen Geltungsansprüche gegenüber “dem Islam” getrennt. Tilman Nagel begründete dies mit den Worten:

Die Soziologie ist der Versuch, das Maß der Naturwissenschaft auf die Erforschung der menschlichen Gesellung auszuweiten. Es liegt nahe, daß Geisteswissenschaftler die soziologische Überformung ihrer Disziplinen begrüßten, weil sie ihnen einen Weg aus der vermeintlichen Irrelevanz zu weisen schien. Für die Arabistik bedeutete diese Wende, daß man den Orient lediglich als ein Fallbeispiel von Theorien zu betrachten habe, die nicht aus der Erkundung orientalischer Überlieferung und Gegenwart gewonnen wurden. Die philologische Durchdringung und die historisch-kritische Interpretation der arabischen Texte gelangte in den Geruch des Überholten. [...] Daß die Annahme globaler “Strukturen” keine Leitidee wissenschaftlicher Erkenntnisarbeit ist, sondern eine pure Ideologie, liegt mithin auf der Hand. [...] Der Orientalist befaßt sich zudem mit Kulturen, die in einer für den Europäer, zumal für den Deutschen kaum nachzuvollziehenden Weise aus einer historischen Tiefe leben. Daher ist der Orientalist gehalten, nicht nur die Gegenwart in Rede und Widerrede zu erkunden, sondern muß in die in der Gegenwart zur Erscheinung kommende Vergangenheit eindringen.

Nagel beharrte so darauf, dass der Islam “das unvergleichbar Fremde”, dessen Erschliessungsprivileg der philologisch arbeitenden Orientalistik zufiele, da nur sie das Fremde fremd sein lassen und sich der “Geisteshaltung” erwehren könne,

150 VON GRUNEBaum, 1969: 150 f.

151 VON LUSCHAN, 1920.

152 KROEBER, 1944: 665–669.

auf deren "Boden" "die Ideologie der Interkulturalität wuchert" und die "für alles und jedes Verständnis bekundet und stets die Anstrengung des Verstehens schuldig bleibt".¹⁵³ Die Islamwissenschaft bleibt diesem Anspruch folgend eine idiographisch ausgerichtete Geisteswissenschaft, die ihre Erkenntnisse über eine philologisch verankerte Texthermeneutik zu gewinnen versucht, das "Islami-sche" also in die Geschichte so zurückbindet, dass seine postulierte Unvergleichbarkeit sichtbar wird.

Die Diskussion von Frobenius' Islamverständnis hat gezeigt, dass in dem Moment, wo sich Ethnologie und Islamwissenschaft als Geisteswissenschaft begegneten (~1890~1950), ihre jeweiligen Geltungsansprüche kollidierten. Die sozialwissenschaftliche Wende der Ethnologie, durch die auf einem mühevollen Weg die alten diffusionistischen und evolutionistischen Modelle überwunden wurden (~1920~1970), bekräftigte zunächst die systematische Differenz beider Wissenschaftstraditionen und erlaubte auf Seiten der Anthropologie – wie das Beispiel von Lévi-Strauss zeigt – Urteilsbildungen, die von der Islamwissenschaft nicht zur Kenntnis genommen wurde. In dem Moment aber, wo die seit den 1880er Jahren wohl definierten Grenzen zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften zumindest durchlässig, wenn nicht gar zu einem Relikt historischer Wissenschaftsdifferenzierung wurden (ein Prozess, der vor allem im Kontext der Weber-Rezeption seit den 1960er Jahren im Gange ist)¹⁵⁴, wo durch die Orientalismuskritik ein sowohl die Geistes- wie die Sozialwissenschaften gemeinsamer Metadiskurs offengelegt wurde, stellte sich auch die Frage nach der Beziehung zwischen Anthropologie und Islamwissenschaft neu. Doch noch immer bilden die Begriffe Islamwissenschaft und Anthropologie beziehungsweise Ethnologie kein Syntagma.¹⁵⁵ Der etwas pathetisch wirkende Aufruf von Ulrich Rebstock aus dem Jahr 2003 vermag an diesem Sachverhalt kaum etwas ändern:

