

Demokratische Volksrepublik Algerien

Ministerium für Hochschulwesen und Wissenschaftliche Forschung

Fakultät für Literatur , Sprachen und Künste

Deutschabteilung

Dissertation zur Erlangung des Dokortitels in Landeskunde

Zum Thema:

**Der Islam und die arabische  
Literatur im westöstlichen Divan  
Von Goethe**

Vorgelegt von:

NESSAI née MOUALFI Badra

Betreuer :

Prof. Dr. Kamal EL KORSO

jurymitglieder:

Dr. BELBACHIR Rafiaa, présidente, Univ. Oran

prof. Dr. EL KORSO kamal , encadreur, Uni. Oran

Dr. BOURI Zine Eddine, examinateur, Univ, Oran

Dr.NOUALI Ghaouti, examinateur, Univ. S.B.A

Prof. Dr. AOUADI Saddek, examinateur, Univ. Annaba

Prof. Dr. BOUCHTARA Mustapha, examinateur USTO

**Soutenue le 22 Juin 2014**

Oran 2013-2014

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....01

1. Die muslimische Welt und der Westen.....05

1.1 Verzernte Bilder vom Islam und den Muslimen.....11

1.2 Das Fremde in Europa.....16

1.3 Die Gleichsetzung von Islam und Terrorismus.....25

2. Islam, Demokratie und Politik.....35

2.1 Islam und Demokratie .....35

2.2 Der interkulturelle Dialog über Menschenrechte.....47

2.3 Islam und Politik .....68

3. Das Bild des Islam und der Araber in der deutschen Presse.....82

3.1 Literarische Entwürfe für ein neues Bild der orientalischen Frau.....98

3.2 Das deutsche Islam-Bild im 18.Jh. im Spiegel Koranübersetzungen.....116

3.3 Die Religion in der politischen Terminologie in Deutschland.....139

<b>4. Anregungen zu Divan-Gedichten durch den Koran.....</b>	<b>143</b>
4.1 Vorsehungsglaube und Ergebung im West-östlichen Divan.....	157
4.2 Wohltätigkeit im Diwan.....	185
4.3 Monotheismus im West-östlichen Divan.....	190
<b>Schluss.....</b>	<b>200</b>
<b>Literatur.....</b>	<b>204</b>

**Titel:**

**Der Islam und die arabische Literatur im westöstlichen Divan von Goethe**

**Einleitung**

Die Beziehung zwischen der muslimischen Welt und den westlichen Ländern steckt in einer ernsten Krise. Vorurteile, Terrorismus und Krieg bestimmen das Denken auf beide Seiten, auch wenn es in der Vergangenheit intensive Phasen fruchtbarer Austausches gegeben hat: die Anschläge des 11. September 2001 und die Kriege in Afghanistan und Irak wirken so emotionalisierend, dass sie fast alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Um die Krise der Beziehungen zu überwinden, gab es deshalb im letzten Jahrzehnte Anstrengungen, die zu einem „Dialog der Kulturen“ geführt haben. Dies sollte dafür sorgen, dass wechselseitige Vorurteile abgebaut werden sollten. Solche Bemühungen haben in den kleinen immer wieder nützlichen Ergebnissen erbracht.

Als gutes, historisches und literarisches Beispiel für eine Brücke zwischen dem Westen und dem Islam findet sich der Westöstliche Divan von Goethe. Außerdem fungiert der Divan als Vermittler islamischer Glaubensvorstellungen. Diese Untersuchung hat zum Ziel, die Rolle und Stellung des Westöstlichen Divan von Goethe wissenschaftlich unter die Lupe zu nehmen. Das Thema wurde ausgewählt, weil es versucht, einen relevanten Forschungsbereich zu beleuchten.

Um diese Untersuchung durchzuführen, sollen folgenden Fragestellungen verfolgt werden:

- Inwiefern kann der Westöstliche Divan von Goethe dazu beitragen, Differenzen zwischen dem Westen und dem Islam beizulegen?
- Inwieweit gibt es Unterschiede zwischen den westlichen Ländern und der muslimischen Welt?

- Was kann der Westöstliche Divan von Goethe für den Islam und dem Westen bieten?

Diese Fragestellungen stehen demzufolge im Zentrum der vorliegenden Untersuchung und daraus lässt sich die folgende Hauptfrage ableiten:

Inwiefern kann man behaupten, dass der Westöstliche Divan von Goethe eine kulturelle Brücke zwischen dem Westen und dem Islam darstellt?

Um dieser Frage nachzugehen, wird von der folgenden Arbeitshypothese ausgegangen: Der Westöstlicher Divan von Goethe stellt eine kulturelle Brücke zwischen dem Westen und dem Islam dar.

Diese Hypothese könnte in den folgenden Teilhypothesen aufgeteilt werden:

- Der Westöstliche Divan von Goethe kann dazu beitragen, Differenzen zwischen dem Westen und dem Islam beizulegen.
- Es gibt Unterschiede zwischen den westlichen Ländern und der muslimischen Welt?
- Der Westöstliche Divan von Goethe kann für den Islam und dem Westen mehr Vorteile bieten.

Die bisher Forschungsergebnisse zur Beziehung zwischen dem Westen und dem Islam zeigen Folgendes:

Da angesichts des komplizierten und oft konfrontativen Verhältnisses zwischen westlichen und islamisch geprägten Gesellschaften trotz der eher gemischten Erfahrungen ein Dialog mit dem Ziel der Schaffung besseren Verhältnisses voreinander allerdings nicht aufgegeben, sondern eher verstärkt werden sollte, stellt sich die Frage nach Ansatzpunkten, die ihn wirksam und fruchtbar machen könnten. Dies ist durchaus möglich, erfordert aber von allen Seiten größere Offenheit und zusätzliche Anstrengungen. Konzeptionell sollten zum Beispiel folgende Aspekte berücksichtigt werden:

Die Akzeptierung, dass „westlich-muslimischer Dialog“ eigentlich gar kein Dialog (also Austausch zweier Seiten) sein kann, sondern auf beiden Seiten eine Vielzahl

widersprüchlicher Akteure und Positionen einbeziehen muss, um wirksam zu sein. Eine die Anerkennung der Pluralität der eigenen und der Gegenseite ist der Austausch der Kulturen und Gesellschaften zu Ende, bevor er noch begonnen hat: in einer Intellektueller Bipolarität steckt „Dialog“ in einer Sackgasse.

Austausch mit dem Ziel eines besseren, wechselseitigen Verstehens kann auch nicht im Gestus des erhobenen Zeigfingers und der gegenseitigen Bekehrungs- oder Belehrungsabsicht gelingen. Nötig ist eine Diskussionskultur des Zuhörens – nicht der automatischen Zustimmung zu den Auffassungen anderer, aber doch der Bereitschaft, diese zuerst einmal zur Kenntnis und ernst zu nehmen. Auf allen Seiten existiert eine Tendenz zu offener oder versteckter Besserwisserei, die die Äußerung einer Gegenseite oft nur dann zur Kenntnis nimmt, wenn sie positiv oder negativ ins eigene Weltbild passen. Die Bereitschaft, über fremde Argumente auch dann nachzudenken, wenn man sie für seltsam, fragwürdig oder falsch hält, ist eine Bedingung für Dialog.

Dialog ist nur dann möglich, wenn beide Seiten davon Abstand nehmen, vor allem mit den Fingern aufeinander zu zeigen und die eigenen Denkweisen und Praktiken als selbstverständlich vorauszusetzen. Wer in interkulturellen Dialogen nicht Bereit ist, auch über sich selbst, die eigenen Identität, über die eigene Denkblockaden, Interessen und Handlungen kritisch nach zu denken, vergibt eine große Chancen. Dialog muss auch die eigenen Denkweisen und Interkulturellen Voraussetzungen zur Diskussion zu stellen bereit sein. Ein wichtiges Problem des Dialogs besteht im angemessenen Umgang mit den emotionalen Aspekten des westlich-muslimischen Verhältnisses. Menschen in westlichen Ländern fühlen sich nicht selten durch Muslime oder den islamisch geprägten Kulturkreis bedroht trotz aller Tatsachen, die eine erdrückende politische, wirtschaftliche und militärische Überlegenheit des Westens belegen. Aufgeregten „Kopftuch-Diskussionen“ oder die Angst vor kulturellen „Überfremdung“ sind Symptome, spektakuläre Terroranschläge die Anlässe. Schließlich darf ein interkultureller Dialog sich nicht missverstehen, er muss seine Grenzen und seine Bedingtheit verstehen und berücksichtigen.

Im Einzelnen ist die vorliegende Arbeit folgendermaßen aufgebaut:

Sie gliedert sich nämlich in vier Teilen. Der erste Teil enthält drei Kapitel und befasst sich mit der muslimischen Welt und dem Westen. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit Tradition der Konfrontation zwischen Westen und Islam. Es werden Aspekte wie verzerrte Bilder vom Islam und den Muslimen sowie das Fremde in Europa beleuchtet. Das zweite Kapitel hat zum Gegenstand der Nahe Osten und die Palästinafrage. Das dritte Kapitel befasst sich mit dem Thema: Doppelte Standards in der Westlichen Außenpolitik. Dabei werden die Verletzung des internationalen Rechts und die Gleichsetzung von Islam und Terrorismus behandelt.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Aspekt „der Islam und der Westen- Kampf der Zivilisationen“. Das erste Kapitel dieses Teils damit, welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem westen und dem Islam gibt. Das zweite Kapitel setzt sich mit dem Thema Islam und Demokratie auseinander. Es werden Aspekte wie Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs über Menschenrechte und Vielfältigkeit islamischer Menschenrechtsvorstellungen behandelt. Das dritte Kapitel befasst sich mit dem heutigen Islam. Es werden Aspekte wie Islam und Politik und die Ideologisierung des Islam beleuchtet.

Der dritte Teil hat zum Gegenstand Beispiele zum Kampf zwischen dem Islam und dem Abendland. Das erste Kapitel dieses Teils beschäftigt sich mit Iran als Verbindungspunkt zwischen Islam und Westen. Das zweite Kapitel befasst sich mit dem Bild des Islam und der Araber in der deutschen Presse. Es werden Aspekte wie positive und negative Muster literarischer Entwürfe für ein anderes Bild der orientalischen Frau sowie Tradition und Wandel im deutschen Islam-Bild im 18.Jh. im Spiegel zweier Koranübersetzungen behandelt. Das dritte Kapitel befasst sich mit der Religion in der politischen Terminologie in Deutschland.

Der vierte Teil setzt sich mit den Anregungen zu Divan-Gedichten durch den Koran auseinander. Das erste Kapitel befasst sich mit Vorsehungsglaube und Ergebung im West-östlichen Divan. Das zweite beschäftigt sich mit der Wohltätigkeit im Diwan und schließlich befasst sich das dritte Kapitel mit dem Monotheismus im West-östlichen Divan.



## 1. Die muslimische Welt und der Westen

In den vergangenen fünf Jahrzehnten haben sich Seminare, Konferenzen und die politikwissenschaftliche Forschung in der Regel mit dem Ost-West- oder dem Nord-Süd-Konflikt befasst. Aber noch vor dem 11. September 2001 bildete sich eine andere Wahrnehmung grundlegender politischer und kultureller Widersprüche heraus: die muslimische Welt wurde dem Westen gegenübergestellt, ein „Clash of civilizations“ postuliert. Der Hintergrund dieses Konflikts, der auf religiösen und kulturellen Kriterien beruht, ist nicht nur kompliziert, sondern auch problematisch. Einer der Gründe dafür ist der Gebrauch einer mehrdeutigen Terminologie.

Zuallererst: Die Beschreibung der muslimischen und der westlichen Welt als zwei einander gegenüberstehender und widersprechender Pole erzeugt eine dualistische Interpretation der Beziehung, die viele Facetten oder Ausnahmen außer Acht lässt. Im Grunde ignoriert sie die innere Heterogenität auf beide Seiten. Sie missachtet aber auch die grundlegende Tatsache, dass „Kulturen“ und Gesellschaften keine festen, dauerhaften Gebilde sind, sondern sich in einem Zustand permanenter Veränderung befinden. Auch berücksichtigt diese Beschreibung nicht die allgegenwärtige Vermischung, die ständigen Überschneidungen und Gemengelangen zwischen den Kulturen.

Was ist der Westen? handelt es sich um eine Welt, in der nur reine Europäer in den gemeinsamen christlichen Traditionen leben, im Gegensatz zu einer ethnisch und religiös anderen muslimischen Welt? Da ist westlichen Länder die Heimat von Millionen vom muslimischen Migranten aus Asien und Afrika sind – viele von ihnen besitzen eine europäische Staatsbürgerschaft – verliert die Aufteilung die Trennschärfe. Viele dieser Einwanderer haben sich die westliche Lebensart angeeignet, sich assimiliert und sind ein Teil von ihr geworden. Zudem haben die muslimischen Migranten die westlichen Gesellschaften beeinflusst. Ihre Traditionen, ihre Kunst und ihre Küche wurden allmählich zu kulturellen Elementen im Alltag in Europa und in den Vereinigten Staaten. Wir sollten auch nicht die Einflüsse der islamischen Zivilisation und die westliche Kultur in früheren Jahrhunderten vergessen: Naturwissenschaften, Medizin, und Philosophie in Europa wären nicht auf ihrem

heutigen Stand ohne die arabischen Anregungen im Laufe der Jahrhunderte. Sogar die antike Philosophie, ein Symbol der „Westlichen Kultur“ wurde in Europa nur über die Werke muslimischer Gelehrter aufgenommen. Was ist der Westen für uns? Ist es das Christentum? Ist es Säkularisierung oder Atheismus? Ist es ein Symbol der Macht oder der ökonomischen Effizienz? Steht der Westen für die Aufklärung und die Menschenrechte, für Faschismus, Rassismus und den Holocaust – oder für all das zusammen? Definieren wir den Westen über seine Kunst und Kultur, sein Konsumdenken oder seine Technologie? Als homogene Einheit existiert der Westen nicht; er ist eine vage Vorstellung, voller Widersprüche.

Aus demselben Grund können wir nicht von einer reinen, klar definierten muslimischen Gesellschaft sprechen, die von der westlichen Zivilisation und Kultur nicht beeinflusst wäre. Die modernen Kommunikationsmittel haben westlichen Einfluss sogar bis in solche konservative muslimische Gesellschaften wie Saudi Arabien hineingetragen. Und wie sollten auch nicht vergessen, dass muslimische Welt in sich genauso heterogen und vom inneren Widersprüchen gekennzeichnet ist wie der Westen.

Gibt es eine eindeutige Trennungslinie, die zwischen der industrialisierten westlichen Welt und den sich entwickelnden muslimischen Ländern gezogen werden kann? Wenn die Medien den Westen der muslimischen Welt gegenüberstellen, dann sind die Bilder häufig von Rückständigkeit, von religiöser Unterdrückung, fehlenden Freiheiten und dem Mangel an Menschenrechten, vor allem für Frauen, geprägt. Das öffentliche Bild wird sogar noch negativer, wenn die gängige Assoziation zwischen Islam und Terrorismus hinzugefügt wird. Im Westen werden die Muslime zunehmend als Barbaren gezeichnet, wobei die wichtige Rolle, die ihre Zivilisation für die Entwicklung der Menschheit gespielt hat, ignoriert wird.

