

Jan Loop (London)

Das Problem der Deutung von Kulturen. Historische Anmerkungen zum sogenannten *Interpretive Turn* in den Kulturwissenschaften*

In ihrem jüngst erschienenen Buch *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* behandelt Doris Bachmann-Medick die verschiedenen methodischen Wenden, welche die Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten erfahren haben. Bachmann-Medick hat sich bereits durch verschiedene Publikationen in diesem Feld als eine engagierte Fürsprecherin eines vor allem an US-amerikanischen Theoriemodellen orientierten kulturwissenschaftlichen ›turns in den Geisteswissenschaften profiliert und immer stand dabei der sogenannte ›interpretive turn‹ mit seiner eingängigen Kulturals-Text-Metapher im Zentrum:¹ »Der *Interpretive Turn*«, heißt es denn auch in ihrem neusten Buch, »ist eine impulsgebende Neuorientierung, welche die weiteren kulturwissenschaftlichen Forschungswenden überhaupt erst in Gang gesetzt hat. Er überspannt alle anderen gleichzeitigen oder folgenden Spielarten des so genannten ›cultural turn‹ in den Kulturwissenschaften.«² Als eigentlicher »Vater der modernen interpretativen Kulturanthropologie« gilt Bachmann-Medick der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz (1926-2006), der in verschiedenen Aufsätzen vor allem in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine *Interpretive Theory of Culture* zu begründen versuchte.

Wenn im Folgenden ein Blick auf diese Kulturtheorie geworfen wird, so ist damit nicht beabsichtigt, den methodologischen Ansatz von Clifford Geertz in allen Facetten darzustellen. Vielmehr soll ein Kernelement dieser Theorie hervorgehoben werden, das in der Folge von zahlreichen Exegeten tatsächlich auch als zentraler Aspekt dieses ›interpretive turn‹ dargestellt wird. Im Anschluss daran wird der größere Teil dieses Aufsatzes darauf abzielen, dieses angeblich so revolutionäre kulturwissenschaftliche Programm einer historischen Perspektivierung zu unterziehen. Es wird sich dabei zeigen, dass das Problem der adäquaten Interpretation von kulturellen Handlungen bereits seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang der

* Für wichtige Hinweise und Anregungen möchte ich Eric Achermann, Svenja Kroh und Vincenz Pieper danken.

¹ Vgl. etwa Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text*. 2. Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2004 sowie *Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells*. In: Ansgar Nünning u. Roy Sommer (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Narr 2004, S. 147–159.

² Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohl 2006, S. 58.

europäischen Beschäftigung mit anderen Kulturen und Religion diskutiert wurde.

Im ersten Kapitel seiner Aufsatzsammlung *The Interpretation of Cultures*³ von 1973 borgte sich Geertz ein anschauliches Beispiel aus den Schriften des Oxforder Philosophen Gilbert Ryle (1900-1976), um seine Ansicht, wonach die Analyse von Kultur eine »interpretative Wissenschaft auf der Suche nach Bedeutung« sei,⁴ die als eine »thick description« über die bloße Beschreibung von Beobachtungen hinausgehen müsse, zu veranschaulichen⁵:

Consider [...] two boys rapidly contracting the eyelids of their right eyes. In one, this is an involuntary twitch; in the other, a conspiratorial signal to a friend. The two movements are, as movements, identical; from an I-am-a-camera, »phenomenalistic« observation of them alone, one could not tell which was twitch and which was wink, or indeed whether both or either was twitch or wink. Yet the difference, however unphotographable, between a twitch and a wink is vast; as anyone unfortunate enough to have had the first taken for the second knows.⁶

Ausgehend von diesem Beispiel des Zwinkerns argumentiert Geertz, dass es zum Verstehen von Handlungen nicht reiche, eine fotografische Abbildung von Handlungen zu liefern: Das richtige Verständnis einer Handlung, das heißt in diesem Fall die Beantwortung der Frage, ob es sich beim ruckartigen Schließen der Augenlider um ein unwillkürliches Blinzeln, ein willkürliches Zwinkern oder gar um ein parodiertes Zwinkern handelt, kann nur über die von den Akteuren implizierten Bedeutungen erschlossen werden. Die Aufgabe des Interpreten sei es, diese symbolischen Ebenen kultureller Handlungen in einer »dichten Beschreibung« einzufangen, einer Beschreibung also, die kulturelle Sinn- und Bedeutungssysteme rekonstruiert. Im Hintergrund dieses interpretativen ethnologischen Forschungskonzepts steht ein Begriff von Kultur, der, so Geertz in einem bereits klassisch gewordenen Zitat, im Wesentlichen ein semiotischer sei:

Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical.⁷

³ Clifford Geertz: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books 1973. Ich zitiere nach der Ausgabe London: Fontana Press 1993.

⁴ Geertz: *Interpretation*, S. 5.

⁵ Die beiden Aufsätze von Gilbert Ryle, auf die sich Geertz bezieht, sind: *Thinking and Reflecting*, In: Gilbert Ryle: *Collected Papers Vol. 2: Collected Essays 1929–1968*. [1971] Bristol: Thommes Antiquarian Books 1990, S. 465–479 und *The Thinking of Thoughts. What is ›Le Penseur‹ doing?* In: Ebd., S. 480–496.

⁶ Geertz: *Interpretation*, S. 6.

⁷ Geertz: *Interpretation*, S. 5.

Die analytische Auseinandersetzung mit anderen Kulturen ist nach Clifford Geertz also ein interpretativer Akt, der auf die Deutung dieser von den beobachteten Handelnden selbst etablierten kulturellen Bedeutungscode ausgerichtet sein müsse: »The whole point of a semiotic approach to culture is, as I have said, to aid us in gaining access to the conceptual world in which our subjects live [...].«⁸

Nicht zuletzt als Folge des populär-eklektischen Charakters seiner Schriften herrscht in der Forschungsliteratur zu Geertz alles andere als Einigkeit darüber, was der Professor aus Princeton nun ganz genau mit einer »Interpretation von Kulturen« meinte. Ob er eher in der Tradition der Verstehenden Soziologie von Max Weber und Alfred Schütz, der von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur geprägten Hermeneutiktradition, der monistischen »Philosophy of Mind« von Gilbert Ryle oder am Schnittpunkt von allen dreien zu verorten ist, ist in der Tat nicht eindeutig zu beantworten.⁹ Auf jeden Fall ist bereits bei Max Weber und insbesondere bei Alfred Schütz, auf den sich Geertz ebenfalls an verschiedenen Stellen bezieht,¹⁰ eine verstehende Sozialwissenschaft grundgelegt, die ihre Deutungen auf der subjektiven Perspektive und den Intentionen der Akteure abstützt und es sich zur Aufgabe macht, »den fortlaufenden Strom sinnzuschreibender Verstehensleistungen der Teilnehmer« nachzuvollziehen.¹¹ Das Verstehen von Handeln ist für Schütz mit anderen Worten auf die Beantwortung der Frage gerichtet, welchen Sinn der beobachtete Handelnde mit seinem Handeln verbindet. Ob Geertz diesen intentionalistischen Ansatz vollumfänglich teilen würde, ist umstritten – wiederum unter dem Einfluss der Philosophie von Gilbert Ryle grenzt er sich mitunter vehement gegen »mentalistische« Kulturkonzepte ab.¹² Andererseits legen es einschlägige Stellen in seinem Werk nahe, dass auch für ihn die Selbstdeutungen der untersuchten Subjekte die Grundlage bilden sollen, auf denen der Ethnologe seine eigenen Deutungen aufbaut: »[W]hat we call our data are really our own constructions of other people's constructions of what they and their compatriots are up to«, heißt es etwa in seinem programmatischen Aufsatz *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*.¹³

Doch es sind vor allem die Rezipienten von Geertz' Ansatz, die diesen Aspekt immer wieder hervorgehoben haben: Die von Geertz geforderte Kul-

⁸ Geertz: *Interpretation*, S. 24.

⁹ Einen der überzeugendsten wissenschaftsgeschichtlichen Einordnungsversuche von Geertz' Ansatz bietet Andreas Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück 2000.

¹⁰ Geertz: *Interpretation*, S. 111, 364–365.

¹¹ Reckwitz: *Transformation*, S. 369.

