

ARCHIV-VERSION

Dokserver des Zentrums für Zeithistorische
Forschung Potsdam e.V.

<http://zeitgeschichte-digital.de/Doks>



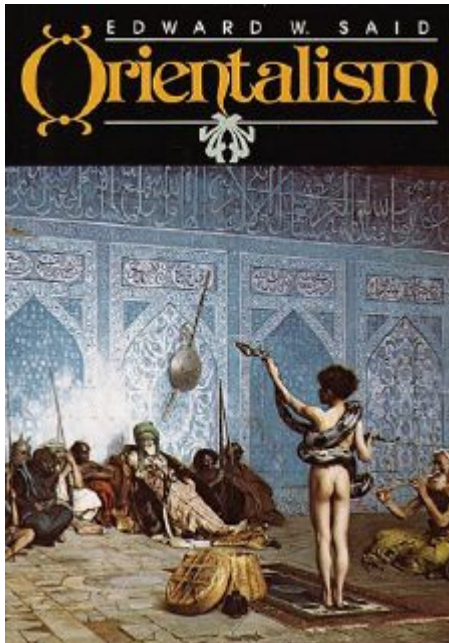
Felix Wiedemann, Orientalismus,

Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 19.05.2021

http://docupedia.de/zg/Wiedemann_orientalismus_v2_de_2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok-2185>

Copyright (c) 2021 Clio-online e.V. und Autor, alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk entstand im Rahmen des Clio-online Projekts „Docupedia-Zeitgeschichte“ und darf vervielfältigt und veröffentlicht werden, sofern die Einwilligung der Rechteinhaber vorliegt. Bitte kontaktieren Sie: [<redaktion@docupedia.de>](mailto:redaktion@docupedia.de)



Cover des 1978 im New Yorker Vintage-Verlag erschienenen Buchs "Orientalism" von Edward Said

Orientalismus

von Felix Wiedemann

Westliche Repräsentationen des „Anderen“ im Allgemeinen sowie des „Orients“ im Besonderen gehören zu den zentralen Gegenständen geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung der letzten Jahrzehnte.^[1] Dabei ist dieses Forschungsfeld wie kaum ein anderes von einer einzigen Publikation beeinflusst worden: Edward Saids 1978 erschienene Studie *Orientalism*.^[2] Das schnell zu einem kulturwissenschaftlichen Klassiker avancierte Buch des amerikanischen Literaturwissenschaftlers gilt als „Gründungsdokument postkolonialer Theorie“^[3] und hat eine kaum noch überschaubare Debatte in den Kulturwissenschaften ausgelöst, die bereits selbst historisiert worden ist.^[4]

Die Abhandlung stellte weder die erste Beschäftigung mit der Geschichte europäischer Repräsentationen des Orients dar, noch war Said der Erste, der diese einer massiven Kritik unterzog.^[5] In *Orientalism* erfuhr der Begriff des Orientalismus hingegen eine erhebliche Erweiterung und erhielt eine neue Bedeutung: Weder auf die wissenschaftliche Orientalistik noch auf eine spezifische Strömung in der europäischen Kunstgeschichte^[6] beschränkt, versteht Said unter Orientalismus generell westliche Darstellungen des

Orients, in denen dieser als das „Andere“ Europas vorgestellt wird, und kritisiert die damit verbundenen Machtverhältnisse. In diesem Sinne hat sich der Begriff in den im Anschluss an Said entstandenen postkolonialen Theorien zunehmend vom konkreten Raum des Orients gelöst und fungiert als allgemeine Bezeichnung für westliche Repräsentationen eines nichtwestlichen Anderen.

Kritiker*innen haben schon früh auf gravierende theoretische und empirische Schwachstellen der Studie aufmerksam gemacht, Modifikationen vorgenommen oder alternative Zugriffe auf die Thematik entwickelt.^[7] Im Fokus des folgenden Forschungsüberblicks stehen weniger die theoretischen Weiterentwicklungen, wie sie in der postkolonialen Theorie am prominentesten von Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak vorgenommen wurden,^[8] sondern gegenstandsbezogene Arbeiten zu den europäischen Orientalismen des 19. und 20. Jahrhunderts. Denn in den letzten beiden Dekaden hat sich eine interdisziplinäre Orientalismusforschung etabliert, die sich weitgehend vom Said'schen Interpretationsrahmen gelöst hat und die Orientalismen in ihrer Vielschichtigkeit und Ambivalenz vor dem Hintergrund ihrer spezifischen nationalen, sozialen, religiösen, weltanschaulichen und epistemischen Kontexte in den Blick zu nehmen sucht. Dies soll im zweiten Teil des Beitrages anhand von vier zentralen Forschungsfeldern gezeigt werden: dem deutschen Orientalismus, der Rolle des Orients in Altertums- und Antikenmodellen, dem jüdischen Orientalismus sowie der Debatte um die Zusammenhänge zwischen Orientalismus, Rassismus und Antisemitismus. Zunächst gilt es jedoch in einem ersten Teil, die Said'sche Orientalismus-Theorie selbst sowie deren Kritik und Weiterführung zu skizzieren.

Edward Said und die Orientalismus-Theorie

Der unmittelbare Erfolg von *Orientalism* ist mit einem plötzlich erwachten Interesse am Orient nicht zu erklären. Entscheidend waren vielmehr Saids Herangehensweise und seine weitreichenden Schlussfolgerungen, in denen sich verschiedene, durchaus widersprüchliche politische und intellektuelle Strömungen der späten 1970er-Jahre bündeln. Erschienen ist das Buch kurz nachdem der Prozess der Dekolonisation mit der Unabhängigkeit der

portugiesischen Kolonien formal weitgehend abgeschlossen war. Dennoch verblieben die Länder der nun sogenannten Dritten Welt auf vielerlei Ebenen – nicht nur in politischer und ökonomischer Hinsicht – in weitgehender Abhängigkeit. Entsprechend fokussiert Saids Studie weniger auf Formen direkter politischer Herrschaft als auf die Ebene fortbestehender kultureller Dominanz, Autorität und Hegemonie „des Westens“.

Vor dem Hintergrund einer sich immer wieder in bewaffneten Konflikten entladenden Krisenhaftigkeit des Nahen Ostens schien das Buch zudem einen interpretativen Rahmen für politische Gegenwartsanalysen in einem konkreten Raum bereitzustellen. Dabei spielt das politische Engagement des Autors als palästinensischer Nationalist und seine Selbststilisierung als postkolonialer Intellektueller eine zentrale Rolle.^[9] Zudem führte *Orientalism* verschiedene, bis dato weitgehend isolierte Felder der Human- und Sozialwissenschaften wie Wissenschaftskritik, radikalen Konstruktivismus und Diskursanalyse zusammen und verband diese mit einer dezidiert politischen Agenda. Vor allem durch die Anwendung sprach- und literaturwissenschaftlicher Methoden und Begriffe auf Bereiche wie Wissenschafts- und Kolonialgeschichte schien *Orientalism* zudem jenen Paradigmenwechsel exemplarisch zum Ausdruck zu bringen, für den sich später das Schlagwort des *linguistic turn* etablierte.^[10]

Der heterogene politische und intellektuelle Kontext spiegelt sich im Buch auf vielfache Weise wider. Dies zeigt nicht zuletzt seine Umschreibung des Begriffs *Orientalismus* selbst. Said vermeidet eine eindeutige Definition und rekurriert gleich auf drei unterschiedliche Ebenen: Erstens erscheint Orientalismus als eine Art Gesamtprodukt aller akademischen Aussagen über den Orient, also als eine Sammelbezeichnung für alle Orientwissenschaften; dies entspricht dem deutschen Begriff der Orientalistik, worunter traditionell historisch-philologische Disziplinen wie Semitistik, Arabistik und Indologie verstanden werden. In diesem Sinne steht die Geschichte der Orientwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert im Zentrum des Buches, wobei sich Said nahezu ausschließlich auf die Beschäftigung mit dem arabisch-islamischen Orient beschränkt und für die Orientalistik des 19. Jahrhunderts zentrale Bereiche wie Indologie, Iranistik und Sinologie ausklammert.

Als wichtiger für die Orientalismus-Debatte sollten sich hingegen die beiden weiteren Bedeutungsebenen des Begriffs erweisen: Eine zweite, weitaus allgemeinere Bestimmung Saids stellt auf eine fundamentale Grenzziehung ab und bestimmt Orientalismus als „eine Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ‚dem Orient‘ und (in den meisten Fällen zumindest) ‚dem Okzident‘ stützt“. Diese imaginäre Dichotomie, so heißt es, durchziehe europäische Werke von Aischylos bis zu Victor Hugo und Karl Marx.^[11] Mit anderen Worten: Der Orientalismus erscheint als ein das europäische Denken seit der Antike prägendes Repräsentationssystem, in dem Okzident und Orient als asymmetrische Gegenbegriffe fungieren und letzterer immer als das exotisierte, essentialisierte und enthistorisierte Andere vorgestellt wird.



Imaginerter Orient: Der Maler Frederic Arthur Bridgman in seinem Pariser Atelier, ca. 1885.

Fotograf: Edmond Bénard. Quelle: National Gallery of Art / Wikimedia Commons (public domain)

Zentrale Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Nexus von Alterität und Identität zu, denn erst in der Abgrenzung von diesem erfundenen Orient, so Saids Schlussfolgerung, habe sich die westliche Kultur und Identität konstituieren können. Auf diese Weise wird dem Orientalismus eine wichtige Funktion bei der Ausbildung eines okzidentalischen Selbstverständnisses zugewiesen: Der Orient fungiert als das konstitutive Außen Europas.^[12] Für diesen Mechanismus hat sich in der postkolonialen Theorie nach Said der auf Spivak zurückgehende Begriff des *othering* (*Veranderung*) etabliert.^[13]

Trotz gelegentlicher Referenzen auf antike oder mittelalterliche Quellen setzt Saids eigentliche Darstellung mit der Institutionalisierung und Verwissenschaftlichung der Beschäftigung mit dem Orient um 1800 ein. Entscheidend ist hier die Koppelung von Alteritätskonstruktion mit Macht und Herrschaft: Auf dieser dritten Bedeutungsebene wird der Orientalismus als Begleiterscheinung des europäischen Kolonialismus vorgestellt und erscheint als ein hegemonialer Diskurs *über* den Orient, in dem dieser zwar durchaus ambivalent repräsentiert wird, letztlich aber immer das passive, unterlegene und zu beherrschende Andere Europas verkörpert.

Zu den entsprechenden Topoi zählt Said schwülstige Phantasien eines erotischen Orients ebenso wie stereotype Auslassungen zum „orientalischen Despotismus“.^[14] Der Orientalismus, heißt es entsprechend resümierend, „ist seither ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken“.^[15] In diesem Sinne stelle die orientalistische Produktion von Wissen keineswegs einen bloßen Reflex auf politische oder ökonomische Interessen dar, sondern müsse vielmehr als ein konstitutives Element des europäischen Kolonialismus selbst begriffen werden, das immer schon mit Herrschaftspraktiken verwoben sei. Zur theoretischen Unterfütterung dieses Komplexes bezieht sich Said sowohl auf Gramscis Begriff der „kulturellen Hegemonie“ als auch auf Foucaults Überlegungen zum Zusammenhang von Wissen und Macht.^[16]

Foucault ist auch Saids Gewährsmann, was die Erfassung des Orientalismus als Diskurs anbelangt. Dies zeigt die spezifische Mischung der in die Untersuchung einbezogenen Quellen: In Abgrenzung zur traditionellen Ideen- oder Wissenschaftsgeschichte beschränkt sich Said nicht auf den Bereich der

Orientalistik, sondern bezieht eine Vielzahl an journalistischen und politischen, vor allem aber an literarischen Texten in seine Analyse mit ein und attestiert eine orientalistische Verwobenheit auch bei solchen Autor*innen, die – wie etwa Charles Dickens oder Jane Austin – bis dahin kaum je mit Kolonialismus und Imperialismus in Verbindung gebracht worden waren. Auf diese Weise erscheint der Orientalismus als ein alles dominierender Diskurs, dem sich kein Europäer habe entziehen können: „It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric.“^[17]

Allerdings umfasst die Studie keineswegs ganz Europa, sondern beschränkt sich auf Großbritannien und Frankreich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Erst ein abschließendes Kapitel widmet sich vermeintlichen Kontinuitäten in anderen Kontexten. Hier kommt schließlich die politische Ausrichtung des „partisan book“^[18] zum Tragen. So versucht Said, die amerikanische Nahost-Politik nach 1945 – und hier insbesondere die Unterstützung Israels – in die Tradition des europäischen Orientalismus einzuordnen bzw. aus dieser heraus zu erklären, und fokussiert sich in weiteren Publikationen vor allem darauf, den Zionismus als Fortführung des kolonialen europäischen Orientalismus darzustellen.^[19]

Debatte und Kritik

Kritiker*innen haben schon früh den undifferenzierten und polemischen Charakter der Said'schen Urteile moniert. Analoges lässt sich allerdings auch über so manche Streitschrift gegen *Orientalism* sagen, die dem Autor antiwissenschaftliche Ressentiments oder einen pauschalen Hass auf „den Westen“ unterstellen.^[20] Vor dem Hintergrund weltpolitischer Ereignisse (9/11, Irak-Krieg, Massenverbrechen des IS in Syrien und im Irak, islamistische Terroranschläge in vielen Ländern der Welt), des anhaltenden Nahost-Konflikts sowie gesellschaftspolitischer Debatten über Migration, Rassismus, Antisemitismus und verwandte Themen hat die Orientalismus-Debatte in den letzten Dekaden jedenfalls kaum an Brisanz eingebüßt.