Auch wenn diese westliche Wahrnehmung in bestimmter Hinsicht einen Kern von Wahrheit beinhalten mag, so bleibt Sie dennoch eine ungerechte Verallgemeinerung. Wenn sie tagtäglich von den Medien und konservativen politischen Führern und Intellektuellen verbreitet wird, dann mutiert sie zu Stereotypen und Vorurteilen. Rassismus und Feindseligkeit gegen all diejenigen, die der muslimischen Welt

angehören, werden geschürt, ohne dass unterschieden würde zwischen solchen, die bewusst gewalttätige Haltungen einnehmen, und jenen, die vor Ort unter den Folgen zu leiden haben.

Es gibt keine klar definierte muslimische Welt. Der Versuch, sie zu definieren, führt zu vagen Verallgemeinerungen und vernachlässigt die Unterschiede, Widersprüche und inneren Konflikte. Der Ruf zur Wiedererrichtung der islamischen „Umma“, wie sie einmal war, hat lediglich die „Konferenz Islamischer Staaten“ hervorgebracht. Insofern können wir nicht von der Existenz einer monolithischen Kraft namens „muslimische Welt“ ausgehen, die man als Bedrohung für viel stärkeren Westen betrachten könnte.

Die muslimische Welt ist auch keine geographisch definierbare Einheit. Vielmehr handelt es sich um eine lose Gruppierung wie andere auch, die sich innerhalb der blockfreien Länder oder aus der Dritten Welt herausgebildet haben. Wir würden sogar behaupten, dass das Religion.

Gerade dieser Gesichtspunkt muss in Bezug auf Länder wie Irak und den Iran betonen werden. Beide sind muslimischen Länder, haben aber ihre eigenen nationalen Interessen, die sich durch einen lange, blutigen Krieg durchzusetzen versuchen. Ein weiteres Beispiel: Iran hat sich in Kaschmirkonflikt auch die Seite Indiens geschlagen, statt das muslimische Pakistan zu unterstützen. Es gibt viele Beispiele, die zeigen, dass politische Bindungen und Ideologien sich über Religiöse Gemeinsamkeiten hinwegsetzen.

Es ist wahr – die Beziehung zwischen den Muslimen und dem Westenscheint auf Kollisionskurs zu sein, wie die Gewalt und die Kriege der letzten zwei Jahre belegen. Aber die tatsächlichen und ökonomischen Beziehungen sind viel komplexer. Zwischen verschiedenen Ländern der muslimischen Welt und Europa und den vereinigten Staaten besteht ein intensiver Handelsaustausch. Sogar sehr konservative muslimische Länder wie Saudi Arabien haben Vorbehalten, ihr Geld im Westen zu investieren, mit westlichen Ländern zu kooperieren und sogar US-Soldaten bei sich aufzunehmen. Das

zeigt, dass die westlich-muslimischen Beziehungen nicht zuallererst durch Religion oder Ideologie bestimmt werden, sondern durch die Eigeninteressen.

### *Die jetzige Konfrontation*

Die offensichtliche westliche Feindseligkeit gegenüber den muslimischen Ländern ist Ergebnis ihrer religiösen Orientierung. Die Gründe zur Ablehnung eines der Türkei zur EU sind vor allem wirtschaftlicher Art. Sie haben auch mit der Migrationsproblematik zu tun. Zudem erfüllen die nationalen Gesetze der Türkei noch nicht die demokratischen Kriterien Europas. Nur in geringem Masse ist die Religion der Türkei, der Islam, ein Faktor. Sogar die Vereinigten Staaten, die heutzutage den Muslimen ziemlich feindlich gesonnen sind, richten ihre Politik gegenüber anderen Nationen, ethnischen Gruppen und Religionen vor allem nach ihren strategischen Interessen, nicht nach religiöser Zugehörigkeit aus. So haben die USA etwas zugunsten der muslimischen Bosnier gegen die Christlichen Serben interveniert. Die Ursachen für den Angriff der USA auf Afghanistan waren weder der Islam noch die Muslime, sondern sie waren geopolitischer Natur, und der Einsatz erfolgte im Namen des Kampfes gegen den Terrorismus, Früher hatten die USA sogar die islamischen „Mudjahedin“ und ihren Dihad gegen die Sowjetunion unterstützt. Irak bildet hier keine Ausnahme, denn die USA haben das Land wiederholt bedroht und sind sogar dort einmarschiert obwohl es ein säkularer ist – also nicht wegen der muslimischen Bevölkerung, sondern aus politischen Gründen.

Ein Element des Konflikts zwischen der muslimischen und der westlichen Welt entspringt einer Dichotomie in der Denkweise zwischen Fanatikern und Aufklärern auf beide Seiten. Dieser Konflikt zwischen Offenheit und Intoleranz ist nicht auf die muslimische Welt beschränkt. Er existiert in fast allen Religionen. Die die islamischen, fundamentalistischen Bewegungen vertreten, ist durchaus vergleichbar mit einem ganz ähnlichen Fanatismus unter den fundamentalistischen Kirschen in den Vereinigten Staaten oder bei jüdischen Extremisten innerhalb und außerhalb Israels. Wir können zurzeit beobachten, wie dogmatische religiöse Positionen die internationalen Beziehungen beeinflussen. Wir sehen auch, dass sie Hass unter der Religionen und in der Bevölkerung innerhalb von Nationen säen sowie auf globaler

Ebene unter den Völkern in der ganzen Welt. Solche böartigen Gefühle sind nicht leicht einzudämmen, da sie eine Form absoluter Ablehnung des Anderen beinhalten, der als Feind betrachtet wird und den es gilt auszurotten. Dies stellt ein gravierendes Problem sowohl für die muslimischen als auch für die westlichen Gesellschaften dar.

### *Wichtige Fragen*

Die Beziehung zwischen der muslimischen Welt und dem Westen korrelieren grundlegend mit bedeutsamen politischen Fragen, die primär Folgendes umfassen:

- Die Palästinafrage und die Haltung des Westens im arabisch-islamischen Konflikt:
- Die Iranfrage – der Krieg und die Besetzung Iraks durch amerikanische und britische Truppen;
- Die potentiell gefährlichen Szenarien, die in den USA öffentlich diskutiert werden und Pläne für weiter radikale Veränderungen in der Religion enthalten, einschließlich Drohungen gegen Syrien und den Iran;
- Weitere Probleme, die muslimische Regionen betreffen: der innere Kampf um Reformen im Iran, die Situation auf dem Balkan (die Kosovofrage und der mazedonisch-albanische Konflikt), Tschetschenien, Kaschmirs, Afghanistan, die Lage der Muslime in China, und Schließlich die Bemühungen der Türkei und der muslimischen Staaten auf dem Balkan, Mitglieder der EU zu werden.

Um die muslimisch-westlichen Beziehungen realistisch beurteilen zu können, ist es unabdingbar, die Unterschiede zwischen den verschiedenen westlichen zu beachten. Wir müssen zwischen den USA und den Länder der EU differenzieren und die Unterschiede innerhalb Europas anerkennen, so z. B. zwischen denen, die ihre engen Bindungen zu den USA betonen und den USA in ihrer Position gegenüber Irak folgen, und den Länder, die als „das alte Europa“ bezeichnet wurden und die gezögert haben, die Strategie Washingtons zu unterstützen. Die erklärte Außenpolitik Frankreichs, Deutschlands und Belgiens war gegen den Krieg der USA in Iran und bestand auf einer entscheidenden Rolle der Vereinten Nationen. Diese Politik geriet in Konflikt mit

den extremen Positionen, die die USA von Europa verlangten. Der HauptKonflikt in der Politik gegenüber Irak verlief nicht zwischen muslimischen Länder und den Westen, sondern vielmehr zwischen den westlichen Ländern.

Das Internationale Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Mächten und Machtblöcken ist durch den Zusammenbruch der Sowjetunion gestört worden. Viele in der islamischen Welt (aber auch in der westlichen Welt) beschichten die Politik dieser US-Administration als unilateral, provozierend, widersprüchlich und ungerecht. Europa sollte seinerseits versuchen, eine Art internationales Gleichgewicht wiederherzustellen. Benötigt wird das Vertrauen, um konstruktive Entscheidungen in den Schlüsselbereichen, die die westlichen Beziehungen beeinflussen, tatsächlich zu treffen. Dies wäre mehr als sich lediglich gegen die Vorherrschaft der USA zu wehren.

Wir scheinen in einen Teufelskreis aus gegenseitiger Gewalt geraten zu sein, der nur durch eine grundlegende Änderung der westlichen Außenpolitik durchbrochen werden kann. Dazu brauchen wir dringend ernsthafte Versuche, das Völkerrecht wieder zu stärken, das von den USA vor und während des Irakkrieges missachtet und ernsthaft beschädigt worden ist. Es muss wieder zum leitenden Grundprinzip in den zwischenstaatlichen Beziehungen werden. Ein solcher politikwechsel sollte auf einer Wiederbelebung der Rolle der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen beruhen.

Diese Änderungen in der internationalen Politik könnten Reformen im Nahen Osten und in den muslimischen Ländern allgemein möglich machen und auf lange Sicht eine Kultur der Gewaltlosigkeit entwickeln helfen. Ein solcher Wandel wird sicher Zeit benötigen und schwer durchzusetzen sein, er würde jedoch eine dringend notwendige, grundlegende Wende darstellen. Der Erfolg einer solchen Transformation hängt von einer Reduzierung der Spannungen in der Region ab, die durch die Verminderung der Unterdrückung in den dortigen Ländern erreicht werden kann. Mehr Demokratie und Freiheit sind für die dortigen Völker nötig, die seit langem an Unterdrückung und Missachtung ihrer Interessen leiden. Das ist aus innenpolitischen Gründen notwendig und würde zugleich den Raum für interkulturelle Kooperation erweitern.

Auf der politischen Ebene sollte den Organisationen und Institutionen der zivilgesellschaft eine größere Rolle eingeräumt werden. Solche Institutionen könnten als moralische Kontrollinstanz über die herrschenden und ihre politischen Entscheidungen dienen. Sie könnten die Bemühungen der jüngeren Generationen stärken, ihre Gesellschaften politisch und sozial zu entwickeln. Die Stärkung der zivilgesellschaftlichen Beteiligung und Verantwortung könnten das ideologische Vakuum füllen, das nach dem Sturz der traditionellen politischen Systeme oder deren Verlust an Legitimation eingetreten ist und zur Entstehung des Fanatismus geführt hat.

Intellektuelle, Journalisten, Lehrer und Entscheidungsträger im Westen wie in muslimischen Ländern sollten sich verstärkt bemühen, das Verständnis und Gefühl für ein gemeinsames Erbe zu stärken. Sie könnten helfen, die gemeinsamen Werte wie Toleranz, Anerkennung der Differenzen und Respekt für das Spezifische in jeder Zivilisation, Kultur und Religion zu verbraten und zu vertiefen. Sie sollten auch die Notwendigkeit des Dialogs und der Meinungsfreiheit betonen, indem sie Begegnungen junger Leute und Intellektueller organisieren und Schaffung von Dialogzentren anstreben, um die beiderseitigen Vorurteile und Stereotypen zu beseitigen.

Wir sollten uns bewusst sein, dass die Ereignisse vom 11. September 2001 und die Kriege gegen Afghanistan und Irak die Spannungen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen erhöht haben. Die Stärkung des gegenseitigen Verständnisses ist schwieriger geworden. Gewalt als Mittel des Umgangs miteinander scheint auf breitere Zustimmung zu stoßen. Andererseits haben diese katastrophalen Geschehnisse eine Neubewertung unserer Beziehung in einigen Teilen unserer Gesellschaften in Gang gesetzt.

Wir dürfen hoffen, dass ein positiver Nebeneffekt des 11. September 2001 darin besteht, dass er - gerade wegen seines erschreckenden und hochemotionalen Charakters - zu einer Revision unserer Werte und Vorstellungen und einer Neubestimmung ihrer Rolle im politischen Raum führen wird. Das könnte zu einer

Erneuerung der Rolle der Kultur als signifikantem Faktor in der Beeinflussung der internationalen Politik führen, nachdem sie lange genug im Vergleich zur Wirtschaft und strategischen Fragen benachteiligt wurde.

In mehreren Ländern sind wir heute Zeuge einer Entstehung von Jugendbewegungen die ein starkes Interesse für das hegen, was in der Welt passiert. Solche Bewegungen zeigen ein starkes Bestreben, die internationale öffentliche Meinung zu beeinflussen, um politische Entscheidungen auf globaler Ebene mitbestimmen zu können. Wir hoffen, dass diese junge Generation den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen den Zivilisationen in Zukunft erfolgreich führen wird.

### **1.1.1 Verzerrte Bilder vom Islam und den Muslimen**

Falsche Vorstellungen, Stereotypen und Klischees in den westlichen Medien sowie in Kultur und Gesellschaft bestimmen die gegenwärtigen Vorstellungen vom Islam und den Muslimen. Dieses Phänomen ist nicht neu. Er reicht zurück auf das Mittelalter und die Zeit des Kolonialismus, als verfälschte Bilder vom Islam benutzt wurden, um die Muslime zu dämonisieren und die Eroberung ihrer Länder zu rechtfertigen. In Karikaturen und europäischen Zeitungen des 18. 19. Und 20. Jahrhunderts spiegelt sich dieses Phänomen, wann immer sie sich mit der „Orientalischen Frage“ befassen. Die modernen Medien haben noch mehr Möglichkeiten für die Vorbereitung verzerrter Vorstellungen geschaffen.

Die wichtigste geistige Quelle für Produktion, Beschreibung und Perpetuierung dieser Vorstellungen ist der Orientalismus. Er war und ist immer noch bis zu einem gewissen Grad einer der Lieblingsdiskurse der westlichen akademische Gemeinde und kann, um Edward Said zu zitieren, dadurch charakterisiert werden, dass er „die Gesamtheit des Islam als ausserhalb der bekannten, vertrauten und akzeptierten Welt, die –wir– bewohnen“ darstellt.

Dieser Diskurs enthielt auch eine Reihe von Verallgemeinerungen, die beim Studium anderer Kulturen unannehmbar gewesen wären, wie z. B. dass der Islam das Leben in



die islamische Gesellschaft voll und ganz steure – und somit verantwortlich für alles sei, was dort geschehe. Oder dass „ das Haus des Islams“ (dar al- Islam) eine Einheit sei und nicht nur eine rechtliche Fiktion der Religionsjuristen im Klassischen Islam. Mehr noch, dass islamische religiöse und politische Machtinstanzen immer als miteinander identisch gesehen wurden.

Differenzierte Annäherungen an die Betrachtung der islamischen Gesellschaften, die Unterscheidung zwischen Ideal und Wirklichkeit und konzeptionelle Dynamik fehlen im orientalistischen Diskurs. Eine große Anzahl westlicher „islamexperten“ arbeitet mit diesem verallgemeinernden Ansatz und legitimiert so auf intellektuelle Weise die verzerrten Vorstellungen vom Islam und den Muslimen. Diese Vorstellungen werden von den Machtstrukturen in den westlichen Ländern als Mittel eingesetzt, um die Vorherrschaft über die islamische Welt zu legitimieren. Der orientalistische Diskurs wird popularisiert und durch die mächtige Medien – und Unterhaltungsindustrie verbreitet, die die Massenkultur in Westen formt.

Wir sollten jedoch erwähnen, dass es neben dem orientalistischen Diskurs andere, ausgewogenere und methodisch einwandfreie westliche Annäherungen an den Islam gibt, wie z. B. die kritischen Editionen und Übersetzungen von Texten muslimischer Autoren, die Pflege islamischer Handschriften oder die Herstellung von Nachschlagewerken in europäischen Sprachen, die von vielen muslimischen Gelehrten sehr geschätzt werden.