¹² Vgl. dazu Reckwitz: *Transformation*, S. 469ff. »In Weiterentwicklung von Ricoeurs Konzeption des »Handelns als Text« transformiert sich Geertz' Kulturtheorie teilweise in einen »Kultur-als-Text«-Ansatz, der Sinnmuster auf die öffentlichen Symbole, das heißt die als »symbolisch« interpretierten Praktiken und die dort hervorgebrachten Artefakte selbst zu rechnet, ohne dabei noch auf mentale Eigenschaften der Teilnehmer zu rekurren.«

¹³ Geertz: *Interpretation*, S. 9.

turanalyse, meint etwa Andreas Reckwitz, müsse vom »Akteurstandpunkt« aus erfolgen und auch Véronique Mottier sieht in der Forderung nach einer Rekonstruktion der subjektiven Bedeutung von Handlungen das entscheidende Merkmal des ›interpretive turn‹: »The goal of the social science lies in the interpretive understanding of the subjective meaning of social practices and of cultural artifacts, within a lifeworld that the researcher is embedded in.«¹⁴ Schließlich hebt auch Doris Bachmann-Medick die Orientierung an Selbstdeutungen ausdrücklich hervor: Entscheidend sei »welche Bedeutungen Institutionen, Handlungen, Images, Ereignisse, Bräuche für diejenigen [haben], die Träger dieser Institutionen, Handlungen usw. sind.« Selbstdeutungen und Selbstdarstellungen von Erfahrungen, Glaubens- und Überzeugungssystemen, »würden zu wichtigen Anhaltspunkten für die Kulturanalyse«, meint sie in ihrer Darstellung des ›interpretive turn‹.¹⁵

Die Fokussierung auf die Selbstdeutungen und Selbstdarstellungen von Handlungsträgern in Kulturen scheint also eine der wichtigsten Forderungen dieses als Paradigmenwechsel gefeierten kulturwissenschaftlichen Ansatzes zu sein. Ein Blick auf die Geschichte der europäischen Orientalistik kann jedoch zeigen, wie gerade dieses Kernelement einer interpretativen Kulturwissenschaft bereits seit dem späten 17. Jahrhundert die Methodendiskussionen zu dominieren beginnt.

›Interpretive turn‘ avant la lettre – Thomas Hyde und die Bedeutung religiöser Rituale

1668 sandte Thomas Hyde (1636-1703), der spätere Oxforder Regius-Professor für Hebräistik und Arabistik, einen Brief an Thomas Smith (1638-1710), den Gesandtschaftsprediger des englischen Botschafters in Konstantinopel. Er ermutigte diesen darin, seinen Aufenthalt in der Levante dazu zu nutzen, so viele Bücher und Manuskripte über nicht-christliche Religion zu sammeln, wie nur möglich:

It would be a good work if you did enquire into the Religions of any other sorts of strange people as you have occasion, and especially if you can get the authentique Books of their Religions written in their own language; to any of which you may have the convenience of getting a Translation made while you are at Constantinople.¹⁶

Neben anderen Texten brachte Thomas Smith offenbar die vom muslimischen Konvertiten Albertus Bobovius alias ‘Alī Ufqī (1610-1675) verfasste Abhandlung *De Turcarum Liturgia, Peregrinatione Maccana, Circumcisione* zurück, welche Thomas Hyde zwanzig Jahre später mit Anmerkungen

¹⁴ Véronique Mottier: *The Interpretive Turn. History, Memory, and Storage in Qualitative Research*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research*, 6 (2) (2005), <http://nbn-resolving.urn:nbn:de:0114-fqs0502330>.

¹⁵ Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, S. 62f.

¹⁶ The British Library, Ms Smith 50, fol. 221.

und einem Vorwort versehen publizierte:¹⁷ In diesem Vorwort vollzieht Hyde einen Balanceakt, der charakteristisch ist für die protestantischen Auseinandersetzungen mit dem Islam im 17. Jahrhundert. So verunglimpft der Oxforder Orientalist auf der einen Seite die beschriebenen islamischen Rituale als »plane ridiculae et superstitiosae« und vergleicht sie in ihre »Dummheit und Albernheit« mit denjenigen der römisch-katholischen Kirche. Auf der anderen Seite aber zeichnet sich sein Vorwort zu Bobovius' Abhandlung durch eine bemerkenswerte methodologische Maxime aus: Mit dem Hinweis darauf, dass jede Darstellung einer fremden Religion Gefahr laufe, dass sie durch die eigenen religiösen Überzeugungen des Beobachters verfärbt und verfälscht werde, sprach Thomas Hyde nämlich ein entscheidendes kulturhermeneutisches Problem an. Die Lösung, die Hyde vorschlägt, ist einfach und zugleich Ausdruck einer wissenschaftsgeschichtlichen Revolution, die die Auseinandersetzung mit anderen Religion und Kulturen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu verändern beginnt: Der Rückgriff nämlich auf authentische Zeugnisse, die von Mitgliedern entsprechender Glaubensgemeinschaften oder Kulturen selbst stammen. Allein solche authentische, von Muslimen selbst verfasste Beschreibungen des islamischen Glaubenssystems und islamischer Rituale, so Hyde, könnten verhindern, dass sie von christlichen Vorurteilen verfälscht werden. Solche Dokumente seien die einzige Basis, auf der eine adäquate Beurteilung des Islams möglich sei: »Cum itaque à Mohammedano haec scripta sint, probatam & veram credamus relationem [...] unde possumus plenius de eorum Fide & Moribus & Indole iudicium facere.«¹⁸ Insofern könne die Lektüre der Abhandlung von Bobovius dem unparteiischen Leser zeigen, dass die Muslime unter der Oberfläche von abergläubischen und lächerlichen Ritualen dennoch an den einen wahren Gott glauben: »Sed interim, ut quod justum est ipsis Turcis faciamus, agnoscendum est eos verum Deum colere.«¹⁹

¹⁷ [Thomas Hyde:] *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammedis IV olim Interpretis primarii, De Turcarum Liturgia, Peregrinatione Maccana, Circumcisione, Aegrotorum Visitatione &c. Nonnullas Annotatiuncula, pro ut occasio se obtulit, passim adjecit Thomas Hyde S.T.D. è Coll. Reginae Oxon. [...]* Oxford: Sheldonian 1690. Später wurde die Abhandlung als ältester Text in ein 1712 in London erschienene Traktatesammlung aufgenommen, in der sich auch Hadrian Relands *Zwei Bücher von der Mahometanischen Religion* und Mathurin Veissière de la Crozes *Reflections on Mahometanism and Socinianism* finden: *A Treatise of Bobovius (sometime first Interpreter to Mahomet IV.) concerning the Liturgy of the Turks, their Pilgrimage to Mecca, their Circumsision, Visitation of the Sick, & c.* Translated from the Latin. In: *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*. London: J. Darby 1712, S. 105–150.

¹⁸ »Insofern als diese Texte von einem Mohammedaner stammen, können wir davon ausgehen, dass die Darstellung angemessen und wahr ist. [...] Woraus folgt, dass wir uns ein vollkommeneres Urteil von ihrem Glauben, ihren Sitten und ihrem Wesen machen können.« Hyde: *Tractatus, Praefatio*, Bb 4^r.

¹⁹ »Damit wir nun aber den Türken selbst Gerechtigkeit widerfahren lassen, müssen wir eingestehen, dass sie den wahren Gott verehren.« Hyde: *Tractatus*, Bb 4^v.

Es war diese Frage nach einer adäquaten Beschreibung eines fremden Glaubenssystems und das Problem, wie der eigentliche Sinn von fremden religiösen Ritualen erfasst werden kann, die auch im Zentrum von Thomas Hydes 1700 erschienenem *Opus Magnum*, der Abhandlung über die *Religion der alten Perser*, also der Zoroaster, stand.²⁰ Diese Frage war für sein Thema insofern von besonderer Bedeutung, als mit Ausnahme einiger zeitgenössischer Reisebeschreibungen, denen Hyde als Quellen eine zentrale Bedeutung zumaß, sich alle europäischen Abhandlungen über die Zoroaster bisher ausschließlich auf sekundäre griechische oder arabische Beschreibungen gestützt hatten.²¹ Beides war in den Augen von Hyde problematisch, waren doch insbesondere die heidnischen Griechen in ihren eigenen Überzeugungen gefangen und ihre Beschreibung fremder Religionen von subjektiven Projektionen geprägt: Sie »konnten nicht anders, als in ihrem eigenen Stil über die Perser zu reden und das Wort Gott ausschließlich im Plural zu gebrauchen.«²² Und in der Tat erscheinen die Zoroaster in dieser Tradition vor allem wegen ihrer Sonnen- und Feuerverehrung, aber auch aufgrund ihre mutmaßlichen Beziehung zum Manichäismus seit je als Polytheisten oder zumindest als Dualisten. Im Anschluss an Moses Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* wurden die Zoroaster auch im europäischen Idolatriediskurs des 16. und 17. Jahrhunderts immer wieder als Prototypen der Abgötterei angeführt und unter dem Label des »Sabianismus« abgehandelt.²³ So betrachtet etwa John Selden in seinem *De Iure Naturali et Gentium* (1640) Zoroaster als den Begründer der »religio Zabiorum«.²⁴ Ihm folgt Edward Stillingfleet, der in seinen *Origines Sacrae* (1662) die Zoroaster mit den Chaldäern und wiederum mit den Sabiern identifiziert,²⁵ während Theophilus Gale im *Court of the Gentiles* behauptete, dass the »Rites of the Zabii are the same with those of the Chaldaeans and Persians, who all agreed in this worship of the Sun, and the Fire.«²⁶

Von Hydes methodologischem Gesichtspunkt aus waren alle diese Aussagen über die Zoroaster, die sich ausschließlich auf sekundäre griechische oder arabische Quellen stützten, reine Spekulationen – oder wie es der erste französische Kritiker seiner *Historia Religionis Veterum Persarum* im

²⁰ Thomas Hyde: *Historia Religionis Veterum Persarum, eorumque Magorum [...]*. Oxford 1700. Der Text erfuhr 1760 eine unveränderte Neuauflage.

