

SCHREIBROHR UND DRUCKERPRESSE

TRANSFERPROBLEME EINER KOMMUNIKATIONSTECHNOLOGIE

Interkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft hat eine weit zurückreichende Tradition. Transfergeschichte hingegen ist eine relativ junge Zugangsweise. Die Debatte um Vergleich und Transfer lässt zunehmend erkennen, dass es sich nicht um zwei alternative Konzepte handeln kann.¹ Transferuntersuchungen kommen nicht ohne eine komparative Analyse jener Gesellschaften aus, zwischen denen eine Übertragung stattfindet. Umgekehrt sind interkulturelle Vergleiche problematisch, die Austauschprozesse zwischen den betreffenden Kulturen vernachlässigen. Die Notwendigkeit der Kombination beider Zugangsweisen wird bei einem Thema besonders deutlich, wie es hier aufgegriffen werden soll: der Verbreitung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern als Kommunikationstechnologie.

Die Erfindung des Johannes Gutenberg hat weltweit Verbreitung gefunden. Sie wurde allerdings in verschiedenen Kulturräumen zu sehr unterschiedlichen Zeitpunkten übernommen – in der Westkirche sehr rasch und mit hoher Intensität, in der Ostkirche deutlich verzögert, in den islamischen Ländern erst nach Jahrhunderten und mit vergleichsweise schwachen Auswirkungen.² Dem Transfer der Typographie müssen also in manchen Regionen stark blockierende Faktoren entgegengestanden sein. In Hinblick auf die

¹ Hartmut Kaelble, Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1999; ders., Die internationalen Debatten über Vergleich und Transfer, in: ders. - Jürgen Schwierer (Hrsg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2003, S. 469-493, derselbe, Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt? (<http://geschichte-transnational.clio-online.net/forum/2005-02.002>), Jürgen Kocka – Heinz Gerhard Haupt (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1996, Jürgen Osterhammel, Geschichte jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen 2001.

² Dazu Michael Mitterauer, Religion und Massenkommunikation: Buchdruck im Kulturvergleich, in: Margarete Grandner-Andrea Komlosy (Hrsg.), Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815, Wien 2004, S. 243-262, derselbe, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, S. 235-273. Für zahlreiche wertvolle Hinweise zur Vertiefung des Vergleichs mit dem islamischen Raum danke ich Herrn Kollegen Stephan Prochazka vom Institut für Orientalistik der Universität Wien.

allgemeine Bedeutung des Buchdrucks für Prozesse gesellschaftlicher Entwicklung sind solche Widerstände besonders folgenreich. Späte Einführung des Buchdrucks kann bis in die Gegenwart nachwirken. Der von den Vereinten Nationen in Auftrag gegebene und von prominenten Wissenschaftlern erstellte „Arab Human Development Report“ von 2003 formuliert über Probleme des Aufbaus einer Wissensgesellschaft in den arabischen Ländern³:

„Die wichtigsten Mittler bei der öffentlichen Verbreitung von Wissen sind die Massenmedien. Allerdings ist in den arabischen Staaten die Anzahl der Informationsmedien im Verhältnis zur Bevölkerung (Zeitungen, Radio und Fernsehapparate pro 1000 Menschen) und im Vergleich zur durchschnittlichen Rate weltweit gering. Pro 1.000 arabischer Staatsbürger gibt es weniger als 53 Zeitungen, im Vergleich zu 285 Zeitungen pro 1.000 Menschen in den entwickelten Ländern. ... Die niedrigen Auflagen von Druckwerken spiegeln sehr deutlich die begrenzte Leserschaft in der arabischen Welt wider. Der Anteil arabischer Bücher überschreitet nicht mehr als 1,1 Prozent der Weltproduktion, obwohl die arabische Bevölkerung 5 Prozent der Weltbevölkerung ausmacht. Die Herstellung von Literatur und Kunstbüchern in den arabischen Ländern liegt also signifikant unter dem weltweiten Durchschnitt. 1996 wurden nicht mehr als 1.945 Bücher gedruckt, was nur 0,8 Prozent der Weltproduktion entspricht und damit unter der Produktion einzelner Länder wie etwa der Türkei liegt, deren Einwohnerzahl einem Viertel der Bevölkerung arabischer Länder entspricht. Der arabische Literaturmarkt wird von einer Fülle religiöser Schriften und einem Mangel an Druckerzeugnissen aus anderen Themenbereichen bestimmt. 17 Prozent der gesamten Veröffentlichungen in den arabischen Ländern sind religiöse Schriften im Vergleich zu 5 Prozent der Publikationen in anderen Teilen der Welt.“ Auch der Anteil von

³ Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hrsg.), Arabischer Bericht über die menschliche Entwicklung 2003 (www.dgvn.de), S. 5-7. Vgl. dazu auch Hanspeter Mattes/Angelika Persson/Marianne Schmidt-Domont, Bildung in den arabischen Ländern, in: dok-line Vorderer Orient. Annotierte Online-Bibliographie, 11. November 2003, S. 1-12 (http://www.duei.de/content/bibliothek/bibliographien/pdf/dok-line-orient_2003.4.pdf).

Übersetzungen – ein Indikator für interkulturelle Kommunikation – ist gering: „Durchschnittlich wurden nur 4,4 übersetzte Bücher pro eine Million Menschen in der Zeit von 1980-1985 veröffentlicht (weniger als ein Buch pro einer Million Menschen pro Jahr. Im Vergleich dazu wurden in Ungarn 519 Bücher bezogen auf eine Million Menschen veröffentlicht, in Spanien waren es 920 Bücher ... Die Literatur steht jedoch noch anderen schwerwiegenden Problemen gegenüber. Zum einen der aufgrund hoher Analphabetenraten in einigen arabischen Ländern – geringen Zahl der Bevölkerung, die lesen kann, zum anderen der schwachen Kaufkraft der Leser. Die niedrigen Auflagen von Druckwerken spiegeln sehr deutlich die begrenzte Leserschaft in der arabischen Welt wieder.“

Derart frappante Unterschiede in der Gegenwart legen es nahe, nach einer Erklärung aus der Geschichte der Verbreitung des Buchdrucks zu fragen. Den historischen Wurzeln des aktuellen Befunds nachzugehen, war nicht die Aufgabe des „Arab Human Development Report“. Für eine um gesellschaftliche Relevanz bemühte Geschichtswissenschaft liegt in dieser Frage eine große Herausforderung. Als einer der ersten hat sie Dan Diner wahrgenommen.⁴ In seinem 2005 veröffentlichten Buch „Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt“ werden in großer thematischer Breite die im UN-Report angesprochenen Problemfelder aus historischer Perspektive aufgegriffen. Das Kapitel „Schrift und Sprache. Über die sakrale Abweisung des Buchdrucks“ behandelt besonders ausführlich die Gründe und Auswirkungen der späten Übernahme der Typographie.⁵ Zu Recht werden von Diner die im UN-Report für die arabischsprachige Welt erfassten Erscheinungen mit historischen Entwicklungen im islamischen Kulturraum als ganzem in Zusammenhang gebracht. Die Türkei, die im Report der arabischen Welt gegenübergestellt ist, vollzog ja bis ins 20. Jahrhundert hinein, die Entwicklungen dieses Kulturraums mit. Ohne den aktuellen Bezug wurden die bedingenden Faktoren der verzögerten Übernahme des Buchdrucks in

⁴ Dan Diner, Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2005.

⁵ S. 107-144.

islamischen Ländern schon länger diskutiert – zum Teil über die von Diner genannten hinausgehend.⁶ Mit dieser Diskussion gilt es, sich auseinanderzusetzen, bevor neue Erklärungsversuche unternommen werden können.

Unter den Faktoren, die eine so stark verzögerte Übernahme des Buchdrucks in den islamischen Ländern bewirkt haben sollen, werden in der einschlägigen Literatur zunächst politische genannt.⁷ Die Politik der osmanischen Sultane seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert hätte eine Rezeption der neuen Technologie verhindert. Von Bayezid II. ist ein Verbot der Errichtung von Druckereien sowie des Imports von Büchern aus dem Westen unter Todesstrafe aus dem Jahr 1483 überliefert – ein Verbot, das von seinem Sohn Selim I. 1515 erneuert wurde.⁸ Derselbe Sultan Bayezid gestattete allerdings 1493 jüdischen Flüchtlingen aus Spanien den Druck von Büchern mit Ausnahme von solchen in arabischer Schrift und Sprache. Schon in der Frühzeit des Buchdrucks zeichnet sich damit im Nahen Osten ein Grundmuster ab, das lange Zeit beibehalten wurde⁹: Jüdische und christliche

⁶ Michael W. Albin, *Printing of the Qur'ān*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān* 4, Leiden 2004, S. 264-276, André Demeerseman, *L'Imprimerie en Orient et au Maghreb. Une étape décisive de la culture et de la psychologie sociale islamique* (Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes 20), Tunis 1954, S. 1-76, Wahid Gdoura, *Le Début de l'Imprimerie Arabe à Istanbul et en Syrie. Evolution de l'Environnement Culturel (1706-1787)*, Tunis 1985, S. 71-122, Suraiya Faroqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 111-113, Lutz Berger, *Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt*, in: Ulrich Marzolph (Hrsg.), *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Dortmund 2002, S. 15-28. Hartmut Bobzin, *Imitation and Imagination – Bemerkungen zu einigen frühen europäischen Drucken mit arabischen Lettern*, ebda., S. 29, fasst den Forschungsstand zusammen: „Bis heute gibt es keine insgesamt überzeugende Erklärung für die ‚Verspätung‘ der islamischen Welt bei der Übernahme einer der wichtigsten technischen Errungenschaften der westlichen Welt.“

⁷ Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 72, Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6), S. 86-94, Faroqhi, *Kultur* (wie Anm. 6), S. 111.

⁸ Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6.), S. 86. Die Information über die Verbote der beiden Sultane stützt sich ausschließlich auf den Bericht des französischen Kosmographen André Thevet, der 1549 eine Reise in den Orient unternommen hatte (Gdoura, *Le Début*, wie Anm. 6, S. 86). Quellen aus dem Osmanischen Reich selbst gibt es darüber nicht. Manche Autoren halten deshalb die Nachricht für unglaubwürdig (sehr ausführlich und vorsichtig argumentierend Gdoura, *Le Début*, wie Anm. 6, S. 86-88, knapp und ohne zusätzliche Argumente Berger, *Zur Problematik*, wie Anm. 6, S. 17, Anm. 5). Belegt ist allerdings, dass der venezianische Drucker Alessandro Paganino 1538 oder kurz danach wegen der Einfuhr des von ihm gedruckten Korans verhaftet und zum Tode verurteilt wurde. Auf Intervention des Botschafters von Venedig wurde die Strafe in Abhacken der rechten Hand abgemildert (Bobzin, wie Anm. 6, S. 34 f.).