Mittelalterliche Auffassungen vom Islam als eine falsche Religion und deren Wiederhall in Ernest Renans „wissenschaftlicher“ Position Ende des 19. Jahrhundert, der Islam sei „unoriginell“, kann man auch in unserer heutigen Zeit finden. Unter den Orientalisten versucht die „revisionistische Schule“ diese Ansichten in methodische Grundlagen der Islamstudien zu verwandeln, wie z. B. dass der Islam als Häresie in einer jüdisch-christlichen Umgebung entstanden, das Heilige Buch des Islam unoriginell sei, die muslimischen Quellen unzuverlässig seien für das Studium des Islam und ähnliches mehr.

Trotz dieser Elemente im orientalistischen Diskurs sind in den letzten drei Jahrzehnten bedeutende Fortschritte im interreligiösen Dialog erzielt worden, Er hat Muslime, Christen und Juden zusammengeführt. Zum einen war dies das Ergebnis eines ausgewogeneren Herangehens in Westen an das Studium des Islam in der Islamwissenschaft, und zum anderen eine Folge der ökumenischen Strömungen im Christentum.

Aber es besteht kein Zweifel: Die Eskalation der Gewalt im Nahen Osten und in anderen Teilen der Welt und das Aufkommen fundamentalistischer Strömungen in Christentum und Judentum haben die alten Vorstellungen wiederbelebt. Sie finden Zustimmung nicht nur bei einfachen Menschen, sondern leider auch bei einflussreichen und bekannten Predigern. Der amerikanische Evangelist Franklin Graham stellte nach den Anschlägen vom 11. September fest, dass der Islam „eine sehr böse und grausame Religion „ sei. Andere einflussreiche, christliche Fernsehprediger in den USA wie Jerry Falwell und Pat Robertson teilen diese Auffassung.

Es ist sehr wichtig, dass Fachleute, die sich ihres Einflusses auf die Meinungsbildung in der Interreligiösen Beziehungen bewusst sind, mit einander über das Wesen einer bestimmten Religion diskutieren. Solche Debatten könnten Menschen unterschiedlichen Glaubens bei ihrer Wahrheitssuche helfen, damit sie gemeinsame Grundlagen und Werte in den verschiedenen religiösen Überlieferungen finden.

Im Westen werden Muslime häufiger als ungebildet, unzivilisiert, sexuell unterdrückt, autoritätsgläubig, fatalistisch und mit einer Menge Kinder („die demographische Zeitbombe“) dargestellt. Muslime würden Frauen als reine „Gebärmaschinen“ betrachten, seien moralisch korrupt und geistig minderwertig. Die islamische Welt wird als „in einem Zustand ständigen Chaos und anhaltender Korruption“ wahrgenommen, auch wenn die Ursachen für diese Phänomene nicht analysiert werden. Der Islam wird als das Haupthindernis für Modernisierung ausgemacht, trotz des Umstands, dass sich in der Islamischen Welt in den letzten 150 Jahren ein Modernisierungsprojekt realisiert hat, das im Islam seinen Bezugsrahmen findet.

Weit verbreitet ist die Vorstellung, dass die Muslime unfähig zur Moderne seien. Diese Annahme taucht in vielen Berichten über die muslimischen Flüchtlinge aus Bosnien auf, die in mehreren europäischen Länder vor dem Krieg, den ihre Nation zwischen 1992 UND 1995 erleiden musste, Zuflucht gesucht habe. Als eine Lehrerin Klassischer europäischer Musik, bei einer westeuropäischen Familie Asyl fand, hat ihr Gastgeber versucht, ihr die Benutzung des Staubsaugers zu erklären. Der Gastgeber nahm an, dass sie als Muslimin, die aus einem Kriegsgebiet kommt, ungebildet und mit der Benutzung moderner Haushaltsgeräte nicht vertraut sei.

Die Ansicht, dass das Muslim-Sein inkompatibel mit der moderne sei, stützt sich auf die falsche Identifikation der „Moderne“ mit dem „Westen“ wie der amerikanische Islamexpert John Obert Wall bemerkt. Die Moderne wird definiert als eine Etappe in der Weltgeschichte, die durch „einen besonderen spezifischen Lebensstil und eine bestimmte Art sozialpolitischer und kultureller Institutionalisierung“ gekennzeichnet ist. Obwohl es logisch ist anzunehmen, dass die moderne wie die Zivilisation verschiedene Formen annehmen kann, so z. B. westlich, islamisch, hinduistisch, usw. wird diese Schlussfolgerung durch die falsche Vorstellung, die moderne wird ausschließlich „westlich“ negiert. Wall bemerk weiter, dass diese falsche Identifikation negative Folgen für die Beziehung zwischen der islamischen Welt und dem Westen nach sich zieht. Erstens wird der Islam in dieser Sichtweise nur als Zivilisation betrachtet uns als solche mit anderen Zivilisationen verglichen, vor allem mit der westlichen, der mächtigsten Zivilisation unserer Zeit. Was dieser Sichtweise fehlt, ist, dass der Islam primär eine Religion ist, deren Lehren die Begrenzung von Zeit und Raum transzendieren. Zweitens wenn der Islam, ausschließlich als Zivilisation betrachten wird, meinen die Protagonisten dieser Sichtweise, so müsse er sich, um heute zu überleben, modernisieren. Hinzu kommt, dass Modernisierungsprojekte in der islamischen Welt immer nur als „Verwestlichungsprojekte“ definiert wurden nach der Logik, je westlicher man ist, desto moderner ist man. Andererseits wurde die Möglichkeit einer islamischen Moderne entweder geleugnet ober bagatellisiert. Also wurde der Widerstand in der islamischen Welt gegen fehlgesteuerte Modernisierungsprojekte antiwestlich.

Was kann getan werden? Um Spannungen und Zusammenstöße über die Frage der Modernisierung zu vermeiden, muss zwischen Modernisierung und Verwestlichung klar unterschieden werden, das Projekt der weiteren Entwicklung einer islamischen Moderne sollte auch künftig unterstützt werden. Andererseits sollte die bedingungslose westliche Unterstützung der herrschenden muslimischen Eliten in der Islamischen Welt überprüft werden. Diese Elite übernehmen selektiv oberflächliche Merkmale der westlichen Moderne, was verheerende Auswirkungen auf die islamische Kultur und Tradition hat und zur Zunahme antiwestlicher Gefühle in der Bevölkerung und Öffentlichkeit führt. Schließlich muss eine neue Perspektive geschaffen werden, die den Islam und den Westen nicht als realisierende Zivilisationen, die aufeinanderprallen, behandelt sondern als interaktive Partner in einer globalen, kosmopolitischen Welt.

Viele Untersuchungen über den politischen Islam und den Fundamentalismus sind seit 1980 in mehreren westlichen Sprachen geschrieben und veröffentlicht worden. In vielen Fällen vermitteln diese Untersuchungen den Eindruck, dass der Fundamentalismus heute die dominierende Strömung im Islam ist. In den amerikanischen Medien gibt es etliche Überschriften, wie „Es gibt keine Gemäßigten. Der Umgang mit dem fundamentalistischen Islam“, (The National Interest, Herbst 1995).

Beeinflusst von diesen durch die Massenmedien verbreiteten Untersuchungen war die öffentliche Meinung im Westen bereit, zu akzeptieren, dass der Islam etwas ist, das allem, was westliche Werte repräsentiert, diametral entgegengesetzt ist. Der Islam wird als „Die Bedrohung“ angesehen. Diesen Standpunkt vertrat auch das ehemalige Mitglied im Nationalen Sicherheitsrat, Peter Rodman. Im Jahre 1992 schrieb er: „Aber heute sieht sich der Westen von einer militanten, atavistischen Kraft von außen herausgefordert, die vom Hass auf das westliche politische Denken getrieben wird und auf uralte Klagen gegen das Christentum zurückgreift.“, zitiert nach Edward Said, *Covering Islam*, Vintage 1997, XVII). aus einer solchen Perspektive kann es keinen ernsthaften Versuch geben, den Begriff „Fundamentalismus“ in diesem Verhältnis zum Islam zu definieren. Andererseits werden fundamentalistische Tendenzen in anderen Religionen (Christentum, Judentum, Hinduismus) regelmäßig ignoriert.

Der Begriff „fundamentalistisch“, im 19. Jahrhundert in den USA geprägt, um antemodernistische Christen zu beschreiben, wird heute fast ausschließlich für die Bezeichnung von Muslimen herangezogen. Hinzu kommt, dass im Zusammenhang mit der islamischen Welt Fundamentalisten-ursprünglich diejenige, die die Texte buchstabengetreu interpretieren- mit Terroristen gleichgesetzt werden, die auf illegitime Weise Gewalt benutzen, um ihre Ziele zu erreichen.

Häufig wird vorgebracht, dass es eine Art „inhärenter Verbindungen“ zwischen der islamischen Religion und der Gewalt gibt. Das wird durch in den Medien zu lesende Begriffe, wie „die islamische Atombombe“ oder „islamische Terrorismus“ verstärkt. So wurden sich viele Muslime, wenn die pakistanische Atombombe als „islamische Bombe“ bezeichnet wird, während es kein Wort wie „jüdische Bombe“ gibt, um Israels Nuklearpotential zu kennzeichnen oder „protestantische Bombe“ um auf die britische hinzuweisen. Auch es viele in Erstaunen, warum terroristische Akte, die von Muslimen begangen werden, mit dem Attribut „muslimisch“ oder „islamisch“ versehen werde. Dagegen werden terroristische Akte, die anderen Gruppen oder Individuen zugeschrieben werden, nicht durch die Erwähnung ihrer Religion oder Kultur Charakterisiert.

Diese Art über den Islam oder die Muslime zu schreiben, ohne stichhaltige Argumenten, ohne Anwendung rationalen Denkens und mit vagen Verallgemeinerungen, muss gründlich untersucht werden. Hochschulseminare in Islam,-und Religionswissenschaft, in Kommunikationswissenschaft undähnlichem sollten eine Analyse der Fehlwahrnehmungen über die islamische Welt umfassen. Westliche Journalisten sollten ebenfalls von den muslimischen Gemeinschaften, über die sie schreiben, ein Feedback erhalten.

### **1.1.2 Das Fremde in Europa**

Vorstellugen, die auf Vorurteilen gegen Muslime basieren, sind vor allem unter Menschen in Südosteuropa verbreitet. Nationalistische Bewegungen auf dem Balkan haben Zerrbilder benutzt, um die Präsenz europäisch-muslimischer Völker – wie den Bosnien und Albanern – in dieser Religion zu delegitimieren, zu verleugnen und den

Einsatz von Gewalt gegen sie rechtfertigen zu können. Muslime als Fremde in Europa zu betrachten, ist Teil der „Mentalität der Orientalischen Frage“, die sich zwischen 1774 und 1923 entwickelte, als die Muslime mit Gewalt aus jenen Teilen Europas vertrieben wurden, die das Osmanische Reich verloren hatte. Aus dieser Perspektive gesehen wurden Muslime, unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit, als „Ausländer“ betrachtet, von denen Europa „gesäubert“ werden müsste. „Zurück nach Asien“ war ein Schlagwort, das sich gegen die Albaner und Bosnier richtete, obwohl es keinen vernünftigen Grund gibt, der diesen beiden ihre europäische Abstammung und ihr historisches Recht, weiter in ihrem Heimatland zu leben, verwehrte. In anderen Teilen Europas, vor allem in den Regionen, in denen eine hohe Konzentration muslimische Migranten lebt, werden diese häufig als ständige Ausländer betrachtet, obwohl sie seit zwei oder mehr Generationen z. B. in Deutschland oder Frankreich leben.

Diese Vorstellung von den Muslimen basiert auf der impliziten Identifikation Europas mit der mittelalterlichen Pax Christiana und einem Verständnis vom Christentum als einer europäischen, sprich: westlichen Religion. Eine solche Wahrnehmung vernachlässigt die historische Entwicklung der multi-religiösen und multi-ethnischen Identität Europas. Sie reduziert auch fälschlicherweise eine universelle Religion – das Christentum – auf eine bestimmte geografische und kulturelle Region, in der Sie sich erst mehrere Jahrhunderte nach ihrer Verkündung in dem, was heute der Nahe Osten ist, verbreitet hat.

Falsche Vorstellungen, Stereotype und Klischees sind schwer zu bekämpfen. Sie leben weiter und sind machtvolle Instrumente in der Hand deren, die über anderen herrschen wollen. Die Verzerrung der Vorstellung vom Anderen ist der erste Schritt zu seiner Entmenschlichung. Ja sogar möglicherweise Ausrottung.

Verzerrte Vorstellungen sind nicht nur Überreste aus der Vergangenheit. Es handelt sich vielmehr um Bilder, die wieder erfunden werden, um die strategischen und ideologischen Notwendigkeiten politischer und ökonomischer Hegemonie zu deuten. Das Aufdecken von Zerrbildern bedeutet deshalb die Entlarvung von

Führungspersönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft, die diese Bilder benutzen, um ihre eigenen Interessen in der islamischen Welt zu sichern.

Verzerrte Vorstellungen von „der anderen Seite“ nehmen in der Regel die Form von Vorurteilen und Stereotype an. Diese reduzierten, schematischen und simplifizierten Ideen, die in der Öffentlichkeit vorherrschen, können großen Einfluss auf den politischen Diskurs und die Politik selbst haben, da sie die Meinungen und Urteile von sozialen Gruppen über den Anderen und sich selbst beeinflussen. Ein Stereotyp ist eine verallgemeinerte Vorstellung von einer Person oder einer Gruppe, die individuelle Unterschiede nicht anerkennt und sehr häufig gegenüber dieser Person oder der Gruppe vorurteilsgeladen ist. Individuen werden beurteilt, indem man allgemeine, weitgefasste Merkmale benutzt, als besäßen alle Mitglieder einer Gruppen identische, hervorstechende Eigenschaften. Diese Überzeugungen entstehen, wenn Menschen unfähig oder nicht willens sind, alle Informationen zu bekommen, die sie brauchen, um über andere Menschen oder Situationen fair zu urteilen. Stereotypen können zur Entwicklung diskriminierender Haltungen gegenüber jenen, die einen anderen ethnischen, sozialen, religiöse oder nationalen Hintergrund haben, führen. Hierin liegt ihre Gefahr.

Die Kräfte, die den politischen, pädagogischen und medialen Diskurs beherrschen, kontrollieren die Herausbildung von Stereotypen, indem sie Informationen veröffentlichen und verbreiten und damit die öffentliche Meinung beeinflussen. Obwohl die Natur des modernen Lebens heute Isolationismus und Abschottung eher widerspricht, bleiben die Beziehungen zwischen Gruppen voller Widersprüche. Wenn ein Konflikt zwischen Sozialen Gruppen entbrennt, tauchen sehr häufig Stereotypen erneut auf und lassen den modernen Menschen von heute in einer barbarischer Geisteshaltung zurückfallen.

Das Zeitalter des Kolonialismus führte zur Entstehung des Ethnozentrismus und lieferte damit die ideologische und psychologische Basis für politische und ökonomische Dominanz. In diesem Falle ignorierten die Stereotypen das Phänomen der kulturellen Differenz oder stellten es in Abrede und erzeugten beim Kolonialisten einer Gefahr der Selbstzufriedenheit, da er sich selbst als Angehöriger einer

überlegeneren Kultur oder Rasse betrachtete. Er sah sich als jemand, der den unzivilisierten (und damit niederen) Menschen die Zivilisation brachte. So reduzierte der Kolonialherr mit Hilfe von Stereotypen und Vorurteilen die Kulturen der indigenen Einwohner auf einheitlichen und simplifizierte Vorstellungen. Stereotypen von den indigenen Völkern beschädigen aber ihre sozialen Normen und ihren Zusammenhalt als Gruppe.