Die schon bald nach Erscheinen einsetzende Kritik an *Orientalism* hat sich zunächst auf die gravierenden methodisch-theoretischen Schwachstellen und

Widersprüche des Buches fokussiert.^[21] Hierzu gehört insbesondere der unklare Status des Orients: Einerseits wendet sich Said strikt gegen essentialistische Bestimmungen des Begriffs und will den Orient als reine Konstruktion verstanden wissen, als „fast eine europäische Erfindung“ ohne Realitätsgehalt.^[22] Der Realismus wird aber umgehend durch die Hintertür wieder eingeführt, denn derselbe Orient führt in *Orientalism* zugleich ein außerdiskursives Dasein und wird als unterworfenener – mithin *realer* – Raum beschrieben, der im orientalistischen Diskurs auf verzerre Weise repräsentiert werde. Dabei stellt sich die Frage, wie denn eine bloße Imagination beherrscht und verzerrt werden kann. Saids nur implizit gegebene Antwort entspricht im Grunde ganz der traditionellen marxistischen Ideologiekritik: Der ideologisch verzerrte, „erfundene“ Orient habe den „realen“ zunehmend überlagert, der bloße Schein sei also an die Stelle des Seins getreten. Am Ende sei der „latente“ Orientalismus der Dichter und Denker gänzlich durch den „manifesten“ Orientalismus der Kolonialbeamten ersetzt worden.^[23]

Derartige Widersprüche resultieren daher, dass Said eigentlich unvereinbare theoretische Versatzstücke – Ideologiekritik und Gramscis Konzept kultureller Hegemonie auf der einen Seite und Foucaults Diskursanalyse auf der anderen – zu vereinbaren sucht. Beide werden zudem auf eine sehr eigenwillige Weise adaptiert. Ebenso wenig wie Saids Konstruktion eines homogenen, sich von der Antike her fortschreibenden Diskurses mit der auf radikale Diskontinuität abstellenden „Archäologie“ Foucaults übereinstimmt, lässt sich sein dichotomes Verständnis von Macht, das nur zwischen Herrschern und Beherrschten bzw. Hegemonie und Unterwerfung differenziert, mit dem komplexen Machtbegriff des französischen Philosophen vereinbaren.^[24]

Schließlich hat auch der Kern der Orientalismus-Theorie, also der (Kurz-)Schluss von Alterität auf Machteffekte und (koloniale) Herrschaft, begründeten Widerspruch hervorgerufen. Dass Identität durch Abgrenzung hergestellt wird und mithin das Andere immer schon konstitutiv für das Eigene ist, ist ein allgemeines Phänomen bei Prozessen kollektiver Identitätsbildung und keineswegs ein europäisches Spezifikum. In diesem Sinne beschreibt Said selbst die verzerrende Darstellung anderer Kulturen nach Maßgabe der eigenen zwar als eine kulturelle und historische

Konstante,^[25] macht jedoch nicht klar, auf welche Weise sich denn dann der europäische Orientalismus von Alteritätskonstruktionen in anderen Kontexten unterscheidet.

Sadik Jalal al-Azm hat vor diesem Hintergrund herausgestellt, dass Saids Darstellung selbst eurozentrisch ausgerichtet sei, und auf strukturelle Parallelen zwischen Interpretationen des Islams aus dem europäischen Mittelalter und denen des Christentums in der damaligen islamischen Welt verwiesen.^[26] Andere haben die problematischen Implikationen der Bühnenmetaphorik betont, auf die Said zurückgreift, um die Funktion des Orients als bloße Negativkulisse europäischer Selbstinszenierungen zu unterstreichen.^[27] So ist es vor dem Hintergrund kulturwissenschaftlicher Performativitätstheorien problematisch, kulturelle Maskeraden und Mimikry, wie sie in den europäischen Orientalismen vielfach dokumentiert sind, auf ihren verzerrenden Charakter zu reduzieren und allein als Unterwerfungs- und Beherrschungsphantasien zu lesen.^[28]

Ausgehend von diesen Ungereimtheiten hat die Literaturwissenschaftlerin Andrea Polaschegg einige konzeptionelle und begriffliche Schwachstellen der postkolonialen Orientalismusforschung nach Said treffend aufgezeigt: Zum einen werde hier die kategoriale Differenz zwischen der Konstitution des *Anderen* (bezogen auf das Eigene) und des *Fremden* (bezogen auf das Vertraute) ignoriert, sodass „der Andere“ und „der Fremde“ letztlich als austauschbare Figuren erscheinen.^[29] Ebenso wenig beachtet werde der Unterschied zwischen Repräsentationen einer *anderen Kultur* und eines *Anderen der Kultur*, denn der als Ursprung und Wiege der Kultur dargestellte Orient nahm im europäischen Geschichtsbild eine andere Stellung ein als die vermeintlich kultur- und geschichtslosen Räume mit denen man es etwa in der Südsee oder in weiten Teilen Afrikas zu tun haben glaubte.^[30] Als Metonym für Darstellungen des Außereuropäischen schlechthin scheint der Orientalismus mithin kaum geeignet.

Auch aus historischer Sicht sind zu Recht erhebliche Einwände gegen Saids Darstellung vorgebracht worden, die mittlerweile Korrekturen monografischen Ausmaßes hervorgerufen haben.^[31] Von allen Historiker*innen zurückgewiesen wird die ahistorische und totalisierende Vorstellung eines von der Antike bis zur Gegenwart virulenten, homogenen

europäischen Orientdiskurses. Auf diese Weise generiert *Orientalism* schließlich ein – umgekehrt essentialisierendes – Bild der westlichen Kultur und trägt zur Fortschreibung eben jenes Dualismus bei, den das Buch zu überwinden vorgibt. Zudem sind zahlreiche historische Ungenauigkeiten und Fehler ebenso moniert worden wie die einseitigen Interpretationen der herangezogenen Texte. Letzteres betrifft etwa die reduktionistische Lektüre der europäischen Reiseliteratur als reine Projektion von (Kolonial-)Phantasien, wobei der Orient nur als passiver Rahmen oder Bühne erscheint.^[32]

Damit ist das wohl zentralste Problem verbunden: In Saids Erzählung verfügt der Orient gegenüber dem Okzident über keine wirkliche Handlungsmacht bzw. *agency* – und das gilt selbst für politische Großeinheiten wie das Osmanische Reich oder das Ägypten Muhammad Ali Paschas, die in der Geschichtsschreibung zwar als den europäischen Großmächten letztlich unterlegene, aber keineswegs als marginale Akteure gelten. Auch aus wissenschaftshistorischer Sicht weist Saids Darstellung zahlreiche Mängel auf. Vor dem Hintergrund der weit in die Frühe Neuzeit zurückreichenden Geschichte orientwissenschaftlicher Disziplinen in Europa erweist sich bereits Saids These von der Geburt der Orientwissenschaften aus dem Geiste des Imperialismus – mit dem napoleonischen Ägyptenfeldzug als Auftakt und Fanal – als unhaltbar.^[33] Hinzu kommen die Ausblendung zentraler orientwissenschaftlicher Zweige wie der Assyriologie und die Fokussierung auf bestimmte Personen, die keineswegs als repräsentativ gelten können, wie etwa der in *Orientalism* als Erzschorke omnipräsente französische Orientwissenschaftler Ernest Renan.^[34]

Ein weiteres grundsätzliches Problem stellt Saids komplette Ausblendung von Gegendiskursen dar. Dieser Einwand lässt sich auch durch die Erklärung, sich auf „hegemoniale“ und „dominante“ Stränge zu fokussieren, kaum entkräften. So hat die jüngere Forschung hinreichend die Komplexität der europäischen Orientalismen herausgearbeitet und auf die Schwierigkeit verwiesen, eindeutig dominante von marginalen Positionen zu unterscheiden. Vor allem aber führt die Ausblendung von Gegendiskursen zu ungebührlichen Vereinfachungen, die letztlich jede vermeintliche Kontinuität mühelos belegen und Ambivalenz durch Eindeutigkeit ersetzen.

In dieses Feld der Gegendiskurse gehören etwa die bei Said auf verkappte Herrschaftsphantasien reduzierten romantischen Orientidentifikationen.^[35] Auch wenn sich Romantisierung und Abwertung vielfach als analoge Darstellungsmuster unter umgekehrten Vorzeichen lesen lassen, die aufeinander bezogen bleiben und leicht ins Gegenteil umschlagen können, so sind sie gleichwohl nicht identisch: Es *ist* nicht dasselbe, ob ein Objekt idealisiert oder abgewertet wird – vor allem nicht für das Objekt. Unbeachtet bleibt dabei zudem, dass die Idealisierung des Anderen seit der Antike zum Repertoire der (europäischen) Kultur- und Religionskritik gehört und auch aus dieser Tradition heraus verstanden werden muss.

Kolonialismushistoriker*innen haben zudem das monolithische Bild des europäischen Kolonialismus in *Orientalism* und Saids weitgehende Nichtbeachtung der Forschung zu diesem Themenkomplex moniert. So ist bereits die auf der ersten Seite des Buches eingeführte These, der Orient habe in der europäischen Kultur immer schon als Inbegriff des Anderen fungiert und entsprechend komme diesem Raum eine paradigmatische Rolle in der Geschichte des europäischen Kolonialismus und Imperialismus zu, vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Expansion oder des „Scramble for Africa“ im 19. Jahrhundert, äußerst fragwürdig.^[36] Auch was die herausragende Funktion als konstitutives Außen für europäische Identitätskonstruktionen anbelangt, ließen sich dem Orient eine Vielzahl weiterer – inner- wie außereuropäische – Andere an die Seite stellen, deren identitätskonstituierende Bedeutung im Einzelfall entscheidender war. Hier wäre vor allem auf die bereits angedeutete Kategorie der „Naturvölker“ (als dem Anderen der Kultur bzw. der „Kulturvölker“) zu verweisen, die einen Großteil der Kolonisierten, nicht aber die Bewohner*innen des Orients einschloss.^[37] Für den deutschsprachigen Raum ließe sich zudem mit guten Gründen argumentieren, dass um 1900 die Auspielung zwischen deutscher „Kultur“ und westlicher „Zivilisation“ eine weitaus zentralere Rolle spielte als die Unterscheidung von Orient und Okzident.^[38]

Weiterentwicklungen

Trotz aller Widersprüche und Fehler bestritten selbst Saids schärfste Kontrahenten nicht das Phänomen, auf das er aufmerksam machen wollte:

die große Verbreitung abwertender, kolonial geprägter und vielfach dezidiert rassistischer Orientstereotype im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts.^[39] Und die wenigsten Kritiker*innen zweifelten an, dass *Orientalism* wichtige Fragen ins Zentrum der kulturwissenschaftlichen Forschung rückte, die seither aufgegriffen und weiterentwickelt worden sind.

Hierzu gehören zunächst solche Studien, die das Said'sche Konzept grundsätzlich übernehmen, aber versuchen, Bereiche auszuleuchten, die dieser ausgeklammert hatte. Dies betrifft etwa Untersuchungen zu europäischen Repräsentationen orientalischer Räume jenseits des Vorderen Orients und der islamischen Welt, d.h. vor allem Indiens, Chinas und Japans. Insbesondere der komplexe Zusammenhang zwischen Orientwissenschaften und der britischen Kolonialherrschaft in Indien ist seither Gegenstand zahlreicher Studien geworden.^[40] Andere setzen an Saids Theorem eines inhärenten Zusammenhangs von Fremd- und Selbstkonstruktion an, rücken aber nun die andere Seite des Mechanismus in den Fokus, d.h. die Vorstellungen des Eigenen. Unter dem Begriff des Okzidentalismus sind in diesem Sinne Konzeptionen Europas oder des Abendlandes in den Blick genommen und in kritischer Absicht auf ihren inhärenten Zusammenhang mit Orientdarstellungen als dem Anderen Europas hin untersucht worden – ein Ansatz, wie er analog etwa auch in den *Critical Whiteness*-Studien verfolgt wird.^[41]

Allerdings wird der Begriff des Okzidentalismus von anderen auch zur Bezeichnung eines „umgekehrten Orientalismus“^[42], also der verzerrenden Repräsentation der westlichen Kultur in nichtwestlichen Kontexten verwendet.^[43] So haben Ian Buruma und Avishai Margalit versucht, dem Said'schen Orientalismus als Pendant einen außereuropäischen Okzidentalismus an die Seite zu stellen.^[44] Des Weiteren ist vorgeschlagen worden, unter Okzidentalismus nicht nur negative Zerrbilder des Westens, sondern vor allem positive und romantisierende Adaptionen der europäischen Kultur außerhalb Europas zu fassen. Wenn in diesem Zusammenhang zudem der Fokus auf der „Begegnung“ zwischen Orient und Okzident liegt und der Said'sche Dualismus überwunden werden soll, so stellt sich freilich die Frage, ob der Rekurs auf Kategorien wie Orientalismus und Okzidentalismus überhaupt noch Sinn macht.^[45]

Kaum mehr zu überschauen sind die im Anschluss an *Orientalism* entstandenen Studien zum Themenkomplex Gender und Orientalismus (respektive Kolonialismus und Imperialismus).^[46] Said bezeichnete den westlichen Orientalismus als „exclusively male province“ und stellte dabei vor allem auf die sexualisierte Figur eines sinnlich-erotischen, effeminierten und zu beherrschenden Orients in westlichen Darstellungen ab, demgegenüber der Okzident als Ort von Sittlichkeit und männlicher Ordnung konturiert worden sei.^[47] Solche in *Orientalism* lediglich angedeuteten geschlechtlichen Codierungen sind zunächst in der feministischen Rezeption aufgegriffen und detaillierter untersucht worden.^[48] Dabei wurde schnell deutlich, dass sich die Bedeutung von Geschlecht und Sexualität in den europäischen Orientalismen keineswegs auf ihre metaphorische Funktion (als Sinnbilder für koloniale Beherrschung und Durchdringung) reduzieren lässt.^[49] So ist zunächst auf die Rolle weiblicher Orientreisender als koloniale Akteurinnen hingewiesen und Saids These vom Orientalismus (in seinem Verständnis des Begriffs) als einem exklusiv männlichen Diskurs relativiert worden.^[50]

Überdies hat sich das Muster geschlechtlicher Zuschreibungen in den europäischen Orientalismen als erheblich komplexer erwiesen. Der Orient war nämlich keineswegs stets weiblich codiert, sondern konnte in bestimmten Kontexten auch dezidiert männlich erscheinen – sei es, um ihn als alternatives Refugium einer heroischen Männlichkeit zu präsentieren, derer man in Europa vermeintlich verlustig gegangen sei, oder um ihn im negativen Sinne als Ursprung und Hort rückständiger patriarchaler Unterdrückung erscheinen zu lassen (gerade diese Figur sollte im 20. Jahrhundert erheblich an Bedeutung gewinnen).^[51] Nicht zu unterschätzen sind ferner homoerotische Phantasien, die den Orient als ambivalenten, ebenso angst- wie lustbesetzten Erfahrungsraum männlicher Reisender erscheinen ließen.^[52]

Als Ansatzpunkt für weitere Studien hat sich zudem Saids Kritik einer „imaginären Geographie“^[53] erwiesen, die ihn zu einem wichtigen Referenzautor des sogenannten *spatial turn* werden ließ.^[54] Zwar war er keineswegs der Erste, der den Konstruktionscharakter geografischer Raumvorstellungen – sogenannte *Mental Maps* – oder den intrinsischen