⁹ G. B. Shaw, *matba'a, printing*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Bd. 6, Leiden 1991, S. 794-807, hier S. 799-802, *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, Wiesbaden 2001, S. 9-16, Ittai Joseph Tamari, *Zu den hebräisch-schriftlichen Drucken vom 15. bis 19. Jahrhundert*, in: Eva-Maria Hanabutt-Benz – Dagmar Glass – Geoffrey Roper (Hrsg.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution. Eine interkulturelle Begegnung*, Westhofen 2002, S. 46.

Minderheitengruppen durften die Typographie nutzen, solange dadurch die islamische Mehrheitskultur nicht betroffen war. Für diese aber kam die Anwendung des Buchdrucks nicht in Frage. Dafür bedurfte es offenbar in der Folgezeit gar keiner ausdrücklichen Verbote. Jedenfalls sind solche von späteren Sultanen nicht bekannt. Das Verbot des Imports von Büchern wurde offenbar schon in den folgenden Jahrzehnten gelockert. Anlass zu einer generellen Regelung war ein Zwischenfall auf dem Büchermarkt von Istanbul. Zwei westlichen Kaufleuten wurden hier 1688 ihre arabischen, persischen und türkischen Bücher konfisziert. Sultan Murad III. traf daraufhin die grundsätzliche Entscheidung, dass in seinem Reich mit Büchern gehandelt werden dürfe, soweit es den Bestimmungen der islamischen Scharia entspreche.¹⁰ Erst 1727 – also fast drei Jahrhunderte nach der Erfindung Gutenbergs – wurde auch den islamischen Untertanen des Sultans der Buchdruck erlaubt.¹¹ Bevor Achmed III. einen entsprechenden Ferman (Edikt) erließ, holte er eine Fatwa (Rechtsutachten) religiöser Autoritäten ein – des Scheichülislam sowie der Kadis von Istanbul, Saloniki und Galata. Ihrer Rechtsmeinung entsprechend wurde die Erlaubnis des Drucks auf Werke säkularen Wissens wie Medizin, Astronomie, Philosophie oder Geographie beschränkt. Theologische Literatur sowie Werke der religiösen Überlieferung und der Rechtswissenschaft blieben weiterhin ausgeschlossen. Der Koran selbst wird gar nicht erwähnt. So selbstverständlich erschien es offenbar allen Beteiligten, dass das heilige Buch des Islam nicht mit dieser Technik reproduziert werden dürfe.

Dass die Druckpolitik der osmanischen Sultane stark religiös motiviert war, steht wohl außer Zweifel. Weniger überzeugend erscheint es, in den Verboten Bayezids II. und Selims I. eine „präventive“ Maßnahme zu sehen. „Ausschlaggebend für diese ablehnende Haltung waren die Furcht vor zu großen gesellschaftlichen Veränderungen und das Festhalten an der Tradition“

¹⁰ Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6), S 89 f.

¹¹ Shaw, *matba'a* (wie Anm. 9), S. 800, Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 8, Gdoura, *Le Début* (wie Anm.6), S. 93, Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961, S. 51.

heißt es in einer zusammenfassenden Überblicksdarstellung.¹² Im ausgehenden 15. Jahrhundert konnte wohl kaum jemand voraussehen, welchen gesellschaftlichen Wandel die „printing revolution“ zur Folge haben würde – schon gar nicht im Osmanischen Reich. Eine solche Annahme ist anachronistisch. Wohl erst in viel späterer Zeit wäre eine derartige Motivation eines Sultans denkbar. War es überhaupt die Politik der Sultane, die zu einer so verzögerten Übernahme des Drucks mit beweglichen Lettern im islamischen Kulturraum führte? Von einem anderen Autor wird argumentiert:¹³ „Während es in Europa, in den Ländern der Christenheit, den geistlichen und weltlichen Autoritäten schon aufgrund der vielen Territorialherren versagt war, der Verbreitung des Buchdruck Einhalt zu gebieten, war es um die Einflussnahme der entsprechenden Instanzen im Bereich des Islam anders bestellt“. Soll es hier eine einheitliche Herrschaftsgewalt gegeben haben, die den Buchdruck innerhalb des gesamten Kulturraums verhinderte? Seit Selim I. bzw. seinem Sohn Süleyman II. beanspruchten die osmanischen Sultane die Nachfolge der Kalifen. Damit war zwar zusätzliche religiöse Autorität, aber keineswegs eine über ihren bisherigen Herrschaftsbereich hinausgehende Entscheidungsbefugnis verbunden – auch nicht in religiösen Belangen. Die Mehrzahl von Reichen muss man sicher für den islamischen Kulturraum bedenken, wenn man die verzögerte Aufnahme des Buchdrucks primär aus politischen Faktoren ableiten möchte. Aus Territorien außerhalb des Osmanischen Reichs wissen wir nichts von Druckverboten. Wenn auch anderwärts der Buchdruck nur von den christlichen und jüdischen Minderheiten ausgeübt wurde und nicht von der muslimischen Mehrheit, so verweist dieser Sachverhalt nicht primär auf politische Maßnahmen, sondern auf eine religiös bedingte Ablehnung.

¹² Winfried Riesterer, Islamisches Buchwesen, in: Lexikon des gesamten Buchwesens Bd.4, Stuttgart 1995, S. 41-45, hier S. 43. Ähnlich argumentierend Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton 1984, S. 133. An Pedersen anschließend Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*, Cambridge 2003, S. 231 f.

¹³ Diner, *Versiegelte Zeit* (wie Anm. 4), S. 127. Ähnlich argumentiert David Landes, *Wohlstand und Armut der Nationen*, Berlin 2002, S. 69.

Als „kulturelle Gründe“ für die verzögerte Aufnahme des Buchdrucks in den islamischen Ländern werden in der Literatur sehr vielfältige und sehr unterschiedliche Gründe zusammengefasst¹⁴: Ablehnung einer technischen Innovation aus einem fremden, als feindlich angesehenen Kulturraum, Dominanz der Mündlichkeit gegenüber der Schriftkultur in der islamischen Tradition, mangelnde Nachfrage nach Büchern, geringes Leserinteresse, Schwierigkeiten der typographischen Umsetzung der arabischen Schriftzeichen, Widerstand gegen die als hässlich empfundenen westlichen Drucke in arabischer Schrift, Festhalten an der eigenen kalligraphischen Tradition, Sorge um Verfälschung von Texten durch die Wiedergabe im Druck und andere mehr. Die Literatur entnimmt solche Erklärungsmuster vorwiegend den Argumentationen von Befürwortern und Gegnern der Zulassung des Buchdrucks im 18. Jahrhundert. Die Ursache der ablehnenden Haltung lässt sich wohl durch keinen einzelnen dieser Faktoren und auch nicht durch deren Zusammenwirken erfassen.

Um das Argument der Ablehnung des Buchdrucks aus Gründen der kulturellen Fremdheit zu relativieren, mag es genügen, einen sehr kompetenten Autor aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zu zitieren. Ogier Ghislain de Busbecq war ein hoch gebildeter niederländischer Adeliger, der als Gesandter Ferdinands I. an der Hohen Pforte viele Jahre im Osmanischen Reich verbrachte.¹⁵ Bei ihm findet sich eine sehr pointierte Stellungnahme zur Frage des Kulturtransfers.¹⁶ Keine Nation der Welt, meint er, zeige größere Bereitschaft als die Türken, ihnen nützliche Erfindungen von Fremden zu übernehmen. Das zeigen Kanonen, Musketen und viele andere Dinge, die von Christen erfunden wurden. Zwei Ausnahmen hebt er jedoch besonders hervor, den Buchdruck und die öffentlichen Uhren. Die Uhren würden die Autorität

¹⁴ Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 29-35 und 5-16, Gdoura, *Le Début* (wie Anm.6), S. 94-115, Faroqi, *Kultur und Alltag*, S. 112, George N. Atiyeh, Introduction, in: derselbe (Hrsg.), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, New York 1995, S. XIII-XVIII, Muhsin Mahdi, *From the Manuscript Age to the Age of Printed Books*, ebda., S. 13.f., Berger, *Zur Prolemtik* (wie Anm. 6), S. 15-28, Diner, *Versiegelte Zeit* (wie Anm. 4), S. 127.

¹⁵ Alfred Kohler, *Ferdinand I. 1503-1564. Fürst, König, Kaiser*, München 2003, S. 136.

¹⁶ Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6), S. 103, Lewis, *Emergence* (wie Anm. 11), S. 41. Eine analoge Stellungnahme des Scheichüislam aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts berichtet Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 58.

der Muezzine und ihrer traditionellen Riten schädigen.¹⁷ Noch grundsätzlicher wäre die Beeinträchtigung durch den Buchdruck. Wenn die heiligen Schriften gedruckt würden, könnten sie nicht mehr als Schriften angesehen werden. In beiden Fällen behinderte also nicht kulturelle Fremdheit, sondern religiöse Unvereinbarkeit die Übernahme. Wenn Druck nicht als Schrift angesehen werden konnte, so musste ein gedruckter Koran als untragbar gelten.

Überraschend erscheint, dass die späte Akzeptanz des Buchdrucks in den islamischen Ländern so stark mit dem Primat der Mündlichkeit und einer angeblichen Ablehnung der Schriftlichkeit argumentiert wird - und das bis in die neueste Literatur. Dan Diner schreibt unter Berufung auf Ignaz Goldziher, den Begründer der neueren Islamwissenschaft, von „einem regelrechten Widerwillen gegen das Schreiben“.¹⁸ Nun stellt sich in allen Buchreligionen, unter denen der Islam einen prominenten Platz einnimmt, das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von schriftlicher und mündlicher Überlieferung. Seine jeweilige Lösung hat neben theologisch-prinzipiellen Voraussetzungen auch materiell-praktische wie Beschreibstoff und Reproduktionstechnik. Mit der Herstellung von Hadernpapier seit Beginn des 9. Jahrhunderts setzte im islamischen Raum eine Blüte des arabischen Schrifttums ein.¹⁹ Die Buchproduktion übertraf in der Folgezeit die im christlichen Westen bei weitem. Keine abendländische Bibliothek erreichte damals den Umfang der großen islamischen. Gerhard Endress spricht in diesem Zusammenhang von „unermesslichen

¹⁷ Zum Problem der Aufstellung von Uhren im Osmanischen Reich allgemein: Traian Stoianovich, *Balkan Worlds. The First and the Last Europe*, New York-London 1994, S. 248-251.