Stereotypen über den Anderen unterscheiden sich je nach historischem Kontext und der Art der Beziehung (d. h. ob sie militärisch oder kulturell ist). Während der Eroberer in der Regel ein Gefühl der eigenen Überlegenheit besitzt, entwickelt die Gruppe, deren Territorium und Identität bedroht ist, Stereotypen vom Eroberer, die im kollektiven Gedächtnis mit allen nur möglichen negativen Assoziationen behaftet sind. Die Gruppe überträgt diese Stereotypen an die kommenden Generationen, um den Hass, den sie gegen den Anderen pflegt, zu rechtfertigen. Also hegen eroberte Völker ein Selbstbild als Opfer und stellen den Aggressor als Täter dar. Sie vereinfachen diese Vorstellung, indem sie die Grausamkeit, Unterdrückung und Ungerechtigkeit in ihren Beschreibungen übertreiben. Je mehr die Gruppe das Gefühl der Zugehörigkeit und die Identität ihrer Mitglieder zu festigen trachtet, desto mehr Betonung legt sie auf die Erinnerung und das Gedenken an ein bestimmtes Massaker oder eine besondere Schlacht. Dieses Erinnern bietet die Möglichkeit, Feindseligkeit immer wieder von neuem zu entfachen und aufrechtzuerhalten.

Derselbe Stereotyp kann negative und positive Konnotationen in sich bergen. So können die Israelis die Palästinenser als Terroristen betrachten, die Araber und Muslime dagegen sehen sie als Freiheitskämpfer. Im europäischen kollektiven Bewusstsein, das seit dem Zweiten Weltkrieg durch ein Gefühl der Schuld belastet ist, sind die Juden (und im heutigen Sinne die Israelis) die Opfer. Die Israelis (oder die Juden) andererseits werden von den Palästinensern als Täter betrachtet.

In der Geschichte der Religionen, die heute als „Islamische Welt“ bezeichnet werden, gründete sich die Idee der „Nation“ und später die der „islamischen Eigenstaatlichkeit“ immer auf dem kulturellen Erbe, dem geographischen Ort und dem ökonomischen Interesse und weniger auf Religion oder Ethnie, Trotzdem haben früher viele Völker



und Stämme mit unterschiedlichen Kulturen, Religionen und Ethnien an den geographischen Kreuzwegen zwischen den drei Kontinenten Asien, Afrika und Europa, zusammengebildet. Tatsächlich haben Handelsbeziehungen und kultureller Austausch Toleranz erzeugt, die Isolation durchbrochen und so Xenophobie verhindert.

De facto stellen tribale Bildungen, arabische Identität und der islamische Glaube, so stark sie auch gewesen sein mögen und er den Arabern, in deren Heimat der Islam verkündet wurden, keine Ursache für die Ablehnung anderer dar, solange sich ihre Sphären nicht überkreuzten, Seit der Verkündung des Islam wurde die Beziehung zu anderen durch klare, annehmbare Regeln bestimmt. Der Islam hat nie zwischen arabischen und nichtarabischen Muslimen unterschieden. Er hat auch andere Religionen, die in der Region existierten, geachtet. Interaktive, kulturelle Beziehungen zwischen dem islamischen Orient und dem christlichen Okzident bestanden über mehrere Jahrhunderte. Dies war nur möglich, weil der Islam den Rassismus verurteilte. In seinen Vorschriften, Gesetzen und Normen betont der Islam den Wert der Toleranz gegenüber den Anderen – zumindest im Grundsatz, wenn auch nicht immer in der Praxis. Wie hat sich das verändert? Und wann sind die Stereotypen über den Westen entstanden?

Werfen wir einen Blick auf die Mitte des 19. Jahrhunderts, als „die Orientalische Frage“ im Diskurs der westlichen Länder aufkam. Hier können wir den Wendepunkt in den Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen ausmachen. Am Anfang hofften die Araber und Muslime, dass der Westen sie vor dem Niedergang und der Rückständigkeit rettet, in die sie das zerfallende Osmanische Reich geführt hatte. Die Politik der westlichen Länder gegenüber Mohammed Ali Paschas Projekt, in Zusammenarbeit mit den Kolonialherren einen starken Staat in Ägypten aufzubauen, führte zu dem, was als Verrat durch einen Verbündeten wahrgenommen wurde. Der westliche Verbündete verwandelte sich in einen aggressiven Feind, der sich anschickte, die Reichtümer der Religion auszubeuten und ihre Ressourcen zu kontrollieren, um so die aufkommenden westlichen Industrien mit den notwendigen Rohstoffen zu versorgen. Der Westen wurde als hegemoniale politische Macht

wahrgenommen, die darauf und war, jedes Projekt, das ihre politischen und militärischen und militärischen Interessen gefährden könnte, zu torpedieren.

Folgerichtig entstanden Verschwörungstheorien im arabischen kollektiven Bewusstsein, sowie Misstrauen gegen Menschen aus dem Westen, vor allem jenen gegenüber, die behaupteten, den Orient zu bleiben. Dieses Misstrauen wurde stärker, nachdem viele aus dem Westen, die anfangs ihre guten Absichten proklamiert hatten, als Teil des politischen und militärischen Spiels der Kolonialisten entlarvt wurden. Diese stereotypen Vorstellungen begannen, Gestalt anzunehmen, und wurden während der Phase des antikolonialen Kampfes gehegt. Nach der Unabhängigkeit wurden diese negativen Bilder in Erinnerung behalten und an die junge Generation weitergegeben. Obwohl diese Stereotypen manchmal in den Hintergrund traten, wurden sie bei jeder erneuten politischen Bedrohung durch den Westen wiederbelebt. Dadurch blieb dieses Unbehagen im kollektiven Bewusstsein erhalten.

Paradoxerweise finden wir in denselben Schulbüchern und Geschichtswerken, die den Westen als einen erobernden, ausbeuterischen Aggressor beschreiben, auch seitenlange Kapitel über die Prinzipien der Französischen Revolution. Oder über das Zeitalter der Aufklärung und die Bedeutung der napoleonischen Expedition nach Ägypten mit Blick auf die Wissenschaften und das Know-how, die sie mitbrachten. Das zeigt, dass die Vorstellung vom Westen weniger stark vereinfacht oder einseitig festgelegt war, sondern eher widersprüchlich. Die negative Sicht bezog sich auf die politischen Systeme und Regierungen als kolonisierende Mächte. Dagegen grenzte sie positive Sicht an eine Besessenheit für das geistige Potential und den wissenschaftlichen Fortschritt des Westens. Im 19. Jahrhundert ging der politische Schriftsteller Al-Kawakibi so weit, die französischen Revolutionäre Religionsgelehrte Al-Tahtawi zeigte große Bewunderung für die französische Verfassung, während der Imam Mohammed Abdu den wahren Islam eher in Frankreich als im muslimischen Nahen Osten verwirklicht sah.

In den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war die militärische Vormachtstellung des Westens bedroht. Die Welt war in ein kapitalistisches und ein sozialistisches Lager gespalten, dazwischen standen die

bündnisfreien Staaten bzw. die Staaten der Dritten Welt. Die Vorstellung von der islamischen Welt war noch nicht vorhanden. Der Vietnamkrieg und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika beschädigten das Bild der USA in der Welt zugunsten der Sowjetunion, die als Beschützer der schwachen Staaten gegen den „amerikanischen Imperialismus“ und den „westlichen Kapitalismus“ auftrat. Linke Bewegungen machten sich in der arabischen Welt breit. Die offizielle Politik der Regierungen und die geistigen Orientierungen der meinungsführenden Intelligenz waren in bedeutendem Maße von sowjetischen Einflüssen geprägt. Parallel dazu verfestigte sich der Stereotyp vom „ausbeuterischen Westen“, der nach den Ressourcen der gesamten Dritten Welt gierig ist. Betont wurden die Defizite in Westeuropa, während die Prinzipien sozialistischer Kultur politisch, interkulturell und literarisch unterstützt wurden.

Währenddessen nahm die Palästinafrage eine andere Wende, als die Palästinensischen Organismen mit den Organisationen der äußersten Linken in Europa und Lateinamerika zu kooperieren begannen. Im Bemühen die Aufmerksamkeit der Welt auf die palästinensische Sache zu lenken, entführten Guerillakämpfer Flugzeuge und griffen Sportanlagen an. Diese Operationen weckten ein latentes Gefühl von Heldentum, vor allem unter den Völkern der arabischen Welt. Aber mit ihren Angriffen auf zivile Einrichtungen trafen diese Organisationen auch Unschuldige. Dies markierte einen Wendepunkt, der eine Kultur der Gewalt in der heutigen islamischen Welt verankerte.

Der palästinensisch– israelische Konflikt, der zunächst einen säkularen Ursprung in der militärischen Besatzung hatte, bekam mit dem Aufkommen des schiitischen Widerstands im Südlibanon, der islamischen Widerstandsbewegung Hamas und des Islamischen Dschihad in Palästina selbst eine religiöse Komponente. Zu dieser Zeit wurden zweifelhafte Gefühle gesteckt. Westliche Ausländer wurden häufig als potentielle Spione Israels betrachtet, zumal Israels offene Grenzen nach Ägypten und Jordanien diese Bedrohung möglich und real erscheinen ließen.

Muslimische Stereotype über den Westen gewannen zum ersten Mal eine religiöse Komponente. Der Westlichen, vor allem die USA, verwandelten sich in den Köpfen

vieler Muslime zum „Großen Satan“. Zur gleichen Zeit tauchten die Beziehungen „Jude“ auf, kennzeichnend für die Tendenz, die den palästinensisch-israelischen Konflikt mit religiösen Elementen unterlegte. So wandelte sich die politische Feindschaft allmählich in eine teils kulturellen, teils religiöse, die den christlichen Westen (und das jüdischen Israel) der islamischen Welt gegenüberstellte. Allmählich wurde das Band des Nationalismus, das die Araber lange Zeit geeint hatte, durch die geistige und emotionale Bindung an die Religion ersetzt. Diese religiöse Feindseligkeit wurde später durch die Ereignisse in Afghanistan, Tschetschenien und die ethnischen Säuberungen gegen die Muslime auf dem Balkan neu entfacht.

Man kann daraus schließen, dass die feindseligen Stereotype über den Westen verschärft wurden und ihre feindselige, bedrohliche Form mit dem Entstehen der fundamentalistischen Bewegungen erhielten. Diese haben nicht nur in Teilen der islamischen Welt die Tradition der Toleranz unterwandert, sondern auch das Erbe der islamischen Renaissance geschwächt. In dem die Modernisierung in der islamischen Welt verwurzelt ist. Die Fundamentalisten lehnten die Wortführer der islamischen Renaissance wie Mohammed Abdu und Qassim Amin als Abtrünnige ab, weil sie den Westen bewunderten.

Die französische und der westliche Säkularismus im allgemeinen, den muslimische Intellektuellen als erstrebenswert ansahen, wurde von den Fundamentalisten verachtet und mit dem Atheismus gleichgesetzt der, westlichen Ursprungs ist. Eine anhaltende Debatte über die Konzepte von Demokratie und Menschenrechten wurde neu entfacht, weil sie als westliches Konstrukt angesehen wurden. Die Jugendlichen wurden ermutigt, geistige oder wissenschaftliche Idee aus dem Westen abzulehnen, um sich auf Fragen der Religion und des Gebets zu konzentrieren. Dies beraubte die Region eines bedeutenden Teils ihrer menschlichen Ressourcen. Schließlich wurde die Globalisierung, die aus Aufkommen der Neuen Weltordnung begleitet, als Bedrohung der Identität und kulturellen Eigenheit angesehen, eine Auffassung, die auch in der öffentlichen Diskussion in Westen auftaucht.

Inzwischen ist der Antagonismus gegenüber dem Westen zur offenen Feindschaft gegen die Vereinigten Staaten mutiert, Dafür gibt es mehrere Gründe: Die von den

USA angeführte internationale (und arabische) Koalition gegen den Irak im 1. Golfkrieg (1991), ihre militärische und politische Unterstützung für Israel gegen die Palästinenser. In der islamischen Welt glaubt man, dass die USA die Gefangenen in Guantanamo Bay misshandeln und einen neuen nicht legitimierten Krieg gegen den Irak geführt haben, während sie viel dringendere globale Probleme vernachlässigten. Schließlich herrscht die Auffassung vor, dass die USA den islamischen Fundamentalismus mit einer ihnen eigenen Form von Fundamentalismus bekämpfen.

Nichtsdestoweniger beobachten wir zurzeit eine positive Verschiebung in der Wahrnehmung des europäischen Westens dank der ablehnenden Haltung Frankreichs und Deutschlands und einiger Staaten im Irakkrieg. Diese Haltung stößt auf große öffentliche Zustimmung in der islamischen Welt. In diesem Zusammenhang haben viele Muslime erkannt, dass der Westen kein homogenes, einheitliches und bedrohliches Gebilde ist. Er hat auch seine Meinungsverschiedenheiten über entscheidende politische Fragen, wie z. B. den Krieg in Irak. Das schafft Raum für eine ausgewogenere, differenzierte und analytische Wahrnehmung des „Westens“ in der islamischen Welt. Wir können jedoch nicht vorhersagen, wie lange es dauern wird, die Brücken der Toleranz und des Dialogs zwischen den Zivilisationen wieder aufzubauen, wenn die USA ihre Verbündeten weiter auf ihrer provokanten Politik beharren.

### **1.3.2 Die Gleichsetzung von Islam und Terrorismus**

Der antiislamische Charakter des „Kampfs gegen den Terrorismus“ hat verschiedene Erscheinungsformen. Eine ist die direkte oder indirekte Gleichsetzung des Terrorismus mit muslimischen Gruppen und dem Islam. Hier bedeutet der „Kampf gegen den Terrorismus“ Kampf gegen muslimische terroristische Organisationen. Solche Organisationen bilden die Mehrheit in der vom US- Außenministerium veröffentlichten Liste internationaler Terrororganisationen. Die Aufnahme einiger nicht-muslimischer Terrororganisationen in dieser Aufstellung hat nur Alibifunktion. Kontrollen an den Grenzübergängen und in den Konsulaten werden am strengsten gegen Muslime durchgeführt. Einreisevisa für die USA sind für Männer aus einer großen Zahl von arabischen und muslimischen Ländern schwer zu bekommen. Die Sicherheitsbehörden

in den USA überprüfen Araber und Muslime am schärfsten. Das unterscheidet sich von den Einwanderungskontrollen in Europa und anderswo, wo ethnische und religiöse Profiling kaum eingesetzt wird (mit Ausnahme von Australien).