²¹ Zur Geschichte der europäischen Zoroasterrezeption vgl. Michael Stausberg: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. 2 Bde. Berlin u. New York: De Gruyter 1998.

²² Hyde: *Historia*, S. 90.

²³ Cf. Jonathan Elukin: *Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining Mosaic Law and the Limits of Scholarship*. In: *Journal of the History of Ideas*, 63, 4 (2002), S. 619–637, hier S. 624, sowie Guy Stroumsa: *Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies*, In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002), S. 216–230.

²⁴ Cf. John Selden: *De Iure naturali et Gentium iuxta Disciplinam Ebraeorum Libri Septem*. London: Richard Bishop, 1640, l. 2, c. 7, S. 211.

²⁵ Cf. Stausberg: *Faszination*, S. 643.

²⁶ Cf. Stausberg: *Faszination*, S. 650.

jesuitischen *Journal de Trévoux* formulierte: »[C]e que les Sçavans n'avoient pû établir jusques-icy que par voye de raisonnement & comme par conjecture, le livre de M. Hydde l'établit par des preuves de fait qu'on peut dire authentiques, puisque'elles sont tirées des monumens les plus certains.«²⁷ Hydes bahnbrechende Leistung bestand denn auch darin, dass er sich zum Zweck der Beschreibung der Religion der alten Perser so viele authentische zoroastrische Texte anzueignen versuchte, als ihm möglich war und die überkommenen antiken, arabischen und europäischen Darstellungen daran prüfte.²⁸ Hyde war im Besitz von zwei Manuskripten des *Ardā Wirāz nāmag* (*Das Buch des gerechten Wirāz*), dem *Zardušt-nāme*, einer populären Biographie von Zoroaster, und von drei verschiedenen Manuskripten des *Sad Dar*, dem Buch der *Hundert Kapitel*.²⁹ Im Anhang seiner *Historia* gab Hyde eine vollständige Übersetzung dieses »Codex Praeceptorum seu Canonum Ecclesiae Magorum« wie er es nannte.

Die zweite Sorte von primären Informationen, auf denen Hyde seine Ausführungen stützte, waren Berichte der Orient-Reisenden Jean Chardin, Adam Olearius, Johann Albrecht von Mandelsloh, Jean-Baptiste Tavernier und Jean de Thévenot, die, und das war entscheidend, nicht nur Zoroaster beobachtet, sondern mit diesen gesprochen und diese Interviews in ihren Beschreibungen wiedergegeben hatten. Es waren mithin solche *Selbstdeutungen* und *Selbstbeschreibungen*, denen Thomas Hyde alle von Außen herangetragenen *Fremddeutungen* unterordnete. An diesen Informationen prüfte Hyde seine wichtigste sekundäre Informationsquelle, al-Shahrastānīs *Kitāb al-milal wa-l-nihal* (*Geschichte der religiösen Sekten und philosophischen Schulen*) dem Hyde trotz Vorbehalten die meisten seiner Kenntnisse über die Geschichte der Zoroaster und ihrer Religion verdankte.

Das Interessante ist nun, wie Hyde diese Absolutsetzung authentische Selbstdeutungen theoretisch legitimierte. Von der Forschung bisher völlig ignoriert, stellt die scharfsinnige kulturhermeneutische Methodendiskussion, die Thomas Hyde im ersten Kapitel seines Buches präsentiert, die Weichen für die erste adäquate Darstellung des Zoroastrismus, die erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch Anquetil Dupérons Übersetzung der *Zend Avesta* überholt werden sollte.

²⁷ *Journal de Trévoux* März (1702), S. 59–80, hier S. 65.

²⁸ Cf. Peter James Marshall: *Thomas Hyde. Stupor Mundi*. In: *Hakluyt Society* (1983) S. 1-11, S 3. Hyde bombardierte die Männer im Dienste der East-India Company und der Levant Company mit Anfragen nach Informationen, Manuskripten und Objekten. Er verfasste offenbar auch Instruktionen und gab ihnen Listen von Manuskripten mit, die sie sich verschaffen sollten. Eine solche Liste ist aufbewahrt in der The British Library, Ms Smith 50, fol. 219. Die meisten Texte, die ihm seine Bemühungen einbrachten und die er in der Lage war zu lesen, waren jedoch in moderner persischer Sprache geschrieben und relativ jung.

²⁹ Er war auch im Besitz von mindestens zwei Manuskripten die in Avesta und Pehlavi geschrieben waren, konnte diese aber nicht lesen, obwohl er es vorgab. Cf. The British Library, Ms Sloane 3323ff. fols. 270–272b: *Books and Papers of the late Doctor Hyde*. Vgl. auch Stausberg, S. 685ff.

Die methodologische Frage, die für Hyde im Zentrum stand, war die, wie fremde religiöse Riten im Allgemeinen und der Sonnen- und Feuerkult der alten Perser im Speziellen adäquaterweise zu interpretieren seien: Hyde entwickelt seine Überlegungen hierbei am Problem von Anbetungs- bzw. Verbeugungshandlungen. Dabei ging er von der allgemeinen Annahme aus, dass die Beobachtung eines rituellen Aktes wie die Verbeugung vor dem Feuer oder vor Gestirnen von Außen niemals die eigentliche Bedeutung einer solchen Handlung entdecken könne. Denn die wahre Bedeutung könne einzig von der handelnden Person erfahren werden, sei es doch allein deren Intention, die der Handlung Bedeutung verleihe. So ist es, meint Hyde zu Recht, aus einer Beobachterperspektive im Prinzip unmöglich zu entscheiden, ob es sich bei einem Akt der Verbeugung um eine profane oder eine sakrale Handlung handelt, wenn dies nicht durch äußere Zeichen oder durch einen Kommentar vom Handelnden selbst unterschieden wird.³⁰ Einen Beleg für diese Auffassung fand Hyde im Alten Testament, wo der Begriff zwar eine Niederwerfung und Anbetung bezeichne, die im eigentl השתחווייה den Sinn ausschließlich Gott zukommen dürfe. Doch fänden sich, so Hyde, zahlreiche Stellen in den hebräischen alttestamentlichen Schriften, in welchen eine solche Verehrung ungestraft auch Menschen oder Engeln entgegengebracht würde. Es war diese Überlegung, die Hyde dazu veranlasste, bei solchen Anbetungshandlungen eine Unterscheidung zwischen einer »adoratio civilis« und einer »adoratio divina« vorzunehmen,³¹ eine Unterscheidung, die »tantum in mente adorantis« sei, wie bereits die Juden gewusst hätten.³² Und so gelte allgemein: »Intentio facit Actum Solennem [...]. Sed quando externe ab Adorante non distinguitur, nemo alius potest distinguere ex mero intuitu«,³³ denn: »Über den Geist und das Herz des Beters kann nur Gott urteilen; wohingegen über geäußerte Worte jeder Mensch ein Urteil fällen kann.«³⁴

Vergleichen wir Thomas Hydes Diskussion der adäquaten Interpretation eines Rituals mit der eingangs dargestellten Diskussion um die Vorausset-

³⁰ »Et sane difficile est intuitibus ex solo visu [...] distinguere inter Adorationem Divinam & Civilem, nisi aliqua sit in externo gestu differentia, aut prolata verba distinguant.« Hyde: *Historia*, S. 6.