¹⁸ Diner, *Versiegelte Zeit* (wie Anm. 4), S. 113. Wenn Sergio Noja Nosedá, *From Syriac to Pahlavi: The Contribution of the Sassanian Iraq to the Beginning of the Arabic Writing*, in: Karl-Heinz Ohlig – Gerd-R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, S. 266, die „Aversion und die Verachtung der Nordaraber gegenüber dem Schreiben“ betont, so handelt es sich um eine Aussage über die Frühzeit der Religionsgemeinschaft. Keinesfalls können solche Einstellungen auf die Zeit übertragen werden, in denen Muslime mit ostasiatischen bzw. europäischen Druckverfahren in Berührung kamen.

¹⁹ Winfried Riesterer, *Islamisches Buchwesen* (wie Anm. 12), S. 41, Rudolf Sellheim, *Buch C (Arabischer Bereich)*, in: *Lexikon des Mittelalters 2*, Stuttgart 1999, Sp. 810. Zur „bibliophilen Situation“ der islamischen Kultur im Mittelalter allgemein: Peter Stein, *Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Lüneburg 2005, S. 142 f.

Handschriftensammlungen“.²⁰ Es versteht sich von selbst, dass die maschinelle Vervielfältigung von Texten durch die Typographie die quantitativen Relationen verschob. Aber bis heute verfügen die Bibliotheken von Teheran, Istanbul oder Kairo über immense Bestände an handgeschriebenen Büchern.²¹ In Hinblick auf die großartige Buchtradition des islamischen Raumes lässt sich schwer argumentieren, dass „ein regelrechter Widerwillen gegen das Schreiben“ bestanden hätte und ein „Primat der Mündlichkeit“ der Akzeptanz des Buchdrucks so lange im Wege gestanden wäre. Eher könnte man umgekehrt fragen: Hat vielleicht der Verzicht auf die Reproduktionsmöglichkeiten durch den Druck in der islamischen Tradition die orale Komponente verstärkt? Auch die Faktoren Leserinteresse und Nachfrage nach Büchern ließen sich in einem solchen Kontext interpretieren.²²

Dass sich die arabische Schrift für den Druck mit beweglichen Lettern schlechter eignet als die lateinische, steht außer Zweifel. Zwar handelt es sich bei beiden um eine Buchstabenschrift, für den Satz arabischer Lettern machte jedoch der kursive Charakter dieser Schrift²³ eine viel höhere Zahl gegossener Buchstaben erforderlich. Je nach vorangehenden und folgenden Buchstaben ergab sich durch die entsprechende Ligatur eine andere Schreibweise. Das stellte für die Typographie ein technisches Problem dar – allerdings kein grundsätzlich unlösbares. Schon einige Jahrzehnte nach Gutenbergs Erfindung wurden in Europa Texte in arabischer Schrift gedruckt: 1505 eine Einführung in die arabische Sprache in Granada, 1514 ein Gebetbuch in Venedig, 1516 ein mehrsprachiger Psalter in Genua, der als

²⁰ Gerhard Endress, *Handschriftenkunde*, in: Wolfdieter Fischer (Hrsg.), *Grundriß der Arabischen Philologie* Bd.1, Wiesbaden 1982, S. 273. Vergleichszahlen bei Huff, *The Rise of Early Modern Science* (wie Anm. 12); S. 75 f. und Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 33-35. Die islamischen Bibliotheken dürften im Mittelalter auch die chinesischen an Umfang übertroffen haben. (Huff, *The Rise.*, S. 323). Dementsprechend ist mit einer enormen handschriftlichen Buchproduktion zu rechnen. Zur „Leidenschaft für Bücher“ in dieser Zeit auch Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 5. Auflage, Frankfurt a.M. 2005, S. 213-219.

²¹ Endress, *Handschriftenkunde* (wie Anm. 20), S. 273.

²² Berger, *Zur Problematik* (wie Anm. 6) sieht in diesen Faktoren die maßgebliche Ursache für die späte Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt.

²³ Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt a. M. 1990, S. 495, Bobzin, *Imitation* (wie Anm. 6), S. 30, Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst*, Berlin 1924, S. 7, M. Hazem Taha Hussein Abdalla, *Analyse der arabischen Schriftformen. Historische Betrachtungen und zukünftige Perspektiven*, Wuppertal 1997, S. 87 und 227 f.

Ausgangspunkt für eine polyglotte Bibelausgabe gedacht war.²⁴ Wichtige Druckorte für arabische Bücher wurden in der Folgezeit Rom und Antwerpen. Auch den Koran publizierte man schon früh in Europa, und zwar 1537/8 in Venedig²⁵. Das Problem, die arabische Schrift mit beweglichen Lettern wiederzugeben, wurde in diesen Druckwerken mit qualitativ höchst unterschiedlichen Resultaten gelöst. Es stellte aber sicher kein prinzipielles Hindernis dar. Dass Muslime diese Publikationen hässlich fanden, ist im Vergleich zu deren eigener Kultur der Kalligraphie zu verstehen.²⁶ An der Kalligraphie handschriftlicher Bücher festzuhalten, war aber letztlich nicht eine Frage der Ästhetik. Unterschiedliches Schönheitsempfinden hätte wohl die Rezeption des Buchdrucks nicht Jahrhunderte lang verzögern können. Das Festhalten an der Kalligraphie war keine Geschmacksfrage. Es hatte einen tiefer liegenden Grund: Die Kalligraphie stellte die geheiligte Schriftform dar, die als einzige geeignet war, das heilige Schrifttum der Glaubensgemeinschaft zu tradieren.²⁷

Die Kalligraphie als die traditionelle Form der Buchproduktion führt von kulturellen Gründen zu sozialen, die in den islamischen Ländern zu einer so stark verzögerten Übernahme des Buchdrucks geführt haben sollen. Die Literatur nennt diesbezüglich die Rolle der Kopisten als einen maßgeblichen Faktor.²⁸ Sie waren im Osmanischen Reich eine hoch angesehene, zahlenmäßig sehr starke und gut organisierte Gruppe. Von einem Autor des ausgehenden 17. Jahrhunderts wird die Zahl der Kopisten in Istanbul auf 90.000 geschätzt, was sicher zu hoch

²⁴ Shaw, *matba'a* (wie Anm. 9), S. 795, Gerald Duverdi, Arabischer Buchdruck, in: Handbuch des gesamten Buchwesens Bd.1, Stuttgart 1987, S.119 f. Gutenberg-Museum-Mainz (Hrsg.), Die Geschichte des Drucks in arabischer Sprache (<http://www.gutenberg-museum.de/undex.php?id=139selection=ma?PHPSESSID=g3...>).

²⁵ Die Geschichte des Drucks (wie Anm.24), S. 12. Vg. o. Anm. 8. Es war lange umstritten, ob es diese Koranedition überhaupt gegeben habe, bis 1980 eine Kopie gefunden wurde (Albin, Printing, wie Anm. 6, S. 265).

²⁶ Mahdi, *Manuscript Age* (wie Anm.14), S. 1, Faroqhi, *Kultur und Alltag* (wie Anm. 6), S. 111.

²⁷ Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 2002, S. 196 f., Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit, Religion und Welt im Islam*, München 1991, S. 276-280, M. Kellermann, *Arabische Kalligraphie*, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens Bd.1*, Stuttgart 1987, S. 118.

²⁸ Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6) S. 49-55, Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6), S. 115-117, Faroqhi, *Kultur und Alltag* (wie Anm. 6), S. 113. Mit dem Hinweis, dass diese Erklärung zu kurz greifen dürfte, Diner, *Versiegelte Zeit* (wie Anm. 4), S. 1, nach Ekmeleddin Ihsanoglu, *Some Remarks on Ottoman Science & Technology up to the End of the Eighteenth Century*, in: ders. (Hrsg.), *Science, Technology, and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Burlington 2004, S. 45-73, S. 47.

gegriffen ist. Wie auch immer – sie stellten im Leben der Hauptstadt einen nicht zu unterschätzenden Faktor dar, zumal hinter ihnen die einflussreichen Ulama standen, die in ihrem Widerstand gegen den Buchdruck allerdings nicht sozial, sondern religiös motiviert waren.²⁹ Die Zulassung des Buchdrucks auch für Muslime hätte die Kopisten existenziell gefährdet. Das galt aber überall, wo gedruckte Bücher an die Stelle geschriebener traten. Aus der Frühzeit des europäischen Buchdrucks wissen wir aus Paris vom erbitterten Widerstand der Kopisten, die mit den Buchhändlern, Buchbindern, Buchmalern und Pergamentern in einer machtvollen Gilde zusammengeschlossen waren, ebenso später aus Moskau, wo sie die Zerstörung des von Iwan IV. 1553 eingerichteten Druckhofs und die Vertreibung der Drucker erreichten.³⁰ Zu einer langfristigen Verzögerung im Einsatz der neuen Kommunikationstechnologie ist es dadurch nirgendwo gekommen. Sollte in Istanbul ein solcher Widerstand Jahrhunderte hindurch erfolgreich gewesen sein? Quellenmäßig belegt ist er erst für das ausgehende 19. Jahrhundert. Können standespolitische Interessen die frühen Verbote der Sultane erklären, die mit der Androhung der Todesstrafe verbunden waren? Die verzögerte Aufnahme der Typographie fand nicht nur im Osmanischen Reich statt. Sollte im ganzen islamischen Kulturraum von den Kopisten mit Erfolg gegen den Buchdruck mobil gemacht worden sein? Auf den von der Religionsgemeinschaft erfassten Großraum bezogen verliert diese von Standesinteressen ausgehende Argumentation völlig an Plausibilität.

Alles, was von den diskutierten politischen und kulturellen Gründen für die verspätete Rezeption des Buchdrucks im islamischen Raum übrig bleibt, führt letztlich in den Bereich

²⁹ Demeerseman, L'Imprimerie (wie Anm. 6) S.52-55. George N. Atiyeh, *The Book in the Modern Arab World: The Cases of Lebanon and Egypt*, in: ders. (Hrsg.) *The Book* (wie Anm. 14), S. 233-253, hier S. 235, sieht in den Ulama die eigentlichen Verhinderer des Buchdrucks. Das gedruckte Buch hätte geholfen, den Würgegriff der Ulama über die Erziehung zu lockern. Ähnlich betont die Rolle der Ulama Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Bd. 3, Chicago 1974, S. 123. Gegen „the commonly held view of Orientalists that it was caused by an innate conservatism among the 'ulama“ neuerdings auch Albin, *Printing* (wie Anm. 6), S. 275.