Aus dem Umkreis ihrer Autoren [d.h. der Autoren der besprochenen Arbeit, R.S.] ist seit Beginn der Neunzigerjahre eine Reihe von Publikationen hervorgegangen, die ein unüberhörbarer Appell zusammenhält: [...] Ethnologie und Islamwissenschaft vermögen nur unter gegenseitiger Öffnung aus mehreren lang erprobten, "klassischen" Analysemodellen

153 NAGEL, 1998: 371, 376, 377; dazu u.a. PHILIPP, 2000.

154 Dazu BORA, 2003.

155 Dies ungeachtet der Tatsache, dass die Kombination beider Disziplinen in Studienbiographien seit den 1990er Jahren an Bedeutung gewinnt.

auszubrechen und entsprechende Antworten auf die zwischen Historizität und Permanenz gegründeten gegenwärtigen Entwicklung in der arabisch-islamischen Welt zu finden.¹⁵⁶

Die Unbekümmertheit, mit der sich nun die Anthropologie einem "islamischen" Feld zuwendet und sogar bereit ist, ihre "Forschungsgegenstände" islamisch zu attribuieren,¹⁵⁷ spiegelt sich in einer postkolonialen Situation, wo das "Islamische" nicht mehr geographisch, historisch oder philologisch von der "westlichen Welt" abgekoppelt werden kann. Wie schon im Kontext der "peasant studies", die das Bäuerliche nicht mehr auf exotische Runddörfer in Afrika beschränkte, sondern analoge "westliche" Lebenswelten in ihre Forschung integrierte, wo also die Ethnologie aufhörte, Ethnologie zu sein und statt dessen zu einer systematischen Disziplin wurde, konstituierte sich ein das "islamische Feld" bearbeitendes Geflecht von Wissenschaften, das die klassische, gerade einmal 100 Jahre alte Islamwissenschaft in ihrem Traditionskern herausforderte. Der Islamwissenschaft mag es ein Trost sein, dass auch die Anthropologie in dem aktuellen Entdifferenzierungsprozess der Geistes- und Sozialwissenschaften ihre Praxis an ihren Kanon und an Begriffe "Feldforschung" zurückbindet, um den Schwierigkeiten, die Anthropologie systematisch von der Soziologie zu trennen, zu entgegen. Auch die Islamwissenschaft wird so weiterhin ihren Kanon herausstellen und ihre historisch-hermeneutischen Kompetenzen betonen. Faktisch aber sind soziologische, anthropologische, historische und philologische Forschungen zum "Islamischen" längst zu einem Gewebe verflochten, deren Differenz sich allein aus der Wahrnehmung der Forschung ergibt.

Bibliographie

Abkürzungen:

| | |
|-------|--|
| AR: | <i>Archiv für Religionswissenschaft</i> |
| EI: | <i>Encyclopaedia of Islam</i> |
| OLZ: | <i>Orientalistische Litteratur-Zeitung</i> |
| ZMDG: | <i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i> |

156 REBSTOCK, 2003: 273, zu BONTE / CONTE / DRESCH (Hg.), 2001.

157 Z.B. KRAUS, 2004: 49 f.

ARKOUN, Mohammed

1989 "Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique." *Die Welt des Islams*, N.S., 29.1/4: 1–29.

ASAD, Talal

1970 *Kababish Arabs: Power, Authority, and Consent in a Nomadic Tribe*. New York: Praeger Publishers.

ATTUNISI, Schaich Salih Aschscharif [Ṣāliḥ aš-Ṣarīf at-Tūnisī]

1915 *Ḥaḳīqat aldschihād. Die Wahrheit über den Glaubenskrieg*. Aus dem Arabischen übers. von Karl E. SCHABINGER; mit einem Geleitwort von Martin HARTMANN. Berlin: Reimer.

BASTIAN, Adolf

1860 *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*. Bd. 1. Leipzig: Otto Wigand.

BATUNSKY, Marc,

1981 "Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology." *International Journal of Middle East Studies* 13: 287–310.

BAUMANN, Herrmann

1963 "Robert Hertz. Death and the Right Hand (1960)." *ZDMG* 113: 172–173.

BECKER, Carl Heinrich

1912 "Islam." *Archiv für Religionswissenschaft* 15: 530–602.

1920 "Martin Hartmann." *Der Islam* 10: 228–233.