Antistatistische Gefühle wurden auch in einzelnen unvorsichtigen Bemerkungen einiger Mitglieder der US-Administration deutlich, obwohl der Vorwurf, der Krieg gegen den Terror sei ein Krieg gegen den Islam, immer wieder dementiert wurde. Auch in anderen Teilen der amerikanischen und westlichen Gesellschaft sind unislamische Ressentiments vorhanden. Der US-Präsident gebrauchte unvorsichtigerweise den Begriff „Kreuzzug“ um die US-Militäraktionen im Mittleren Osten zu beschreiben. Der Krieg gegen Afghanistan wurde zuerst „Infinite Justice“ genannt, bis muslimische Organisationen dagegen protestieren und er in „Enduring Freedom“ umgetauft wurde. Nur wenige Tage nach den Ereignissen vom 11. September sprach Italiens Ministerpräsident Silvio Berlusconi von der „Überlegenheit unserer (westlichen) Zivilisation, einer Ordnung, die Wohlstand, Achtung der Menschenrechte und – im Gegensatz zu den islamischen Ländern – Respekt vor den religiösen und politischen Grundrechten gewährleistet“. Der Erzbischof von Canterbury nannte den Angriff auf Afghanistan einen „gerechten Krieg“, den gute Christen unterstützen sollten. Mehrfach wurden Belästigungen von Arabern und Muslimen nach den Ereignissen vom 11. September in den USA und anderswo gemeldet.

Die Wahrnehmung des amerikanischen Krieges gegen den Terrorismus als einen Krieg gegen Muslime wurde durch Washingtons beharrliche Weigerung verstärkt, gegen Israels Staatsterrorismus in Palästina vorzugehen oder ihn auch nur als solchen zu bezeichnen. Die erfolglosen Bemühungen der Bush-Administration, Verbindungen zwischen dem irakischen Regime und dem al-Qaida-Netzwerk oder anderen Terrorgruppen nachzuweisen, werden auch in diesem Licht betrachtet.

Wir müssen jedoch konstatieren, dass Muslime selbst dazu beigetragen haben, ihre Religion mit dem Terrorismus zu assoziieren. Anders als andere terroristische Bewegungen, die sich selten auch ihrem jeweiligen Glauben definieren, beziehen sich sogar die Namen verschiedener militanter islamischer Gruppen auf den Islam, so z. B. Hisbollah und die Djama' al Islamiya. Häufig nennen sie als Ziel die Errichtung eines

„islamischen Staates“. Die Assoziation zwischen Muslimen und Militanz, Waffen und Gewalt wird noch deutlicher, wenn die gewaltsame Form des Dihad und Massaker in Namen des Islam verübt werden. In all diesen Fällen wird der Islam lediglich usurpiert, um militantesten und terroristischen Bestrebungen zu dienen. Aber die Muslime müssen den Fehler auch bei sich selbst suchen, wenn andere dazu verleitet werden, diese Bewegungen mit dem Islam zu identifizieren.

Nach dem 11. September haben Bewegungen, an denen muslimischen Gruppen beteiligt sind und gegen politische Unterdrückung kämpfen, einen massiven Rückschlag erlitten.

Regierungen, die in den jeweiligen Gebieten herrschen, haben sich die Lage zunutze gemacht, um diese Organisationen als terroristisch zu brandmarken und ihre Verfolgung verschärft. So Russland in Tschetschenien, China in Xingjian, Indien in Kaschmir, die Philippinen in Mindanao und Indonesien in Aceh. Sie alle haben jetzt die Unterstützung der USA, die all diese Organisationen als terroristisch eingestuft haben, was Washington vor dem 11. September nur zögerlich tat. Auf den Philippinen führen die USA zusammen mit den einheimischen Sicherheitskräften Operationen gegen die Moroislamic Liberation Front (MILF) und die Verbrecherbande von Abu Sayyaf durch, die sowohl die amerikanische als auch die Philippinische Regierung in den Rang einer „terroristischen“ Organisation erhoben. Das größte Opfer in dieser Hinsicht ist natürlich die palästinische Befreiungsbewegung. Israel hat die antiterroristischen Gefühle in der Folge des 11. September genutzt um gegen die PLO und die militanten palästinensischen Gruppen vorzugehen.

Dennoch und trotz aller Vorbehalte auf muslimischer Seite über diese Art von Politik, welche die Terroranschläge in New York als Ansporn nutzte, haben USA im Kampf gegen den Terrorismus angeschlossen. So gut wie alle wurden Teil den Anti-Terrorismus angeschlossen. So gut wie alle wurden Teil der Anti-Terrorkampagne und Kooperierten beim Austausch von Geheimdienstinformationen, Observationen, dem Einfrieren von Guthaben und der Verfolgung von Terroristen.

Es gibt grundsätzliche Unterschiede zwischen dem amerikanischen Herangehen und dem Ansatz, den die muslimischen Staaten mit Nachdruck zur Bekämpfung des Terrorismus empfehlen. In der muslimischen Welt wird die amerikanische Politik als gegen die Symptome berichtet gesehen – nicht aber gegen die Wurzeln des Terrorismus. Hinzu kommt, dass die USA sich fast ausschließlich auf militärische Strafaktionen konzentrieren, aber kaum politische und sozio-ökonomische Initiativen entwickeln, um die Menschen für sich zu gewinnen und die grundlegenden Probleme, die den Nährboden des Terrorismus bilden, anzugehen. Die muslimischen Regierungen betrachteten den Terrorismus – zu Recht – in erster Linie als politisch motiviert. Deshalb bedarf es letzten Endes politischer Lösungen. Andererseits sah man, dass die USA nicht gewillt sind, seine Wurzeln wirklich anzupacken, denn hätte eine gründliche Änderung der amerikanischen Politik vor allem in Nahen Osten nötig gemacht, insbesondere in Bezug auf den Palästina-Konflikt. Wenn immer die USA über die grundlegenden Ursachen sprachen, haben die es sorgfältig vermieden, den Palästina-Konflikt zu erwähnen und stattdessen ausführlich über andere Ursachen gesprochen wie Armut, Mangel an Demokratie und islamischen Fundamentalismus.

Die Debatte um den Angriff auf Afghanistan beleuchtet deutlich diese unterschiedlichen Auffassungen. Er sollte u. a. zur Zerschlagung von al Qaida dienen, und wurde von einigen muslimischen Regierungen unterstützt, wie z. B. von Pakistan und den ehemaligen Sowjetrepubliken in Zentralasien, die Stützpunkt, Überflugrechte, Geheimdienstinformationen und andere Hilfeleistungen zur Verfügung stellten. Aber viele andere Arabische und muslimische Regierungen, darunter auch Indonesien und Malaysia (ebenso die Menschheit der in den Ländern lebenden Menschen), die sich sonst an der Antiterror-Kampagne beteiligen, betrachten den Angriff als unnötig, da die ihn nicht für geeignet hielten, al Qaida wirklich zu besiegen.

Ihre Auffassung nach zieht ein militärischer Angriff auf Afghanistan ungeheures Leid und den Tod vieler unschuldiger Menschen nach sich, ohne Gewähr dafür zu bieten, dass al Qaida wirklich zerstört wird. Es herrschte sogar die Überzeugung vor, dass ein Angriff gegen das Land das Problem des Terrorismus eher verschärfen wird, indem er die Gefühle der Muslime anstachelt und die Reihen der terroristischen



Organisationen füllt. Sogar muslimische Länder wie Pakistan, die aktiv die Operationen der USA in Afghanistan unterstützen haben, vertraten die Meinung, dass nur eine Behandlung der Ursachen die Geißel des Terrorismus beseitigen kann. Diese Haltung war sehr verständlich, da ihre Bevölkerungen vollkommen gegen des Angriff waren und antiamerikanische und antiwestliche Empfindungen zunahmen.

Das Ergebnis des Afghanistankrieges und des Kampfs gegen den Terror hat bislang nach Meinung der muslimischen Welt seine Auffassung beständig. Einerseits sind der al Qaida Arme und Beine gebrochen worden, ihr sichere Hafen in Afghanistan wurde zerstört, ihre Gastgeber, die Taliban, wurden vertrieben und ihre Finanzierungsquellen nach und nach ausgetrocknet. Der verbliebene Rest wird überall gejagt. Al Qaida ist es ebenfalls nicht gelungen, die amerikanischen Truppen vom saudischen Boden oder sonst wo im Nahen Osten zu vertreiben. Auch hat sie die USA nicht davon abbringen können, arabische Despoten weiter zu verhätscheln. Tatsächlich hat es sie dazu gebracht, die autoritären muslimischen Regimes in Zentralasien und Pakistan nicht stärker zu unterstützen.

Andererseits ist es der al Qaida gelungen, einen zerstörerischen Angriff im Herzen Amerikas zu verüben, womit sie der amerikanischen Psyche ein tiefgreifendes Trauma zugefügt hat: ein starkes Gefühl von Unsicherheit und Angst in der mächtigsten Macht der Welt. Sie hat auch die Kosten für die Sicherheit in den USA enorm in die Höhe getrieben. al Qaida hat sie zu Überreaktionen getrieben und ihr die islamische Welt noch mehr entfremdet. Usama Bin Laden, der ‚tot oder lebendig‘ vom amerikanischen Präsidenten gesucht wurde, scheint lebendig zu sein. Er bespricht Tonbänder, die Furcht und Schrecken in die Herzen der Amerikanischer und des Westens jagen. Trotz großer materialer Verluste scheint Usama Bin Laden den Psychologischen Krieg gewonnen zu haben. Das geht soweit, dass T-Shirt mit seinem Konterfrei in einigen Ländern zu einem Symbol bei Jugendlichen, Muslimen und Nicht-Muslimen, geworden sind. Der Kampf gegen der Terrorismus ist im westlichen ein Kampf um die Köpfe und Herzen Präsident George W. Bush ist dabei, durch fehlerhaftes Handeln und Unterlassungssünden diesen Krieg gegen Usama zu verlieren.

Der zweite Krieg gegen den Irak (2003) hat den Zorn der Muslime gegen die USA und ihre westlichen Verbänden noch weit verstärkt und ihre Gefühle radikalisiert. Wahrscheinlich wird er die Reihen der Militanten und Terroristen weiter anwachsen lassen. In der unmittelbaren Zukunft wird dieser Krieg im westlichen die Feindseligkeit den Beziehungen zwischen der muslimischen und insbesondere den USA deifizieren, mit Ausnahme der Palästinafrage. Je nachdem wie sich die Lage im Irak unter amerikanischer Besatzung entwickelt, könnten sie Auswirkungen für beide Seiten katastrophal werden, vor allem aber für die USA.

Die muslimische Haltung gegenüber den USA wird von mehreren Faktoren bestimmt. Die USA haben politische Strategie mit der Behauptung gerichtfertig. Irak sei eine Bedeutung für seine Nachbarn und für die USA selbst und verfüge über Massenvernichtungswaffen. Die USA und ihre Verbündeten haben aber weitere UN-Waffeninspektionen für sinnlos erklärt und abgelehnt. Sie bestanden auf einen Regimewechsel und strebten auf einen Regimewechsel und strebten angeblich die Befreiung Iraks von seinem „bösen“ Herrscher an, um eine Demokratie in Land aufzubauen. Wie viele überall auf der Welt wunderte sich die Mehrheit der Muslime, warum, wenn der Irak so eine Bedrohung darstellt, es die USA waren, die besorgt waren, und nicht seine Nachbarn. Die UN- Inspektoren untersuchen gerade- und mit Aussucht auf Erfolg – den Vorwurf, Irak besitze Massenvernichtungswaffen. Sie machen Fortschritte. Wenn auch schleppend. Warum also nicht den Inspektoren erlauben weiterzuarbeiten, bis klar sein würde, ob der Irak über Massenvernichtungswaffen verfügt?

Wie vorhin bereits dargelegt, führt sich die arabische und islamische Welt durch provoziert, dass auf der einen Seiten Iraks mögliche Nicht- Befolgung von UN-Resolutionen im Laufe der letzten zwölf Jahre mit einem schnellen, umfassenden Krieg bestraft wird. Auf der anderen Seite missachtet Israel seit vier Jahrhunderten UN- Resolutionen, und die Unterdrückung in Palästina wird noch immer mit Militär- und Finanzhilfen sowie offener politischer Unterstützung belohnt.

Die muslimische Welt sieht auch andere Fälle von eklatanter Doppelzüngigkeit, doppelten Maßstäben und Widersprüchlichkeit in der Haltung der USA. Sie Vergleicht

Washington Vorgehen im Irak mit dem gegenüber Nordkorea, das zugegeben hat, bereits Nuklearwaffen zu besitzen, Raketentestes durchgeführt und die UN-Beobachter aus dem Land getrieben hat. Hier sagt die Bush – Administration, Diplomatie sei immer noch die geeignete Antwort. Die muslimische Welt zieht daraus Schluss, dass Irak aus einer Reihe anderer Gründe ins Visier genommen wurde. Für die USA handelte sich um eine „offene Rechnung“; Irak ist ein muslimisches Land; es besitzt die zweitgrößten Erdölreserven der Welt; es hat das größte Potential in der arabischen Welt, um gegen Israel vorzugehen; die Besetzung Israel ist wahrscheinlich Teil eines größeren Plans, der die strategische Kontrolle über den Nahen Osten und Zentralasien anstrebt.

Wie die übergroßen Mehrheit der Länder und Völker dieser Welt sahen die Muslime diesen Krieg gegen den Irak unter Führung der USA als vollkommen unnötig an, als ungerecht und ohne jegliche Legitimation, da der Einsatz von Gewalt nicht von UN-Sicherheitsrat autorisiert wurde. Die neue US- Doktrin der „vorbeigenden Schläge“ (pre-emptive Strikes, nach der neuen Nationalen Sicherheitsstrategie der USA „vom September 2002) wird in den meisten muslimischen Ländern verurteilt. Auch wenn ihre Regierungen das anderes sehen mögen, betrachten viele Völker die USA als eine Bedrohung für den Weltfrieden und die internationale Ordnung, da sie das Völkerrecht und die international Normen missachten, wenn sie nicht ihren eng definierten Hegemonialinteressen entsprechen.

Hier ist die Feindseligkeit nicht gegen den Westen Insgesamt gerichtet, da viele westliche Länder und Völker auch gegen den Krieg waren. Sie richtet sich nur gegen die USA und ihre Verbündeten. Auch in dieser Hinsicht hat der Krieg gegen Irak das Bild des Westens in der muslimischen Welt verändert. Er (der Westen) wird nicht länger, zumindest in dieser wichtigen Fragen, als einheitlicher Blok und gleichmäßig feindselig gegenüber muslimischen Interessen angesehen. Immerhin standen eine Reihe wichtiger Staaten im Westen –wie Frankreich und Deutschland – und viele Menschen in der gesamten westlichen Welt. Auch sie teilten das Gefühl von Ohnmacht und Hilflosigkeit das die muslimische Welt angesichts der erlebten Ungerechtigkeit durch die amerikanische Politik bereits lange kennt.

Die gegen die USA und ihre Verbündeten negativen Gefühle in der islamischen Welt haben mir Beginn des Angriffs auf den Irak enorm zugenommen. Der Krieg wurde als nicht gleichberechtigt und als ungerecht betrachtet, da ihn die am furchterregendsten und am höchsten gerüstete Nation der Welt gegen ein Land geführt hat, dem man die meisten seiner Waffen genommen hatte und das nicht mehr in der Lage war, sich zu wehren. Die Bombardierungen und Schläge gegen die Städten und ihre Bevölkerung. Auch die amerikanische Besatzung. Hinterlassen unauslöschliche Spuren in der arabischen und islamischen Welt. Sie belebten Schreckensbilder aus dem Golfkrieg von 1991 wieder.