³¹ Diese Unterscheidung machten vor Hyde bereits die jesuitischen Missionare in China, die damit versuchten, die Vereinbarkeit von chinesischem Ahnenverehrung und Christentum zu begründen. Zum chinesischen Ritenstreit vgl. David E. Mungello: *The Chinese Rites Controversy: Its history and Meaning*. Nettetal: Steyer 1994.

³² »Nam השתחווייה Adoratio-prostrationis quæ propriè & strictè soli Deo debita (ut *Deut.* XLVI. 3.) etiam impunè aliquando tribut fuit Hominibus, ut 2. *Regl* IV. 37 & *Gen.* XLII. 6; & Angelis *Gen.* XVIII.2. Aliqui Judæorum volunt distinctionem esse tantum in mente adorantis.« Hyde: *Historia*, S. 6.

³³ »Die Intention macht eine Handlung zu einer religiös-feierlichen. Aber solange eine solche vom Betenden selbst nicht äußerlich unterschieden wird, kann dies niemand anderes allein auf der Grundlage einer Beobachtung unterscheiden.« Hyde: *Historia*, S. 6.

³⁴ »[N]am de Adorantium mente & corde, tantum Deus; sed de enuntiatâ verborum formulâ, quivis Homo judicare potest.« Hyde: *Historia*, S. 9f.

zungen eines richtigen Verständnisses von blinzelnden Augenlidern, so zeigt sich sehr deutlich, dass der Oxforder Gelehrte zu Beginn des 18. Jahrhunderts bereits das genau gleiche Problem thematisierte, wie zwei-hundert Jahre später der amerikanische Begründer des ›interpretive turn‹. Thomas Hydes kulturhermeneutische Überlegungen sind dabei ganz auf die Frage ausgerichtet, wie überkommene Fehldeutungen vermieden und objektive Interpretationen von Kulturen bzw. kulturellen Handlungen erreicht werden können. Aus seinen methodologischen Überlegungen heraus folgerte Hyde nicht nur, dass nur derjenige befugt sei, über rituelle Handlungen in anderen Kulturen zu urteilen, der auch die Sprache dieser Kultur versteht,³⁵ sondern er begründete damit auch den primären Deutungsanspruch von Selbstaussagen, seien dies authentische Texte oder aber Interviews, die von vertrauenswürdigen Informanten überliefert worden sind: Nur über die Präferenzen dieser Selbstdeutungen lassen sich Projektionen und ideologische Vorurteile vermeiden. Diese methodologische Basis, Hydes Sprachkenntnisse, seine Lektüre liturgischer zoroastrischer Primärtexte und seine Beschäftigung mit zahlreichen Reiseberichten aus Persien versetzten ihn in die Lage, die überkommenen spekulativen und projektiven Beschreibungen der Zoroaster zu berichtigen und die erste, über weite Strecken adäquate Darstellung ihrer Geschichte, Religion und Kultur zu geben.

Das Beispiel der kulturhermeneutischen Überlegungen Thomas Hydes kann zeigen, dass der seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gefeierte ›interpretive turn‹ kaum den Anspruch erheben kann, eine Revolution in den Kulturwissenschaften bewirkt zu haben. Genuin hermeneutische Fragen, vor allem aber methodologische Auseinandersetzungen um die adäquate Interpretation kultureller Phänomene begleiten die europäische Beschäftigung mit anderen Kulturen vielmehr seit ihren Anfängen in der Frühen Neuzeit. Wie Texte, so wurden auch nicht-europäische Kulturen immer schon nach bestimmten Regeln gedeutet und interpretiert und wie die Interpretation von Texten, so war auch die Interpretation anderer Kulturen gerade in der Frühen Neuzeit ein Feld, in welchem verschiedene Akteure mit konkurrenzierenden Maximen und Methodologien um Deutungsmacht kämpften. Dabei stand insbesondere die Orientalistik, die als eine Leitdisziplin des 17. Jahrhunderts über weite Strecken den methodologischen Rahmen vorgab, unter welchem außer-europäische und nicht-christliche Kulturen und Religionen wahrgenommen und gedeutet wurden, aufgrund ihrer engen personellen, institutionellen und epistemologischen Bindungen an die Bibel-exegese in einem einflussreichen Wechselverhältnis mit den in der Ausle-

³⁵ »Cùm autem per externa Signa (dum verba vel non audita sint vel non intellecta) plerumque judicare solet, haud multùm culpandi sunt severi in hac parte Censores illi qui istos Persas de Idololatriâ damnant, dum eorum verbis in veteri illâ Linguâ non intellectis, observantes illos externâ specie tam supersticiosos qui Creaturis præstent talia quæ (si ex animo fiunt) solo Creatore digna esse videantur.« Hyde: *Historia*, S. 10.

gung der christlich-jüdischen Offenbarungstexte entwickelten hermeneutischen Regeln.

Interessant für die gegenwärtigen Diskussionen um Methoden und Theorien der Kulturwissenschaften ist nun jedoch weniger die an sich banale Tatsache, dass jede Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und Religionen immer schon einen Akt der Interpretation darstellt und auch seit je als solcher wahrgenommen wurde. Bedeutsamer scheint mir vielmehr zu sein, dass sich im Feld der Text- und Kulturhermeneutik am Ende des 17. Jahrhunderts in Abgrenzung gegen eine in der Zeit allgemein verbreitete, hoch-ideologisierte Wissenschaftspraxis ein Problembewusstsein zu artikulieren beginnt, das man in den gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Methodendiskussionen nicht selten vermisst: die Frage nämlich nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer objektiven Kulturwissenschaft. Werke wie die Persische Religionsgeschichte von Thomas Hyde setzen sich explizit zum Ziel, die subjektiven Anteile und die ideologischen Projektionen bei Interpretationsprozessen zu minimieren und durch ein objektives Auslegungskonzept zu ersetzen. Sie treten damit mit dem gleichen Anspruch auf, der sich auch im Bereich der Biblexegese spätestens mit dem Erscheinen von Richard Simons kritischen Schriften zu artikulieren begann. Am Werk des Oratorianers Simon läßt sich diese parallele Entwicklung im Bereich der Biblexegese und der orientalischen Kulturwissenschaften denn auch geradezu idealtypisch ablesen.

Es ist hier nicht der Ort, im Detail auf Richard Simons gut erforschte und bekannte Leistungen in der historischen Bibelkritik einzugehen; an seinen von der Forschung weit seltener beachteten religions- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten soll im Folgenden jedoch gezeigt werden, in welchem Zusammenhang die methodologischen Verschiebungen, die sich im Bereich der Bibelhermeneutik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts anbahnten mit den Verschiebungen in der Deutung von außereuropäischen Kulturen und Religionen standen: Simons Kritik an den vor allem in der protestantischen Exegesetradition etablierten hermeneutischen Verfahren der Kombination von historisch-philologischer Quellenarbeit und dogmatischer Applikation richtete sich nicht nur gegen die apologetische Instrumentalisierung biblischer Texte. Sie prägte auch seinen Zugang zu außereuropäischen Religionen und Kulturen. An Stelle einer Hermeneutik, deren ausschließliche Funktion in der Stützung und Stabilisierung dogmatischer Konzepte stand, vertrat Simon auch in der Beschreibung anderer Kulturen und Religionen ein Deutungskonzept, das die subjektiven und ideologischen Anteile des Interpretieren durch einen auf Quellenkritik und historisch-kulturelle Kontextualisierung ausgerichteten Zugang soweit wie möglich zu reduzieren suchte.