Zusammenhang von Geopolitik und imperialer Macht thematisierte.^[55] Aber Said verankerte die „Erfindung“ des Orients weniger in geografischen Spezialdiskursen als vielmehr in literarischen, kulturhistorischen und politischen Repräsentationen und hat mit dieser Methode zur kritischen Erforschung kultureller Kartografien und Raumvorstellungen angeregt. Seither sind zahlreiche Arbeiten zur Historizität geografischer Einteilungen des Raums und zur Problematik der Verräumlichung von Kultur erschienen.^[56] Dabei haben der Orient^[57] und weitere außereuropäische Räume ebenso Aufmerksamkeit erfahren wie Europa mit seinen kulturgeografischen Untergliederungen^[58] oder die symbolisch-kulturelle Aufladung der Himmelsrichtungen.^[59]



Imaginäre Geografien: Der „Orient“, den die legendäre Zugverbindung durchquerte, war eigentlich der Balkan; der Endbahnhof lag nämlich auf der europäischen Seite Istanbuls. Werbeplakat des Orient-Express aus dem Jahr 1888. Quelle: retours / Wikimedia Commons (public domain)

Zur Weiterentwicklung der Orientalismusforschung haben aber in erster Linie Arbeiten beigetragen, die sich auf spezifische regionale, politische, soziale, religiöse oder epistemische Kontexte konzentrieren und die komplexe Verwendungs- und Gebrauchsgeschichte europäischer Repräsentationen des Orients herausarbeiten.^[60] Dabei ist deutlich geworden, dass der Orient im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts sowohl im Modus des Gleichen und Vertrauten als auch im Modus des Anderen und Fremden wahrgenommen, beschrieben und erzählt worden ist, beide Modi aber stets eng miteinander

verwoben waren. So hat der britische Historiker David Cannadine gezeigt, wie in Großbritannien die eigenen Klassen- und Herrschaftsordnungen auf die kolonisierte Welt projiziert und dazu benutzt wurden, der eigenen Gesellschaft im affirmativen wie im kritischen Sinne einen Spiegel vorzuhalten – ein Vorgang, den er als Ornamentalismus bezeichnet und dem Said'schen Orientalismus an die Seite stellt.^[61] Solche Verschränkungen von Nostrifizierung und Alterisierung scheinen für alle europäischen Orientalismen konstitutiv.

Basierte *Orientalism* nahezu ausschließlich auf britischen und französischen Quellen, so gibt es mittlerweile kaum noch ein europäisches Land, dessen politische, kulturelle oder epistemische Bezüge zum Orient nicht Gegenstand eigener Untersuchungen gewesen sind. Unmittelbare koloniale oder imperiale Interessen scheiden als Interpretationsmodell dieser anderen Orientalismen zumeist aus, da von solchen allenfalls noch im Falle Russlands und Spaniens gesprochen werden kann (auf das deutsche Beispiel wird noch zurückzukommen sein).^[62]

Als besonders interessantes Forschungsfeld haben sich dabei jene Länder und Regionen an den geografischen und kulturellen Bruchlinien von Orient und Okzident erwiesen, deren Zugehörigkeit zu Europa entweder selbst in Frage stand (bzw. in Frage gestellt wurde) oder in denen ein reales oder imaginiertes orientalisches Kulturerbe von zentraler Bedeutung für das eigene Selbstverständnis war (und ist). Einen Sonderfall in dieser Hinsicht stellte sicherlich das in Europa vielfach als Inbegriff orientalischer Herrschaft fungierende Osmanische Reich dar. In Anlehnung an Said hat Ussama Makdisi einen „osmanischen Orientalismus“ beschrieben, der auf der einen Seite die negativen Topoi des europäischen Orientalismus abzuwehren suchte, sich auf der anderen Seite aber eben jener Figuren zur Legitimierung der eigenen Herrschaft über die nicht-türkischen Muslime bediente.^[63]

Auch Studien zu den Orientalismen Ostmittel- und Südeuropas arbeiten die ambivalenten Positionierungen und Selbstverortungen der Akteure heraus und betonen die Vielschichtigkeit und Komplexität eines Phänomens, das sich dem Interpretationsrahmen des *othering* bereits deshalb entzieht, weil das Orientalische hier ebenso – und oftmals zugleich – auf der Seite des Eigenen wie auf der des Anderen verortet werden konnte.^[64] Vor dem

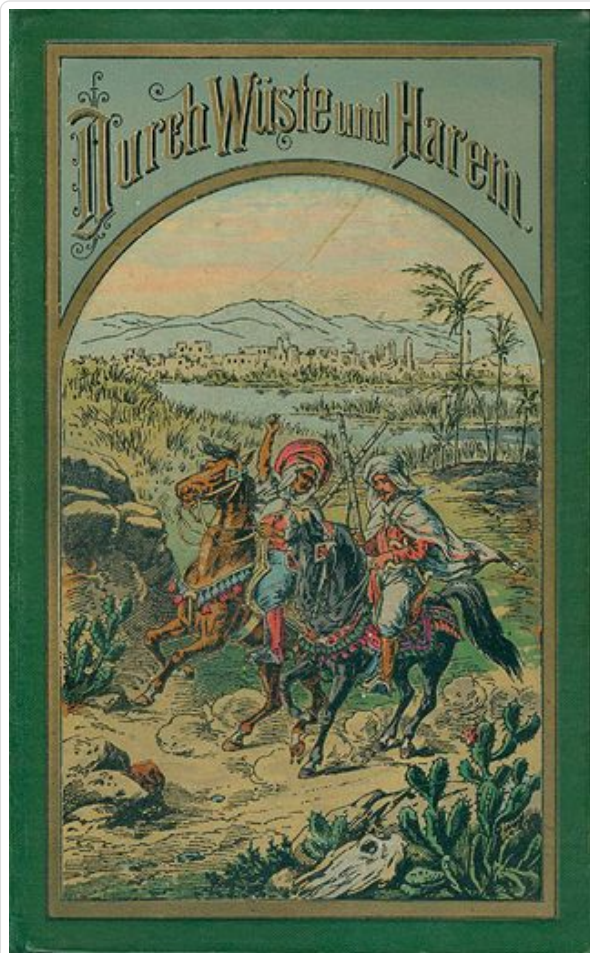
Hintergrund der konstitutiven, aber stets ambivalenten Rolle, die das maurische Erbe in geschichts- und kulturpolitischen Debatten im Spanien des 19. und 20. Jahrhundert spielte und der gegensätzlichen Bezugnahmen auf diese Vergangenheit in den verschiedenen spanischen Regionalismen und Nationalismen, stellt der spanische Kontext einen besonders komplexen Fall dar.^[65] Am Beispiel Irlands ist überdies gezeigt worden, dass es für identifikatorische Bezugnahmen auf orientalische Traditionen kaum eine Rolle spielte, ob diese Vergangenheiten, wie in Spanien, realhistorischer Natur waren oder sich als mythische Fiktionen entpuppten, wie die Vorstellung einer orientalischen Herkunft der Kelten.^[66]

Vor dem Hintergrund der neueren Forschung erweisen sich die europäischen Orientalismen mithin als komplexe und ambivalente Gebilde aus Abgrenzungen, Alterisierungen und Abwertungen auf der einen Seite und Identifizierungen, Nostrifizierungen und Romantisierungen auf der anderen Seite, wobei die unterschiedlichen Ebenen oft ineinander übergehen. Diese Vielschichtigkeit soll im Folgenden anhand von vier Themenfeldern verdeutlicht werden, die für die deutsche Wissenschafts- und Zeitgeschichte besonders relevant sind.

Der deutsche Orientalismus

Kritiker*innen haben schon früh auf die problematische Ausklammerung des deutschsprachigen Raums in *Orientalism* hingewiesen. Der deutsche Kontext fiel deswegen durchs Raster der Said'schen Kritik, weil Deutschland bis zum Ende des 19. Jahrhunderts keine unmittelbaren kolonialen Interessen in der Region verfolgte und daher die Charakterisierung des Orientalismus als spezifischer Macht/Wissens-Komplex hier nicht greift. Die vermeintlich geringe Bedeutung versuchte Said, ausgerechnet am Beispiel der Wissenschaftsgeschichte zu verdeutlichen: Die deutschen Orientalisten des 19. Jahrhunderts, so sein Argument, hätten sich damit begnügen müssen, von anderen übernommene „Techniken zu entwickeln und zu verfeinern“.^[67] Aus wissenschaftsgeschichtlicher Sicht ist diese Aussage jedoch unhaltbar, galt die deutschsprachige Orientalistik doch nicht erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als führend: Nirgendwo sonst war die Orientforschung so stark an den Universitäten verankert, und nicht von ungefähr ließen sich

britische, amerikanische und französische Wissenschaftler in den Zentren der deutschen Orientalistik (Halle, Göttingen, Leipzig, später auch Berlin) ausbilden.^[68]



Cover des Buchs „Durch Wüste und Harem“ (1892 Verlag Friedrich Ernst Fehsenfeld) von Karl May, das seit der vierten Auflage von 1895 unter dem Titel „Durch die Wüste“ erschien. May bot in seinem „Orientzyklus“ die gesamte Spannbreite an stereotypen und romantischen Orientphantasien feil, die seinerzeit in der deutschen Gesellschaft verbreitet waren. Quelle: Wikimedia Commons (public domain)

Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet, mag die verbreitete These, der deutsche Orientalismus stelle einen Sonder- oder Ausnahmefall im Europa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dar – die Said, wenn auch aus anderen

Gründen, mit vielen seiner Kritiker*innen teilt –, durchaus ihre Berechtigung haben.^[69] Vor dem Hintergrund der skizzierten Heterogenität und Komplexität der europäischen Orientalismen ist diese Vorstellung jedoch aus denselben Gründen problematisch wie alle Sonderwegs-Modelle: Die Ausnahme setzt die Regel voraus, in diesem Fall die Existenz eines paradigmatischen oder „normalen“ europäischen Orientalismus. Warum aber der britische und französische Orientalismus diese Regel und nicht weitere Ausnahmen darstellen sollen, bleibt unklar.^[70]

Bereits das zentrale Kriterium, das diese Differenz markieren soll – die koloniale Unschuld des deutschen Orientalismus –, ist nur bedingt tauglich: Koloniale Phantasien wurden im 19. Jahrhundert auch im deutschsprachigen Raum gehegt und publizistisch oder literarisch zum Ausdruck gebracht,^[71] und deutsche Orientwissenschaftler waren bereits lange vor der Reichsgründung in koloniale Projekte anderer europäischer Nationen involviert. Vor allem für das spätere 19. Jahrhundert aber lässt sich die These einer kolonialpolitischen Abstinenz nicht halten, waren die Orientwissenschaften im Wilhelminischen Kaiserreich doch in vergleichbarer Weise mit politischen und ökonomischen Interessen verbunden wie die britischen und französischen. Das gilt insbesondere für die spektakulären archäologischen Projekte der Zeit: Keineswegs zufällig erfolgte der Beginn der großen Babylon-Grabung 1899 nahezu zeitgleich mit der Orientreise des deutschen Kaisers Wilhelm II. 1898 und der Entscheidung zur Verlängerung der Anatolischen Bahn nach Bagdad, dem wichtigsten außenwirtschaftlichen Projekt des Deutschen Reiches.^[72]

Abgesehen von den – im Vergleich zu England und Frankreich – unterschiedlichen politischen Rahmenbedingungen und praktischen Möglichkeiten wird in der Forschung zudem auf die größere Bedeutung jener romantischen und identifikatorischen Denkmuster in den deutschen Orientwissenschaften verwiesen, deren Ursprünge eher im literarischen Orientalismus zu suchen sind.^[73] Vor diesem Hintergrund bot die Geschichte des Orients Raum zur Entwicklung kulturkritischer Narrative – man denke etwa an die Rezeption östlicher Spiritualität durch die alternativen und neureligiösen Reformbewegungen um 1900.^[74] Auch wenn es sich hier keineswegs um ein vornehmlich deutsches Phänomen handelte, entfalteten

diese Strömungen und Weltanschauungen in Deutschland doch eine besondere Virulenz und nahmen nicht selten eine dezidiert antiwestliche Ausrichtung an.

Das gilt auch für Orientwissenschaftler, die im frühen 20. Jahrhundert einen anti-eurozentrischen *furor orientalis* (Suzanne Marchand) entwickelten und den Orient zum fundamentalen – alternativen und positiven – Gegenbild zur westlichen Moderne stilisierten.^[75] Auch bei einigen deutschen Orientreisenden dieser Zeit lässt sich ein romantischer Antikolonialismus feststellen, in dessen Zentrum die Trauer um die Zerstörung des vermeintlich Archaischen durch die Verbreitung moderner Lebensformen stand. Dabei beschränkte sich diese Kritik in der Regel auf den Kolonialismus der Anderen und wies entsprechend eine antibritische bzw. antifranzösische Stoßrichtung auf.^[76] Somit kann der romantische oder furiose Orientalismus durchaus dem Phänomenen eines umgekehrten Orientalismus im oben skizzierten Sinne zugerechnet werden.

Derartige Positionen sollten allerdings keineswegs mit einer grundsätzlichen Kritik an kolonialer Herrschaft verwechselt werden. Denn die antieuropäischen Narrative des furiosen Orientalismus konnten durchaus in den Dienst imperialer Politik genommen werden. So passten sie hervorragend zu jener während des Ersten Weltkriegs unter maßgeblicher Beteiligung deutscher Orientwissenschaftler implementierten „pro-orientalischen“ und scheinbar antikolonialen Strategie, mit Hilfe des Osmanischen Reiches einen islamischen „Dschihad“ gegen die westlichen Kolonialmächte und Russland zu initiieren.^[77] An die hier entwickelte Figur einer besonderen weltanschaulichen Nähe Deutschlands zur arabischen und islamischen Welt konnte dann später auch die nationalsozialistische Propaganda anknüpfen – nun um eine dezidiert antisemitische Ausrichtung erweitert.^[78]

Der Orient und die Altertümer

Als weitere Besonderheiten der deutschen Orientwissenschaften gelten die vornehmlich historisch-philologische Ausrichtung, die starke Anbindung an die protestantische Bibelkritik und die daraus resultierende Fokussierung auf den Alten Orient, also auf die Epoche bis zur Mitte des ersten vorchristlichen

Jahrtausends.^[79] Angesichts der Tatsache, dass die archäologische Erschließung Ägyptens und des Vorderen Orients ebenso wie die Ägyptologie und Assyriologie ihren Ausgangspunkt in England und Frankreich genommen hatten, handelt es sich hier zwar keineswegs um ein Alleinstellungsmerkmal. Tatsächlich aber übernahmen die deutschen Orientwissenschaften im späteren 19. Jahrhundert auch auf diesem Feld eine dominierende Rolle.