1922 "Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte." *ZDMG* 76: 19–36.

1923 "Spenglers magische Kultur." *ZDMG* 77: 255–271.

BOAS, Franz

1889 *Die Ziele der Ethnologie: Vortrag gehalten im Deutschen gesellig-wissenschaftlichen Verein von New York, am 8. März 1888*. New York: H. Bartsch.

BOCK, Nikola Susanne

1995 "Historical anthropology and the history of anthropology in Germany." In: Han F. VERMEULEN / Arturo Alvarez ROLDÁN (Hg.): *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 202–218.

BONTE, Pierre / Edouard CONTE / Paul DRESCH (Hg.)

2001 *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe. Préface de Jean-Claude Vatin*. Paris: CRNS Editions.

BORA, Alfons

- 2003 “‘Whatever its causes’ – Emergenz, Koevolution und strukturelle Kopplung.” In: Ulrich WENZEL / Bettina BRETZINGER / Klaus HOLZ (Hg.): *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution von Sozialität*. Weilerswist: Velbrück, pp. 117–138.

BRAUKÄMPER, Ulrich

- 1994 “Frobenius as political agent: journey to Eritrea in 1915.” In: Harold G. MARCUS (Hg.): *New Trends in Ethiopian Studies: Ethiopia '94. Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies, Michigan State University 1994*. Volume 1: *Humanities and Human Resources*. Lawrenceville, NJ.: The Red Sea Press, pp. 553–561.

BURCKHARDT, Jacob

- 2000 “Über geschichtliches Studium. Neues Schema.” [1868]. In: Peter F. GANZ (Hg.): *Jacob Burckhardt. Aesthetik der bildenden Kunst: Über das Studium der Geschichte: mit dem Text der “Weltgeschichtlichen Betrachtungen” in der Fassung von 1905*. München: Beck (Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 10).

CHICKERING, Roger

- 1997 “Das Leipziger ‘Positivisten-Kränzchen’ um die Jahrhundertwende.” In: Gangolf HÜBINGER / Rüdiger VON BRUCH / Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.): *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900*. II: *Idealismus und Positivismus*. Stuttgart: Steiner, pp. 227–245.

CONERMANN, Stephan

- 1999 “Besprechung von Robert Ilbert. *Alexandrie 1830–1930*. Kairo 1996.” *ZDMG* 149: 418.

CROOKE, William (Hg.) / Meer Hasan ALI

- 1917 *Observations on the Mussulmauns of India: Descriptive of their Manners, Customs, Habits and Religious Opinions; made during a twelve years' residence in their immediate society*. London: Oxford University Press.

CROOKE, William (Hg.) / Šarīf ĞA‘FAR

- 1921 *Islam in India or the Qānūn-i Islām: the Customs of the Musalmāns of India comprising a full and exact account of their various rites and ceremonies from the moment of birth to the hour of death*. London: Oxford University Press.

DA RIVA, Rocio

- 2009 “Lawrence of Arabia’s forerunner: the bizarre enterprise of Leo Frobenius, aka Abdul Kerim Pasha, in Arabia and Eritrea. (1914–

- 1915).” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 99: 29–111.
- DE LA GRASSERIE, Raoul Guérin
1899 *Des religions comparées au point de vue sociologique*. Paris: Girard & Brière.
- DERCON, Chris / León KREMPEL / Avinoam SHALEM (Hg.)
2010 *The Future of Tradition – the Tradition of Future. 100 Years after the Exhibition Masterpieces of Muhammadan Art in Munich*. München: Prestel.
- DILTHEY, Wilhelm
1883 *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*. Bd. 1. Leipzig: Duncker & Humblot.
- DJAÏT, Hichem
1974 *L’Europe et l’Islam*. Paris: Le Seuil.
- DOSTAL, Walter
1990 *Eduard Glaser – Forschungen im Yemen: eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft (Österreichische Akademie der Wissenschaft Phil-hist. Kl. Sitz. 545 Bd. Veröffentlichungen der Arabischen Kommission, Nr. 4.).
- EICKELMAN, Dale F.
1976 *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, TX: University of Texas Press.
1977 “Form and Composition in Islamic Myths. Four Texts from Western Morocco.” *Anthropos* 72: 447–464.
- EL-ZEIN, Abdul Hamid
1977 “Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam.” *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254.
- ESPAGNE, Michel
2012 “Le cercle positiviste de Leipzig: une anthropologie en germe?” *Revue germanique internationale* [Online], 10 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2012 (sic !), URL: <<http://rgi.revues.org/322>> [letzter Zugriff 18 Juni 2012].
- ESSNER, Cornelia / Gerd WINKELHANE
1988 “Carl Heinrich Becker (1876–1933) – Orientalist und Kulturpolitiker.” *Die Welt des Islams* 28: 154–177.

- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: At the Clarendon Press.
 1949 *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.
 1951 *Social Anthropology*. London, Cohen.
- FALTER, Reinhard
 2003 *Ludwig Klages: Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*. München: Books on demand.
- FENDRI, Mounir
 1996 *Kulturmensch in "barbarischer" Fremde: deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*. München: Iudicium.
- FRAZER, James George
 1908 *The Scope of Social Anthropology: A Lecture Delivered Before the University of Liverpool, May 14th, 1908*. London: Macmillan.
- FROBENIUS, Hermann
 1893 *Die Heiden-Neger des ägyptischen Sudan. Der östliche Sudan in geographischer, historischer und ethnographischer Beziehung*. Berlin: Riemer.
- FROBENIUS, Leo
 1898 *Der Ursprung der Kultur*. I. Band. *Ursprung der afrikanischen Kulturen. Mit vielen Karten, Tafeln und Textillustrationen*. Berlin: Bomträger, Berlin. 1898.
 1898a "Der Ursprung der afrikanischen Kulturen." *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 33:111–125.
 1899 "Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung." *Archiv für Religionswissenschaft* 2: 64–85.
 1903 *Weltgeschichte des Krieges*, unter Mitwirkung von Oberstleutnant a.D. H. Frobenius und Korvetten-Kapitän a.D. W. Kohlhauer. Jena: Thüringer Verlagsanstalt.
 1911 *Auf dem Wege nach Atlantis: Bericht über den Verlauf der zweiten Reise-Periode der D. I. A. F. E. in den Jahren 1908 bis 1910*. Berlin-Charlottenburg: Vita.
 1921 *Paideuma – Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*. München: Beck.
 1921–28 *Atlantis: Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*. München. Jena: Eugen Diederichs [Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie: Bd. 1: Weisheit; Bd. 2: Das Ungeheuerliche; Bd. 3: Das Fabelhafte; Bd. 4: Märchen aus Kordofan; Bd. 5: Dichten und Denken im Sudan; Bd. 6: Spielmannsgeschichten der Sahel; Bd. 7:

Dämonen des Sudan; Bd. 8: Erzählungen aus dem Westsudan; Bd. 9: Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-Sudan; Bd. 10: Die Atlantische Götterlehre; Bd. 11: Fabuleien dreier Völker; Bd. 12: Dichtkunst der Kassaiden].

1929 *Monumenta Africana. Der Geist eines Erdteils*. Frankfurt am Main: Societäts-Druckerei.

FROBENIUS, Leo (Hg.):

1912–3 *Und Afrika sprach: wissenschaftlich erweiterte Ausgabe des Berichtes über den Verlauf der dritten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition in den Jahren 1910 bis 1912*. Berlin: Vita (Bd. 1: Auf den Trümmern des klassischen Atlantis; Bd. 2: An der Schwelle des verehrungswürdigen Byzanz; Bd. 3: Unter den unsträflichen Aethiopen).

GEERTZ, Clifford

1968 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

GELLNER, Ernest

1973 “Post-traditional forms in Islam: The turf and trade, and votes and peanuts.” *Daedalus* 102.1: 191–206.

1981 *Muslim Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996 “The nation: real or imagined? The Warwick Debates on Nationalism. Ernest Gellner’s reply. ‘Do nations have navels?’” *Nations and Nationalism* 2.3: 357–370.

2006 *Nations and Nationalism* [1983]. 2. Aufl. Oxford: Blackwell.

1961 *Organization and the Role of a Berber Zawiya*. Ph.D. thesis, University of London.