Richard Simon und die Religionen des Orients

1692 publizierte Antoine Arnauld (1612-1694), der streitbare Denker von Port-Royal, seine *Difficultés proposées à M. Steyaert*, in der er sich unter

anderem kritisch gegen die Darstellung des Islam wandte, die Richard Simon 1684 in der *Histoire critique de la Créance & des Coûtumes des Nations du Levant*³⁶ veröffentlicht hatte.³⁷ Dieser Text, der sechs Jahre nach der ersten unterdrückten Edition von Simons bahnbrechender *Histoire Critique du Vieux Testament* erschien, war einer Darstellung des Glaubens und der Rituale der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften im Orient gewidmet. Er baute zum einen auf den kritischen Anmerkungen auf, die Simon 1675 seiner Übersetzung von Geronimo Dandinis (1554–1634) *Missi-one apostolica et patriarcha e Maroniti del Monte Libano* (1656) angefügt hatte.³⁸ Er folgte zum anderen über weite Strecken seinen um 1670 verfassten *Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood*, die erst 1983 in einer kritischen Edition von Jean Le Brun und John Woodbridge herausgegeben worden sind.³⁹

Simon griff damit ein weiteres Mal in eine der am heftigsten diskutierten orientalistisch-religionsgeschichtlichen Debatten im konfessionell gespaltenen 17. Jahrhundert ein. Seit die römisch-katholische Kirche in der Union von Brest-Litowsk von 1596 die Vereinigung mit der Ostkirche zu einem ihrer zentralen Anliegen erhoben hatte, entspann sich zwischen Orientalisten auf beiden konfessionellen Seiten ein Wettstreit um die Frage nach der dogmatischen Zugehörigkeit der Ostkirchen: Während Orientalisten im Dienste der römischen *Congregatio de propaganda fidei* unablässig aus mehr oder weniger gesicherten Quellen und Informationen aus der Levante die *Concordia Nationum Christianarum per Asiam, Africam, et Europam, in Fidei Catholicae Dogmatibus*⁴⁰ ableiten wollten, scheuten protestantische und reformierte Parteigänger keinen Aufwand, gegenteilige Belege an den Tag zu bringen und die römisch-katholischen Unionsbemühungen zu untergraben. Strukturell gleich geartet, wenn auch unter gerade umgekehrten apologetisch-polemischen Vorzeichen, verlief auch über weite Strecken die Auseinandersetzung mit dem Islam. In immer neuen Publikationen und mit immer neuen Quellenzeugnissen versuchten beide konfessionellen Seiten die dogmatischen und historischen Parallelen zwischen dieser Erzähresie und

³⁶ *Histoire Critique de la Creance & des Coûtumes des Nations du Levant. Publiée par Le Sr. De Moni.* Frankfurt: Chez Fr. Arnaud 1684.

³⁷ Antoine Arnauld: *Difficultés proposées à M. Steyaert.* In: *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Masion et Société de Sorbonne.* Tom. Neuvième. Paris & Lausanne 1777, S. 135–141.

³⁸ *Voyage du Mont Liban traduit de l'Italien Du R. P. Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là. Où il est traité tant de la créance & des coûtumes des Maronites, que de plusieurs particularitez touchant les Turcs, & de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la Theologie des Chrétiens du Levant, & sur celle des Mahometans.* Par R.S.P. A Paris: Luis Billaine 1675.

³⁹ Richard Simon: *Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood.* Edition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun et John D. Woodbridge. Paris 1983.

⁴⁰ So der Titel einer von Abraham Ecchellensius, Barthold Nihus und Leo Allatius 1655 in Mainz herausgegebenen Streitschrift.

der gegnerischen Konfession zu belegen: Wie im Bereich der Bibelexegese stand auch bei der Erforschung der Religionen des Nahen Ostens orientalische Philologie und Quellenforschung in der Mitte des 17. Jahrhunderts über weite Strecken im Dienste konfessioneller Apologie.

Richard Simon hatte sich bereits 1671 mit einer historisch-kritischen Edition der *Fides Ecclesiae Orientalis* des Patriarchen Gabriel von Philadelphia (1541-1616)⁴¹ in den Streit um die Ostkirchen eingemischt, der in Frankreich mit Antoine Arnaulds und Pierre Nicoles (1625-1695) Polemik gegen Jean Claude (1619-1687), den reformierten Pastor von Charenton, in den sechziger und siebziger Jahren einen neuen Höhepunkt erreicht hatte.⁴² Der Sache nach wandte sich Simons Edition gegen Jean Claude, dem der Oratorianer mit der quellenkritischen Edition eines authentischen Dokumentes (»actes authentiques«) nachweisen wollte, dass seine Deutung des christlich-orientalischen Eucharistieverständnisses an den Überzeugungen der betroffenen Mitglieder der Ostkirchen vorbeigeht. Die Edition unterminierte aber gleichermaßen die Streitschriften von Arnauld und Nicole, denen Simon vorwarf, dass sie ihre Beschreibungen orientalischer Eucharistievorstellungen nirgends auf verlässliche Originalquellen stützen würden und damit den tatsächlichen Gegebenheiten genauso wenig gerecht würden.⁴³ Simons quellenkritische Forschungen machten demgegenüber deutlich, dass sich die Glaubensüberzeugungen der Ostkirchen nur mittels willkürlicher Verdrehungen einer der beiden Konfessionen zuordnen lassen. Objektiv betrachtet, so kann Simons unausgesprochene Pointe zusammengefasst werden, sind sie weder römisch-katholisch, noch protestantisch noch reformiert, sondern etwas *Anderes*, das allein zu erforschen und zu beschreiben wäre. Deutlicher kann kaum gezeigt werden, dass die *Alterisierung* von Kulturen und Religionen im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert aus dem Widerstand gegen ihre hermeneutische Vereinnahmung zu apologetischen Zwecken hervorgeht. Und deutlich ist auch, wie diese Alterisierung von methodologischen Prinzipien gestützt wird, die auch die bibelkritischen Ansätze dieser Zeit leiten. Genau so, wie Richard Simon mit seinen historisch-kritischen Schriften den konfessionellen Bemühungen, die eigenen dogmatischen Überzeugungen über die Exegese biblischer Texte zu stützen, den philologischen Boden entzog, so richteten sich auch seine religionsgeschichtlichen Arbeiten mit quellenkritischen Argumenten gegen ideologische

⁴¹ *Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis Opuscula, nunc primum de Graecis Conversa. [...] Opera & Studio Richardi Simonis à Congregatione Oratorij D.N. Iesu Christi.* Paris: Gaspar Meturas. 1671.

⁴² Vgl. dazu Steven Runciman: *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence.* Cambridge 1968, S. 306f.

⁴³ Zu diesem Streit vgl. Richard Simon: *Bibliothèque Critique; ou Recueil de diverses pieces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que très-difficilement, publiées Par. Mr. de Sainjore que y a ajouté quelques notes. Tome premier.* Paris, Amsterdam: Jean Louis de Lormes 1708, S. 299–340.

Projektionen, die die Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen und Kulturen im 17. Jahrhundert allenthalben prägten. Den in beiden Bereichen betriebenen hermeneutischen Applikationen setzte Simon ein Wissenschaftsverständnis entgegen, das den Rückgriff auf authentische Quellen und die »kritische« Aufklärung von Vorurteilen, Parteilichkeiten und eingefahrenen Traditionen zum expliziten Ziel erhob – es sei die Aufgabe des Menschen, meinte Simon im Vorwort zu seinen *Additions*, »de rechercher la vérité en toutes choses.«⁴⁴

Diesem Ziel war auch die *Histoire critique de la Créance & des Coûtumes des Nations du Levant* gewidmet.⁴⁵ Interessanterweise fügte Simon dieser kritischen Abhandlung über die Ostkirchen auch ein Kapitel *De la Creance et des coûtumes des Mahometans* an, in dem er eine ebensolche, auf Aufklärung von Vorurteilen gerichtete Intention verfolgte und den christlichen Leser dazu bringen wollte, »[qui'ils] se defassent de quantité de préjugés qu'ils ont contre cette Religion, & qu'ils considerent qu'elle est redevable aux Juifs & aux Chrétiens de tout ce qu'elle contient de bon, principalement pour ce qui regarde la Morale.«⁴⁶ Die Lektüre von originalen muslimischen Texten könne mithin deutlich machen, »que les Sectateurs de Mahomet ne sont pas si grossiers dans leur Religion, qu'on se l'imagine ordinairement.«⁴⁷ Simon gibt denn auch an, den größten Teil seiner Darstellung islamischer Glaubensgrundsätze und Rituale auf eine »Théologie Mahometane« gestützt zu haben, »geschrieben von einem ihrer Gelehrten, der im letzten Jahrhundert gelebt hat.«⁴⁸ Hatte er seine religionsgeschichtlichen Informationen in den Korrekturen und Anmerkungen zu Dandinis *Voyage du Mont Liban* noch vornehmlich aus Edward Pocockes *Specimen Historiae Arabum* und Abraham Ecchellensius *Eutychius vindicatus*⁴⁹ geschöpft, so lag der Beschreibung in den *Additions* und der *Histoire critique de la Créance & des Coûtumes des Nations du Levant* eine authentische islamische Quelle zu Grunde: Es handelte sich um einen »Catechisme composé en Turc par Mohammed ben Pir Ali«⁵⁰ – Simon war offenbar im Besitz eines Manuskriptes der berühmten *Wasīya* von Mehmed b. Pir 'Alī Birgewī (Birkāwī) (1523 oder 1522–1573).⁵¹ Es ist nicht klar, wie Simon zu diesem Manuskript, das im 18. Jahrhundert in Europa unter ver-

⁴⁴ Simon: *Additions*, S. 47.

⁴⁵ Simon: *Histoire Critique*, *Preface*, *2^f.

⁴⁶ Simon: *Histoire Critique*, S. 164.