Die Fokussierung auf den Alten Orient ging vielfach mit einem Desinteresse, jedoch nicht zwingend mit einer Geringschätzung des modernen Orients oder gar einer Gleichsetzung seiner Bewohner*innen mit den „Naturvölkern“ Afrikas oder Südamerikas einher.^[80] Zwar erschien der moderne Orient in europäischen Darstellungen nahezu unisono als rückständiger Raum, dem in diesem Sinne implizit die Zeitgenossenschaft oder Gleichzeitigkeit verweigert wurde.^[81] Vergleichbare Räume einstiger historischer Größe glaubten mittel- und westeuropäische Gelehrte allerdings auch innerhalb Europas identifizieren zu können und beschrieben sie ähnlich defizitär – man denke etwa an Griechenland, Spanien oder Süditalien. Auch auf der narrativen Ebene lassen sich keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen historiografischen Darstellungen des Orients und des Okzidents feststellen. Griechenland und Rom etwa waren in der europäischen Historiografie dem gleichen Schema von Aufstieg, Blüte, Stasis und Verfall unterworfen wie Babylonien, das alte Israel, die Kalifate von Bagdad und Cordoba oder das Osmanische Reich.

Vor dem Hintergrund der zentralen Bedeutung historischer Referenzen in kultur- und identitätspolitischen Debatten um 1900 trug die Erschließung des Alten Orients aber eher zu einer Aufwertung auch des modernen Orients bei, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass die altorientalischen Altertümer eine zentrale Bedeutung in den aufkommenden antikolonialen Nationalismen der Region erlangen sollten.^[82] Inwieweit die Vergangenheiten aber von den europäischen Orientwissenschaftlern überhaupt mit den rezenten Bewohner*innen der Region assoziiert wurden, hing von historischen und genealogischen Kontinuitäts- bzw. Diskontinuitätskonstruktionen ab, die unterschiedlich ausfallen konnten.

Der rezente Orient war allerdings nur ein Nebenschauplatz in den Debatten um den Alten Orient. Worum es vielmehr ging, war die Position der

altorientalischen Kulturen in der Geschichte der menschlichen Kultur – auch und gerade im Vergleich zu konkurrierenden Altertümern.^[83] Denn die Konstruktion einer übergreifenden und fast immer auf die deutsche oder europäische Gegenwart fokussierten kulturhistorischen Erzählung, in der den verschiedenen Protagonisten ein hierarchischer Platz entsprechend ihrer vermeintlichen kulturellen Leistungen zugewiesen wurde, spielte im Selbstverständnis der Zeitgenossen eine zentrale Rolle.

Die Debatte um die Position des Orients in europäischen Geschichtserzählungen des 19. und 20. Jahrhunderts wurde maßgeblich durch die 1987 erschienene Studie *Black Athena* des amerikanischen Sinologen Martin Bernal angestoßen – in vielerlei Hinsicht ein historiografiegeschichtliches Pendant zu Saids *Orientalism*.^[84] Bernal konstatierte einen fundamentalen Bruch in der Art und Weise, wie die Anfänge der (europäischen) Kultur konzipiert und erzählt wurden. Demnach sei die aus der Antike tradierte Vorstellung, die Grundlagen menschlicher Kultur wären im Vorderen Orient gelegt worden und die Griechen hätten zentrale Errungenschaften wie Schrift und Kunst von Ägyptern und Phöniziern übernommen, im frühen 19. Jahrhundert durch ein von deutschen Altertumswissenschaftlern entwickeltes „arisches Modell“ ersetzt worden, das die Entstehung der griechischen Kultur auf indogermanische Einwanderer zurückgeführt und sich bis heute weitgehend ungebrochen erhalten habe.^[85] Der folgenschwere Ausschluss der altorientalischen Kulturwelt aus dem Kanon der klassischen Altertumswissenschaften des 19. Jahrhunderts ist auch in anderen Studien nachhaltig unterstrichen worden.^[86]

Es ist allerdings problematisch, aus diesem Befund auf eine ungebrochene klassizistische oder philhellenistische Dominanzkultur für das gesamte 19. und frühe 20. Jahrhundert zu schließen und gegenläufige Tendenzen auszublenden.^[87] Tatsächlich ist auch das ägypto- und phönizozentrische „antike“ Modell Bernals niemals in Vergessenheit geraten, sondern hat sich in spezifischen Segmenten halten können.^[88] Vor allem geriet der altertumswissenschaftliche Klassizismus bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend unter Druck.^[89] Von maßgeblicher Bedeutung waren in diesem Zusammenhang zwei konkurrierende Altertümer: Das „vaterländische“ oder „germanische“ Altertum^[90] auf der einen und der durch

die Entzifferung alter Schriftsysteme nun auch philologisch erschlossene und daher lesbar gewordene Alte Orient auf der anderen Seite. Insbesondere die altmesopotamischen Kulturen um 1900 entfalteten eine mit der „Ägyptomanie“ des 18. Jahrhunderts vergleichbare kulturelle Ausstrahlungskraft mit großem Identifikationspotenzial;^[91] und auch die alten Israeliten erfuhren nun eine historiografische Aufmerksamkeit, die sie im frühen 19. Jahrhundert verloren zu haben schienen.^[92]

Der orientwissenschaftliche *furor Orientalis* spielte dabei eine maßgebliche Rolle. So griffen Assyriologen und Religionshistoriker den Mythos von der Geburt Europas im antiken Griechenland direkt an und propagierten stattdessen eine „panbabylonistische“ Kulturtheorie, der zufolge alle Religion, Kunst und Wissenschaft auf babylonischen Grundlagen basiere.^[93] Der durch den Berliner Assyriologen Friedrich Delitzsch ausgelöste „Babel-Bibel-Streit“ zeugt zugleich davon, dass die verschiedenen orientalischen Altertümer auch gegeneinander in Stellung gebracht werden konnten, zielte seine Attacke doch – mit klarer antisemitischer Stoßrichtung – auf eine Abwertung des biblischen gegenüber dem babylonischen Altertum.^[94] Um die historiografische Stellung des Orients im 19. und frühen 20. Jahrhunderts beurteilen zu können, ist es unabdingbar, solche Konkurrenzen und gegenläufigen Konjunkturen historischer Referenzmodelle kontextualisierend in den Blick zu nehmen und nach ihren spezifischen identitäts- und gesellschaftspolitischen – integrierenden wie exkludierenden – Implikationen zu fragen.

Jüdischer Orientalismus

Eine besondere Aufmerksamkeit in der neueren Forschung hat der (deutsch-)jüdische Orientalismus erfahren. Wegen der komplexen und ambivalenten Verschränkung von Fremd- und Selbstorientalisierungen erweist sich dieser als ein besonders interessanter

Untersuchungsgegenstand: Auf der einen Seite wurden die europäischen Juden mit dem Orient identifiziert oder gar als vermeintliche Orientalen diffamiert; auf der anderen Seite nutzten sie den Orient selbst als positiven Identifikationsraum und Referenzrahmen.^[95] Nicht zuletzt dürfte die intensive Beschäftigung mit dem jüdischen Orientalismus in den letzten Jahren

dadurch motiviert sein, vor dem Hintergrund eines sich zuspitzenden Nahost-Konflikts an die lange Zeit überaus positive Perspektive europäischer Juden auf den Orient im Allgemeinen und den Islam im Besonderen zu erinnern.



J. Goldziher

Ignaz Goldziher (1850-1921): Begründer der modernen historischen Islamwissenschaft und wohl bedeutendster Orientalist zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Quelle: Reproduktion aus der „Zeitschrift für Assyriologie“ von 1912, Fotograf: unbekannt, Wikimedia Commons. Lizenz: CC BY-SA 3.0

Dabei hat sich die Forschung zunächst mit den jüdischen Orientwissenschaftlern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beschäftigt. Nicht nur wegen ihrer Sprachkenntnisse im Hebräischen, Aramäischen und oft auch im Arabischen boten sich jüdischen Gelehrten in den Orientwissenschaften

früher und bessere Entfaltungsmöglichkeiten als in anderen akademischen Disziplinen.^[96] Neben der Erforschung der Geschichte des (alten) Orients ist hier vor allem auf den herausragenden Beitrag jüdischer Wissenschaftler zur Islam- und Koranforschung zu verweisen.^[97] Das jüdische Interesse an den Ursprüngen und den Grundlagen des Islam war keineswegs rein antiquarisch motiviert, sondern mit Gegenwartsfragen verbunden. Wie vor allem Susannah Heschel betont hat, suchte die jüdische Islamforschung durch das historische Prisma der frühen islamischen Geschichte das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam grundlegend neu auszutarieren und setzte sich in dieser Hinsicht von christlichen Überlegenheitspostulaten ab.^[98]

Eine zentrale Rolle spielten in diesem Zusammenhang die jüngst als Sephardismus bezeichneten idealisierenden Bezugnahmen auf das jüdische Leben im maurischen Spanien, wie sie sich im 19. Jahrhunderts besonders nachhaltig architektonisch in Form des sogenannten maurischen Synagogenbaustils niederschlugen.^[99] Der am Schnittpunkt von Orientalismus und romantischem Hispanismus angesiedelte Sephardismus muss vor dem Hintergrund der spezifischen gesellschaftlichen Situation des europäischen Judentums und im Kontext zeitgenössischer jüdischer Selbstverständigungsdebatten verstanden werden.^[100] So fungierte das romantisch verklärte Bild eines goldenen Zeitalters jüdisch-muslimischer Kultursymbiose in al-Andalus sowohl als positives Modell kulturellen und sozialen Zusammenlebens in den europäischen Gegenwartsgesellschaften als auch – vor dem Hintergrund der allenfalls partiell eingelösten Emanzipationsversprechen – als Kontrastfolie zu diesen.

In das Spektrum des jüdischen Orientalismus gehören zudem Orientbezüge im Zionismus. Diese nehmen zweifellos eine Sonderstellung ein – nicht nur, weil hier ein unmittelbarer politischer Bezug auf den konkreten Orient vorliegt, sondern auch wegen der komplexen und ambivalenten Beziehungen, die der Zionismus zum Kolonialismus und Imperialismus der europäischen Großmächte unterhielt. Wie Stefan Vogt dargelegt hat, bestand die Ambivalenz vor allem des deutschen Zionismus darin, dass er auf der einen Seite selbst ein koloniales Projekt verfolgte, sich aber auf der anderen Seite als antikoloniale Bewegung verstand (die sich vor allem gegen den britischen und französischen Kolonialismus richtete). Gerade in diesem Zusammenhang

knüpften die Zionisten vielfach an die hergebrachten romantischen Topoi und Narrative des deutschen Orientalismus an.^[101]

Wenn sich der jüdische Orientalismus – oder die jüdischen Orientalismen – also auch vielfach derselben Elemente bediente wie der nicht-jüdische und den Chronotop „Orient“ gleichermaßen als Projektionsfläche benutzte, so stellte er doch ein spezifisches Phänomen dar, das sich, wie vielfach herausgestellt worden ist, mit dem Said'schen Orientalismuskonzept nur unzureichend fassen lässt.^[102] Folgt man nämlich der These, der Orient habe im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts vornehmlich als ein negatives und zu beherrschendes Anderes fungiert, so müssen jüdische Orientidentifikationen als problematische Aneignungen und Verinnerlichungen ursprünglich judenfeindlicher Fremdzuschreibungen erscheinen.

Vor diesem Hintergrund ist vorgeschlagen worden, die jüdischen Orientalismen stattdessen als „Strategie[n] einer bewussten Politik der Alterität“^[103] zu begreifen, also als Adaptionen und Umdeutungen orientalisierender Fremdzuschreibungen, die sich gezielt gegen die europäisch-christliche Dominanzkultur richteten. So liest Heschel die Neuerzählungen der Geschichte des Islams, wie sie die jüdischen Islamforscher des 19. Jahrhunderts vornahmen, als bewusste „Gegengeschichten“ und erkennt in ihnen eine „frühe Form postkolonialen Schreibens“.^[104] Allerdings bleibt auch hier die Vorstellung eines hegemonialen Orientalismus konstitutiv, demgegenüber sich der jüdische bloß als reaktiv erweist.

Demgegenüber hat Kathrin Wittler jüngst dafür plädiert, sich von den „Reaktions- und Internalisierungsmodellen“ zu verabschieden und die jüdischen Autor*innen als handlungsmächtige Akteur*innen zu begreifen: Jüdische Selbstorientalisierungen stellten nicht notwendig auf eine reale Zugehörigkeit zum Orient ab (und zeigten daher auch keine Entfremdung von der europäischen oder deutschen Kultur an), sondern artikulierten vielmehr eine Bezogenheit auf den Orient, die den europäischen Juden eine Vermittler- oder Brückenrolle zwischen Orient und Okzident zuwies.^[105] Dass dieses Anliegen indes nur bedingt gelang und jüdische Selbstorientalisierungen vielfach als Bestätigung der Fremdorientalisierungen verstanden wurden, lag nicht zuletzt an der großen Präsenz des Motivs im zeitgenössischen

Rassismus und Antisemitismus.

Orientalismus, Rassismus und Antisemitismus

Der europäische Rassismus spielt in *Orientalism* eine zentrale Rolle. Said unterstellt – vielfach keineswegs zu Unrecht – nicht nur zahlreichen Protagonisten seiner Darstellung rassistische Motive, sondern deutet an vielen Stellen auch einen intrinsischen Zusammenhang zwischen Rassismus und Orientalismus an, ohne diese Korrelation jedoch genauer zu erläutern.^[106] Aus diesem Grund wird das Buch in Teilen der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung auch als genuiner „Beitrag zur Rassismusforschung“^[107] oder sogar als „Schlüsselwerk“^[108] in diesem Feld gelesen und bezieht seine Aktualität nicht zuletzt aus aktuellen gesellschaftlichen Rassismusdebatten.