GERVINUS, Georg Gottfried

1849 *Shakespeare*. Bd. II. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

GILSENAN, Michael

1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Clarendon Press.

GINGRICH, Andre / Sylvia M. HAAS

2007 “An Interview with Walter Dostal.” *Current Anthropology* 48.3: 429–437.

HABERLANDT, Michael

1887 *Der altindische Geist: in Aufsätzen und Skizzen*. Leipzig: Liebeskind.

HAEKEL, Josef

- 1956 "Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie." In: Josef HAEKEL et al. (Hg.): *Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, 1929–1954*. Horn, Wien: F. Berger, pp. 17–90.

HALLER, Dieter

- 2012 *Die Suche nach dem Fremden: Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990*. Frankfurt am Main: Campus.

HANISCH, Ludmilla (Hg.)

- 1992 *Islamkunde und Islamwissenschaft im deutschen Kaiserreich: Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900–1918)*. Documentatiebureau Islam-Christendom, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit.

HANISCH, Ludmila

- 2003 *Die Nachfolger der Exegeten: deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.

HARIDI, Alexander

- 2005 *Das Paradigma der "islamischen Zivilisation" – oder, Die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*. Würzburg: Ergon.

HARTMANN, Martin

- 1910 "Deutschland und der Islam." *Der Islam* 1: 72–92.
 1899 "Islamologie." *Orientalische Literatur-Zeitung* 2: 1–4.
 1902/3 "Neue Bahnen der Orientalistik." *Beiträge für die Kenntnis des Orients* 1: 26–46.
 1909 *Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht*. Leipzig: Haupt.
 1913 "Besprechung 'Der Islam'." *Die Welt des Islams* 3: 226–228.

HARTMANN, Robert

- 1869 "Untersuchungen über die Völkerschaften Nord-Ost-Afrikas I." *Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hilfswissenschaften* 1: 23–45.

HEINE, Peter

- 1980 "Leo Frobenius als politischer Agent. Ein Beitrag zu seiner Biographie." *Paideuma* 26:1–5.
 1980a "Zur Ethnographie muslimischer Völker." *Der Islam* 57: 97–100.

- 1984 “C. Snouck Hurgronje versus C. H. Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik.” *Die Welt des Islams* 23/24: 378–387.
- 1989 “Kochen im Exil – Zur Geschichte der arabischen Küche.” *ZDMG* 139: 318–328.
- 1990 “Qui est donc cette dame? Oder: Die Heiligen des Atlas.” In: Werner DIEM / Abdoldjavad FALATURI: *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge*. Stuttgart: Steiner, pp. 255–263.
- HOHENWART-GERLACHSTEIN, Anna
- 1956 “Hochkultur und Ethnologie.” In: Josef HAEKEL et al. (Hg.): *Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, 1929–1954*. Horn, Wien: F. Berger, pp. 101–110.
- HÖRNING, Karl H.
- 2008 “Schwieriges Verhältnis. Schwellen zwischen Ethnologie und Soziologie.” *Paideuma* 54 (2008): 41–58, hier: 45.
- KANT, Immanuel
- 1800 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 2. Aufl. Königsberg: Nicicolovius.
- KEYSERLING, Hermann
- 1927 *Mensch und Erde in Darstellungen von Graf Hermann Keyserling, Hans Much, C.G. Jung, Leo Frobenius, Max Scheler, Hans Prinzhorn, Richard Wilhelm, Wilhelm Salomon, Leonie von Ungern-Sternberg, Egenolf Roeder von Diersburg, Carl Welkisch*. Darmstadt: Reichl.
- KOEPPIN, Klaus-Peter
- 1995 “Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian: the historical roots of anthropology in the nineteenth century.” In: Han F. VERMEULEN / Arturo Alvarez ROLDÁN (Hg.): *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 75–93.
- KOHL, Karl-Heinz
- 1999 “Der sakrale Königsmord: Zur Geschichte der Kulturmorphologie.” *Paideuma* 45: 63–82.
- 2010 “Religion als Thema der Ethnologie.” In: Friedrich Wilhelm GRAF / Friedemann VOIGT (Hg.): *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Berlin: de Gruyter, pp. 65–79.