⁴⁷ Simon: *Voyage du Mont Liban*, S. 278.

⁴⁸ Simon: *Histoire Critique*, S. 180.

⁴⁹ Edward Pococke: *Specimen Historiae Arabum* [...]. Oxford 1650.

⁵⁰ Simon: *Voyage du Mont Liban*, S. 279.

⁵¹ Jean Le Brun und John Woodbridge konnten in ihrer Edition der *Additions aux Recherches curieuses* diese Quelle nicht identifizieren (S. 84, Anm. 56); Guy Stroumsa gibt fälschlicherweise an, es handle sich um »a Turkish theological tractate published in 1522« – der Fehler geht wohl auf eine flüchtige Lektüre von Richard Simons: *Additions*, S. 84, zurück, wo dieser korrekterweise 1522 n. Chr. (bzw. 929 n. H.) als Geburtsdatum des türkischen Autors angibt.

schiedenen Gelehrten kursierte, kam. Pir 'Alīs *Profession de Foi* wurde in Europa zum ersten Mal 1704 in Belgien gedruckt, als dritter Teil des Buches *Religion ou Théologie des Turcs*,⁵² das am 4. März 1709 auf den Index der verbotenen Bücher kam.⁵³ Doch bereits Simons Darstellung der muslimischen Theologie und Rituale ist nichts anderes als eine verkürzte Übersetzung dieses Textes, dem er in seiner Darstellung Punkt für Punkt folgt: Der islamische Wunderglaube, die scholastische Diskussion der Attribute Gottes, die Konzeption von Engeln im Islam, die eschatologischen Vorstellungen und die Prädestinationslehre, verschiedene ethische Maximen und rituelle Handlungen werden mitunter wörtlich nach Birgewīs Text beschrieben.

Dass Richard Simon diese innerislamische Deutungsperspektive unkommentiert und wertungsfrei übernahm und sich gar äußerst anerkennend über die ethischen Prinzipien äußerte, denen Pir 'Alī den langen zweiten Teil seiner *Wasīya* widmete, ging dem Jansenisten Antoine Arnauld entschieden zu weit. Zwar hätte auch Arnauld Simons Maxime, dass es in allem darum gehe, nach der Wahrheit zu suchen, ohne zu zögern unterschrieben. Nur konnte aus seiner Perspektive die Wahrheit niemals aus dem Munde eines Muhammedaners kommen:

M. Simon avoue ingénument que tout ce qu'il en a rapporté est extrait de la Théologie Mahométane, écrite par un de leurs Docteurs, qui vivoit dans le dernier siecle; comme si ce qu'un Mahométan a pu trouver de plausible, pour faire estimer sa Religion, devoit être préféré à ce que des Chrétiens très-judicieux & très-habiles, ont tiré de l'Alcoran même pour en prouver la fausseté.⁵⁴

Antoine Arnauld verstand etwas vollkommen Anderes unter einer kritischen Suche nach der Wahrheit in der Darstellung nicht-christlicher Religionen wie dem Islam. Zwar zitierte auch Arnauld geflissentlich aus originalen islamischen Texten, aber nur, um etwa die koranischen Äußerungen zu Jesus Christus oder der Trinität an einem vorgegebenen, christlichen Wahrheitskonzept zu messen und zu verdammen. Eine Beschäftigung mit dem Islam machte für ihn nur Sinn, wenn sie in einem apologetischen Deutungshorizont vollzogen wurde, mit dem Ziel die »fausseté de cette Religion« zu belegen.⁵⁵

Als eine für einen solchen Zugang vorbildliche Autorität, die auch Simon nicht einfach ignorieren konnte, brachte Arnauld den großen Hugo Grotius ins Spiel, der mit seinem später auch ins Arabische übersetzten *Traité de la vérité de la Religion chrétienne* (1628) die wohl bekannteste apologetische Islam-Kritik des 17. Jahrhunderts verfasst hatte. Richard Simon sei-

⁵² Ahmed ibn Mūsā al-Khayālī : *Religion ou Theologie des Turcs. Par Echialle Mufti. Avec la Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali.* À Bruxelles, chez François Foppens 1704.

⁵³ Cf. Catalogue des ouvrages mis à l'Index. Seconde Edition. Paris 1826, S. 276.

⁵⁴ Arnauld: *Difficultés*, S. 135.

⁵⁵ Ebd., S. 137.

nerseits verwies in einer späteren Replik auf den Gelehrten, der Grotius' *Traité* ins Arabische übersetzt hatte; Simon wusste, dass der Oxford Orientalist Edward Pococke in seiner arabischen Übersetzung stark in Grotius' Text eingegriffen hatte. Um das Pamphlet nicht der völligen Lächerlichkeit in der islamischen Welt preiszugeben, ließ Pococke die vielen aus der mittelalterlichen anti-islamischen Propaganda stammenden Fabeln und Mythen, mit denen Grotius die ›Muhammedaner‹ von der Falschheit ihrer Religion überzeugen wollte, in seiner Übersetzung weg.⁵⁶ »Man muss«, meinte Simon mit Blick auf Grotius' unkritischen Umgang mit diesen traditionellen christlichen Vorurteilen über den Islam »schon von ganz böartigem Charakter sein, um es schlecht zu finden, dass ich bei meiner Darstellung des Glaubens der Mahomedaner eher auf mohammedanische Gelehrte als auf Grotius zurückgegriffen habe, der in dieser Sache nicht wirklich exakt vorgegangen ist.«⁵⁷ Nicht christliche Autoritäten, sondern nur philologische Quellenarbeit und der Rückgriff auf muslimische Selbstaussagen ermöglichen in den Augen von Richard Simon eine wahre, objektive Darstellung des muslimischen Glaubens. Und für einen so gearteten Zugang zum Islam konnte Richard Simon dann auch gerade auf den besagten Orientalisten Edward Pococke verweisen, der mit seinen ausschließlich aus der arabischen Literatur geschöpften Anmerkungen zum Geschichtswerk des christlich-arabischen Historikers Abū 'l-Faraj (Bar Hebraeus), dem *Specimen Historiae Arabum*, das noch bis ins späte 18. Jahrhundert unübertroffene Werk zur Religionsgeschichte des Islam verfasst hatte:

Lors que M. Pococke a donné au public ses doctes remarques sur l'Origine & les moeurs des Arabes, où il traite à fond de leur Religion & des différentes sectes des Mahometans, il n'a pas consulté des Chrétiens, mais les meilleurs Ecrivains Arabes & Mahometans, *probatissimos apud ipsos auctores*.⁵⁸

In der hier referierten Auseinandersetzung zwischen Antoine Arnauld und Richard Simon treffen zwei Positionen der Deutung von Religionen und Kulturen aufeinander, deren Traditionsstränge sich durch die gesamte Geschichte der Orientalistik bis in die Gegenwart weiterverfolgen lassen. Noch fast ein Jahrhundert später entspannte sich zwischen dem Orientalisten Johann Jacob Reiske und dem Bibelwissenschaftler Johann David Michaelis

⁵⁶ Gerald J. Toomer: *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford: Clarendon Press 1996, S. 217.

⁵⁷ »Il faut être d'une bien méchante humeur, pour trouver mauvais qu'aïant à expliquer la croïance des Mahometans, j'aye eu plutôt recours à un Docteur Mahometan, qu'à ce qu'en a écrit Grotius, qui n'a pas été tout-à-fait exact sur cette matiere.« Richard Simon: *Réponse de Monsieur Simon aux difficultez que Monsieur Arnold lui a proposées sur le Mahometisme*. In: *Lettres choisies de M. Simon. où l'on trouve un grand nombre de faits Anecdotes de Littérature*. Nouvelle Ed, revuë, corrigé & augmentée d'un volume; & de la Vie de l'Auteur. Par. M. Bruzen la Martiniere. Tome Premier. Amsterdam: Pierre: Mortier 1730, S. 244–259; S. 246

⁵⁸ Ebd., S. 246.

eine Diskussion, in der die genau gleichen kulturhermeneutischen Fronten aufeinander stießen.

Ein christlicher oder ein muhammedanischer Alkoran?