Das betrifft in erster Linie den Rassismus gegenüber Muslim*innen, der in allen europäischen Gesellschaften der letzten zwanzig Jahre massiv zugenommen hat und in der Forschung unter den Begriffen Islamophobie, Islamfeindschaft oder antimuslimischer Rassismus diskutiert wird.^[109]

Negative Darstellungen des Islams waren bereits für Said nicht nur konstitutiver Bestandteil des europäischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts. In dem Buch „Covering Islam“ (1981) unterstrich er am Beispiel der amerikanischen Nahost-Berichterstattung der 1970er-Jahre auch deren anhaltende Bedeutung und stellte Bezüge zu älteren Traditionen her.^[110] Desgleichen werden Islamfeindschaft und antimuslimischer Rassismus in fast allen neueren Abhandlungen zum Thema – mit Bezug auf Said – in die Tradition des europäischen Orientalismus gestellt.^[111]

Der Rekurs auf das Said'sche Orientalismus-Konzept erfolgt dabei sowohl auf historisch-empirischer als auch auf theoretisch-konzeptioneller Ebene. So enthalten diese Arbeiten fast immer ein einführendes Kapitel, in dem die einschlägigen antimuslimischen Topoi und Narrative historisch hergeleitet und in den Kontext des europäischen Orientalismus gestellt werden. Wie man sich diesen Weg „from classic Orientalism to Islamophobia“^[112] allerdings genau vorzustellen hat – ob der Orientalismus eine übergeordnete Kategorie oder Quelle darstellt, die der Islamophobie die Topoi und Narrative zur

Verfügung stellt, oder aber ob der antimuslimische Rassismus den Platz des Orientalismus eingenommen und diesen abgelöst hat –, bleibt zumeist offen. Einige Autor*innen machen aber auch Unterschiede geltend und verweisen etwa darauf, dass sich der (koloniale) Orientalismus auf (imaginierte) äußere Feinde fokussiert habe, während Muslime im heutigen antimuslimischen Rassismus als innere Andere imaginiert würden.^[113] Allerdings verbleiben auch diese Diskussionen grundsätzlich im Rahmen des Said'schen Modells. Denn die empirischen und konzeptionellen Einwände gegen *Orientalism* und die Ergebnisse der neueren Orientalismusforschung werden hier entweder gar nicht oder nur unzureichend zur Kenntnis genommen.^[114]

Darüber hinaus beziehen sich Studien, die postkolonialen Rassismustheorien folgen, auch in methodisch-theoretischer Hinsicht auf Said. Der antimuslimische Rassismus erscheint dann nicht einfach als gruppenbezogenes Vorurteil, sondern als ein in gesellschaftliche Dominanzstrukturen eingebettetes soziales Verhältnis.^[115] Im Fokus dieser Arbeiten stehen diskursive Konstruktionsprozesse, die den Islam als das „konstitutive Außen in Abgrenzung zum Eigenen“ erscheinen lassen.^[116] Der Orientalisierung des Islams wird hier mit der Rassifizierung von Musliminnen und Muslimen also eine weitere Form des *othering* an die Seite gestellt.^[117]

Dabei entgehen diese Arbeiten selten jener zentralen Aporie des Konstruktivismus, die die Kritik an Saids *Orientalism* herausgestellt hat: Wie der Orient bei Said erscheint der Islam in diesen Modellen nämlich einerseits als reine (orientalistische bzw. rassistische) Imagination oder Konstruktion Europas (respektive der sogenannten Mehrheitsgesellschaft), andererseits aber wird beim Rekurs auf (verzerrende) Orient- und Islambilder deren reale Existenz vorausgesetzt.^[118] Ein weiteres viel diskutiertes Problem der postkolonialen Rassismusforschung stellt die weitgehende Ausblendung von Handlungsmacht der Betroffenen dar, sodass Muslime – bzw. diejenigen, die, wie es heißt, als solche rassifiziert und positioniert werden – hier denselben passiven Status einnehmen wie die Orientalen in *Orientalism*.^[119]

Die Orientalismus-Theorie ist aber nicht nur auf den (antimuslimischen) Rassismus, sondern auch auf den Antisemitismus bezogen worden. Diesen Zusammenhang hatte bereits Said selbst hergestellt und den Orientalismus als einen „seltsamen, heimlichen Aspekt des westlichen Antisemitismus“ (a

strange, secret, sharer) bezeichnet.^[120] Allerdings ging er nicht näher auf die Geschichte der Judenfeindschaft ein, und seine vagen Andeutungen legen eher eine Gleichsetzung von Orientalismus und Antisemitismus – und damit implizit auch von Juden- und Islamfeindschaft^[121] – nahe, die das europäische Judentum und die arabische Welt als Opfer eines analogen europäischen Ausgrenzungsmechanismus zu präsentieren erlaubte.^[122] Seither ist vielfach versucht worden, dieses Verhältnis empirisch genauer unter die Lupe zu nehmen und auszuloten.^[123]

Auch hier lassen sich ein historisch-vergleichender und ein konzeptioneller Bezug voneinander unterscheiden. Ausgangspunkt für ersteren stellt das umfangreich dokumentierte, aber leider noch immer nicht systematisch untersuchte „Panorama judenfeindlicher Orientalisierungen“ in der Geschichte des europäischen Antisemitismus dar.^[124] Solche Fremdzuschreibungen, die vielfach direkte Assoziationen mit den Bewohner*innen des Vorderen Orients oder mit dem Islam implizierten, zielten stets darauf ab, die Nichtzugehörigkeit der Juden in Europa zu belegen. Die Orientwissenschaften spielten in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, insofern sie die Zugehörigkeit der Juden zum Orient durch die Einführung der Kategorie des Semitischen – die die Juden mit den Arabern und den zentralen Akteuren der altorientalischen Geschichte verband – zu bestätigen schienen.^[125] Insbesondere in populären Darstellungen avancierten die Semiten spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts zu unterlegenen Gegenspielern der sogenannten Indogermanen oder Arier.^[126]

Versuche allerdings, vor diesem Hintergrund den sich um 1880 als Synonym für Judenhass etablierenden Begriff des Antisemitismus^[127] wörtlich zu lesen und auf ein vermeintlich kohärentes Phänomen der europäischen Feindschaft gegenüber den sogenannten Semiten zu schließen, sind anachronistisch. Der „historically unique, discursive moment, whereby whatever was said about Jews could equally be said about Arabs, and vice versa“, den der amerikanische Literaturwissenschaftler Gil Anidjar im späten 19. Jahrhundert zu erkennen glaubt, erweist sich daher als eine postkoloniale Fiktion.^[128] Tatsächlich verschwand die Kategorie des Semitischen nach der Wende zum 20. Jahrhundert aus der judenfeindlichen Literatur,^[129] und auch in den Orient- und Biowissenschaften etablierten sich neue ethno- und

„biohistorische Narrative“^[130], die die europäischen Juden mit anderen Völkern wie den christlichen Armeniern verbanden.^[131]

In konzeptioneller Hinsicht hat die Antisemitismusforschung vor allem versucht, das postkoloniale Modell des *othering* fruchtbar zu machen und in räumlicher Hinsicht zu präzisieren. Demnach ließe sich innerhalb europäischer Ausgrenzungsdiskurse ein *äußerer* Orient – repräsentiert durch Araber, Türken und Muslime – von einem im 19. Jahrhundert durch die europäischen Juden sowie heute durch Migrantinnen und Migranten aus islamischen Ländern^[132] repräsentierten *inneren* Orient unterscheiden.^[133] Im Hintergrund steht hier das zunächst auf die Stellung der afroamerikanischen Bevölkerung in der US-Gesellschaft bezogene und dann erweiterte Konzept eines „inneren“ oder „internen Kolonialismus“.^[134] So erscheinen die europäischen Juden in zahlreichen Arbeiten, die postkoloniale Theorien auf den Antisemitismus beziehen, als „innere Kolonie“ oder „innerer Orient“, wobei nicht immer eindeutig ist, ob sich das Konzept auf eine imaginäre Figur im jüdenfeindlichen Diskurs beschränkt oder weitergehende realhistorische Verhältnisse angezeigt werden sollen.^[135]

Angesichts der komplexen Geschichte der Juden in Europa und der nicht minder komplexen Geschichte der europäischen Judenfeindschaft leistet das Modell des „inneren Orients“ indes ahistorischen Simplifizierungen Vorschub und verdankt seine Evidenz wohl nicht zuletzt einer metaphorischen Ausweitung des Kolonialismusbegriffs, die in der Kolonialgeschichtsschreibung zu Recht kritisiert wird.^[136] Um Differenzierung bemüht, hat Achim Rohde versucht, neben Überlappungen auch Unterschiede zwischen Antisemitismus und (kolonialem) Orientalismus herauszuarbeiten, und darauf hingewiesen, dass der Antisemitismus weniger auf eine binäre Unterscheidung zwischen Orient und Okzident abziele, sondern die Möglichkeit dieser Unterscheidungen selbst bedrohe: Denn die Juden fungierten in der jüdenfeindlichen Imagination weniger als Statthalter des Orients im Okzident denn als ein ambivalentes und bedrohliches Dazwischen, das die Differenz selbst in Frage stellt.^[137]

Ob es um das Verhältnis zwischen Orientalismus und Antisemitismus oder um das zwischen Orientalismus und antimuslimischen Rassismus geht – das zentrale Problem dieser Ansätze besteht bereits darin, dass sie eine

grundsätzliche Akzeptanz des Said'schen Modells voraussetzen und der Orientalismus auf seine kolonialen Implikationen hin fokussiert wird, sodass „Orientalisierung“ nur als Fremdzuschreibung denkbar ist. Stellt man hingegen die Heterogenität und Ambivalenz der europäischen Orientalismen mit ihren vielfältigen Möglichkeiten der Abgrenzung und Alterisierung auf der einen, der Identifizierung und Nostrifizierung auf der anderen Seite hinreichend in Rechnung, so scheint eine einfache Korrelierung (oder gar Gleichsetzung) des Orientalismus mit antimuslimischen Rassismus und Antisemitismus problematisch oder zumindest genauerer historischer und konzeptioneller Überlegungen bedürftig, die diese Spielarten spezifizieren und kontextualisieren.

Familienähnlichkeit der Orientalismen

Die hier angerissenen vier Beispiele zeigen, dass die neuere Orientalismusforschung den Blick auf ein heterogenes und ambivalentes Feld europäischer Orientalismen im 19. und 20. Jahrhundert freigegeben hat, das selbstverständlich auch Interferenzen zu kolonialen, rassistischen und antisemitischen Diskursen aufweist, sich jedoch von diesen Zusammenhängen her nicht hinreichend verstehen lässt. Die Betonung der Heterogenität bedeutet dabei keineswegs, einem herrschaftsfreien orientalistischen Diskurs das Wort zu reden und Machteffekte auszublenden. Auch die grundsätzliche Zusammengehörigkeit der Orientalismen und die Eigenständigkeit des Phänomens brauchen nicht in Abrede gestellt werden.

Anstatt aber nach einem allen Orientalismen zugrunde liegenden Motiv zu suchen, lassen sich deren Relationen adäquater mit dem Konzept der „Familienähnlichkeit“ fassen, das Wittgenstein für Phänomene eingeführt hat, die durch ein „kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten“ miteinander verbunden sind, jedoch immer nur partielle Gemeinsamkeiten aufweisen.^[138] Das Problem der postkolonialen Orientalismusforschung im Anschluss an Said bestünde dann vor allem darin, dieses Beziehungsgeflecht einer vorschnellen Ordnung zu unterziehen, indem bestimmte Linien vorschnell als dominant und hegemonial, andere als marginal gesetzt werden. Demgegenüber gilt es vielmehr, für jeden historischen und diskursiven Kontext erneut zu klären, wie sich die einzelnen Linien zueinander verhalten und welche Invektiven mit

welchen Effekten sie jeweils entfalten. In diesem Sinne sind auch in Zukunft noch viele spannende Arbeiten zu erwarten.

Empfohlene Literatur zum Thema

David Cannadine, Ornamentalism. How the British Saw their Empire, London 2001

Robert Irwin, Dangerous Knowledge. Orientalism and its Discontents, Woodstock 2006

Isolde Kurz, Vom Umgang mit dem anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation, Würzburg 2000

Sabine Mangold, Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004

Suzanne L. Marchand, German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship, Cambridge 2009

Alexander L. Macfie (Hrsg.), Orientalism. A Reader, Edinburgh 2000

Andrea Polaschegg, Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin 2005

Edward W. Said, Orientalismus, Frankfurt a. M. 2009

Burkhard Schnepel/Gunnar Brands/Hanne Schöning (Hrsg.), Orient - Orientalistik - Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte, Bielefeld 2011

Daniel Martin Varisco, Reading Orientalism. Said and the Unsaid, Seattle 2007

Zitation

Felix Wiedemann, Orientalismus, Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 19.5.2021, URL: http://docupedia.de/zg/Wiedemann_orientalismus_v2_de_2021

Versionen: 2.0 1.0

Nutzungsbedingungen für diesen Artikel

Copyright (c) 2021 Clio-online e.V. und Autor, alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk entstand im Rahmen des Clio-online Projekts „Docupedia-Zeitgeschichte“ und darf vervielfältigt und veröffentlicht werden, sofern die Einwilligung der Rechteinhaber vorliegt. Bitte kontaktieren Sie: <redaktion@docupedia.de>

Anmerkungen

1. ↑ Die Neubearbeitung dieses Beitrags entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Projekts WI 4102/3-1 „Völker- und Rassenkunde in Stein. Die fotografische Erfassung altägyptischer Menschendarstellungen und die ethnohistorische Kartographie des Altertums im 19. und frühen 20. Jahrhundert“ am Institut für Altorientalistik der Freien Universität Berlin. Für eine kritische Durchsicht des Textes danke ich herzlich Kathrin Wittler.
2. ↑ Im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung: Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 2009. Die erste Übersetzung von 1981 weist zahlreiche Mängel auf, von denen auch die vorliegende Ausgabe nicht ganz frei ist. Daher wird an ausgewiesenen Stellen auf die englische Originalausgabe zurückgegriffen: Edward W. Said, *Orientalism*, London 2003 [1978].
3. ↑ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, S. 96.
4. ↑ Vgl. zur Debatte: Isolde Kurz, *Vom Umgang mit dem anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation*, Würzburg 2000; Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle 2007, S. 95-233. Ferner u. a. Fred Halliday, *Orientalism and its Critics*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1993), H. 2, S. 145-163; Jürgen Osterhammel, *Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick*, in: *Asien Afrika Lateinamerika* 25 (1997), S. 597-607, online unter http://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/11500/Edward_W_Said_und_die_Orientalismus_Debatte_1997.pdf;sequence=1 [04.05.2021]; Markus Schmitz, *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*, Bielefeld 2008, S. 213-260, sowie die Beiträge in A. L. Macfie (Hrsg.), *Orientalism. A Reader*, Edinburgh 2000; Burkhard Schnepel/Gunnar Brands/Hanne Schönig (Hrsg.), *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*, Bielefeld 2011.
5. ↑ Vgl. u.a. Raymond Schwab, *La renaissance orientale*, Paris 1950; Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960; Abdul Latif Tibawi, *English-speaking Orientalists. A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism*, in: *Muslim World* 53 (1963), S. 185-204; Anouar Abdel-Malek, *Orientalism in Crisis*, in: *Diogenes* 44 (1963), S. 103-140; hierzu Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991.