Die USA und ihre Koalitionspartner glauben, dass die Feindseligkeit der Muslime kurzlebig ist, weil der Krieg so schnell vorbei war. Sie wird vergehen, meinen sie, weil Saddam gestürzt wurde. In der islamischen Welt und andernorts ist man anderer Auffassung. Die Erwartung, dass der Zorn über die massive Zerstörung, die vielen Todesopfer und die zahlreichen Verletzten vergehen wird, ist unrealistisch. Es ist Wahrscheinlich, dass in Gefolge des Kriegs die amerikanische Besatzung und Verwaltung im Irak nicht akzeptiert, sondern dir lange Zeit negative Gefühle mobilisieren werden.

Aber es ist immer das gleiche Schema erkennbar: Während die muslimischen Bevölkerungen vereint die US- Politik ablehnen, verhalten sich ihre Regierungen anders. Staaten wie Kuwait, Katar, Ägypten, Saudi Arabien und Jordanien unterstützten, offen oder insgeheim, die USA. Andere wiederum wie Syrien und Libyen, lehnen die US –Politik vehement ab. Man kann es als einen Glücksfall bezeichnen, dass auch der Westen über die Frage eines Krieges gegen den Irak ganz und gar gespalten ist. Sonst wäre die Kluft zwischen dem Westen und der muslimischen Welt noch offenkundiger und noch gefährlicher.

In den islamischen Ländern, die offen oder versteckt den Angriff unter amerikanischer Führung unterstützten, hat der Krieg gegen den Irak die Spannung zwischen den Regierungen und der Bevölkerung eskalieren lassen. Eine Ausnahme bildet Kuwait, wo Regierung und Bevölkerung grundsätzlich gegen das Saddam-Regime vereint waren, Diese Entfremdung wird weiter wachsen, wenn bestimmte Gruppen in der

Irakischen Bevölkerung den Kampf gegen amerikanische Besatzung fortsetzen oder intensivieren. In einem Worst Case Scenario werden einige arabische Regierungen nicht an der Macht bleiben können. Entweder müssen sie Reformen einleiten, oder sie brechen zusammen.

Die amerikanische Besatzung und Kontrolle über Nachkriegs- Irak durch eine willige irakische Regierung, gekoppelt mit der strategischen Hegemonie der USA Afghanistan und Zentralasien, können in Washington als bedeutender strategischer Sieg Wahrgenommen werden. In großen Teilen der islamischen Welt und auch in vielen anderen Ländern wird dies als Beispiel aggressiven amerikanischen Hegemoniestrebens im 21. Jahrhundert auf bittere Ablehnung und Feindseligkeit stoßen. Die Feindseligkeit wird noch weiter wachsen, wenn die USA nach anderen „Iraks“ im Nahen Osten Ausschau halten. Was die Bush-Administration für eine Sternstunde Amerikas hält, können sich in seinen schlimmsten Alptraum verwandeln, der Anfang von Ende der amerikanischen Überlegenheit und seines Ansehens in der Welt.

Der 11. September, der Krieg gegen den Terrorismus und der militärische Angriff gegen den Irak sind deshalb bedeutende Meilensteine in der gegenwärtigen Entwicklung der Beziehung zwischen der islamischen Welt und dem Westen. Die Ergebnisse fügen diesen Beziehungen großen Schaden zu, trotz der Spaltungen sowohl im Westen als auch in der islamischen Welt, vor allem über die Lage im Irak. Wegen der überwältigenden Macht der USA scheint es nur wenige geeignete Maßnahmen zu geben, die ergriffen werden könnten, um die rasch sich verschlechternde Situation zu steuern, Obwohl äußerer Druck nötig und entscheidend ist, wird es letzten Endes nur einer zunehmend skeptischer werdenden Bevölkerung in Amerika selbst möglich sein, ein Gegengewicht zu den wachsenden Exzessen amerikanischen Hegemoniestrebens zu binden, indem sie in Washington einen Wechsel in der Administration und ihrer Politik herbeiführt.

Seit den Zeiten des Propheten Mohammed ist immer wieder versucht worden, einen Gegensatz zwischen dem Islam und dem Westen zu konstruieren. Aber je näher man hinschaut, desto mehr verflüchtigt er sich oft. Und dort, wo es tatsächlich einen

*Eastern Way of Life* gibt, besteht wiederum nur selten Grund, ihn als feindliches Pendant zum Westen zu betrachten und seien bedingungslose Anpassungen an westliche Lebensformen zu verlangen.

Über den Islam zu sprechen hat heute große Konjunktur in der westlichen Öffentlichkeit. Es gehört fast schon zum Ritual der Orientwissenschaft, die Aufmerksamkeit vor allem der Fundamentalisten auf die antiwestlichen Gehabe vieler Islamisten und Fundamentalisten auf die vielfältigen Beziehungen zweier Nachbarregionen zu lenken. Auch der vorliegende Sammelband möchte vor allem eines erreichen: er will seine Leser verunsichern, sie irritieren und, wenn nötig, ein bipolares Weltbild des unüberbrückbaren Orient-Okzident-Gegensatzes herausfordern. Es soll deutlich werden, dass die islamische Welt keine Antithese zu Menschen- und Frauenrechten, zu Demokratie, Moderne oder zum Weltfrieden darstellt, und schon gar nicht zur kapitalistischen Marktwirtschaft. Der islamische Orient pendelte in seiner Geschichte vielmehr stets zwischen Phasen relativer Abgeschlossenheit oder Traditionsverliebtheit und stärkerer Weltoffenheit und Westorientierung, die ja letztlich durch die ursprüngliche Verbindung des arabischen mit dem orientalischen, griechischen und römischen Kulturerbe charakteristisch für ihn ist. Eine Alternative zur Orientierung Richtung Westen- etwa gen China- hat es jedoch in den meisten islamischen Ländern nie gegeben.

In der islamischen Welt der Gegenwart gibt es Krisenherde, Problemzonen und Intimfeinde des Westens. Das Kopfgeld des iranischen Ajatollah Khomeini des ägyptischen Islamgelehrten Nasser Hamid Abu Zaid von seiner Frau Ibtihal Yunus, 1996 vom obersten Gericht in Kairo bestätigt, und viele andere Beispiele unbekannter Opfer zeigen, dass ein islamischer Neokonservatismus den gesellschaftlichen Bewegungsraum des Individuums in beängstigendem Maß einzuengen vermag.

Dennoch besteht wohl kein Anlass, angesichts islamischer Terroristen von einer kulturellen Überlegenheit des Westens auszugehen- dafür sind die Grausamkeiten etwa des Zweiten Weltkriegs oder des Vietnamkriegs noch in zu frischer Erinnerung. Und ob Gewalt und Intoleranz in unseren Gesellschaften wirklich überwunden sind, ist

nach der Wiederkehr einer akuten Ausländerfeindlichkeit in Deutschland, nach der der deutsche Reisende in der ganzen Welt beunruhigt gefragt wird, mehr als zweifelhaft. Dieses Buch will dazu beitragen, dass die Mitverantwortung westlicher Staaten und Gesellschaften an vielen negativen Entwicklungen im islamischen Orient nicht übersehen wird: in Israel und Palästina droht ein zunächst hoffnungsvoller Friedenprozess nicht zuletzt an der nachhaltigen Stützung Israels durch den Westen zu scheitern, da die Regierung Benjamin Netanjahu zwar für die Verschleppung der Verhandlungen und ihre neuen ehrgeizigen Siedlungsprojekte kritisiert wird, als militärischer Hauptpartner der USA jedoch kaum mit gravierenden Sanktionen rechnen muss; in Algerien haben europäische Staaten durch ihre Stabilisierung des dortigen Regimes und den Abbruch demokratischer Wahlen von 1991/92 einen Bürgerkrieg mit verursacht; in Irak hat sich unter dem Einfluss einer auch fünf Jahre nach dem zweiten Golfkrieg verfolgten Boykottpolitik die Kindersterblichkeit vervielfacht; Iran ist teils aus eigenem Antrieb, teils durch den Druck der USA in der internationalen Politik weitgehend geächtet.

Dieses Buch nähert sich der Beziehung zwischen dem Islam und dem Westen auf zwei Ebenen: Die Beiträge des ersten Teils beschäftigen sich mit grundsätzlichen und länderübergreifenden Aspekten dieser Beziehung, der zweite versammelt Fallstudien zu einzelnen Regionen und Ländern. Diese wurden wegen ihres paradigmatischen Charakters ausgewählt; eine erschöpfende Behandlung aller islamischen Staaten der Welt hätte das Unternehmen überfrachtet.

Die Autorinnen und Autoren des Bandes sind Wissenschaftler, die sich den Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen von so unterschiedlichen Disziplinen wie der Politischen Wissenschaft, der Soziologie oder der Philosophie aus nähern, um verschiedene Wege zum Thema zu erschließen. Sie sind an den Universitäten und außeruniversitären Instituten tätig. Stark vertreten sind die auf Gegenwartsfragen von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft spezialisierten Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts in Hamburg, das neben der Grundlagenforschung auch unmittelbare Politikberatung leistet und an dem der Herausgeber mit Unterstützung der Volkswagen-Stiftung das Nahost- und Islambild der deutschen Massenmedien

erforscht. Ihnen allen gilt zusammen mit Dr. Dr. Oliver Thomas Domzalski, mein besonderer Dank für die Verwirklichung dieses Buchprojekts.

## **2.2 Islam und Demokratie**

Man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, dass in den Beziehungen zwischen muslimischer und westlicher Welt eine große Fremdheit herrscht- eine Fremdheit, die nicht notwendigerweise Feindseligkeit bedeutet und die auch nicht zwingend in einem mehr oder weniger fest gefügten Feindbild ihren Ausdruck finden muss, die aber doch eine sehr kritische Distanz widerspiegelt. Beide Seiten machen sich ihr Bild vom anderen, beide pflegen ihre Vor- und Fehltrübe, beide sehen sich zu einem gewissen Grad vom anderen bedroht. Auf westlich-europäischer Seite werden Bevölkerungswachstum, Migration, politische Instabilität und politischer Islam, wenn nicht der Islam an sich, als bedrohlich empfunden- nicht nur wegen der unmittelbaren Nachbarschaft zu Europa, sondern auch, weil sie in zunehmenden Maße in die europäischen Gesellschaften selbst hineinwirken und damit die klassische Grenze zwischen Außen- und Innenpolitik verwischen. Die Präsenz mehrerer Millionen Menschen mittelöstlicher Herkunft und muslimischen Glaubens konfrontiert die Westeuropäer in einer Direktheit mit dem Islam, konkreter gesprochen, mit Lebensweise, Wert- und Zielvorstellungen von Muslimen, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall war.

In der wechselseitigen Wahrnehmung hat die Diskussion um „Werte“ einen zentralen Platz eingenommen, die auch in Westeuropa nicht länger eine Domäne wertkonservativer Kreise ist. In dem Maße, in dem die westliche Gesellschaft, von den Auswirkungen der Moderne verstört, Selbstkritik übt und nach neuen (alten?) Formen der Sinngebung und des sozialen Zusammenhalts sucht, gewinnen Werte und Tugenden neuen Glanz. Die „Krise der Moderne“ erzeugt im Innern Verunsicherung; nach außen aber scheint nach wie vor Selbstgewissheit vorzuherrschen. Dies wird besonders augenfällig in der Debatte um Menschenrechte, Demokratie, Zivilgesellschaft und Marktwirtschaft („*good governance*“ und „*best practices*“ in der



neutraleren Sprache internationaler Organisationen wie der Vereinten Nationen, der Weltbank oder des Internationalen Währungsfonds). Die genannten Werte werden, zumal seit dem Zusammenbruch des sowjetischen Reiches, der nicht-westlichen Welt zur Überwindung ihrer Krise(n) angeboten. „Demokratie plus Marktwirtschaft“ setzt nicht nur ein Gefüge von Regeln und Institutionen voraus, sondern auch bestimmte Werte: die Achtung des Eigenwerts und der Würde des Individuums sowie die Anerkennung von Andersdenkenden und Andersgläubigen, die „Ethik der Toleranz“.

Gerade diese Werte aber werden „im Islam“ vermisst- in seiner religiösen Lehre ebenso wie in seiner gelebten Geschichte, wobei selten genug zwischen Theorie und Praxis unterschieden und, ebenso bedenklich, Religion weitgehend mit politischer Kultur gleichgesetzt wird. Was „der Islam“ in Lehre und Vergangenheit nicht aufzuweisen hat, zumindest aus der Sicht dieser Kritiker nicht, wird auch den heutigen Muslimen abgesprochen: die Idee der Freiheit und der Gebrauch der Vernunft, das Prinzip Verantwortung, der freiwillige Zusammenschluss freier Individuen, eine selbstbewusste Mittelschicht als Trägerin modernen, demokratischen Geistes und anders mehr. Konstatiert werden statt dessen kollektives Denken und Handeln, das Festhalten an barbarisch-mittelalterlichen Strafrechtsnormen, die Unterdrückung der Frau und der Intellektuellen. Umgekehrt fehlt es auch auf muslimischer Seite nicht an Kritik, die weniger der Moderne an sich gilt als vielmehr „dem Westen“ als, jeglicher Spiritualität und Wertorientierung barm, frönt einem hemmungslos hedonistischen Materialismus, der in der Erniedrigung der Frau, dem Zerfall der Familie und der Zerstörung der Städte, ja der „Werte“ generell seinen Ausdruck findet. Er propagiert weltweit die Demokratie und die Menschenrechte, um sie dort, wo es ihm passt, mit Füßen zu treten.

Die Funktion dieser Art von Wertedebatte ist offensichtlich: Sie dient der Bestätigung eigener Überlegenheit im Bereich der Ethik, der Moral und der Menschlichkeit, was so weit gehen kann, dass der anderen Seite diese Ethik, Moral und Menschlichkeit schlichtweg abgesprochen werden. Das ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der Negierung grundlegender und, wie hier postuliert werden soll, gemeinsamer Werte, die von der Idee der Menschenwürde über die Verantwortung des Individuums für

Politik, Gesellschaft und Umwelt und sein Recht auf politische Mitsprache bis hin zum Ideal des Rechtsstaats reichen. Viele zeitgenössische Muslime, namentlich die Islamisten unter ihnen, sehen die einzig tragfähige Verankerung dieser Werte in der Religion, sprich dem Islam. Demgegenüber lautet der Topoi westlicher Argumentation gegenüber den Muslimen, sie könnten Zugang zur Moderne und deren humanen Werten nur gewinnen, wenn sie den westlich-europäischen Entwicklungsweg nachholten und neben Reformation und Aufklärung auch die Säkularisierung nachvollzögen, um sich auf diese Weise von den Fesseln der Religion zu befreien und da „Gehäuse der Hörigkeit“ zu verlassen. Nicht wenige Europäer setzen dabei auf das eigene gute Beispiel und hoffen auf die Herausbildung eines liberalen Euro-Islam, der von in Europa lebenden Muslimen entwickelt wird und auf die islamische Welt ausstrahlt. *Ex occidente lux*. Wenn der Euro-Kommunismus zur Überwindung des starken Ost-Kommunismus beizutragen vermochte, warum dann nicht der europäische zu der des orientalischen Islam? Für diesen liberalen Euro-Islam gibt es bislang jedoch wenige Ansätze. Noch immer gehen die intellektuellen und religiösen Impulse für die in Europa lebenden Muslime, zumindest für die große Mehrzahl der Migranten unter ihnen, von der islamischen Welt aus, genauer gesagt: dem Nahen und Mittleren Osten, der auf diesem Gebiet auch gegenüber den Muslimen Süd- und Südostasiens sowie des subsaharischen Afrika seinen Vorrang behauptet.