- KRADER, Lawrence
1962 "The International Directory of Anthropologists." *Current Anthropology*, 3.3: 318–368.
- KRAMER, Martin
1989 "Arabistik and Arabism: The Passions of Martin Hartmann." *Middle Eastern Studies* 25. 3: 283–300.
- KRAUS, Wolfgang
2004 *Islamische Stammesgesellschaften: Tribale Identitäten im Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Böhlau.
- KROEBER, Alfred L.
1944 *Configurations of Culture Growth*. [Berkeley, Cal.]: Univ. California Press, pp. 665–669.
- KUHN, Ernst / R. PIETSCHMANN
1879 "Allgemeine Arbeiten über alte Geschichte, über Länder- und Völkerkunde, Cultur- und Religionsgeschichte des Morgenlandes." In: Ernst KUHN / Albert SOCIN (Hg.): *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien, von October 1876 bis December 1877*. Heft 1. Leipzig: Brockhaus, pp. 1–20.
- KUKLICK, Henrika
1993 *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KWIATKOWSKI, Wincenty
1923 *Metoda kulturalno-historyczna w etnologji religijnej*. Warschau: Nakładem księgarni Przeglądu katolickiego.
- LAZARUS, Moritz
1865 "Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie." *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 3: 1–94.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1984 *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- LOHLKER, Rüdiger
1999 "'Unstatthafte Neuerungen' oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam." *ZDMG* 140: 221–244.
- MAINAGE, Thomas Lucien
1909 "Bulletin de Science des religions (Religions sémitiques)." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3.3: 571–587.
- MANGOLD, Sabine
2004 *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft" – die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner.

MARCUS, Julie

2001 "Orientalism." In: Paul ATKINSON et. al. (Hg.): *Handbook of Ethnography*. London: Sage, pp. 109–117.

MARQUART, Joseph

1913 *Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden: beschrieben und mit ausführlichen Prolegomena zur Geschichte der Handelswege und Völkerbewegungen in Nordafrika*. Leiden: Brill.

MARTROU, Louis

1906 "Les 'Eki' des Gangs." *Anthropos* 1: 745–761.

McMEEKIN, Sean

2010 *The Berlin-Baghdad Express: The Ottoman Empire and Germany's Bid for World Power*. London: Allen Lane.

MERKEL, Garlieb Helwig

1827 "Roh oder verwildert. Ein Beitrag zur Völkerkunde." *Zeitung für die elegante Welt* 27/120 (22. Juni 1827): 957.

MILL, William Hodge

1844 "The Definiteness of Christian Faith. Preached on the Second Sunday in Lent, March 3, 1844." In: William Hodge MILL: *Five Sermons on the Temptation of Christ Our Lord in the Wilderness. Preached before the University of Cambridge in Lent 1844*. Cambridge: At the University, pp. 1–24.

MORRONE, Giovanni

2006 *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker*. Tesi di dottorato, Università Degli Studi Di Napoli Federico II, Publ. Liguori.

MÜHLMANN Wilhelm E.

1936 *Rassen- und Völkerkunde. Lebensprobleme der Rassen, Gesellschaften und Völker*. Braunschweig: Vieweg.

1984 *Geschichte der Anthropologie* [1968]. Wiesbaden: Aula-Verlag.

MÜLLER, Guido

1991 *Weltpolitische Bildung und akademische Reform. C. H. Beckers Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908–1930*. Köln: Böla.

NAGEL, Tilman

1998 "Die Ebenbürtigkeit des Fremden – Über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart." *ZDMG* 148: 367–378.

NYBERG, Henrik Samuel

1953 "Das Studium des Orients und die europäische Kultur." *ZDMG* 103: 10–22.