6. ↑ Vgl. u.a. Gérard-Georges Lemaire, *Orientalismus. Das Bild des Morgenlandes in der Malerei*, Potsdam 2010; Roger Diederer/Davy Depelchin (Hrsg.), *Orientalismus in Europa: Von Delacroix bis Kandinsky*, München 2010.
7. ↑ Hier sei angemerkt, dass im folgenden Literaturbericht nur die englisch- und deutschsprachige Forschung rezipiert werden konnte und sich meine eigene Expertise auf europäische Bezüge auf den Vorderen Orient bzw. Westasien im 19. und 20. Jahrhundert beschränkt.
8. ↑ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York 1994; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. 2003 [1999].
9. ↑ Edward W. Said, *Am falschen Ort. Autobiografie*, Berlin 2000. Said, 1935 in Jerusalem geboren, entstammte einer großbürgerlichen christlich-arabischen Familie und wuchs überwiegend in Kairo auf, bevor er Anfang der 1960er-Jahre in die USA übersiedelte. Vgl. zum politischen Aktionismus Saids: Birgit Schäßler, *Post-koloniale Konstruktionen des Selbst als Wissenschaft. Anmerkungen einer Nahost-Historikerin zu Leben und Werk Edward Saids*, in: Alf Lüdtke/Reiner Prass (Hrsg.), *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit*, Köln u.a. 2008, S. 87-100; Schmitz, *Kulturkritik ohne Zentrum*, bes. S. 119-136.
10. ↑ Vgl. zur Erfolgsgeschichte des Buches: Timothy Brennan, *The Illusion of a Future: „Orientalism“ as Traveling Theory*, in: *Critical Inquiry* 26 (2000), S. 558-568; Birgit Schäßler, *Riding the Turns: Edward Saids Buch „Orientalism“ als Erfolgsgeschichte*, in: Schnepel/Brands/Schönig (Hrsg.), *Orient – Orientalistik – Orientalismus*, S. 279-302.
11. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 11.
12. ↑ Ebd., S. 12.
13. ↑ Gayatri Chakravorty Spivak, *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory* 24 (1985), H. 3, S. 247-272, hier S. 252. Zur Bedeutung des Konzepts in der postkolonialen Theorie ferner Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin, *Postcolonial Studies. The Key Concepts*, London 2013, S. 188-190.
14. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 12. Vgl. zur Geschichte dieser Figur grundlegend Richard Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 14 (1951), S. 275-302; siehe aber auch die Modifikationen dieses Ansatzes bei Werner Kogge/Lisa Wilhelmi, *Despot und (orientalische) Despotie – Brüche im Konzept von Aristoteles bis Montesquieu*, in: *Saeculum* 69 (2019), H. 2, S. 305-342.
15. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 11.
16. ↑ Vgl. ebd., S. 15f.

17. ↑ Vgl. Edward Said, *Orientalism*, London 2003, S. 204. Die deutsche Übersetzung gibt die Schärfe dieser Formulierung nur abgemildert wieder. Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 234.
18. ↑ Said, *Orientalism*, S. 340.
19. ↑ Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 327-376; ferner ders., *Zionismus und palästinensische Selbstbestimmung*, Stuttgart 1981; ders., *Das Ende des Friedensprozesses. Oslo und danach*, Berlin 2002.
20. ↑ Exemplarisch: Ibn Warraq, *Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism*, Amherst 2007; Siegfried Kohlhammer, *Populistisch, antiwissenschaftlich, erfolgreich. Edward Saids „Orientalismus“*, in: *Merkur* 56 (2002), H. 636, S. 288-299.
21. ↑ Vgl. vor allem: James Clifford, *Review: Orientalism by Edward W. Said*, in: *History and Theory* 19 (1980), H. 2, S. 204-223, bes. S. 208-209; Dennis Porter, *Orientalism and its Problems*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, S. 150-161; zuletzt Irfan Khawaja, *Was will Edward Saids Orientalismus? Eine Kritik*, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 5 (2018), S. 146-176, online unter http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/khawaja_orientalismus-2.pdf [04.05.2021]; eine ausführliche Zusammenfassung bei Floris Biskamp, *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*, Bielefeld 2016, S. 101-140.
22. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 9. Dabei handelt es sich freilich um eine Aporie, die die Orientalismustheorie mit verwandten konstruktivistischen Ansätzen teilt. Vgl. u.a. Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass 2000.
23. ↑ Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 231-259.
24. ↑ Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973 [1969], bes. S. 7-30; Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M. 1983 [1976], S. 113-124. Vgl. zur Kritik der Said'schen Foucault-Rezeption u.a. Clifford, *Orientalism*; Porter, *Orientalism*.
25. ↑ Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 84.
26. ↑ Sadik Jalal al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, in: Macfie (Hrsg.), *Orientalism*, S. 217-238.
27. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 84.
28. ↑ Hierzu vor allem Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London 1995; zuletzt Susan Martin-Márquez, *Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, New Haven 2008.

29. ↑ Vgl. Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2005, S. 41-49.
30. ↑ Vgl. ebd., S. 135-142.
31. ↑ Robert Irwin, *Dangerous Knowledge. Orientalism and Its Discontents*, Woodstock 2006; Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle 2007.
32. ↑ Vgl. die Kritik bei Lisa Lowe, *Critical Terrains. French and British Orientalisms*, Ithaca, NY 1991, S. 1-30.
33. ↑ Vgl. grundlegend: Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010; Irwin, *Dangerous Knowledge*.
34. ↑ Vgl. zu Renan: Said, *Orientalismus*, bes. S. 149-175; zu einer differenzierteren Einschätzung: Hartmut Bobzin, *Was ist „semitisch“? Anmerkungen zu Ernest Renan und seiner Sicht der Semitistik*, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann/Georges Tamer (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Catherine Newmark, *Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, Berlin 2010, S. 357-376.
35. ↑ Vgl. den Überblick bei Abdulla Al-Dabbagh, *Orientalism, Literary Orientalism and Romanticism*, in: ders., *Literary Orientalism, Postcolonialism, and Universalism*, New York 2009, S. 1-18.
36. ↑ Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 9f.
37. ↑ Zur Begriffsgeschichte: Klaus Grotzsch, *Naturvölker/Kulturvölker*, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Basel 1984, Sp. 635-641.
38. ↑ Unter den Studien zur antiwestlichen deutschen Denktradition sei lediglich verwiesen auf Fritz Richard Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Stuttgart 2005 [1961]; Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a.M. 1996.
39. ↑ Exemplarisch: Bernard Lewis, *The Question of Orientalism*, in: Macfie (Hrsg.), *Orientalism*, S. 249-272, hier S. 267-268; Varisco, *Said and the Unsaid*, S. 294.
40. ↑ Dieses weite Forschungsfeld überschreitet meine eigene Expertise. Vgl. aber u.a. Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley 1997; Thomas R. Trautmann (Hrsg.), *The Madras School of Orientalism. Producing Knowledge in Colonial South India*, New Delhi 2009; Bradley L. Herling, *The German Gītā. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778-1831*, New York 2006; Rahul Saptre, *The Limits of Orientalism. Seventeenth-Century Representations of India*, Newark 2011.

41. ↑ James G. Carrier (Hrsg.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford 1995; ferner u.a. Gabriele Dietze/Claudia Brunner/Edith Wenzel (Hrsg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld 2009; Saree Makdisi, *Making England Western. Occidentalism, Race, and Imperial Culture*, Chicago 2014.
42. ↑ Vgl. Sadik Jalal al-Azm, *Orientalism in Reverse*; ders., *Orientalism, Occidentalism, and Islamism. Keynote Adress to „Orientalism and Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique“*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2010), S. 6-13.
43. ↑ Exemplarisch: Xiaomei Chen, *Occidentalism. A Theory of Counter Discourse in Post-Mao China*, Oxford 1995; Mingming Wang, *The West as the Other. A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Hong Kong 2014; Eid Mohamed, *Arab Occidentalism. Images of America in the Middle East*, London 2015; Zhand Shakibi, *Pahlavi Iran and the Politics of Occidentalism. The Shah and the Rastakhiz Party*, London 2020.
44. ↑ Ian Buruma/Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München 2005.
45. ↑ Vgl. Harald Siebenmorgen, *Orientalismus – Okzidentalismus. Interkulturelle Spannungsfelder*, in: ders./Schoole Mostafawy (Hrsg.), *Das fremde Abendland? Orient begegnet Okzident von 1800 bis heute*, Stuttgart 2010, S. 12-29.
46. ↑ Vgl. zum Gesamtkomplex den Forschungsüberblick bei Reina Lewis, *The Harem: Gendering Orientalism*, in: Geoffrey P. Nash (Hrsg.), *Orientalism and Literature*, Cambridge 2019, S. 166-184.
47. ↑ Said, *Orientalism*, S. 207. Eine genaue Untersuchung der sexuellen Konnotationen klammerte er an anderer Stelle aus (ebd., S. 218). In einer späteren Arbeit ging er hingegen auf diese Zusammenhänge ausführlicher ein. Vgl. Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, London 1994.
48. ↑ Von den frühen Studien seien hier exemplarisch nur einige genannt: McClintock, *Imperial Leather*; Jenny Sharpe, *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*, Minneapolis 1993; Reina Lewis, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, London 1996; Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge 1998.
49. ↑ So bereits die erhellende Said-Kritik bei McClintock, *Imperial Leather*, S. 14-15.

50. ↑ Vgl. zu den zahlreichen Arbeiten über weibliche Orientreisende den Forschungsüberblick bei Aimillia Mohd Ramli, *Contemporary Criticism on the Representation of Female Travellers of the Ottoman Harem in the 19th century. A review*, in: *Intellectual Discourse* 19 (2011), S. 263-279.
51. ↑ Vgl. u.a. Dagmar Heinze, *Fremdwahrnehmung und Selbstentwurf: Die kulturelle und geschlechtliche Konstruktion des Orients in deutschsprachigen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts*, in: Karl Hölz/Viktoria Schmidt-Linsenhoff/Herbert Uerlings (Hrsg.), *Beschreiben und Erfinden. Figuren des Fremden vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2000, S. 45-92; Felix Wiedemann, *Heroen der Wüste. Männlichkeitskult und romantischer Antikolonialismus im europäischen Beduinenbild des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte* Nr. 56 (2009), S. 62-67, online unter <https://www.genderopen.de/handle/25595/1394> [04.05.2021].
52. ↑ Hierzu Joseph Allen Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, New York 2015.
53. ↑ Said, *Orientalismus*, S. 65.
54. ↑ Vgl. u.a. die Beiträge in Jörg Döring/Tristan Thielmann, *Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der „Spatial turn“ und das geheime Wissen der Geographen*, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hrsg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2009, S. 7-45; Stephan Günzel (Hrsg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009.
55. ↑ Vgl. den Literaturbericht bei Frithjof Benjamin Schenk, *Mental Maps. Die Konstruktion von geographischen Räumen in Europa seit der Aufklärung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 493-514. Insbesondere die deutsche Geopolitik ist unabhängig von Said und postkolonialen Ansätzen wiederholt Gegenstand kritischer Studien gewesen. Exemplarisch: Hans-Dietrich Schultz, *Deutschlands „natürliche“ Grenzen. „Mittellage“ und „Mitteleuropa“ in der Diskussion der Geographen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 15 (1989), H. 2, S. 248-281; Yves Lacoste u.a./ (Hrsg.), *Geopolitik. Zur Ideologiekritik politischer Raumkonzepte*, Wien 2001.
56. ↑ Vgl. u.a. Derek Gregory, *Geographical Imaginations*, Cambridge 1998; Martin W. Lewis/Kären E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley 1997; Julia Lossau, *Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer „Anderen“ Geographie der Welt*, Bielefeld 2002.

57. ↑ Exemplarisch: Thomas Scheffler, „Fertile Crescent“, „Orient“, „Middle East“. The Changing Mental Maps of Southwest Asia, in: *European Review of History* 10 (2003), H. 2, S. 253-272; Helmut Hühn, Die Entgegensetzung von „Osten“ und „Westen“, „Orient“ und „Okzident“ als begriffsgeschichtliche Herausforderung, in: Ernst Müller (Hrsg.), *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Hamburg 2005, S. 59-68; Sybille Bauriedl, „Der Orient“ als Raumkonstruktion der Geographie, in: Iman Attia (Hrsg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster 2007, S. 137-154; Anton Escher, Die geographische Gestaltung des Begriffs „Orient im 20. Jahrhundert, in: Schnepel/Brands/Schönig (Hrsg.), *Orient – Orientalistik – Orientalismus*, S. 132-152, sowie die Beiträge in Georg Glasze/Jörn Thielmann (Hrsg.), „Orient“ versus „Okzident“? Zum Verhältnis von Kultur und Raum in einer globalisierten Welt, Mainz 2006, und Ilja Steffelbauer/Khaled Hakami (Hrsg.), *Vom Alten Orient zum Nahen Osten*, Essen 2006.
58. ↑ Klassisch: Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, CA 1994; Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford 1997. Vgl. allgemein zu diesem Komplex die Beiträge in Paul Reuber/Anke Strüver/Günter Wolkersdorfer (Hrsg.), *Politische Geographien Europas – Annäherungen an ein umstrittenes Konstrukt*, Münster 2005.
59. ↑ Vgl. u.a. Dieter Richter, *Der Süden. Geschichte einer Himmelsrichtung*, Berlin 2009; Bernd Brunner, *Die Erfindung des Nordens. Kulturgeschichte einer Himmelsrichtung*, Berlin 2019, sowie die Beiträge in Frithjof Benjamin Schenk/Martina Winkler (Hrsg.), *Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion*, Frankfurt a.M. 2007; siehe auch Georg Kreis, *Himmelsrichtungen*, in: Pim den Boer/Heinz Duchhardt/Georg Kreis/Wolfgang Schmale (Hrsg.), *Europäische Erinnerungsorte 1: Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses*, München 2012, S. 219-226.