³⁰ Elizabeth L. Eisenstein, *Die Druckerpresse. Kulturrevolutionen im frühen modernen Europa*, Wien 1997, S. 19, Wolfgang Gesemann, *Grundzüge der russischen Zensur*, in: Herbert G. Göpfert u.a. (Hg.), *Buch- und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Kommunikation in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1977, S. 62, Hans-Dieter Döppmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien 1977, S. 96 f.

der Religion. Religiöse Faktoren als Erklärungsmodell finden auch in der neueren Literatur zunehmend Beachtung. Dan Diner etwa gibt in seinem Buch „Versiegelte Zeit“ dem Kapitel über „Schrift und Sprache“ den bezeichnenden Untertitel „Über die sakrale Abweisung des Buchdrucks“. Damit hat sein Interpretationsversuch eine klare Akzentsetzung. Seine Ausführungen lassen jedoch wesentliche Fragen offen. Vier Zitate sollen solche Schwierigkeiten erläutern.³¹

„Dreihundert Jahre mussten vergehen, bis sich der Buchdruck in den Ländern des Islam etablieren konnte. Wie konnte seine Einführung so lange abgewehrt werden? Was hinderte diese revolutionäre, industrielle Kunst daran, in den Ländern des Islam Einzug zu halten? Immerhin handelte es sich bei aller mündlichen Tradition beim Islam um eine entwickelte Schriftkultur, um einen auch als solchen bezeichneten ‚kalligraphischen Staat‘. Der Druck hätte der Verbreitung seiner heiligen Schrift, also dem Koran, nur dienlich sein können. Doch hat die Dichte des Sakralen allem anderen widerstanden. Sie war stark genug, die Einführung der mechanischen Reproduktion der Schrift zu verhindern.“ Nach dieser Stelle wäre die „Dichte des Sakralen“ im Islam der entscheidende Faktor für die verzögerte Akzeptanz des Buchdrucks gewesen. Was unter „Dichte des Sakralen“ zu verstehen ist, wird leider nicht näher ausgeführt.

Gleich im folgenden Absatz heißt es bei Diner, „dass das Sakrale im Orient von einer undurchlässigeren Beschaffenheit war, die Einheit der Gläubigen mit Gott enger geschlossen, die Wirkung des Sakralen also absolut.“ Diese Aussage bezieht sich offenkundig auf den Orient als Kulturraum, nicht nur auf den Islam als Religionsgemeinschaft. Orientalische Juden und Christen sind allerdings deutlich früher zum Buchdruck übergegangen als Muslime. Grundsätzlicher gilt es zu fragen: Kann ein Historiker über eine „engere Einheit mit Gott“

³¹ Diner, Versiegelte Zeit (wie Anm. 4), S. 127 f.

eine valide Aussage machen? Und was hat eine solche Einheit mit dem Buchdruck zu tun? Schließlich ergibt sich wiederum das Problem, was unter „dem Sakralen“ zu verstehen ist. Hier wird seine „undurchlässigere Beschaffenheit“ besonders hervorgehoben. Was das bedeuten soll, bleibt ebenfalls offen.

Religiöse Widerstände gegen den Buchdruck werden dann im Vergleich mit Christentum und Judentum weiter verfolgt: „Der Vergleich mit der anderen Gesetzesreligion – dem Judentum – ist erhellend. Denn während sich die Muslime unter muslimischer Herrschaft dem sakralen Tabu kaum zu entziehen vermochten, machten die Juden von der Technologie des Buchdrucks regen Gebrauch.“ Der Religionsvergleich ist sicher zur Lösung der behandelten Problematik ein sehr hilfreicher Weg. Aber ist es gerade bei einem solchen Vergleich erlaubt, von einem „sakralen Tabu“ auszugehen, dem sich die Juden entziehen konnten, die Muslime aber nicht? Und was soll dieses „sakrale Tabu“ gewesen sein? Neben „Dichte“ und „undurchlässiger Beschaffenheit“ wird hier mit „Tabu“ eine dritte Dimension des „Sakralen“ eingeführt.

Die Gegenüberstellung mit dem Judentum führt Diner zu folgender Aussage: „Anders die beständig unter dem Gesetz des Islam lebenden Muslime. Die von ihnen dem Buchdruck gegenüber demonstrierte Widerständigkeit dokumentiert eine tief verwurzelte Abwehr – eine Abwehr, wie sie nur von einem schwer zu neutralisierenden Tabu auszugehen vermag.. Und seinen Ausdruck findet dieses Tabu in einer intuitiven Selbstbindung an die das Sakrale vermittelnde Autorität der Schrift. Dabei offenbart sich die sakral imprägnierte Autorität der Schrift nicht unmittelbar, sondern findet sich durch unterschiedliche, dem Verstand leicht zugängliche Rationalisierungen begründet. In der Kultur des Islam können diese Rationalisierungen einen technischen, juristischen, ästhetischen, theologischen oder einen wie immer auch religiös verfassten Charakter annehmen. Gemeinsam ist ihnen bei aller

Rationalisierung eine enigmatische Ablehnung des gedruckten Buches.“ Die Widerständigkeit gegen den Buchdruck erscheint auch hier durch ein religiöses Tabu begründet, dessen Charakter allerdings ebenso nicht näher ausgeführt wird. Ausdruck dieses Tabus ist eine „intuitive Selbstbindung an die das Sakrale vermittelnde Autorität der Schrift“ – also wohl der Muslime an den Koran. Dort steht aber scheinbar nichts über das ungenannt bleibende Tabu, denn die Autorität der Schrift offenbart sich nicht unmittelbar, sondern vermittelt über technische, juristische, ästhetische und theologische Rationalisierungen. In Anschluss an die einschlägige Fachliteratur wurden solche hier als „Rationalisierungen“ verstandene Faktoren bezüglich ihres Erklärungswerts diskutiert. Dieser Prozess einer vermittelten Auswirkung des Korans auf eine „intuitive Selbstbindung“ der Muslime lässt sich aufgrund der vorgelegten Darstellung schwer nachvollziehen. Das gilt auch für den Schlusssatz über die „enigmatische Ablehnung des gedruckten Buches“ im Islam, der letztlich auf ein Lösungsangebot für die angesprochene Problematik verzichtet. So bleibt auch die wissenschaftliche Interpretation „enigmatisch“, also mysteriös und schwer zu verstehen.

Der von Diner in sehr allgemeiner Weise angedeutete Ansatz eines Religionsvergleichs erscheint – wird er konkreter durchgeführt – durchaus geeignet, die von ihm angesprochene Frage einer „sakralen Abweisung des Buchdrucks“ im Islam einer plausiblen Lösung näher zu bringen - gerade in Gegenüberstellung zum Judentum. Alle Buchreligionen stehen diesbezüglich vor ähnlichen Problemen, die allerdings unterschiedlich gelöst werden können.³² Buchreligionen führen zu sehr verschiedenen und sehr spezifischen Buchkulturen. Heiliges zeigt in vielfältiger Weise Widerständigkeit gegen gesellschaftliche Veränderungen. Die Heiligkeit heiliger Schriften kann in unterschiedlichen Bereichen dauerhafte Fixierungen zur Folge haben: Die Sprache, in der heilige Schriften aufgezeichnet sind, kann zur heiligen Sprache werden und dadurch dem Wandel entzogen sein. Auch bei der Schrift kann es zu

³² Mitterauer, Religion (wie Anm. 2).

einer Sakralisierung mit solchen Folgen kommen. Ähnliches gilt für das Schreibmaterial, mit dem heilige Schriften reproduziert werden, also für den Beschreibstoff und das verwendete Schreibgerät oder auch für die Form der Schriftstücke als Rolle oder Kodex. Die für heilige Schriften verwendeten Instrumentarien und Ausdrucksformen können auf diese beschränkt bleiben oder auf die Buchkultur allgemein Anwendung finden. Nach solchen vielfältigen Dimensionen des Heiligen ist zu unterscheiden, wenn man Beharrungskräfte und innovationsfeindliche Tendenzen von Schriftkulturen untersuchen will. Sie sind nicht beliebig, sondern aus einer spezifischen Eigenart der jeweiligen Buchreligion erklärbar. Als eine sehr grundsätzliche technische Neuerung war der Buchdruck mit beweglichen Lettern in verschiedener Weise mit solchen sakralen Konnotationen konfrontiert.

Sehr illustrativ ist die Entwicklung im Judentum, wo man sich schon früh mit der religiösen Zulässigkeit des Buchdrucks auseinandersetzte. Für die Entscheidung der Religionsgelehrten war die Frage maßgeblich, ob die gedruckte Schrift als „geschrieben“ oder als „eingraviert“ anzusehen sei.³³ Wäre sie als „eingraviert“ zu werten gewesen, so hätte das zum Verbot des gedruckten Buchs geführt. Denn „eingraviert“ war „Gottes Schrift auf den Gesetzestafeln“. Als geschrieben definiert konnte sich das gedruckte Buch neben dem handgeschriebenen als eigenständige Gattung etablieren. Aus heutiger Sicht ist diese Gleichsetzung von Schreiben mit der Hand und Tätigkeit der Druckerpresse schwer nachzuvollziehen. Aus zeitgenössischer Perspektive aber war das eine plausible Konstruktion. Einer der ersten jüdischen Drucker in Italien, der Arzt Abraham Conat, beschrieb die neue Technologie als „Schreiben mit tausend Federn ohne Wunder“³⁴ Im Judentum wurde die Typographie allgemein mit großer Begeisterung aufgenommen und als ein „heiliges Handwerk“ bezeichnet.³⁵ Für heilige Handlungen im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes kamen gedruckte Texte allerdings nicht

³³ Tamari, Zu den hebräisch-schriftlichen Drucken (wie Anm. 9), 2002, S. 37.

³⁴ First Impressions: Hebrew Printing in the Fifteenth Century. Presented by the Library of The Jewish Theological Seminar Sept 28, 2005- January 5, 2006 (<http://www.jtsa.edu/library/exhibit/firstimpressions>).