- PASSARGE, Siegfried
 1913 “Die Forschungen des Herrn Frobenius im Sudan.” *Deutsche Kolonialzeitung* 30: 616f. u. 641f.
- PEISER, Felix E.
 1899 “Zum Jahresschluss.” *OLZ* 2.12: 393–396.
- PHILIPP, Thomas
 2000 “Das unvergleichbar Fremde – oder die Notwendigkeit der Sozialwissenschaften in der Orientalistik. Eine Antwort auf Tilman Nagel.” *Orient* 41.3: 515–518.
- PIEWLOW, Dorothee
 1997 “Dämonenabwehr am Beispiel des Zārs und des islamischen Amulettwesens.” *ZDMG* 147: 355–371.
- POESCHE, Theodor
 1878 *Die Arier: Ein Beitrag zur historischen Anthropologie*. Jena: Costenoble.
- RABINOW, Paul
 1975 *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
 1923 “The Methods of Ethnology and Social Anthropology.” *South African Journal of Science* 20: 124–147.
- RADTKE, Bernd
 2009 “Spengler und der Islam. Nachdenkliches und Persönliches.” In: Benjamin JOKISCH / Ulrich REBSTOCK / Lawrence I. CONRAD (Hg.): *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Aussenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin; New York: de Gruyter, pp. 115–131.
- RATZEL, Friedrich
 1882 *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte* [Bd. 1.]. Stuttgart: J. Engelhorn.
 1891 *Anthropo-Geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Bd. 2. Stuttgart: J. Engelhorn.
- REBSTOCK, Ulrich
 2003 “Zwischen Anthropologie und Politik: Ein ‘Nouveau Regard’ für die Islamwissenschaft?” *Die Welt des Islams*, N.S. 43.2: 273–283.
- REHBERG, Karl-Siegbert
 1981 “Philosophische Anthropologie und die ‘Soziologisierung’ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland.” In: R.

- M. LEPSIUS (Hg.): *Soziologie in Deutschland und Österreich von 1918 bis 1945. Materialien zu Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, SH 23: 160–198.
- RESCHER, Oskar
1927 “Volksmärchen der Kabylen, I.” *Der Islam* 16: 164–165.
- RIEGL, Alois
1966 *Historische Grammatik der bildenden Künste*: aus dem Nachlass herausgegeben von Karl M. Swoboda und Otto Pächt. Köln: Böhlau.
- RITTER, Carl
1840 *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie [...]*. 9. Teil, 3. Bd. Berlin: Reimer.
- RITTER, Hellmut
1937 “Carl Heinrich Becker als Orientalist.” *Der Islam* 24: 175–185.
- RÖDIGER, Emil
1856 “Wissenschaftlicher Jahresbericht über das zweite Halbjahr 1854 und das Jahr 1855.” *ZDMG* 10: 793.
- ROEDER, Günther
1913 “Ägyptologie (1911–12).” *ZDMG* 67: 391–404.
- ROSENBERG, Alfred
1934 *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen.
- ROSENKRANZ, Karl
1848 *Die Pädagogik als System*. Königsberg: Vorträger.
- RÜCKERT, Heinrich
1857 *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* I–II, Leipzig: Weigel.
- SAINTYVES, Pierre [= Émile NOURRY]
1933 “L’Islam et le progrès ou l’évolution des coutumes en régime théocratique.” *Revue anthropologique* 43.10–12: 417–430.
- SARRE, Friedrich Paul Theodor / Frederick R. MARTIN
1910 *Die Ausstellung von Meisterwerken Muhammedanische Kunst in München 1910*. Bd. I–III. München: Bruckmann.
- SCHIPPER, Thomas K.
1995 “A history of paradoxes: anthropologies of Europe.” In: Han F. VERMEULEN / Arturo Alvarez ROLDÁN (Hg.): *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 234–244.

SCHMIDT, Wilhelm

1908 “Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke: Vortrag, gehalten in der Monatsversammlung vom 8. Januar 1908.” *Mitteilungen der anthropologische Gesellschaft in Wien* 38.2 [= 3. Folge, 8]: 73–88.

SCHULZE, Reinhard

2010 “Islamwissenschaft und Religionswissenschaft.” In: Friedrich Wilhelm GRAF / Friedemann VOIGT (Hg.): *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Berlin: de Gruyter, pp. 81–202.

SCHWEIZER, Albert

2003 “Von der Mission. Gedanken und Erfahrungen.” [1919]. In: Albert SCHWEIZER: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze. Werke aus dem Nachlaß*. München: Beck, pp. 316–350.

SELIGMAN, Charles Gabriel

1930 *Races of Africa*. London: T. Butterworth.