60. ↑ Vgl. zum Ansatz der Gebrauchs- und Verwendungsgeschichte in diesem Kontext: Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture 1799-1917. Palestine and the Question of Orientalism*, Oxford 2005, S. 1-17; Andrea Polaschegg, *Von chinesischen Teehäusern zu hebräischen Melodien. Parameter zu einer Gebrauchsgeschichte des deutschen Orientalismus*, in: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*, Bielefeld 2007, S. 49-80, online unter http://www.polaschegg.de/bilder/Polaschegg_ChinesischeTeehaeuser-w.pdf [04.05.2021]; James Hodkinson/John Walker, Introduction, in: James Hodkinson/John Walker/Shaswati Mazumdar/Johannes Feichtinger (Hrsg.), *Deploying Orientalism in Culture and History. From Germany to Central and Eastern Europe*, Woodbridge 2013, S. 1-14; Kevin M. McGeough, *The Ancient Near East in the Nineteenth Century. Appreciations and Appropriations. I. Claiming and Conquering*, Sheffield 2015, S. 1-26; Kathrin Wittler, *Morgenländischer Glanz. Eine deutsche jüdische Literaturgeschichte (1750-1850)*, Tübingen 2019, S. 12-14.
61. ↑ David Cannadine, *Ornamentalism. How the British Saw their Empire*, London 2001.
62. ↑ Siehe zu Russland u.a.: David Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven 2010; Vera Tolz, *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford 2011.
63. ↑ Ussama Makdisi, *Ottoman Orientalism*, in: *The American Historical Review* 107 (2002), H. 3, S. 768-796.
64. ↑ Vgl. Kerstin S. Jobst, *Orientalism, E. W. Said und die Osteuropäische Geschichte*, in: *Saeculum* 51 (2000), H. 2, S. 250-266. Zu Ostmitteleuropa mit weiteren Hinweisen siehe den instruktiven Überblick von Sarah Lemmen/Robert Born, *Einleitende Überlegungen zu Orientalismen in Ostmitteleuropa*, in: Robert Born/Sarah Lemmen (Hrsg.), *Orientalismen in Ostmitteleuropa. Diskurse, Akteure und Disziplinen vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg*, Bielefeld 2014, 9-30; siehe ferner auch die Beiträge in: Wolfgang Stephan Kissel (Hrsg.), *Der Osten des Ostens. Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen*, Frankfurt a.M. 2012; zu Italien zuletzt: Fabrizio de Donno, *Italian Orientalism. Nationhood, Cosmopolitanism and the Cultural Politics of Identity*, Oxford 2019.
65. ↑ Vgl. die erhellenden Studien von Martín-Márquez, *Disorientations* und José Luis Venegas, *The Sublime South. Andalusia, Orientalism, and the Making of Modern Spain*, Evanston, Illinois 2018. Beide Arbeiten fokussieren allerdings nahezu ausschließlich auf Bezugnahmen auf die islamische Vergangenheit und blenden den jüdischen Kontext weitgehend aus.
66. ↑ Joseph Lennon, *Irish Orientalism. A Literary and Intellectual History*, Syracuse, NY 2004.

67. ↑ Vgl. Said, Orientalismus, S. 30.
68. ↑ Vgl. grundlegend: Suzanne L. Marchand, German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship, Washington 2009; ferner u.a. Ludmila Hanisch, Die Nachfolger der Exegeten. Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden 2003; Sabine Mangold, Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004; Ursula Wokoeck, German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945, New York/London 2009.
69. ↑ Diese Vorstellung klingt etwa im programmatischen Buchtitel von Andrea Polascheggs maßgeblicher Studie zum literarischen deutschen Orientalismus an: „Der *andere* Orientalismus“. In der Said-Kritik werden die nicht-kolonialen Ursprünge der deutschen Orientwissenschaften gerade deshalb betont, um Saids zentrales Theorem zu widerlegen. Vgl. exemplarisch Irwin, Dangerous Knowledge, S. 197-199.
70. ↑ Auch diese Vorstellung ist inzwischen erheblich modifiziert worden. Vgl. bereits Lowe, Critical Terrains.
71. ↑ Susanne Zantop, Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany 1770-1870, Durham/London 1997; Malte Fuhrmann, Der Traum vom deutschen Orient. Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich 1851-1918, Frankfurt a.M. 2006.
72. ↑ Vgl. zu diesem Komplex umfassend: Marchand, German Orientalism; ferner Stefan R. Hauser, Deutsche Forschungen zum Alten Orient und ihre Beziehungen zu politischen und ökonomischen Interessen vom Kaiserreich bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Wolfgang Schwanitz (Hrsg.), Deutschland und der Mittlere Osten, Leipzig 2004, S. 46-65; zum politischen Kontext: Gregor Schöllgen, Imperialismus und Gleichgewicht. Deutschland, England und die orientalische Frage 1871-1914, München 1984.

73. ↑ Vgl. zum literarischen Orientalismus grundlegend: Polaschegg, *Der andere Orientalismus*; ferner: Andrea Fuchs-Sumiyoshi, *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Goethes West-östlichen Divan bis Thomas Manns Joseph-Tetralogie*, Hildesheim 1984; Ludwig Ammann, *Östliche Spiegel. Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser 1800-1850*, Hildesheim 1989; Nina Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, Stuttgart 1997; dies., *German Literature on the Middle East. Discourses and Practices 1000-1989*, Ann Arbor 2011; Nazli Hodaie, *Der Orient in der deutschen Kinder- und Jugendliteratur. Fallstudien aus drei Jahrhunderten*, Frankfurt a.M. 2008; Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*, Bielefeld 2007; Charis Goer/Michael Hofmann (Hrsg.), *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770-1850*, Paderborn 2008.
74. ↑ Exemplarisch mit weiteren Hinweisen jetzt: Anya P. Foxen, *Inhaling Spirit. Harmonialism, Orientalism, and the Western Roots of Modern Yoga*, New York 2020; für den deutschen Kontext: Elija Horn, *Indien als Erzieher. Orientalismus in der deutschen Reformpädagogik und Jugendbewegung 1918-1933*, Bad Heilbrunn 2018.
75. ↑ Marchand, *German Orientalism*, S. 212-251; ferner komprimiert: Suzanne L. Marchand, *German Orientalism and the Decline of the West*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 145 (2001), S. 465-473.
76. ↑ Vgl. Wiedemann, *Heroen der Wüste*.
77. ↑ Vgl. Gottfried Hagen, *German Heralds of Holy War. Orientalists and Applied Oriental Studies*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24 (2004), S. 145-162; Tilman Lüdke, *Jihad made in Germany. Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Münster 2005; Marchand, *German Orientalism*, S. 436-473.
78. ↑ Hierzu mit weiteren Hinweisen: David Motadel, *Für Prophet und Führer. Die islamische Welt und das Dritte Reich*, Stuttgart 2017; ferner, allerdings mit problematischen politischen Analogien: Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, New Haven 2009.

79. ↑ Vgl. Dominique Bourel, Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert. Von der Mission zur Wissenschaft, in: Henning Reventlow (Hrsg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988, S. 113-126. Während der Autor die Genese der Orientalwissenschaften aus der Bibelwissenschaft indes im Rückgriff auf das Säkularisierungsnarrativ als eine Art Emanzipation beschreibt, wird in jüngeren Darstellungen stärker die fortwährende Bedeutung religiöser Fragestellungen und Narrative betont. Vgl. pointiert Marchand, German Orientalism, S. XXVII-XXIX.
80. ↑ Vgl. zu Folgendem mit weiteren Hinweisen: Felix Wiedemann, Am Anfang war Migration. Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Tübingen 2020.
81. ↑ In Anlehnung an Fabians Konzept der „denial of coevalness“. Vgl. Johannes Fabian, Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York 1983, S. 25.
82. ↑ Vgl. zu diesem Komplex u.a. Donald M. Reid, Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I, Berkeley 2002; James F. Goode, Negotiating for the past. Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East, 1919-1941, Austin 2007.
83. ↑ Vgl. zur begrifflichen Konzeption der Pluralisierung und Konkurrenz der Altertümer: Friedrike Krippner/Andrea Polaschegg/Julia Stenzel, Einleitung: Szenen des Ursprungs – Pluralisierung und Politisierung der ‚Antike‘ im 19. Jahrhundert, in: Friedrike Krippner/Andrea Polaschegg/Julia Stenzel (Hrsg.), Die andere Antike. Altertumsfigurationen auf der Bühne des 19. Jahrhunderts, Paderborn 2018, S. 7-22.
84. ↑ Martin Bernal, Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, London 1991 [1987]; erhellend zu Debatte und Kritik: Suzanne L. Marchand/Anthony Grafton, Martin Bernal and his Critics, in: Arion. Third Series 5 (1997), S. 1-37.
85. ↑ Bernal, Black Athena 1, S. 1, insges. S. 281-316. Bernal suchte in den Folgebänden von *Black Athena* das „arische Modell“ seinerseits umzukehren und die griechische Kultur auf orientalische bzw. ägyptische Einflüsse zurückzuführen. Vgl. Martin Bernal, Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol 2: The Archaeological and Documentary Evidence, London 1991; Martin Bernal, Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 3: The Linguistic Evidence, London 2006. Damit wurde er zu einem wichtigen Referenzautor des sogenannten Afrozentrismus. Vgl. u.a. die Beiträge in Wim Binsbergen (Hrsg.), Black Athena Comes of Age. Towards a Constructive Re-Assessment, Berlin 2011.

86. ↑ Vgl. Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany 1750-1970*, Princeton, NJ 1996, S. 16-24; Eckhard Meyer-Zwiffelhofer, *Orientalismus? Die Rolle des Alten Orients in der deutschen Altertumswissenschaft und Altertumsgeschichte des 19. Jahrhunderts (ca. 1785-1910)*, in: Andreas Luther/Robert Rollinger/Josef Wiesehöfer (Hrsg.), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der alten Welt*, Frankfurt a.M. 2007, S. 501-594.
87. ↑ Einschlägig: Eliza Marian Butler, *The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the 18th, 19th and 20th Centuries*, Cambridge 1935. Vgl. zur neueren Forschung den instruktiven Überblick von Helen Roche, *The Peculiarities of German Philhellenism*, in: *The Historical Journal* 61 (2018), H. 2, S. 541-560.
88. ↑ Vgl. zum Ägyptozentrismus u.a. Peter Rohrbacher, *Hamitische Wanderungen. Die Prähistorie Afrikas zwischen Fiktion und Realität*, in: Felix Wiedemann/Kerstin P. Hofmann/Hans-Joachim Gehrke (Hrsg.), *Vom Wandern der Völker. Migrationserzählungen in den Altertumswissenschaften*, Berlin 2017, S. 249-282, online unter https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/18819/bsa_041_09.pdf?sequence=1 [04.05.2021]; zum Phönizozentrismus vgl. u.a. Timothy Champion, *The Appropriation of the Phoenicians in British Imperial Ideology*, in: *Nations and Nationalism* 7 (2001), H. 4, S. 451-465; Bärbel Morstadt, *Die Phönizier. Geschichte einer rätselhaften Kultur*, Darmstadt 2015, S. 14-16.
89. ↑ Hierzu vor allem: Marchand, *Down from Olympus*; pointiert auch: Suzanne L. Marchand, *Nazism, „Orientalism“ and Humanism*, in: Wolfgang Bialas/Anson Rabinbach (Hrsg.), *Nazi Germany and the Humanities*, Oxford 2007, S. 267-305; Esther Sophia Sünderhauf, *Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840-1945*, Berlin 2004.
90. ↑ Vgl. pointiert: Ingo Wiwjorra, *„Ex oriente lux“ – „Ex septentrione lux“*. Über den Widerstreit zweier Identitätsmythen, in: Achim Leube/Morten Hegewisch (Hrsg.), *Prähistorie und Nationalsozialismus. Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933-1945*, Heidelberg 2002, S. 73-106.

91. ↑ Vgl. die Anthologie von Andrea Polaschegg/Michael Weichenhan (Hrsg.), Berlin – Babylon. Eine deutsche Faszination 1890-1930, Berlin 2017. Anders als hier suggeriert, handelte es sich allerdings nur bedingt um ein deutsches Spezifikum. Eine vergleichbare Faszination übten bereits die assyrischen Altertümer im viktorianischen Großbritannien aus. Vgl. u.a. Shawn Malley, *From Archaeology to Spectacle in Victorian Britain. The Case of Assyria 1845-1854*, Farnham 2012; Kevin M. McGeough, *The Ancient Near East in the Nineteenth Century. Appreciations and Appropriations. III. Fantasy and Alternative Histories*, Sheffield 2015; zur Ägyptomanie vgl. u.a. die Beiträge in Wilfried Seipel (Hrsg.), *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute*, Wien 2000.
92. ↑ Vgl. zur Marginalisierung der Hebräer respektive Israeliten in den klassischen Altertumswissenschaften: Paul Michael Kurtz, *How Nineteenth-Century German Classicists Wrote the Jews out of Ancient History*, in: *History and Theory* 58 (2019), H. 2, S. 210-232; ferner mit Fokus auf dem frühen 19. Jahrhundert die Skizze bei Wittler, *Morgenländischer Glanz*, S. 181-190; zur Historiografie des späteren 19. Jahrhunderts die Skizze bei Wiedemann, *Am Anfang war Migration*, S. 74-92.
93. ↑ Vgl. Michael Weichenhan, *Der Panbabylonismus. Die Faszination des himmlischen Buches im Zeitalter der Zivilisation*, Berlin 2016. Zur anticlassizistischen Stoßrichtung: Suzanne Marchand, *Philhellenism and the „Furor Orientalis“*, in: *Modern Intellectual History* 1 (2004), H. 3, S. 331-358.
94. ↑ Reinhard G. Lehmann, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*, Freiburg (Schweiz) 1994, online unter https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/151555/1/Lehmann_1994_Friedrich_Delitzsch_und_der_Babel_Bibel_Streit.pdf [04.05.2021]; Bill T. Arnold/David B. Weisberg, *A Centennial Review of Friedrich Delitzsch's „Babel und Bibel“ Lectures*, in: *Journal of Biblical Literature* 121 (2002), H. 3, S. 441-457.