In der islamischen Welt selbst muss also nach den Entwürfen einer zeitgemäßen islamischen Werte-, Staats- und Gesellschaftsordnung gesucht werden. Und an jenen fehlt es nicht: Im Zuge der Rückbesinnung auf den Islam als Richtschnur individuellen und gesellschaftlichen Handelns hat sich seit den ausgehenden siebziger Jahren auch die Suche nach einer „islamischen Ordnung“ verstärkt, die als Alternative zu allen bestehenden Modellen dienen könnte. Zweierlei soll diese islamische Ordnung bieten: Sie soll modern sein, zeitgemäß, und zugleich „authentisch“, die kulturelle Eigenständigkeit der Muslime (aller Muslime dieser Welt von Marokko bis Indonesien) demonstrierend. Wie problematisch der Begriff „Authentizität“ ist, muss nicht eigens einfach auf den Islam, zumal hiermit im allgemeinen der schrift- und gesetzorientierte, „orthodoxe“ Islam gemeint ist und die zahlreichen Spielarten islamischer, zum Teil mystisch geprägter Frömmigkeit, wie sie für viele Gläubige

bestimmend sind. Auch Muslime werden maßgeblich von ihrem gesellschaftlichen Umfeld geprägt, was eine große Spannweite „islamischer“ Lebens- und Ordnungsentwürfe zur Folge hat. Selbst die Schriftgläubige unter ihnen, die den Koran als ihre Verfassung verstehen und den Propheten Mohammed als ihren Führer, werden in den autoritativen Quellen keine präzisen Vorgaben finden: Koran und Sunna, die Überlieferung der Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten Mohammed, schreiben zwar gewisse, eher allgemeine Grundregeln gesellschaftlichen und politischen Lebens vor, aber kein bestimmtes Modell, auch nicht das Kalifat. Den islamischen Staat kann es somit gar nicht geben, sondern nur verschiedene Projekte, Utopien sowie diverse, bereits praktizierte Beispiele islamischer Staatsordnung wie das Königreich Saudi-Arabien oder die Islamische Republik Iran, die sich in wichtigen Zügen voneinander unterscheiden und die überdies von vielen Muslimen nicht als „wahrhaft islamisch“ anerkannt werden.

Entwürfe einer „islamischen Ordnung“, die sowohl zu westlichen Modellen wie auch dem saudischen und dem iranischen eine Alternative bilden sollten, kommen vor allem aus dem Umfeld der sehr breiten und heterogenen islamitischen Strömung. Sie umfasst zum einen eine Vielzahl von Gruppen und Organisationen unterschiedlicher Staatsnähe und Staatsferne – die Muslimbruderschaften Ägyptens, Jordaniens oder Palästinas, die algerische Heilsfront (*Front Islamique du Salut, FIS*), die tunesische Bewegung der Islamischen Tendenz/*Nahda-Partei*, die islamische Opposition Saudi-Arabiens, die türkische *Refah-Partei* oder auch die pakistanische *Jamaat-i-Islami*, daneben aber auch Gelehrte klassischer Hochschulen wie der ägyptische *Azhar-Universität* und eine beachtliche Zahl nicht organisierter „islamischer“ Denker, Intellektueller und Aktivisten. Soziologisch gesehen repräsentieren die Autoren islamischer Ordnungsentwürfe ganz überwiegend die gebildete städtische Ausformulierung ihrer Vorstellungen gerade zum Verhältnis der Geschlechter natürlich nicht ohne Bedeutung.

Sie alle berufen sich auf Koran, Sunna und ausgewählte Autoritäten der klassischen Zeit, und fast alle reklamieren sie für sich, die ideale islamische Ordnung konzipiert zu haben. davon sollte man sich, wie angedeutet, nicht täuschen lassen: Es handelt sich

durchweg um Deutungen der normativen Quellen und Traditionen, die keine Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen können, zumal es unter den Muslimen keine zentrale Instanz gibt, die eindeutig und bindend festlegen könnte, was Islam ist und was Häresie. Weder die sunnitische Azhar-Universität noch die schiitischen „Großajatollahs“ einschließlich Imam Khomeinis sind und waren dazu in der Lage. Es handelt es sich vor allem um Deutungen, die fest in der Moderne verankert sind und moderne Bedürfnisse, Fragestellungen und Ideale widerspiegeln- auch dort, wo ihre Vertreter glauben, die goldne Frühzeit des Islam, in der, durch die Gegenwart des Propheten und die fortlaufende Offenbarung verbürgt, Glauben und Handeln noch ungetrennt waren, ganz unverfälscht wiederauferstehen zu lassen.

Zu den interessantesten und zugleich problematischsten Elementen der Debatte um eine „islamische Ordnung“ zählt die Unterscheidung zwischen „Werten“ auf der einen Seite und „Techniken“ auf der anderen, die, mit ganz unterschiedlicher Zielrichtung, islamische Rechtsgelehrte und islamische Aktivisten ebenso vornehmen wie einige ihrer schärfsten Kritiker. Auf Islam(sti)ischer Seite ist zu hören, Techniken seien vom religiös-moralischen Standpunkt aus gesehen neutral; sie könnten von anderen Zivilisationen unbeschadet der eigenen Authentizität übernommen werden, solange die islamischen Werte ungeschadet blieben. Dies gelte nicht nur für moderne Technologien, sondern auch für Verfahren und Institutionen wirtschaftlicher, politischer und selbst gesellschaftlicher Art. Die Argumentation erhält in der Debatte um Demokratie und menschenrechte besonderes Gewicht, denn die liberale, pluralistische Demokratie, an die Muslime im allgemeinen denken, wenn sie von Demokratie generell sprechen, umfasst sowohl Techniken als auch Werte oder Normen.

Bassam Tibi, um einen der im deutschsprachigen Raum bekanntesten Fundamentalismuskritiker zu nennen, postuliert in ähnlicher Weise, die Fundamentslisten (die hier als Islamisten bezeichnet werden) versuchten zwar, sich der Technologie der Moderne zu bemächtigen, lehnten aber deren Werte ab; sie wollten lediglich die „halbe Moderne“. Auch für ihn sind also Techniken und Werte deutlich getrennt. Demgegenüber haben Wissenschaftler wie etwa der französische Politologe

Francois die Burgat These aufgestellt, gerade der Bezug auf den Islam erlaube es den Muslimen im allgemeinen und den Islamisten im besonderen, sich die „wesentlichen Referenzen“ des modernen, vom Westen geprägten „Diskurses“ anzueignen, und zwar auch im Bereich von Demokratie und Menschenrechten. Was sie anstrebten und möglicherweise auch bewältigten, sei eine „Islamisierung der Moderne“. Eine Analyse zeitgenössischer islamischer Verfassungsentwürfe kann diese These, die bei Burgat nicht wirklich ausgefüllt wird, untermauern. Sie offenbart allerdings zugleich die Widersprüche des Projekts „islamischer Staat“.

Einzugehen ist hier zunächst auf eine weitere, wiederum problematische Differenzierung: diejenige zwischen einem festen, stabilen „Kern“ des Islam und seinen zeit- und ortsabhängigen „Variablen“. Während der Kern nach Auffassung islamischer Rechtsgelehrter und zeitgenössischer islamistischer Denker und Aktivisten von Gott und/ oder dem Propheten für alle Orte und Zeiten verbindlich festgelegt wurde, sind die aus ihm abgeleiteten positiven Normen und Bestimmungen von Muslimen gemäß ihren je eigenen Bedürfnissen zu ermitteln. Sie sind daher gehalten, unablässig den *idjtihad* zu üben, die vernunftgeleitete, jedoch an die autoritativen Quellen gebundene und bestimmten Verfahrensregeln unterworfenen Weiterentwicklung islamischer Rechts- und Verhaltensnormen. Die Vernunftanstrengung wird somit betont, aber nicht als autonom, vom göttlichen Willen losgelöst verstanden. So einleuchtend und wohl auch notwendig die Unterscheidung zwischen einem festen Kern und variablen Ableitungen erscheint, so unterschiedlich wenn nicht willkürlich werden die Grenzen zwischen beiden gezogen- und zwar nicht von Gott, sondern von Menschen. In den meisten Fällen greifen sie auf Begriffe und Kategorien der islamischen Jurisprudenz, des *fiqh*, zurück, die sie auf den gesellschaftlich- politischen Bereich übertragen.

Die im islamischen Recht verankerte Differenzierung zwischen den „Pflichten gegenüber Gott“, arabisch *ibadat*, die im wesentlichen die kultischen Pflichten vom Gebet bis zur Pilgerfahrt umfassen, und den „Pflichten der Menschen untereinander“, arabisch *muamalat*, die alle übrigen Tätigkeitsfelder von Familie, Politik und Wirtschaft bis hin zum Strafrecht umschließen, erhält so eine neue und weitreichende

Bedeutung. Während nämlich die (gottesdienstlichen) „Pflichten gegenüber Gott“ dem unantastbaren Kern des Islam zugeordnet werden, gelten die „Pflichten der Menschen untereinander“ mit Ausnahme weniger, in Koran und/oder Sunna definitiv geregelter Tatbestände als wandelbar, durch *idjtihad* stets neu zu definieren. Die Parallele zur abendländlichen Unterscheidung in eine „sakrale“ und eine „profane“ Sphäre drängt sich auf, die im übrigen ja keineswegs zwingend aus den vielzitierten Bibeltexten hervorgeht, sondern vielmehr Ergebnis langwieriger religiös-politischer Auseinandersetzungen war, die im mittelalterlichen Investiturstreit gipfelten. Muslimische Autoren im Allgemeinen die Bezeichnungen „sakral“ und „profan“. Dennoch kann die Differenzierung in „fest“ und „beweglich“ eine größere Autonomie der politischen Sphäre zulassen, die sich tendenziell in Richtung Säkularisierung bewegt. Aber sie muss es nicht, und es handelt es sich in jedem Fall nicht um eine bewusst angestrebte und bejahte Säkularisierung.

Die Grundannahme zeitgenössischer Islamisten, die zumindest in dieser Frage in der innermuslimischen Debatte derzeit den Ton angeben, lautet bekanntlich, der Islam sei „Religion und Staat“ (*al-Islam din wa daula*), weshalb die von ihm vorgegebenen „Werte“ auch die Politik bestimmen müssten. Diese Werte sind in der Scharia enthalten, die mehr ist als das islamische Gesetz, indem sie vom Anspruch her alle Bereiche menschlichen Lebens normiert und gestaltet. Der Mythos Scharia (E. Sivan) ist zu einem gewissen Grad an die Stelle des Kalifen als Symbol islamischer Identität und Einheit getreten. An sie knüpfen sich die Hoffnungen auf Gerechtigkeit, Eindeutigkeit, Ordnung und nicht zuletzt Stabilität, die im Denken moderner Muslime einen so hohen Stellenwert einnehmen. Ein Widerspruch ist dabei kaum zu übersehen: Wenn die Scharia Einheit, Ordnung und Stabilität gewährleisten und eine untastbare normative Grundlage für individuelles Leben und gesellschaftliche Ordnung bieten soll, die von weltlichen Autoritäten, Tyrannen, Diktatoren oder revolutionären Massen nicht in Frage gestellt werden kann, dann muss sich auch ihre Flexibilität in Grenzen halten, die Interpretation voraussetzt und so letztlich immer an bestimmte Interessen gebunden ist (auch bei der Bestimmung des Gemeinwohls). Der Bereich des Flexiblen, politisch Gestaltbaren darf also nicht zu großzügig bemessen sein. Zugleich besteht die Gefahr, dass einzelne Gruppen und Personen – die Muslimbrüder, der FIS,

politische Machthaber- ein Monopol auf die Auslegung der normativen quellen durchsetzen, wie dies in der jüngeren Vergangenheit auch immer wieder der Fall gewesen ist, und zwar nicht nur in Iran unter Khomeini, sondern auch in Libyen unter Muammar al-Gaddafi oder in Tunesien unter Habib Bourguiba- keinem islamistischen „Eiferer-“, der sich in Fragen des Familienrechts und selbst des Fastengebets als religiös-rechtliche Autorität gerierte. Der Gefahr der politischen Manipulation ist nur vorzubeugen, indem das Recht der Muslime/der Nation/ des Volkes auf politische Mitsprache gesichert und die Kompetenzen der Regierenden rechtsstaatlich eingegrenzt werden, die Staatsform also demokratisch definiert wird.

Es lohnt sich, die Grundwerte, die Islamisten als konstitutiv für eine islamische Ordnung betrachten, näher ins Auge zu fassen. Tatsächlich zeigen sich hier interessante, wengleich widersprüchliche Ansätze, die die These von der „Islamisierung der Moderne“ (und der Modernisierung des Islam?) stützen könnten. Zu den von zeitgenössischen Autoren, unter ihnen engagierte Islamisten, aufgelisteten Grundwerten zählen nicht nur Gerechtigkeit und der *djihad*, also jegliche Anstrengungen auf dem Pfad des Glaubens, sondern auch Freiheit, Gleichheit und Verantwortung. Letztere sind zumindest in dem hier gemeinten politischen Sinn nicht Teil klassischer islamischer Ethik und Regierungslehren, sondern verraten vielmehr den Einfluss modernen politischen Denkens. Insofern wären auch auf dem Gebiet der Werte Innovationen zu verzeichnen, will man nicht- wie manche zeitgenössischen Muslime dies tun- argumentieren, dass diese Werte nur dem wahren Islam des Koran und der reinen Frühzeit zum Ausdruck verhelfen, der in der Geschichte durch Irrende, Tyrannen und Usurpatoren verfälscht wurde. Von außen betrachtet, ist zunächst einmal die Übernahme des Gleichheits- und des Freiheitsgedankens in das Projekt einer „islamischen Ordnung“ von Interesse.

Aber werden die allgemeinen Aussagen zu Freiheit, Gleichheit und Verantwortung auch auf konkrete Rechts- und Lebensbereiche übertragen? Der islamische Staat zeichnet sich durch die „Anwendung der Scharia“ aus. Was heute als Scharia bezeichnet wird, umfasst im Wesentlichen jedoch die positiven Rechtsnormen, die von muslimischen Juristen aus Koran und Sunna abgeleitet wurden. Wengleich für

göttlich erklärt, ist sie weitgehend doch juristenrecht (arabisch *fiqh*). Dieses aber unterscheidet genau und detailliert zwischen unterschiedlichen Kategorien von Menschen: Männern und Frauen, Muslimen und Nichtmuslimen, in der Vormoderne auch zwischen Freien und Sklaven, die in wichtigen Teilen des Privat-, des Straf- und des Strafprozessrechts nicht gleichberechtigt waren. Der Gleichheitsgrundsatz ließe sich somit nur dann verwirklichen, wenn die Bestimmungen des tradierten (Juristen-) Rechts revidiert und die einschlägigen Gebote in Koran und Sunna radikal neu interpretiert würden, etwa durch Berufung auf die übergeordnete Zielsetzung oder Finalität des göttlichen Rechts (*die maqasid al-scharia*) oder auf das Gemeinwohl (*al-maslaha al-amma*), die im Konfliktfall konkrete, diskriminierende Einzelbestimmungen aufheben können. Das lässt sich durchaus machen und wird von einzelnen Musliminnen und Muslimen selbst solchen, die sich der islamistischen Strömung zurechnen- auch angestrebt. Es setzt aber einen so weitreichenden *idjtihad* voraus, dass sich wiederum die Frage nach dem politischen Rahmen stellt, innerhalb dessen diese Totalrevision stattfinden könnte. Wer soll dazu befugt sein, islamische Normen zu definieren? Müsste „der Islam“ nicht doch einen Teil seiner überbrachten Offenheit und eben auch Pluralität opfern, damit zumindest auf regionaler oder einzelstaatlicher Ebene verbindliche Grenzen gesetzt werden könnten- und zwar von staatlicher Seite? In welchem Umfang sollen hier Rechts- und Religionsgelehrte (*ulama*) einbezogen werden, inwieweit sollen gewählte Volksvertreter entscheiden können? Die zentrale Frage der legislativen Autorität und der politischen Macht wird in der einschlägigen Literatur zwar angesprochen, bei vielen der Autoren und auch der politischen Aktivisten aber noch nicht befriedigend geklärt.