SHALEM, Avinoam

2010 “The 1910 exhibition ‘Meisterwerke Muhammedanische Kunst’, revisited.” In: Andrea LERMER / Avinoam SHALEM (Hg.): *After One Hundred Years. The 1910 Exhibition ‘Meisterwerke muhammedanischer Kunst’ Reconsidered*. Leiden: Brill, pp. 3–15.

STATUTA UNIVERSITATIS OXONIENSIS

1907 Oxford: Clarendoniano.

STRECK, Bernhard

1999 “Leo Frobenius oder die Begeisterung in der deutschen Völkerkunde.” *Paideuma* 45: 31–43.

SUTER, Heinrich

1900 *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Teubner.

THURNWALD, Richard

1951 *Des Menschengestirbes Erwachen, Wachsen und Irren. Versuch einer Paläopsychologie von Naturvölkern mit Einschluß der archaischen Stufe und der allgemeinen menschlichen Züge*. Berlin: Duncker & Humblot.

TROELTSCH, Ernst

1925 “Besprechungen fremder Werke zur Geistesgeschichte und ihrer Methodik. Die Revolution in der Wissenschaft.” In: Ernst TROELTSCH: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Tübingen: Mohr, pp. 653–814.

TYLOR, Edward

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Arts, and Culture*. Vol. I. London: John Murray.

1906 *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. New York: Appleton [¹1881].

ÜNER, Elfriede

1998 “Kulturtheorie an der Schwelle der Zeiten. Exemplarische Entwicklungslinien der Leipziger Schule der Sozial- und Geschichtswissenschaften.” *Archiv für Kulturgeschichte* 80.2: 375–415.

2000 “Soziologie der Volksgemeinschaft – Hans Freyer.” In: Bernhard STRECK (Hg.): *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehen: Escher [Veröffentlichungen des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig. Reihe: Fachgeschichte, Bd. 1], pp. 25–50.

VAN ESS, Josef

1980 “From Wellhausen to Becker. The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies.” In: Malcom H. KERR (Hg.): *Levi della Vida Conferences VII. Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Malibu, Cal.: Undena, pp. 27–51.

VARISCO, Daniel

2005 *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation. Contemporary Anthropology of Religion*. London: Palgrave Macmillan.

VIERKANDT, Alfred

1924 “Leo Frobenius. Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre.” *Kant-Studien*, 29:569.

VON GRUNEBaum, Gustav E.

1969 “Analyse der islamischen Kultur und Kulturanthropologie.” In: Gustav E. VON GRUNEBaum: *Studium zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Stuttgart/Zürich: Artemis, pp.145–180.

VON LUCHAN, Felix

1920 “The Early Inhabitants of West Asia.” In: A. L. KROEBER / T. T. WATERMAN (Hg.): *Source Book in Anthropology*. Berkeley, Cal.: University of California Press, pp. 185–202.

VON MELLE, Werner

1923 *Dreißig Jahre Hamburger Wissenschaft: 1891–1921; Rückblicke und persönliche Erinnerungen*. Bd 1. Hamburg: Broschek.

WAARDENBURG, Jean-Jacques

1962 *L'Islam dans le miroir de l'occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion.* Paris: Mouton.

WACH, Joachim

1924 *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung.* Leipzig: Hinrich.

WALLAS, Graham

1930 *Physical and Social Science.* London: Macmillan.

WEBER, Max

1909 “‘Energetische’ Kulturtheorien. Besprechung von Wilhelm Ostwalds ‘Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft’ (1909).” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29.2: 575–598.

1988 “Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie.” [1903–1906]. In: Max WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen: UTB, pp. 1–145.

WENDE, Erich

1959 *C. H. Becker. Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

WESSEL, Antje

2003 *Ursprungszauber: zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Berlin: De Gruyter.

WESTERMARCK, Edvard Alexander

1920 *The Belief in Spirits in Morocco.* Helsingfors: The Finnish Literary Society.

1921 *Les cérémonies du mariage au Maroc.* Paris: E. Leroux.

1933 *Pagan Survivals in Mahometan Civilization.* London: Macmillan.

WITTMANN, Frank

2001 *Probleme ethnographischer Lesarten. Eine kritische Untersuchung zur Bedeutung der Kulturmorphologie von Leo Frobenius innerhalb der Neubegründung einer Kulturwissenschaft.* Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Universität Bern.