95. ↑ Vgl. hierzu vor allem den einschlägigen Sammelband: Ivan Davidson Kalmar/Derek Jonathan Penslar (Hrsg.), *Orientalism and the Jews*, Hanover 2005. Ferner u.a. Paul R. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 77-132; Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne*, S. 260-345; John M. Efron, *From Mitteleuropa to the Middle East: Orientalism through a Jewish Lens*, in: *The Jewish Quarterly Review. New Series* 94 (2004), H. 3, S. 490-520; Markus Kirchhoff, *Erweiterter Orientalismus. Zu euro-christlichen Identifikationen und jüdischer Gegengeschichte im 19. Jahrhundert*, in: Raphael Gross/Yfaat Weiss (Hrsg.), *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte. Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag*, Göttingen 2006, S. 99-119; Steven E. Aschheim, *The Modern Jewish Experience and the Entangled Web of Orientalism*, Amsterdam 2010; Wittler, *Morgenländischer Glanz*; sowie die Beiträge in: Ulrike Brunotte/Anna-Dorothea Ludewig/Axel Stähler (Hrsg.), *Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses*, Berlin 2015; Ulrike Brunotte/Jürgen Mohn/Christina Späti (Hrsg.), *Internal Outsiders – Imagined Orientals? Antisemitism, Colonialism and Modern Constructions of Jewish Identity*, Würzburg 2017.
96. ↑ Vgl. u.a. Ludmila Hanisch (Bearb.), Hanne Schönig (Hrsg.), *Ausgegrenzte Kompetenz. Porträts vertriebener Orientalisten und Orientalistinnen 1933-1945*, Halle 2001; Johannes Renger, *Altorientalistik und jüdische Gelehrte in Deutschland – Deutsche und österreichische Altorientalisten im Exil*, in: Wilfried Barner/Christoph König (Hrsg.), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland*, Göttingen 2001, S. 247-261.
97. ↑ Vgl. u.a. Bernard Lewis, *The Pro-Islamic Jews*, [wiederabgedruckt] in: ders., *Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East*, Chicago 1993, S. 137-151; Martin Kramer (Hrsg.), *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv 1999; Dirk Hartwig u.a. (Hrsg.), *„Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg 2008.
98. ↑ Susannah Heschel, *Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung*, Berlin 2018.

99. ↑ Vgl. die Beiträge in: Yael Halevi-Wise (Hrsg.), *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*, Palo Alto 2012. Ferner u.a. Ismar Schorsch, *The Myth of Sephardic Supremacy*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 34 (1989), S. 47-66 (wiederabgedruckt in Halevi-Wise, *Sephardism*, S. 35-57); John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, Princeton 2016. Zum maurischen Synagogenbaustil: Hannelore Künzl, *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1984; Ivan D. Kalmar, *Moorish Style. Orientalism, the Jews and Synagogue Architecture*, in: *Jewish Social Studies* 7 (2001), H. 3, S. 68-100; eine alternative Deutung bietet Wittler, *Morgenländischer Glanz*, S. 511-526.
100. ↑ Halevi-Wise, *Introduction*, S. 9. Vgl. hierzu auch komplementär die bereits erwähnten Studien von Martin-Márquez, *Disorientations* und Venegas, *The Sublime South*.
101. ↑ Stefan Vogt, *Subalterne Positionierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland. 1890-1933*, Göttingen 2016, S. 157-171. Ferner u.a. Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne*, S. 260-357.
102. ↑ Ivan Davidson Kalmar/Derek J. Penslar, *Orientalism and the Jews. An Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Orientalism and the Jews*, Hanover 2005, S. XIII-XL.
103. ↑ Berman, *Orientalismus*, S. 282.
104. ↑ Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, Berlin 2001, bes. S. 97-136; eine analoge Strategie erkennt Vogt in *Teilen des zionistischen Orientalismus: Vogt, Subalterne Positionierungen*, S. 162.
105. ↑ Wittler, *Morgenländischer Glanz*, S. 20, 501-502.
106. ↑ Siehe etwa Said, *Orientalismus*, S. 17. Vgl. auch die umfangreichen Einträge zu „racial theory“ im Register der Originalausgabe (die deutsche Ausgabe enthält kein Sachregister).
107. ↑ Benjamin Opratko, *Im Namen der Emanzipation. Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, Bielefeld 2019, S. 76.
108. ↑ Julia Edthofer, *Gegenläufige Perspektiven auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus im postnationalsozialistischen und postkolonialen Forschungskontext*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 40 (2015), S. 189-207, hier S. 195.

109. ↑ Auf die kontroverse Debatte dieser Begriffe, ihre politischen Implikationen und konzeptionellen Folgen kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Während sich der Begriff der Islamophobie im englischsprachigen Raum weitgehend durchgesetzt hat (u.a. Christopher Allen, *Reconfiguring Islamophobia. A Radical Rethinking of a Contested Concept*, Cham 2020), dominieren in der deutschsprachigen Forschung alternative Begriffe. Vgl. u.a. Armin Pfahl-Traughber, Die fehlender Trennschärfe des „Islamophobie“-Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept „Antimuslimismus“ bzw. „Muslimenfeindlichkeit“, in: Gideon Botsch/Olaf Klöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*, Berlin 2012, S. 11-28; Farid Hafez, Antimuslimischer Rassismus und Islamophobie. Worüber sprechen wir?, in: Bülent Uçar/Wassilis Kassis (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*, Göttingen 2019, S. 57-76. Ausführlich zu den unterschiedlichen Ansätzen: Biskamp, *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit*, S. 31-100.
110. ↑ Edward W. Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York 1997 [1981].

111. ↑ Iman Attia, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2009. Ferner u.a. Sabine Schiffer/Constantin Wagner, Antisemitismus und Islamophobie. Ein Vergleich, Wassertrüdingen 2009, S. 84-90; Ilka Eickhof, Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen, Berlin 2010, bes. S. 47-58; Yasemin Shooman, „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2014, S. 29, 43; Wolfgang Benz, Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München 2014, S. 49; Farid Hafez, Feindbild Islam. Über die Salonfähigkeit von Rassismus, Wien 2019, S. 33-35; Ozan Zakariya Keskinliç, Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext, Berlin 2019, S. 23-26; zahlreiche Referenzen auf den Orientalismus auch in den Beiträgen in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden 2009. Zum englischsprachigen Raum exemplarisch: Leon Moosavi, Orientalism at Home. Islamophobia in the Representations of Islam and Muslims by the New Labour Government, in: Ethnicities 14 (2014), H. 3, S. 1-23; Mahmud Mutman, From Orientalism to Islamophobia, in: Geoffrey P. Nash (Hrsg.), Orientalism and Literature, Cambridge 2019, S. 255-268; Peter Morey, Applications of Neo-Orientalism and Islamophobia in Recent Writing, in: Geoffrey Nash (Hrsg.), Orientalism and Literature, Cambridge 2019, S. 269-285. Vgl. zuletzt auch die Beiträge im entsprechenden Themenheft der Zeitschrift: ReOrient. The Journal of Critical Muslim Studies 4 (2019), H. 2, online unter <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/vol4-no2-spring-2019/> [04.05.2021].
112. ↑ Ivan Kalmar, The Jew and the Odalisque. Two Tropes Lost on the Way from Classic Orientalism to Islamophobia, in: ReOrient 4 (2019), H. 2, S. 181-196, online unter <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/vol4-no2-spring-2019/> [04.05.2021].
113. ↑ Damir Skenderovic/Christina Späti, From Orientalism to Islamophobia. Reflections, Confirmations, and Reservations, in: ReOrient 4 (2019), H. 2, S. 130-143, hier S. 137, online unter <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/vol4-no2-spring-2019/> [04.05.2021].
114. ↑ Von der in Anm. 111 angegebenen Literatur wird die Said-Kritik nur bei Keskinliç, Islamdebatte, S. 23-26, erwähnt; ferner aber bei Kalmar, Jew and the Odalisque und Skenderovic/Späti From Orientalism to Islamophobia.

115. ↑ Begriffe der Vorurteilsforschung wie Islamophobie und Islamfeindschaft werden aus dieser Perspektive denn auch kritisiert, weil sie implizit hülfe, „den Islam als reale Kategorie zu konstruieren“, also die Existenz des Anderen (hier: des Islams) voraussetzten, anstatt dessen Erzeugung zu erklären (Hafez, Antimuslimischer Rassismus, S. 59; ferner Attia, Die „westliche Kultur“, S. 7-9).
116. ↑ Attia, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes, S. 48.
117. ↑ Nasar Meer, Racialization and Religion. Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia, in: *Ethnic and Racial Studies* 36 (2013), H. 3, S. 385-398.
118. ↑ Besonders eklatant Hafez, Antimuslimischer Rassismus, S. 64; ferner Attia, Die „westliche Kultur“, S. 61; erhellend hierzu Biskamp, Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit, S. 66-70.
119. ↑ Zu diesem Punkt vor allem Biskamp, Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit, S. 76-86.
120. ↑ Said, Orientalism, S. 28f. (Original: Said, Orientalism, S. 27). Vgl. zur Kritik dieser These: Varisco, Reading Orientalism, S. 137ff.
121. ↑ Nicht zuletzt ausgelöst durch die problematische – und von der gesellschaftlichen Realität auf erschreckende Weise widerlegte – These, der antimuslimische Rassismus sei im Begriff, den Antisemitismus abzulösen und an dessen Stelle zu treten, wie sie in Teilen der Rassismusforschung vertreten wurde, entspann sich zu dieser Frage eine erbitterte Debatte. Vgl. rückblickend und mit weiteren Hinweisen: Edthofer, Gegenläufige Perspektiven.
122. ↑ Edward W. Said, Orientalism Reconsidered, in: Macfie (Hrsg.), Orientalism, S. 345-364, hier bes. 353-354.
123. ↑ Vgl. u. a. Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, London 1991, S. 21-29; James Pasto, Islam's „Strange Secret Sharer“. Orientalism, Judaism, and the Jewish Question, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), S. 437-474; Achim Rohde, Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: *Die Welt des Islams* 45 (2005), H. 3, S. 370-411; Gil Anidjar, The Jew, the Arab. A History of the Enemy, Stanford 2003.
124. ↑ Wittler, Morgenländischer Glanz, S. 17.

125. ↑ Vgl. u.a. Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassenstheorie im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1995; James Renton, *The End of the Semites*, in: ders./Ben Gidley (Hrsg.), *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared Story?*, London 2017, S. 99-140; Christopher Hutton, *Orientalism and Race: Aryans and Semites*, in: Nash (Hrsg.), *Orientalism and Literature*, S. 117-132; Wiedemann, *Am Anfang war Migration*, S. 122-142.
126. ↑ Zu keinem Zeitpunkt indes fielen die Semiten aus der Kategorie der „Kulturvölker“ heraus, und niemals wurden sie mit den „Naturvölkern“ der kolonisierten Welt gleichgesetzt. Beide stellten in der historiografischen und ethnografischen Imagination des 19. Jahrhunderts kategorial verschiedene Andere dar, die nicht verwechselt werden sollten. Vgl. Wiedemann, *Am Anfang war Migration*, S. 393-411.
127. ↑ Vgl. zur Begriffsgeschichte: Thomas Nipperdey/Reinhard Rürup, *Antisemitismus*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1, Stuttgart 1972, S. 129-154; Alex Bein, *Die Judenfrage*. Bd. 1: Biographie eines Weltproblems. Bd 2: Anmerkungen, Exkurse, Register, Stuttgart 1980, S. 163-204, sowie jetzt die ergänzenden und teilweise korrigierenden Hinweise bei Gideon Botsch/Werner Treß, *Moderner Antisemitismus und Sattelzeit. Das Beispiel Paul de Lagarde*, in: Heike Behlmer/Thomas L. Gertzen/Orell Witthuhn (Hrsg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen*, Berlin 2020, S. 111-126, online unter <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110615463-009/html> [04.05.2021].
128. ↑ Gil Anidjar, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford 2008, S. 18; ähnlich: Ivan Davidson Kalmar, *Anti-Semitism and Islamophobia. The Formation of a Secret*, in: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 7 (2009), H. 2, S. 135-144, hier S. 136.
129. ↑ Vgl. Moshe Zimmermann, *Aufkommen und Diskreditierung des Begriffs Antisemitismus*, in: ders., *Deutsch-jüdische Vergangenheit. Der Juden Hass als Herausforderung*, Paderborn 2005, S. 25-40. An diesem Punkt treffend Anidjar, *Semites*, S. 13-38.
130. ↑ Veronika Lipphardt, *Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über „Rasse“ und Vererbung 1900-1935*, Göttingen 2008, S. 35-38.

131. ↑ Hierzu Amos Morris-Reich, *Photography in Economies of Demonstration: The Idea of the Jews as a Mixed Race People*, in: *Jewish Social Studies* 20 (2013), S. 150-183; Felix Wiedemann, *Stammen die Juden von den Hethitern ab? Ethnohistorische Kartographien des Alten Orients und die Debatte um die „Judenfrage“ um 1900*, in: Axel Weipert/Dietmar Lange/Friederike Voermanek u.a. (Hrsg.), *Historische Interventionen. Festschrift für Wolfgang Wippermann zum 70. Geburtstag*, Berlin 2015, S. 87-120.
132. ↑ Berman, *German Literature*, S. 189-238; ferner u.a. Skenderovic/Späi, *From Orientalism to Islamophobia*, S. 137.
133. ↑ Vgl. Rohde, *Der Innere Orient*.
134. ↑ Vgl. Robert J. Hind, *The Internal Colonial Concept*, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 543-568; Charles Pinderhughes, *Toward a New Theory of Internal Colonialism*, in: *Socialism and Democracy* 25 (2011), S. 235-256. Davon zu unterscheiden sind Studien zu den Interferenzen zwischen Antisemitismus und Kolonialrassismus, die dieses Modell nicht voraussetzen. Vgl. Christian S. Davis, *Colonialism, Antisemitism, and Germans of Jewish Descent in Imperial Germany*, Ann Arbor, Mich. 2012.
135. ↑ Exemplarisch: Pasto, *Islam's Secret Sharer*, S. 467-468; Jonathan M. Hess, *Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany*, in: *Jewish Social Studies* 6 (2000), H. 2, S. 56-101; Efron, *From Mitteleuropa to the Middle East*, S. 491; Susannah Heschel, *Theology as a Vision for Colonialism. From Supersessionism to Dejudaization in German Protestantism*, in: Eric Ames/Maria Klotz/Lora Wildenthal (Hrsg.), *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln 2005, S. 148-163; zuletzt Ulrike Brunotte, *The „Beautiful Jewess“ as Borderline Figure in Europe's Internal Colonialism. Some Remarks on the Intertwining of Orientalism and Antisemitism*, in: *ReOrient* 4 (2019), H. 2, S. 166-180, online unter <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/vol4-no2-spring-2019/> [04.05.2021].
136. ↑ Vgl. Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 32001, S. 22; Frederick Cooper, *Kolonialismus denken. Konzepte und Theorien in kritischer Perspektive*, Frankfurt a.M. 2008, S. 93.
137. ↑ Vgl. Rohde, *Der Innere Orient*, S. 407-409, mit Bezug auf Klaus Holz, *Die antisemitische Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt*, in: Christina von Braun/Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Das „bewegliche“ Vorurteil: Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg 2004, S. 43-61.
138. ↑ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe. Band 1*, Frankfurt a.M. 1993, S. 225-580, hier S. 278.