³⁵ Ebda.

in Frage.³⁶ Bei der Lesung der Thora in der Synagoge wurden Rollen, nicht Kodizes verwendet. Sie mussten aus „Gevil“, der speziell präparierten Haut eines rituell reinen Tieres, hergestellt sein, nicht aus Papyrus, Pergament oder Papier. Die verwendete Tinte durfte nicht - wie sonst vielfach üblich - metallhaltig sein. Als Schreibwerkzeug waren sowohl das Schreibrohr als auch die Schreibfeder zulässig – erstere eher im islamischen Orient, letztere eher im christlichen Westen, also der im jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld geübten Praxis entsprechend.³⁷ Die hochgradig sakralisierte Schriftkultur des liturgischen Bereichs hat im Judentum weit zurückreichende Wurzeln – und sie hat lange überlebt. Ihr stand eine außerliturgische gegenüber, innerhalb derer sich der Buchdruck – der Handschrift gleichgestellt – ohne sakrale Bindungen frei entwickeln konnte.

Unter den Buchreligionen nimmt der Islam hinsichtlich der sakralen Vorgaben seiner Schriftkultur eine einmalige Sonderstellung ein. Anders als die heiligen Bücher der Juden und Christen formuliert der Koran explizit maßgebliche Rahmenbedingungen seiner Verschriftlichung. Sie betreffen einerseits die Sprache, andererseits das Schreibinstrument. In Hinblick auf den Koran heißt es in Sure 16, Vers 103: „Dies hingegen ist deutliche arabische Sprache“. Die Folgen dieser sprachlichen Fixierung waren weit tragend. Der Koran durfte nicht übersetzt werden. So verbreitete sich mit dem Islam in einem umfassenden Kulturraum das Arabische als exklusive Sakralsprache und mit ihr verbunden auch die arabische Schrift.³⁸ Über die spezifische Eigenart des islamisch-arabischen Kulturmusters, das im Koran grundgelegt ist, gibt es viel an Literatur. Weniger Beachtung hat eine zweite Facette dieser

³⁶ Diner, Versiegelte Zeit (wie Anm. 4), S. 128, Sefer Torah, in: Encyclopaedia Judaica Bd. 14, Jerusalem 1971, Sp. 1100-1104, Bruno Kirschner, Scroll of Torah, in: The Universal Jewish Encyclopedia, Bd. 10, New York 1943, S. 276 f, Gevil (<http://en.wikipedia.org/wiki/Gevil>), Jörg Sieger, Einleitung in das Alte Testament, S. 4 und 6 f. (<http://www.joerg-sieger.de/einleit/allgem/01spra/all06.htm>).

³⁷ Joseph Gutmann u. a., An Introduction to Hebrew Manuscripts, S. 8 (<http://www.fathom.com/course/72810016/session2.html>).

³⁸ Zum arabischen Schriftkulturkreis und seinen religiösen Grundlage Haarmann, Universalgeschichte (wie Anm. 23) 1990, S. 493-501, Raphael Patai, The Arab Mind, New York 1973, S. 44-48. Zu verschiedenen Lehrmeinungen über den göttlichen Ursprung von arabischer Sprache bzw. arabischer Schrift Abdalla, Schriftformen (wie Anm. 23), S. 205-211.

Schriftkultur gefunden, die ebenso im Koran wurzelt, nämlich das Schreibrohr als Instrument sakraler Schriftlichkeit. Dieser Facette gilt es nachzugehen, will man die „sakrale Abweisung“ des Buchdrucks mit beweglichen Lettern in den islamischen Ländern konkret erfassen und plausibel erklären.

Zum theoretischen Fundament des islamischen Buchwesens gehören zwei Koranstellen, nämlich Sure 68, 1 und Sure 96, 3-5.³⁹ Die ersten fünf Verse der Sure 96, „Al-Alak“ d. i. „Der Embryo“ genannt, gelten als die allererste Offenbarung, welche Muhammad zuteil geworden ist und haben dementsprechend besondere Bedeutung. Der Engel Gabriel kam mit diesen fünf Versen zum Propheten und verlangte von ihm, dass er sie lesen solle. Als Muhammad sich entschuldigte, dass er nicht lesen könne, wiederholte der Engel seine Aufforderung. Muhammad versuchte es – und konnte lesen. Die Verse lauten: „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. Trag vor im Namen deines Herren, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! Trag vor! Dein Herr, edelmütig wie niemand auf der Welt, der durch das Schreibrohr gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er zuvor nicht wusste.“ Das Schreibrohr begegnet hier explizit im Koran als Instrument der göttlichen Offenbarung.⁴⁰ Das verleiht ihm eine sakrale Bedeutung, wie sie sonst in keiner Buchreligion einem Schreibwerkzeug zukommt. Die gesamte Schriftkultur der Religionsgemeinschaft ist mit ihm verbunden. In Koranschulen behandelt traditionsgemäß die erste Lektion diese fünf Verse der Sure 96.⁴¹ So wird der Zusammenhang zwischen heiliger Schrift und Schreibrohr auch durch seine lebensgeschichtliche Verankerung zur Selbstverständlichkeit.

³⁹ Riesterer, Bibliothekswesen (wie Anm. 12), S. 41.

⁴⁰ Bürgel, Allmacht (wie Anm. 26), S. 277. Zu den verschiedenen Nennungen des Schreibrohrs im Koran sowie in der islamischen Tradition mit weiterführender Literatur ausführlich Adolf Grohmann, Arabische Paläographie (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.Klasse, Denkschriften Bd. 94/1, Wien 1967), S 117.

⁴¹ Fritz Köster, Religiöse Erziehung in de Weltreligionen, Darmstadt 1986, S. 174 f.

Die zweite Sure des Korans, die sich mit dem Schreibrohr beschäftigt, nimmt offenkundig auf die erste Bezug. Sie soll kurz nach dieser dem Propheten geoffenbart worden sein. Ihr Titel heißt „al-Qalam“, also „das Schreibrohr“. Das arabische „qalam“ ist vom griechischen „kalamos“ abgeleitet, der alten Bezeichnung für das aus einem speziellen Schilf geschnittene Schreibrohr, das sich seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert von Ägypten ausgehend im ganzen Orient und im Mittelmeerraum als Schreibinstrument durchgesetzt hat.⁴² Die Sure beginnt: „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. n. Beim Schreibrohr, und bei dem was man damit niederschreibt.“ Sie wird mit einem doppelten Schwur eingeleitet. Gott schwört zunächst beim Schreibrohr, dann bei dem was sie - gemeint sind die Engel im Himmel – damit schreiben. Dazu gehört auch der im Himmel verwahrte Urkoran. Das Schreibrohr ist also einerseits Attribut Gottes, andererseits Symbol des Wortes Gottes, das sich im heiligen Buch manifestiert. Der enge Zusammenhang zwischen dem Schreibrohr und dem Wort Gottes wird auch in einer dritten Koranstelle deutlich, nämlich in der Sure 31, Vers 27, wo es heißt: „Und wenn alles, was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären und das Meer Tinte, und nachdem es erschöpft ist, sieben weitere Meere als Nachschub erhielte, damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können, würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen.“ Über die Tinte heißt es in einem Hadith: „Die Tinte des Gelehrten ist wertvoller als das Blut eines Märtyrers“⁴³, im Unterschied zum Schreibrohr spielt sie allerdings in der Überlieferung des Offenbarungsgeschehens keine vergleichbare Rolle und war dementsprechend in ihrem Gebrauch auch nicht in vergleichbarer Weise sakral gebunden.

⁴² Horst Blanck, Das Buch in der Antike, München 1992, S. 66 f., Clément Huart, Kalam, in: Enzyklopaedie des Islam Bd. 2, Leiden-Leipzig 1927, S. 723 f., Peter Ladner, Schreibgeräte, in: Lexikon des Mittelalters 7, Stuttgart 1999, Sp. 1554, B. Bader, Kalamos, in: Lexikon des gesamten Buchwesens Bd. 4, Stuttgart 1995, S. 127. Von arabisch „qalam“ ist türkisch „kalem“ abgeleitet. Aus dieser Wurzel stammende Bezeichnungen für Schreibinstrumente finden sich in einigen Sprachen Südosteuropas, so etwa auch das neugriechische „kalimi“.

⁴³ Ghulam Ahmad, S. 3 (http://de.wikipedia.org/wiki/Ghulam_Ahmad)

Neben dem Koran kommt dem „qalam“ auch in Aussprüchen, die von Muhammad überliefert werden, große Bedeutung zu. So soll der Prophet gesagt haben:⁴⁴ „Das erste, was Gott erschuf, war ein qalam, und er sprach zu ihm: ‚Schreibe!‘ Und er fragte: ‚Was soll ich schreiben?‘ Und Gott sprach: ‚Schreibe auf die Eigenschaften jeden Dinges, das erschaffen werden wird!‘ Und der qalam schrieb alles auf, was war und wird sein in Ewigkeit.“ Dem „qalam“ kommt hier eine hervorragende Rolle im Schöpfungsgeschehen zu. Er korrespondiert in seiner Bedeutung mit „lah“ der „Wohlverwahrten Tafel“ (Sure 85, 22), einer himmlischen Urkunde, die die Offenbarungstexte und die menschlichen Schicksale enthält.⁴⁵

Über diese allgemeine Bedeutung des Schreibrohrs im Rahmen der religiösen Vorstellungswelt hinaus wird den Anweisungen Muhammads ein sehr konkreter Einfluss auf die Gestaltung der mit diesem Instrument geschriebenen Schrift beigemessen. Seinem Cousin und Schwiegersohn Ali soll der Prophet empfohlen haben, die einzelnen Worte eng zu schreiben, die Abstände dazwischen aber genügend groß zu lassen. Das Schreibrohr sollte stets spitz geschnitten sein.⁴⁶ Auf Ali wurde die Einführung der Kalligraphie als Kunstform zurückgeführt. Über ihn vermittelt ließ sich ein Bezug zu Muhammad herstellen.⁴⁷ Wie im Islam die personelle Kontinuität für die inhaltliche Überlieferung des heiligen Schriftguts von hoher Bedeutung ist, so auch die Initiationskette in deren Darstellungsformen durch die Kalligraphen.⁴⁸ Die handschriftliche Kopie vermittelt nicht nur dem Abschreiber besonderen Segen, sie stellt diesen und den Leser des Buchs auch in eine spirituelle Verbindung mit allen vorherigen Abschreibern, somit letztlich mit der heilsverheißenden Frühzeit.⁴⁹ Diese Heilsvermittlung durch Kopieren heiliger Texte setzte notwendig ein Festhalten am

⁴⁴ Qalam, in: Lexikon des Islam, Wiesbaden 1995, S. 594.