1757 griff der Leipziger Arabist und Gräzist Johann Jacob Reiske (1716-1774) nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal seinen Kontrahenten, den Göttinger Bibelwissenschaftler Johann David Michaelis (1717-1791) in einer fachlich-methodologischen Frage an. Das Problem, um das es dabei ging, war auch hier ein genuin hermeneutisches und betraf die Interpretation bzw. die Übersetzung des Korans. Michaelis hatte sich in einer langen Besprechung der gerade erschienen Koranübersetzung von Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800) in seiner *Exegetischen und Orientalischen Bibliothek* ausführlich mit dem Problem auseinandergesetzt, ob man in eine Übersetzung des Korans die theologischen Eigendeutungen der Muslime mit einbeziehen solle – wobei es im Besonderen um die Frage ging, ob man die muslimische Überzeugung der ästhetischen Schönheit des Korans in einer Übertragung berücksichtigen soll.⁵⁹ Michaelis fand dies abwegig: Es sei, so meinte der Göttinger Professor für Philosophie in seinem Rezensionsorgan, Aufgabe eines Übersetzers, die »ächte Muhammedanische Religion« so darzustellen, wie sie von Muhammed verkündet wurde, ohne hierbei Rücksicht auf die »verdichteten Histörchen« zu nehmen, mit denen die »theologischen Ausleger« seit Jahrhunderten den Koran unkritisch schmücken würden: Denn, und das war der springende Punkt, nur auf der Basis eines so gereinigten Textes könne die immer wieder erhobene Behauptung, wonach der Koran »ebensoviel Ansprüche auf Göttlichkeit machen könne, als die Bibel« vor dem »Richterstuhl der Vernunft« objektiv beurteilt werden.⁶⁰ Was nun die für die islamische Apologie so entscheidende Annahme der poetischen Schönheit des Korans anging, so zählte Michaelis diese Auffassung zu einer dieser im Islam unkritisch kolportierten Fabeln, die einer »objektiven« ästhetischen Prüfung des koranischen Urtextes niemals standhalten könne – und darum in einer Übersetzung auch nicht zum Ausdruck gebracht werden solle.⁶¹

Im Gewand eines aufgeklärten deistischen Rationalismus zwar, aber noch immer auf der Basis eines lutherischen Schrift- und Offenbarungsverständnisses ist Michaelis' Wahrnehmung und Deutung des Islam geprägt von den traditionellen Strukturen apologetischer Auseinandersetzungen mit dieser Religion, wie sie die europäische Islamkritik seit dem Mittelalter dominiert: In der Gegenüberstellung eines von allen späteren Zusätzen und

⁵⁹ Johann David Michaelis: *Orientalische und exegetische Bibliothek*, Achter Theil, Bd. 4, Frankfurt 1775, S. 30–98.

⁶⁰ Ebd., S. 31.

⁶¹ Vgl. dazu Verf. »Viel leichter wäre es, Wolffs Werke in Verse zu übersetzen.« *Aufgeklärte Debatten um eine poetische Übersetzung des Korans*. In: *Akten des XI. internationalen Germanistenkongresses Paris 2005 »Germanistik im Konflikt der Kulturen«*. Vol. 3: *Übersetzen im Kulturkonflikt*. Bern u.a. 2007, S. 257–270.

Interpretationen gereinigten koranischen ›Urtextes‹ mit einem ebenso kritisch rekonstruierten biblischen Text soll der aufgeklärte und vermeintlich objektive Interpret entscheiden, welcher der beiden Text göttlich, d.h. vernünftig und wahr ist. Neben diesem rationaltheologischen Modell bildete aber bereits bei Michaelis ein dann vor allem für das 19. und 20. Jahrhundert bedeutsames Bewährungs- bzw. Fortschrittsmodell das Paradigma, an welchem der Wahrheitswert jeder Kultur und Religion gemessen wird:

Aber eben diese Religion hatte auch so politische Folgen: ewige Umstürze von Staaten, und die immer mit Unglück der Völker verbunden, nichts so bleibendes, als wir in Europa kennen, nirgends eigentlich Freyheit und Glück der Völker, ungeachtet viel ungebundene Frechheit und Gesetzlosigkeit war, jetzt sehen wir keinen einzigen Muhammedanischen Staat glücklich, ja nicht einmahl mächtig, ungeachtet sie die weiten Länder in sich fassen, in denen sonst alle Macht der Welt beysammen war [...] so wird man doch merken, daß etwas in der Muhammedanischen Religion seyn müsse, daß den Staaten zuletzt nachtheilig [sic] wird.⁶²

Michaelis war zweifellos einer der besten Kenner der Theologie und Geschichte des Islams im 18. Jahrhundert. Als solcher äußerte er an verschiedenen Orten seines Werkes bemerkenswerte Einsichten in die Historizität religiöser Phänomene und die kulturelle Relativität von Werturteilen. Dennoch behielt eine ahistorische ideologische Wahrheitskonzeption in allen seinen kultur- und religionswissenschaftlichen Auseinandersetzungen eine zentrale Interpretationsrelevanz. Wenn hierbei auch rationaltheologische bzw. anthropologisch-geschichtsphilosophische Werte die noch für Arnault und Grotius dominanten christlich-dogmatischen Wahrheiten abgelöst hatten, so verliefen Michaelis' Interpretationen anderer Kulturen und Religionen strukturell dennoch in den von diesen Vertretern einer apologetischen Kulturhermeneutik begangenen Bahnen. Es war dieses hartnäckige apologetische Vermächtnis der Orientalistik, das Johann Jacob Reiske verschiedentlich kritisch hinterfragte. Was bei einer Interpretation des Korans herauskommen würde, die den Vorgaben von Michaelis folgte, meinte Reiske im Zusammenhang mit seinen *Gedanken, wie man der arabischen Literatur aufhelfen könne, und solle*, sei vielleicht »ein christlicher Alkoran [...] aber das ist alsdenn kein muhammedanischer mehr.«⁶³ Es sei für eine adäquate Interpretation und Übersetzung des Korans geradezu unabdingbar, einen »getreuen Auszug aus den arabischen Auslegern« selbst zu liefern und die Interpretation bzw. Übersetzung darauf abzustützen, denn, so Reiske in einer seiner vielleicht einschlägigsten Äußerungen: »Es kömmt nicht darauf an,

⁶² Michaelis: *Orientalische und exegetische Bibliothek*, S. 32.

⁶³ Johann Jacob Reiske: *Gedanken, wie man der arabischen Literatur aufhelfen könne, und solle*. In: *Geschichte der königlichen Akademie der schönen Wissenschaften zu Paris, darinnen verschiedene Zusätze und Verbesserungen, nebst einem ausführlichen Register über alle zehn Theile enthalten sind*. [...] Elfter Theil. Leipzig 1757, S. 148–200, S. 195.

was für einen Sinn manche Stellen haben können, der sich auch gar wohl schickete, sondern was für einen Sinn die Muhammedaner darinn finden. Was würden wir zu einem Muhammedaner sagen, der, ohne unsere Theologie in ihrem weitesten Umfang zu kennen, eine Uebersetzung vom neuen Testament machte, und seine philosophische Brühe darüber hingösse?«⁶⁴

Auch für Reiske läßt sich der Sinn und die Bedeutung, auf den es bei einer Interpretation des Korans »ankommt«, ausschließlich aus einer islamischen Innenperspektive heraus erschließen: Die einzige Frage, die für einen Orientalisten und Kulturwissenschaftler objektiv geklärt werden kann, ist mithin die, in welchem Bedeutungsgeflecht der Koran für Muslime steht oder in der Geschichte je gestanden hatte – über die Wahrheit oder Falschheit des Korans oder dieser sekundären Deutungen zu entscheiden, liegt außerhalb des von Reiske propagierten objektiven Wissenschaftskonzeptes.

Die methodologische Entscheidung, den Selbstbeschreibungen und Selbstdeutungen der untersuchten Religionen und Kulturen die vorrangige Interpretationsrelevanz zu geben, ist eines der herausragenden Merkmale der wissenschaftsgeschichtlichen Traditionslinie, auf der Edward Pococke, Richard Simon und Johann Jacob Reiske zu verorten sind. Das Beispiel von Simon zeigt dabei, wie eng diese Zugangsweise mit den in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sich entwickelnden antiquarisch-philologischen Ansätzen in der Bibelexegese verbunden ist, die mit ihrer Forderung nach Objektivität und rein historischer Deutung die dogmatisch-applikativen Instrumentalisierungen in den klassisch hermeneutischen Verfahren zu unterminieren versuchten. Der religions- bzw. kulturwissenschaftliche Ansatz, den Michaelis und Antoine Arnauld andererseits vertreten, liegt methodologisch ganz auf der Linie dieser klassischen Hermeneutiktradition. Sowohl im Bereich der Bibelexegese, als auch in der Auseinandersetzung mit orientalischen Religionen und Kulturen wurde zwar auch hier mitunter beachtliche philologisch-historisch Quellenarbeit betrieben – doch der damit verbundene Objektivitätsgewinn wurde letztlich in apologetische Schlussfolgerungen umgemünzt und sollte insbesondere dazu dienen, dogmatische Applikationen und polemische Argumentationen mit harten Fakten abzustützen.