⁴⁵ Bürgel, Allmacht (wie Anm. 26), S. 97, Schimmel, Zeichen (wie Anm. 27), S. 282.

⁴⁶ Hasan Temiztürk, Kalligrafie (<http://www.trd-onlinenet.kaligrafie.htm>)

⁴⁷ Die persische Schrift (<http://www.shahian.de/7126/7180.html>), S. 5, nach M. Hazem Hussein Abdalla, Analyse der arabischen Schriftformen, Wuppertal 1997, und Paul Ammann, Meisterschreiber, Bern 1998.

⁴⁸ Schimmel, Zeichen (wie Anm. 27), S. 201, Kellermann, Arabische Kalligraphie (wie Anm. 27), S. 118.

⁴⁹ Berger, Zur Problematik (wie Anm. 6), S. 20, Demeerseman, L'Imprimerie (wie Anm. 6), S. 31 f.

Schreibinstrument der Frühzeit, also am „qalam“, voraus. Ihrer sakral bedeutsamen Tätigkeit entsprechend hatten die Kalligraphen ein hohes gesellschaftliches Ansehen. Die „Leute des Schreibrohrs“ („ahl al-qalam“) wurden noch höher geachtet als die „Leute des Schwerts“ („ahl as-saif“).⁵⁰

Die Kalligraphie stellt im Islam eine besonders heilige Kunst dar, die heiligste von allen, nämlich die Kunst der spirituellen Welt.⁵¹ Dieser Vorrang der Kalligraphie ist im interkulturellen Vergleich einmalig - ebenso wie die religiöse Bedeutsamkeit, die ihn begründet. Sie basiert auf der besonderen Rolle des Korans für die Religionsgemeinschaft. Der Koran stellt das „inlibrierte“ Wort Gottes dar, wie in Analogie zum „inkarnierten“ im Christentum formuliert wurde.⁵² Seine kalligraphische Wiedergabe lässt sich in diesem Sinne als eine Nachahmung Gottes durch den Schreiber verstehen.⁵³ Jedes Koran-Exemplar, das neu geschrieben wurde, konnte als Abbild des Urkorans im Himmel verstanden werden.⁵⁴ Das setzte nicht nur eine der Sakralität des heiligen Buches angemessene Gestaltung voraus, sondern auch exakte Entsprechung in der Wiedergabe des Textes. Selbst das Hinzufügen diakritischer Zeichen, die zum richtigen Verständnis des Textes notwendig waren, konnte dabei zum Problem werden, das man etwa durch spezifische Farben zu lösen versuchte. Die an der Wiedergabe der heiligen Schrift entwickelte Kalligraphie beschränkte sich nicht bloß auf rein religiöses Schrifttum. Auch in Werken mit säkularem Inhalt tritt sie in Erscheinung. Bücher werden grundsätzlich mit der Basmala eingeleitet, also der Anrufung Gottes, die eine

⁵⁰ Grohmann, Paläographie (wie Anm. 40) S. 118. Über die Schreibkunst „als das vornehmste aller Gewerbe“ Kühnel, Schriftkunst (wie Anm. 23), S. 7.

⁵¹ Islamic calligraphy, S. 1 (http://en.wikipedia.org/wiki/Arabic_calligraphy). Annemarie Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York 1984.

⁵² Schimmel, Zeichen (wie Anm.27), S. 197, nach Harry A. Wolfson, Philosophy of the Kalam, Cambridge (Mass.) 1976, S. 244.

⁵³ Patai, Arab Mind (wie Anm. 38), S. 170.

⁵⁴ Riesterer, Islamisches Bibliothekswesen (wie Anm.12), S. 40. Almir Ibrić, Islamisches Bilderverbot, Wien 2006, S. 54.

kalligraphische Gestaltung erforderte.⁵⁵ Kalligraphie war und ist in der arabischen Schriftkultur allgegenwärtig. Die Kalligraphie aber setzt den „qalam“ als Schreibinstrument voraus.⁵⁶

Wie stark die arabische Kalligraphie mit dem Schreibrohr verbunden war, lässt sich aus verschiedenen Indikatoren erschließen. Im islamischen Raum kam es schon früh zu speziellen Werken über die Theorie des Schreibens und der Schrift. Man bezeichnete diesen Themenbereich einfach als „Schrift und Schreibrohr“ (al-hatt wa-l-qalam“).⁵⁷ Ibn Muqla (gest. 939), Wesir am Abbasidenhof und einer der großen Meister der Kalligraphie, legte die Proportionen der Buchstaben nach der Breite des Schreibrohrs als Maßeinheit fest.⁵⁸ Yaqut al-Mustasimi (gest. 1298) führte das schräg geschnittene Schreibrohr ein, um eine bessere Unterscheidung von Haar- und Grundstrichen zu ermöglichen.⁵⁹ Ihm folgten die meisten Schreiber des kursiven Stils. Aus der Vielfalt der Kursivstile kristallisierten sich „die sechs Schreibrohre“ („al-aqlam as-sitta“) heraus, sechs Grundtypen, innerhalb derer sich persönliche Stile entfalteten.⁶⁰ Bestimmte Schreibstile wurden also durch die spezifische Form des Schreibrohrs definiert, mit dem sie geschrieben wurden⁶¹. Unter ihnen gab es einen speziell für Prunkkorane verwendeten Typus.⁶² Der nash-Ductus – die eigentliche Buchschrift – wurde mit schmalem Schreibrohr geschrieben.⁶³ Auch dieser Stil fand für Korane Verwendung. Hafiz Utman (gest. 1689), der Lehrer Sultan Mustafas III., schrieb einen Koran,

⁵⁵ Riesterer, Islamisches Buchwesen (wie Anm. 12), S. 43, Sellheim, Buch C (wie Anm.19), Sp. 810. Von dieser Anrufung Gottes hieß es: „Wer die basmala schön schreibt, wird ins Paradies kommen“ (Schimmel, Zeichen, wie Anm. 27, S. 162).

⁵⁶ Qalam: Word and Image in Islamic Calligraphy (<http://personal.tcu.edu/~bplate/callig.htm>).

⁵⁷ Annemarie Schimmel, Die Schriftarten und ihr kalligraphischer Gebrauch, in: Wolfdietrich Fischer (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. 1, Wiesbaden 1982, S. 198-209, S. 198. Zum Verständnis der Kalligraphie als Wissenschaft und deren Grundlagen in Philosophie und Mathematik Abdalla, Schriftformen (wie Anm. 23), S. 236 f.

⁵⁸ Ebda., S. 201.

⁵⁹ Ebda., S. 202.

⁶⁰ Ebda., S. 203.

⁶¹ Kühnel, Schriftkunst (wie Anm. 23), S. 83, Abdalla, Schriftformen (wie Anm. 23), S. 161 f.

⁶² Schimmel, Schriftarten (wie Anm. 57), S. 203.

⁶³ Ebda., S. 204.

der später als Muster für türkische Korandrucke diente und daher bei Türken seiner Gestaltungsform nach als der echte Koran schlechthin galt.⁶⁴ Bis zu dem hier relativ späten Beginn des Druckzeitalters bestimmte also im islamischen Raum das Schreibrohr die vielfältigen Formen der Kalligraphie.

Der berühmte libanesische Gelehrte Faris al-Shidyaq (1804-1887), der seine Laufbahn als Kopist begann und als Korrektor der Staatsdruckerei in Istanbul beendete, betont in seinen Schriften, dass arabisch schreiben nur mit dem Schreibrohr korrekt sei, nicht aber mit der Schwanzfeder, also dem Gänsekiel oder einer anderen Vogelfeder, wie sie im Westen in Gebrauch waren.⁶⁵ Die Bindung der arabischen Kalligraphie an den „qalam“ hatte offenbar sehr lang nachwirkende und sehr weit reichend wirksame Folgen. Alternative Schreibinstrumente galten als unzulässig. Nach dem technischen Gebrauch als Schreibgerät, aber auch nach dem äußeren Erscheinungsbild standen Schreibrohr und Schreibfeder einander nahe. So ist es verständlich, dass sie in westlichen Sprachen vielfach gleichartig bezeichnet wurden. Die deutschsprachige Bezeichnung „Rohrfeder“ ist eigentlich - wie auch die englische „reed-pen“ oder die italienische „penna di canna“ – nicht stimmig. Es handelte sich ja nicht um „Federn“ im ursprünglichen Sinn. Im islamischen Raum bestand kein Naheverhältnis dieser Art. Das Zeugnis des Faris al-Shidyaq lässt eine deutliche Ausgrenzung der Schreibfeder erkennen. Die sakral bedingte Exklusivität des „qalam“ war auch noch zu dieser Zeit wirksam. Das beharrliche Festhalten an diesem traditionellen Schreibgerät ist sicher zu bedenken, wenn man nach einer Erklärung für die verzögerte Übernahme des Buchdrucks fragt.

⁶⁴ Ebda.

⁶⁵ Geoffrey Roper, Fāris al-Shidyāk and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East, in: Atiyeh, Book (wie Anm. 14), S. 211. Bis in die Gegenwart gelten Schreibrohr und Tinte als die klassischen Werkzeuge der Kalligraphie. In innovativen Werken kommen allerdings heute auch andere Werkstoffe und Techniken zum Einsatz. Vgl. dazu Urs Gösken, Islamische Kalligraphie: eine moderne Kunst mit Tradition (http://www.unterdemhalbmond.de/der_service/newsticker/newsticker_nov2003.html), S. 4.

Von den beiden Schreibgeräten, die für handgeschriebene Bücher in Gebrauch waren, nämlich dem Schreibrohr und der Schreibfeder, ist das erstere das weitaus ältere.⁶⁶ Der Kalamos tritt in Ägypten schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert auf und verbreitete sich von dort aus einerseits in den Nahem Osten, andererseits in den Mittelmeerraum. Die Schreibfeder kam im Westen im frühen Mittelalter auf. Erste Spuren weisen schon bis ins 5. Jahrhundert zurück.⁶⁷ Bei Isidor von Sevilla werden „calamus“ und „penna“ nebeneinander genannt.⁶⁸ Immer stärker trat im Westen in der Folgezeit die Gänsefeder oder eine andere, ähnlich geeignete Vogelfeder in den Vordergrund und wurde hier zum dominanten Schreibgerät. Der Wechsel mag damit zusammenhängen, dass die Gebiete, in denen „calamus“ von besonderer Qualität wuchs – etwa das Niltal um Memphis, das Gebiet von Knidos im kleinasiatischen Karien oder die Küste am Persischen Golf – immer schwieriger zu erreichen waren.⁶⁹ Das aus Italien stammende Schreibrohr, z.B. das aus der Gegend um Bologna, wurde schon in der Antike als minderwertig angesehen. So spielten wohl naturräumliche Faktoren eine Rolle. Die beiden Schreibgeräte standen aber auch für unterschiedliche Muster der Schriftkultur. Im christlichen Westen kannte man keinerlei religiös begründete Präferenz für irgendein Schreibgerät. Weder die heiligen Schriften selbst noch die Tradition boten dafür eine Vorgabe.⁷⁰ Im Islam hingegen war die Schriftkultur stark sakral geprägt. Das Festhalten am „qalam“ gegenüber westlichen Alternativen war sicher religiös begründet.⁷¹ So kam es schon seit dem frühen Mittelalter zu getrennten Wegen – damals allerdings noch ohne weittragende Folgen für die Kommunikationstechnologie.

⁶⁶ Wilhelm Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 1896, S. 222 f.

⁶⁷ W. Milde, *Schreibfeder*, in *Lexikon des gesamten Buchwesens* Bd. 6, Stuttgart 2006, S. 597, Stein, *Schriftkultur* (wie Anm.19), S. 132.

⁶⁸ Wattenbach, *Schriftwesen* (wie Anm. 66), S. 227.

⁶⁹ David N. Carvalho, *Ink Utensils of Antiquity*, S. 5 (<http://www.djmcadam.com/ink-utensils.html>).

⁷⁰ Das Byzantinische Reich dürfte viel länger am „Kalamos“ festgehalten haben als der lateinische Westen. Vgl. dazu Herbert Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, S. 86, Blanck, *Buch in der Antike* (wie Anm.42), S 66.

⁷¹ Die Vogelfeder als Schreibgerät war zwar im islamischen Raum bekannt, anders als dem Schreibrohr kam ihr aber keinerlei religiöse Bedeutung zu (Grohmann, *Paläographie*, wie Anm. 40, S. 122).

Getrennte Wege ging man auch, als in der Buchproduktion erste Druckverfahren aufkamen. Dem Druck mit beweglichen Lettern ging der Blockdruck voraus. In Ostasien wurde er schon im 8. Jahrhundert praktiziert, in Europa – wohl aufgrund eigenständiger technischer Entwicklungen – seit dem 14. Im islamischen Raum hat es nur schwache Ansätze einer Rezeption der Xylographie gegeben. In der Oase Faijum in der libyschen Wüste in Oberägypten fand man 1880 fünfzig Fragmente von Schriftstücken, die im Blockdruck angefertigt worden waren.⁷² Alle diese Texte sind in arabischer Schrift und Sprache abgefasst, alle haben religiöse Inhalte – etwa Koranverse, die sich als Talismane eigneten. Auch Zaubersprüche sind vertreten. Die Entstehungszeit dieser Texte liegt zwischen dem 10. und 14. Jahrhundert. Die Technik, in der sie hergestellt wurden, kann also nicht der europäischen, sondern muss der ostasiatischen Tradition entstammen.

Der chinesische Blockdruck war im islamischen Kulturraum bekannt. Um 1300 beschreibt ihn der persische Großwesir Rashid ad-Din.⁷³ Sein Urteil war durchaus positiv. Trotzdem stiftete er in seinem Testament einen Fonds, aus dem jährlich zwei handschriftliche Kopien seiner Bücher angefertigt werden sollten – eine in Arabisch, eine in Persisch. Aus China wurde schon zuvor der neue Beschreibstoff Papier übernommen. Anders als die Kenntnis des neuen Beschreibstoffs führte jedoch die Kenntnis des neuen Druckverfahrens im islamischen Raum zu keiner Veränderung. Die Hochkultur verweigerte sich ihr. Die wenigen in diesem Verfahren reproduzierten Texte stellen eine regional begrenzte Sonderentwicklung dar, die auf die innere Vielfalt islamischer Kultur verweist. Es handelt sich um Einblattdrucke, die in der religiösen Volkskultur Verwendung fanden. Bücher wurden hier nicht im Blockdruck hergestellt.⁷⁴ Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass der islamische Kulturraum

⁷² Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, New York 1925, S. 133 ff., Shaw, *matba'a* (wie Anm. 9), S. 795, *Die Geschichte des Drucks in arabischer Sprache* (wie Anm. 24), S. 1f., Mitterauer, *Warum Europa?* (wie Anm. 2), S. 246.

⁷³ Gdoura, *Le Début* (wie Anm. 6), S. 76, Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 17.

⁷⁴ Roper, *Färis* (wie Anm. 65), S. 209.

Jahrhunderte hindurch eine großräumige Blockade für die Verbreitung der aus China kommenden Xylographie bildete.⁷⁵ Bezeichnend erscheint, dass in Gebieten mit einer alten Tradition des chinesischen Blockdrucks wie bei den Uiguren in Ostturkestan nach ihrer Islamisierung die Praxis des Druckens völlig abkommt.⁷⁶

In China selbst, wo die Muslime seit dem Frühmittelalter eine bedeutende Minderheit darstellten, wurde die vorherrschende Reproduktionstechnologie ihres gesellschaftlichen Umfelds von ihnen nicht übernommen – jedenfalls nicht für ihr religiöses Schrifttum. Der Blockdruck fand ein Jahrtausend lang für die Vervielfältigung des Korans keine Anwendung.⁷⁷ Der älteste überlieferte Koran, der auf Holzschnitt-Basis hergestellt wurde, entstand hier erst 1874.⁷⁸ Auch gegenüber der ostasiatischen Drucktechnik muss bei den Muslimen massiver Widerstand geherrscht haben – gleichgültig ob unter islamischer oder unter nichtislamischer Herrschaft. Die weit ins Mittelalter zurückreichende Kenntnis der Xylographie hat die Schriftkultur dieser Religionsgemeinschaft nur ganz peripher beeinflusst. Das Auseinanderdriften unterschiedlicher Muster der Reproduktion von Büchern lässt sich am Beispiel des Blockdrucks weit vor Gutenbergs Erfindung zurückverfolgen.

Gegen die Herstellung von Büchern im Blockdruck liegt aus dem islamischen Raum keinerlei Verbot vor. Trotzdem gab es hier kein Buch, das in dieser Technik produziert worden wäre.

Der religiöse Kontext der Buchkultur ließ das offenbar nicht zu. Bücher hatten mit der Hand

⁷⁵ Carter, *Printing* (wie Anm. 72), S. 112, Demeerseman, *L'Imprimerie* (wie Anm. 6), S. 17-25.

⁷⁶ Die Blütezeit des Blockdrucks bei den Uiguren fällt in das 9. und 10. Jahrhundert. Sie ist buddhistisch geprägt (Carter, *Invention*, wie Anm. 72, S. 104). Im 13. Jahrhundert endet sie (ebda., S. 106). Mit der sukzessiven Islamisierung setzte sich statt der uigurischen Schrift die arabische durch, die schon im 11. Jahrhundert allgemein in Gebrauch war. Gleichzeitig kam eine besonders exquisite Form der arabischen Kalligraphie auf (Dulikun und Alifu Rawaidula, *Islamic Culture and the Uyghura*, in: *China Studies Journal* 19/1, April 2004). Im 12. Jahrhundert wurden religiöse Schriften des Islam übersetzt. Die Buchkultur der Folgezeit ist von Handschriften beherrscht (Erin Alptekin, *The Uyghurs*, S. 4, 7, 8, in: http://www.uygur.org/enorghistory/the_uyghurs.htm, und: The Jarring collection of Eastern Turkestan manuscripts at Lund University Library, http://laurentius.lub.lu.se/jarring/about.html#eastern_turkestan).

⁷⁷ Carter, *Invention* (wie Anm. 72), S. 68.

⁷⁸ Erst 2003 wurde dieses Koran-Exemplar aufgefunden. Bis dahin galt ein 1894 hergestellter Druck als ältester Blockdruck-Koran aus China (China's earliest woodcut of Koran revealed, in: http://english.people.com.cn/200309/26/eng20030926_shtml).

geschrieben zu werden, und zwar mit dem Schreibrohr, dem Instrument göttlicher Offenbarung. Ähnlich scheint es gewesen zu sein, als der Buchdruck mit beweglichen Lettern aufkam. Zwar dürften im Osmanischen Reich Verbote von Sultanen aus dem ausgehenden 15. bzw. frühen 16. Jahrhundert bestanden haben, aber diese Anordnungen reichen nicht aus, um das Fehlen der Typographie unter der muslimischen Bevölkerung im ganzen islamischen Raum bis ins 18. und 19. Jahrhundert hinein zu erklären. Die Muslime hatten ihre eigene religiöse Buchkultur, die kalligraphische Handschrift vorsah und damit andere Methoden der Vervielfältigung von Schrifttum ausschloss. Es gab auch keinerlei eigenständige Experimente für eine mechanisierte Wiedergabe abseits der Übernahme fremder Technologien. Will man die Frage der verzögerten Aufnahme des Buchdrucks im islamischen Raum klären, so ist es wohl ein falscher Ausgangspunkt, nach expliziten Verboten der Obrigkeit zu suchen. Wichtiger waren allgemein anerkannte gesellschaftliche Normen, die Schrifttradition in einer bestimmten Weise weiterzugeben. Der Koran bot dafür die entscheidende Grundlage.