Genau in dieser Kritik liegt meines Erachtens ein Erkenntnispotential, von dem eine »interpretierende Kulturwissenschaft« aus der Besinnung auf ihre eigene historische Tradition profitieren kann und muss – und gleichzeitig auch eine Gefahr der Emphase, mit der der »interpretive turn« allenthalben als revolutionärer *turnaround* der Wissenschaftsgeschichte gefeiert wird. Denn diese Emphase verdeckt mitunter die methodischen Anknüpfungspunkte, die sich in den hier referierten kulturwissenschaftlichen Diskussionen über die Bedingungen und Möglichkeiten einer objektiven Deutung von kulturellen Phänomenen eröffnen.

⁶⁴ Ebd., S. 194f.

Denn vor dem Hintergrund der hier skizzierten wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung wäre kritisch zu fragen, ob die zahlreichen Ansätze in den modernen *Cultural Studies*, die vornehmlich darauf bedacht sind, empirisches Material nach Belegen für ihre eigenen Werte und Überzeugungen zu durchforsten, nicht hinter die historisch-philologische Erkenntniskritik eines Richard Simon oder Johann Jacob Reiske zurückfallen. Andererseits legen es die dargestellten historischen Beispiele nahe, die im *interpretive turn* zumindest ansatzweise erhobene Forderung nach einer Orientierung an den Selbstdeutungen und Selbstbeschreibungen der zu untersuchenden Akteure radikal weiterzuverfolgen. Ein Anschluss an die Verstehende Soziologie von Max Weber und Alfred Schütz, in der diese Perspektive als Grundlage objektiver Deutungsverfahren aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, würde sich dabei durchaus anbieten.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. dazu Jan Loop: *Auslegungskulturen. Grundlagen einer komparatistischen Beschreibung islamischer und christlicher Hermeneutiktraditionen*. Bern u.a.: Peter Lang 2003.

Literaturverzeichnis

- Allatius, Leo, Ecchellensius, Abraham u. Nihus, Barthold: *Concordia Nationum Christianarum per Asiam, Africam, et Europam, in Fidei Catholicae Dogmatibus*. Mainz 1655.
- Arnauld, Antoine: *Difficultés proposées à M. Steyaert*. In: *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Masion et Société de Sorbonne*. Tom. Neuvième. Paris & Lausanne 1777, S. 135–141.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohl 2006.
- (Hg.): *Kultur als Text*. 2. Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2004.
- *Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells*. In: Ansgar Nünning u. Roy Sommer (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Narr 2004, S. 147–159.
- Catalogue des ouvrages mis à l'Index*. Seconde Edition. Paris 1826.
- Elukin, Jonathan: *Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining Mosaic Law and the Limits of Scholarship*. In: *Journal of the History of Ideas*, 63, 4 (2002), S. 619–637.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books 1973.
- Hyde, Thomas: *A Treatise of Bobovius (sometime first Interpreter to Mahomet IV.) concerning the Liturgy of the Turks, their Pilgrimage to Mecca, their Circumsision, Visitation of the Sick, & c. Translated from the Latin*. In: *Four treatisses Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*. London: London: J. Darby MDCCXII 1712, S. 105–150.
- *Historia Religionis Veterum Persarum, eorumque Magorum [...]*. Oxford 1700.
- *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammedis IV olim Interpretis primarii, De Turcarum Liturgia, Peregrinatione Maccana, Circumcisione, Aegrotorum Visitatione &c. Nonnullas Annotatiuncula, pro ut occasio se obtulit, passim adjecit Thomas Hyde S.T.D. è Coll. Reginae Oxon. [...]* Oxford: Sheldonian 1690.
- al-Khayālī, Ahmed ibn Mūsā: *Religion ou Théologie des Turcs. Par Echialle Mufti. Avec la Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*. À Bruxelles: François Foppens 1704.
- Loop, Jan: *Auslegungskulturen. Grundlagen einer komparatistischen Beschreibung islamischer und christlicher Hermeneutiktraditionen*. Bern u.a.: Peter Lang 2003.
- »Viel leichter wäre es, Wolffs Werke in Verse zu übersetzen.« *Aufgeklärte Debatten um eine poetische Übersetzung des Korans*, In: *Akten des XI. internationalen Germanistenkongresses Paris 2005* »Ger-

- manistik im Konflikt der Kulturen«. Vol. 3: Übersetzen im Kulturkonflikt. Bern u.a. 2007, S. 257–270.
- Marshall, Peter James: *Thomas Hyde. Stupor Mundi*. In: *Hakluyt Society* (1983), S. 1–11.
- Michaelis, Johann David: *Orientalische und exegetische Bibliothek*, Achter Theil, Bd. 4, Frankfurt 1775.
- Mottier, Véronique: *The Interpretive Turn. History, Memory, and Storage in Qualitative Research*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research*, 6 (2) (2005), <http://nbn-resolving.urn:nbn:de:0114-fqs0502330>.
- Mungello, David E.: *The Chinese Rites Controversy: Its history and Meaning*. Nettetal: Steyer 1994.
- Pococke, Edward: *Specimen Historiae Arabum [...]*. Oxford 1650.
- Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück 2000.
- Reiske, Johann Jacob: *Gedanken, wie man der arabischen Literatur aufhelfen könne, und solle*. In: *Geschichte der königlichen Akademie der schönen Wissenschaften zu Paris, darinnen verschiedene Zusätze und Verbesserungen, nebst einem ausführlichen Register über alle zehn Theile enthalten sind. [...]*. Elfter Theil. Leipzig 1757, S. 148–200.
- Runciman, Steven: *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge 1968.
- Ryle, Gilbert: *The Thinking of Thoughts. What is ›Le Penseur‹ doing?* In: Gilbert Ryle: *Collected Papers Vol. 2: Collected Essays 1929–1968*. [1971] Bristol: Thommes Antiquarian Books 1990, S. 480–496.
- *Thinking and Reflecting*, In: Gilbert Ryle: *Collected Papers Vol. 2: Collected Essays 1929–1968*. [1971] Bristol: Thommes Antiquarian Books 1990, S. 465–479.
- Selden, John: *De Iure naturali et Gentium iuxta Disciplinam Ebraeorum Libri Septem*. London: Richard Bischof 1640.
- Simon, Richard: *Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Breewood*. Edition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun et John D. Woodbridge. Paris 1983.
- *Bibliothèque Critique; ou Recueil de diverses pieces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que très-difficilement, publiées* Par. Mr. de Sainjore que y a ajouté quelques notes. Tome premier. Paris, Amsterdam: Jean Louis de Lormes 1708.
- (Hg.): *Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis Opuscula, nunc primum de Graecis Conversa. [...]* Opera &

- Studio Richardi Simonis è Congregatione Oratorij D.N. Iesu Christi. [...] Paris: Gaspar Meturas. 1671.
- *Histoire Critique de la Creance & des Coûtumes des Nations du Levant*. Publiée par Le Sr. De Moni. Frankfurt: Chez Fr. Arnaud 1684.
 - *Réponse de Monsieur Simon aux difficultez que Monsieur Arnold lui a proposées sur le Mahometisme*. In: *Lettres choisies de M. Simon. où l'on trouve un grand nombre de faits Anecdotes de Literature*. Nouvelle Ed, revuë, corrigé & augmentée d'un volume; & de la Vie de l'Auteur. Par. M. Bruzen la Martiniere. Tome Premier. Amsterdam: Pierre: Mortier 1730, S. 244–259.
 - *Voyage du Mont Liban traduit de l'Italien Du R. P. Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là. Où il est traité tant de la créance & des coûtumes des Maronites, que de plusieurs particularitez touchant les Turcs, & de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la Theologie des Chrétiens du Levant, & sur celle des Mahometans*. Par R.S.P. A Paris: Luis Billaine 1675.
- Stausberg, Michael: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. 2 Bde. Berlin u. New York: De Gruyter 1998.
- Stroumsa, Guy: *Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies*, In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 26 (2002), S. 216–230.
- Toomer, Gerald J.: *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford: Clarendon Press 1996.

Manuskripte

The British Library: *Ms Smith 50, fol. 219*.

The British Library: *Ms Smith 50, fol. 221*.

The British Library: *Ms Sloane 3323, fols. 270–272b*.

Empfohlene Zitierweise:

Jan Loop: Das Problem der Deutung von Kulturen. Historische Anmerkungen zum sogenannten *Interpretive Turn* in den Kulturwissenschaften. <http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Das_Problem_der_Deutung>