Wie beharrlich das durch den Koran sakralisierte Schreibrohr und die mit ihm verbundene Kalligraphie die Buchproduktion im islamischen Raum prägte, das zeigt die ganz unterschiedliche Rezeption von Bleisatz einerseits, von Steindruck andererseits. Der Druck mit beweglichen Lettern nach der Methode des Johannes Gutenberg wurde im Osmanischen Reich erst 1727 zugelassen, und zwar strikt auf nichtreligiöse Bücher beschränkt. Diese Freigabe löste nun keineswegs einen Boom an neuen Druckwerken aus. Im Gegenteil – die Produktion war äußerst spärlich.⁷⁹ Sie blieb es bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. In anderen islamischen Reichen verlief die Entwicklung nicht wesentlich anders. Die von Alois Senefelder 1798 in München erfundene Drucktechnik der Lithographie hingegen setzte sich

⁷⁹ Shaw, matba'a (wie Anm. 9) S. 800f, Die Geschichte des Drucks in arabischer Sprache (wie Anm. 24), S. 21. Den entscheidenden Durchbruch, der zu der im Arab Human Development Report angesprochenen Sonderstellung der Türkei gegenüber anderen islamischen Ländern geführt hat, wurde erst durch die Reformen Kemal Atatürks bewirkt. Während von 1729-1928 insgesamt nur 20.000 Werke gedruckt wurden, waren es in den folgenden fünfzig Jahren mehr als 200.000 („Buchhandel und Bibliotheken, in: Turkey Interactive CD-Rom, <http://www.byegm.gov.tr/YAYINLARIMIZ/kitaplar/turkey2005/content/germany/51...>).

sehr rasch in der ganzen islamischen Welt durch.⁸⁰ André Demeerseman hat dieses Phänomen sehr zutreffend charakterisiert:⁸¹ „La lithographie arabe a été l'imprimerie elle-même et non un annexe“ und: „La lithographie qui n'était, en Europe, qu'une modeste auxiliaire de la typographie devint reine en Orient et au Maghreb, et elle trouva grace là où l'imprimerie typographique avait été accueillie avec froideur“. In den meisten arabischen Ländern entstanden die ersten Druckwerke auf dieser Grundlage. Das gilt von Marokko bis Afghanistan.⁸² In Persien, dem zweiten Großreich der islamischen Welt mit einer alten Buchkultur, setzte der Buchdruck erst 1817 auf der Basis der Lithographie ein.⁸³ Auch religiöse Bücher konnten nun problemlos gedruckt werden – sogar der Koran selbst, das heilige Buch der Religionsgemeinschaft. 1828 wurde er erstmals von Muslimen für Muslime auf diese Weise vervielfältigt.⁸⁴ Das war nun möglich, weil bei der Lithographie die Schrift von Kalligraphen gestaltet wurde. Der Steindruck übernimmt die Handschrift in das Druckverfahren. Anders als beim Druck mit beweglichen Lettern konnte jetzt bei der Reproduktion von Büchern an die eigene Buchtradition des islamischen Raums angeschlossen werden. So gab es beim Transfer dieser aus Europa stammenden Technologie keine kulturelle Blockade. Sehr rasch konnte sie sich im gesamten Großraum durchsetzen. Diese rasche Rezeption allein mit ästhetischen Gründen zu argumentieren, greift zu kurz. Die im Steindruck vermittelbare arabische Kalligraphie stellt vielmehr ein religiös tief verankertes

⁸⁰ Die Geschichte des Drucks in arabischer Sprache (wie Anm. 24), S. 10. Ulrich Marzolph, Der lithographische Druck einer illustrierten persischen Prophetengeschichte (1267/1850), in derselbe (Hrsg.), Das gedruckte Buch (wie Anm. 6), S. 85, Natalie Rodriguez, L'impression lithographique du livre (= Communication présentée lors du 2e colloque international. Histoire de l'imprimé dans les langues et les pays du Moyen-Orient, - 4 novembre 2005, Paris), S. 1-9, Albin, Printing, S. 269, nennt unter den Vorteilen der Lithographie gegenüber der Typographie, die eine so rasche Übernahme im islamischen Raum veranlasst hätten, an erster Stelle, dass diese Technologie billiger gewesen sei. An Kostengründen ist die Gutenbergsche Methode hier wohl nicht gescheitert.

⁸¹ André Demeerseman, La lithographie arabe et tunisienne, Tunis 1994, derselbe, L'Imprimerie (wie Anm 6), S. 45.

⁸² Shaw, matba'a, (wie Anm. 9) S. 799-806, Die Geschichte des Drucks in arabischer Sprache (wie Anm. 24), S. 10 f., Rodriguez, L'impression (wie Anm. 80), S. 6 f, Ian Proudfoot, Lithography at the crossroads of the east, in: Journal of the Printing Historical Society 27, 1998, S. 113-131, der die Lithographie als "the Islamic technology" charakterisiert. Für Indien formuliert Albin, Printing, S. 276: „Doubtlessly, lithography ushered in a revolution in Islamic communications, education and self-definition“.

⁸³ Ulrich Marzolph, Persian illustrate litographed books, in: The Beginnings (wie Anm.9), S. 18.

⁸⁴ So Diner, Versiegelte Zeit (wie Anm. 4), S. 133, mit Verweis auf einen in Teheran gedruckten Koran. Die Frage der ältesten Korandrucke aus Persien auf lithographischer Grundlage ist allerdings nicht restlos geklärt. Vielleicht hat ein Druck aus Täbris von 1816/17 Priorität (Albin, Printing, wie Anm. 6, S. 266).

Kulturmuster dar. Ob die Übernahme der Lithographie auch dazu beitrug, den in den islamischen Ländern so lange anhaltenden Widerstand gegen die Typographie zu überwinden, wird sich als Kausalzusammenhang schwer nachweisen lassen. Tatsache ist, dass im Verlauf des 19. Jahrhunderts der Druck mit beweglichen Lettern hier zunehmend rezipiert wurde.⁸⁵

Im mittelalterlichen Europa gab es im Bereich der Westkirche keinerlei sakrale Bindungen, die die Erfindung und Verbreitung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern hätten verhindern können – weder bezüglich der Schreibmaterialien noch bezüglich der Schriftformen. Seitens der religiösen Verhältnisse lassen sich im 15. Jahrhundert keine beschränkenden Faktoren feststellen, sondern im Gegenteil zahlreiche stimulierende.⁸⁶ So konnten sich hier die durch die Druckerpresse ausgelösten „Kulturrevolutionen“ rasch entfalten.⁸⁷ Als deren wichtigste Auswirkungen hat Elizabeth I. Eisenstein die Wiederbelebung der klassischen Antike, den Verlauf der Reformation und den Aufschwung der modernen Wissenschaft ausführlich behandelt. Viele andere wären hinzuzufügen.⁸⁸ Der Medienhistoriker Werner Faulstich charakterisiert diese Folgen des Buchdrucks „als die erste mediale Weltveränderung in der Kulturgeschichte der Menschheit“.⁸⁹ Aus gesellschaftsgeschichtlicher Perspektive charakterisiert er als „Schlüsselmerkmal“ den „Umschwung von der Dominanz der traditionellen Menschmedien zur Dominanz der neuen Druckmedien“⁹⁰, und damit eine Bedeutungsverschiebung von Primärgruppen mit „face to face“- Kontakten zu Sekundärgruppen mit vermittelten Sozialbeziehungen. Die Langzeitwirkungen von

⁸⁵ Eine Zusammenstellung der Einführung typographischer und lithographischer Druckverfahren in den einzelnen islamischen Ländern bei Rodriguez, *L'impression* (wie Anm. 80), S. 6 f.

⁸⁶ Mitterauer, *Warum Europa?* (wie Anm. 2), S. 235-273.

⁸⁷ Elizabeth I. Eisenstein, *Die Druckerpresse. Kulturrevolutionen im frühen modernen Europa*, Wien 1997, Stein, *Schriftkultur* (wie Anm.19), S. 185 f. Zu den Auswirkungen der verweigerten Übernahme des Buchdrucks auf die Wissenschaftsentwicklung im islamischen Raum im Vergleich Huff, *The Rise of Early Modern Science* (wie Anm. 12), vor allem, S. 342 f.

⁸⁸ Eine breite Zusammenfassung bei Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a. M. 1998, S. 499-704.

⁸⁹ Werner Faulstich, *Medien zwischen Herrschaft und Revolte: die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400-1700)*, Göttingen 1998, S. 296.

⁹⁰ Ebd., S. 298.

Gutenbergs Erfindung lassen sich wohl in allen ihren Verästelungen sowie direkten und indirekten Auswirkungen gar nicht in befriedigender Weise zusammenfassend darstellen. Im islamischen Raum waren die Verhältnisse ganz anders. Dem Transfer des Buchdrucks mit beweglichen Lettern standen gravierende kulturelle Hindernisse entgegen. Argumentationen, die die Angst der Sultane vor gesellschaftlichem Wandel, den Konservatismus der Ulama oder die Verdienstinteressen der Kopisten als Grund für die lange verzögerte und erst so spät realisierte Übernahme anführen, erscheinen unzureichend. Entscheidend waren religiöse Faktoren. Wenn man ihnen nachgeht, darf man nicht im unverbindlich Allgemeinen bleiben. Die „Dichte des Sakralen“ oder dessen „undurchlässige Beschaffenheit“ reicht als Erklärung nicht aus. Setzt man bei spezifischen sakralen Elementen der islamischen Schriftkultur an, so ergeben sich daraus weiterführende Interpretationsmöglichkeiten. Jenő Szűcs hat die besondere Dynamik der europäischen Gesellschafts- und Kulturentwicklung aus einem Phänomen erklärt, das er als „produktive Separationen“ bzw. „produktive Trennungen“ bezeichnet hat.⁹¹ Die durch Gutenbergs Erfindung in Europa ausgelösten „Kulturrevolutionen“ waren möglich, weil die Schrift nicht sakral gebunden war. Im islamischen Raum hingegen gab es keine vergleichbare „produktive Trennung“ zwischen Religion und Schrift. Das hat zu sehr unterschiedlichen Entwicklungspfaden der beiden Kulturräume geführt. Der „Arab Human Development Report“ stellt Defizite des islamischen Sonderwegs in den Vordergrund. Das entspricht einer Bewertung, die dem Buchdruck grundsätzlich positive Auswirkungen für die Menschheitsentwicklung beimisst - vor allem weil die Verfügbarkeit von Büchern die Alphabetisierung fördert, die in vielfältigen Lebensbereichen als Voraussetzung von Entwicklungsfortschritt angesehen wird. In einer Weltgesellschaft, die allgemein von den Auswirkungen der Printmedien geprägt ist, erscheint es müßig zu fragen, was durch deren Entfaltung sozial und kulturell verloren ging.⁹² Solche Abwägungen vorzunehmen, ist wohl auch nicht Sache des Historikers. Seine Aufgabe kann es

⁹¹ Jenő Szűcs, Die drei historischen Regionen Europas, Frankfurt a. M. 1994, S. 19-44, vor allem S. 26.

⁹² Für Europa thematisiert diese selten gestellte Frage Faulstich, Medien (wie Anm. 89), S. 303.

sein, in der Gegenwart bestehende Unterschiede aus ihrem Gewordensein zu erklären. Für ein besseres Verständnis der Unterschiede zwischen Europa und der islamischen Welt ist ein solcher Beitrag sicher wichtig. Aus der Geschichte des Buchdrucks lassen sich dafür wesentliche Einsichten gewinnen.