Wie mehrfach betont, gibt es kein verbindliches Modell eines islamischen Staates, das gilt auch für das Kalifat, das schon im Mittelalter seinen Niedergang erlebte, 1924 von der neugegründeten Türkischen Republik abgeschafft und seither trotz mancherlei Bemühungen nicht wiedererrichtet wurde. Auch die Islamisten haben unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie ein zeitgemäßer islamischer Staat verfasst sein soll. Dennoch lassen sich aus einer Vielzahl schriftlicher Äußerungen, die bis zu recht detaillierten Verfassungsentwürfen reichen, die Grundzüge eines islamischen Staates von Marokko bis Pakistan konzipiert wird.



Die Souveränität im islamischen Staat, darüber herrscht Konsens, ruht allein bei Gott. In diesem Sinn ist er ganz „Gottesstaat“, Theokratie.

Allerdings wird Gott nicht als das politische Oberhaupt des Gemeinwesens gedacht-seine direkte Intervention in Form der Offenbarung endete nach sunnitischem Verständnis mit dem Tod des Propheten Mohammed. Gottes Souveränität manifestiert sich vielmehr darin, dass er den Menschen in der Scharia die grundlegenden Normen und Werte vorgibt. Die Autorität nun, Gottes Gesetz anzuwenden, ist nicht, wie in mittelalterlichen islamischen Regierungslehren vorgesehen, dem Imam oder Kalifen vorbehalten, sondern der Gemeinschaft der Gläubigen übertragen. Die Gläubigen sind einander vor Gott gleich; die Ungleichheit von Mann und Frau, Muslim, Christ, Jude oder Hindu vor dem irdischen Richter allerdings bleibt in diesem Zusammenhang unberücksichtigt. Weitergehend noch postulieren einige Autoren, unter ihnen auch engagierte Islamisten, die Gleichheit aller Menschen, die –so sagt es der Koran- als Nachkommen Adams von Gott mit Würde ausgezeichnet und als seine Treuhänder und Stellvertreter auf Erden eingesetzt sind. Diese koranische Begründung von Menschenwürde und prinzipieller Gleichheit unabhängig von Geschlecht, Rasse und Religionszugehörigkeit, die sich allein aus dem Menschensein ergibt, könnte für islamische Menschenrechtskonzeptionen große Bedeutung erlangen, bedürfte dazu allerdings einer präziseren Ausführung. Vorläufig sind systematische Überlegungen über Menschenwürde, Gleichheit und Freiheit in der Spannung zwischen Koran und *fiqh*, Juristenrecht, eher selten.

Allgemein ist hingegen die Annahme, der „Herrscher“ (Imam, Kalif, Staatspräsident) sei lediglich Beauftragter der Gläubigen, der seine Autorität von der Gemeinschaft, der *umma*, bezieht. Moderner Diktion folgend, wird die *umma* häufig als „Quelle der Gewalten“ bezeichnet. Das bedeutet eine Abkehr von mittelalterlichen Doktrinen, die den „Herrscher“ zwar ebenfalls der Scharia unterordneten, ihn aber als Stellvertreter oder „Schatten Gottes auf Erden“ verstanden. Davon kann in modernen sunnitischen Schriften keine Rede sein. Vielmehr ist hier das islamische Staatsoberhaupt nicht nur, wie jeder andere Mensch, vor Gott verantwortlich, sondern auch vor der Gemeinde (oft unklar bezeichnet als „Nation“ oder „Volk“, was neben

den Muslimen auch Nicht- und Andersgläubige einbeziehen würde). Seine Stellung ist allerdings in vielerlei Hinsicht ähnlich stark wie die des amerikanischen, des französischen oder des russischen Präsidenten. Von den Institutionen her gesehen ließe sich der islamische Staat mit einer Präsidialrepublik vergleichen- verbunden freilich mit einem durchaus anderen „Verfassungsauftrag“. Der islamische Staat ist auf die Scharia gegründet und mit dem Auftrag versehen, der islamischen Rechts- und Werteordnung Geltung zu verschaffen. Er kann daher nicht wertneutral sein. Die Obrigkeit besitzt allerdings- zumindest gilt dies für die große Mehrheit der sunnitischen Muslime im Gegensatz zur Minderheit der Schiiten- keinen sakralen Status; es herrscht weder der Klerus (den es nach sunnitischer Auffassung im Islam gar nicht gibt ) noch ein Fürst von Gottes Gnaden, Das Staatsoberhaupt hat zwar religiös definierte Pflichten (die Anwendung der Scharia, die Verteidigung des Glaubens, die Leitung im Gebet), aber er besitzt keine religiöse Autorität und kann islamisches Recht nur in dem Maß interpretieren, wie er als Rechtsgelehrter dazu qualifiziert ist. Khomeinis Lehre von der `` Herrschaft des Rechtsgelehrten`` (persisch: *velayat-e faqih* ), die selbst unter schiitischen Gelehrten umstritten ist, weil sie zum einen eine klare Hierarchie innerhalb des Gelehrtenstandes voraussetzt und zum anderen dem `fähigsten Rechtsgelehrten` die politische Führung zuspricht, wird von Sunniten abgelehnt.

Bei der konkreten Gestaltung der `islamischen Republik` sunnitisch-islam(is)tischer Prägung sind eine Vielzahl von Verfahren und Institutionen übernommen worden, die modernen , ursprünglich im Westen entwickelten Mustern folgen, aber durch den Bezug auf Koran und Sunna `islamisiert` wurden: Dazu zählen Wahlen, das Repräsentations- und das Mehrheitsprinzip, häufig auch die Gewaltenteilung sowie die Unabhängigkeit der Justiz. Die Einrichtung einer beratenden Versammlung beispielsweise, die als islamisches Pendant zu westlichen Parlamenten gilt, wurde aus dem koranischen Gebot abgeleitet, nach dem die Gläubigen *schura* üben, also in allen wichtigen Dingen miteinander beraten sollen. Sofern man hier von `Techniken` sprechen kann, ist kräftig modernisiert worden, denn das aktuelle Repertoire politischer Organisation ist den klassischen islamischen Theoretikern selbstverständlich ebenso fremd wie jenen des europäischen Mittelalters.

Erhalten blieb die charakteristische Scheu, Interessen und politische Differenzen als legitim anzuerkennen: Gegenseitige Beratung und politische Entscheidungen sollen von individuellen, als egoistisch, partikular, spalterisch verurteilten Interessen absehen und sich allein am Gemeinwohl orientieren. Die *schura* soll nicht unterschiedliche. Womöglich antagonistische Interessen und Ideen zum Ausdruck bringen, sondern in stetem Bezug auf die normativen Grundlagen des Islam (den vielbeschworenen) `Rahmen des Islam` oder `Scharia`) für einen harmonischen Ausgleich unterschiedlicher Meinungen sorgen und in letzter Instanz Einheit wahren. Eine Streitkultur, wie sie gerade Deutschland so häufig eingefordert wird, ist das nicht, vielmehr die Sehnsucht nach Einheit, nach Geschlossenheit und Harmonie die islamischer Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart ebenso wenig entspricht wie anderswo- und wohl gerade deswegen so ausdauernd beschworen wird.

Was folgt daraus für die Wertedebatte? Einiges wäre gewonnen, wenn beide Seite Theorie und Praxis der jeweils anderen so ernsthaft und kritisch prüfen würden, wie sie das für sich selbst in Anspruch nehmen. Für- muslimische wie nichtmuslimische-Europäer lohnt es sich, zeitgenössische islamische Staats- und Gesellschaftsentwürfe zur Kenntnis zu nehmen, die eben nicht einfach die frühislamische Denk- und Lebensweise widerspiegeln, sondern Ideale und Bedürfnisse des späten 20. Jahrhunderts. Islamisten sollten nicht pauschal deswegen für entweder mittelalterlich oder kryptofaschistisch erklärt werden, weil sie den Islam als Alternative zu allen bestehenden Lebensordnungen und Ideologien ansehen. Intoleranz, autoritäres Gebaren und Gewaltbejahung islamistischer Aktivisten, Gruppen und Parteien anzuprangern und, wo es nötig ist, auch zu bekämpfen darf nicht bedeuten, Gemeinsamkeiten in der Wertorientierung zu ignorieren, die (nichtmuslimische) Europäer und Muslime verbinden.

### 2.3 Der heutige Islam

Die unterschiedliche Bewertung der Re-Islamisierungstendenzen in den islamischen Ländern und insbesondere ihrer Bedeutung für die Stellung der Frau resultiert im Wesentlichen aus verschiedenen Einstellungen zur Moderne. Aus westlicher Sicht ist Modernisierung gleichbedeutend mit Ausdifferenzierung der sozialen Sphären, mit Industrialisierung und materiellem Fortschritt, mit Aufklärung, Demokratie, Menschenrechten und Frauenemanzipation. Die negativen Seiten dieses Prozesses werden zwar nicht ignoriert, aber insgesamt gilt „West ist best“, zumal seit dem Zusammenbruch der Zweiten, der sozialistischen Welt und der Niederlage des Sozialismus als Gesellschaftsutopie. So betont beispielsweise Najere Tohidi (in Moghadam 1994), dass die Misere islamischer Länder, sowohl was die ökonomische Lage betrifft als auch hinsichtlich Demokratie und Frauenrechten, nicht dem Kapitalismus anzulasten sei. Die Ursache liege vielmehr gerade im Ausbleiben bürgerlicher Reformen. Wie die skandinavischen Länder zeigten, bringe ein- sozial gebändigter- Kapitalismus den Frauen insgesamt durchaus Vorteile.

Aus islamischer Sicht stellt sich die Geschichte der Modernisierung allerdings etwas anders dar. Im 18. Jahrhundert wurde einer kleinen Eliteschicht durch Kontakte mit Westeuropa die eigene politische, ökonomische und kulturelle Rückständigkeit bewusst. Zu ihrem Modernisierungsprogramm nach europäischem Vorbild gehörte neben Reformen des Militärs, der Verwaltung und des Bildungssystems auch die Befreiung der Frau, das heißt vor allem die Einrichtung von Mädchenschulen und die gleichberechtigte Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben. Vordenker der arabischen und türkischen Frauenbewegungen wie Qasim Amin (Ägypten) oder Ziya Gökalp (Türkei) bezogen sich auf Europa, wenn sie Ratlosigkeit und Unterdrückung der islamischen Frau, symbolisiert durch die Verschleierung, anprangerten. Huda Scharawi, Aristokratin und Pionierin der ägyptischen Frauenbewegung, warf demonstrativ ihren Schleier ins Meer, als sie von einer internationalen Frauenkonferenz in Rom zurückkehrte. Damit leitet sie eine Kampagne ein, die zumindest unter den Frauen der Oberschicht auf fruchtbaren Boden fiel. Ebenso wurde die türkische Frauenbewegung von westlichen Freiheits- und Schönheitsidealen

geprägt. Kemal Atatürk schickte seine Gattin Latifa, eine Anwältin mit französischer Bildung, unverschleiert in die entlegensten Landesteile. Orientalische Gewänder und Haremssitten mussten modischer Kleidung und „zivilisierten“ Bräuchen weichen, was so weit ging, dass Atatürk seine Minister und deren Ehefrauen zu Tanzveranstaltungen nach europäischem Vorbild beorderte.

Göle bezeichnet die Modernisierungsgeschichte der Türkei als eine „Kampfgeschichte zwischen zwei Kulturmodellen“, eine Feststellung, die ebenso auf andere islamische Länder zutrifft. Die kemalistischen Reformen, so fährt sie fort, hätten sich auf alle Sphären der Gesellschaft und Politik ausgewirkt, von der Staatsform, dem Rechtswesen und den Institutionen bis hin zu den kulturellen Codes und Lebensstilen, den alltäglichen Gewohnheiten, der Kleidung und nicht zuletzt den geschlechtsspezifischen Identitätsmustern. Frauen sollten wie Europäerinnen aussehen und sich so verhalten (wobei das Modell allerdings weniger die Modelpuppe war als die sachlich-nüchterne Lehrerin und Krankenschwester). Ihnen war die Aufgabe zugedacht, Verwestlichung und Säkularisierung voranzutreiben. Göle meint: „Die kemalistischen Reformen zielten (...) darauf ab, die Frau der Wirkung der Religion zu entziehen“. Die islamische Bewegung will diesen Prozess revidieren. Sie erschafft, so Göle, „die von der Modernisierung aus dem Gedächtnis getilgte muslimische Identität in kollektiver Weise von neuem- Muslime werden wieder zu Handelnden in der Gesellschaft.“ Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen und Zielsetzungen sollte die weitere Diskussion um Emanzipation und kulturelle Identität geführt werden.

Wir beginnen erst zu verstehen, wozu die Kulturen dienen, wozu die Geschichten, die die Literaturen erzählen, dienen, die Dialekte und die örtlichen Akzente, die Ideen, über die die Philosophie nachdenkt, die Weisheiten und sittlichen Regeln oder die Gesten, die die Liturgie vorschreiben: Ihre Finalität verbirgt sich vor unseren Augen, welche die äußere Welt und deren Gesetze so klar sehen. Die Gruppen schaffen sich selbst durch ihre Kultur und ihre Sprache, die sie entwickeln und bewahren, sie erkennen, dass sie durch die Existenz ihrer Götter oder Heroen existieren, sie schöpfen daraus die Heilmittel für ihre besonderen Übel und schützen sich beharrlich gegen den

Tod und das Verschwinden. Eine Gruppe stirbt, wenn ihre Sprache erlöscht, und sie verkümmert wie ihre Kunst. Vor allem die Religionen lehren uns, mit einem gewissen Maß an Gewalt umzugehen, die dem Ganzen, dem wir angehören, innewohnt, damit wir nicht, vom Wüten getrieben, in die Selbstzerstörung verfallen. Die Lebendigkeit der Kultur zeigt die Lebenskraft der Gruppe, die sie hervorbringt, recht gut. Ich befürchte manchmal, dass die Modernität das sterben lässt oder sogar zerstört, dessen Nützlichkeit war nicht mehr verstehen, während wir die Gewalt nicht mehr beherrschen, die uns bedrängt.

Der Islam, die zuletzt geoffenbarte Religion der drei Monotheismen, zu dem sich mehr als eine Milliarde und zweihundert Millionen Menschen bekennen, ist nicht nur eine Glaube, sondern auch ein ethischer Codex sowie eine gesellschaftliche, kulturelle und politische Praxis. Im Laufe von 14 Jahrhunderten hat er Völker unterschiedlichster Sprachen und Kulturen von Marokko bis Indien geprägt; er war auch in Spanien, Sizilien und den Balkanländern beheimatet. Gegenwärtig ist er in Europa durch große Gemeinschaften von Immigranten vertreten.

Die den Islam betreffenden Probleme sind heute auch quer durch die westlichen Gesellschaften virulent, vor allem als Echo der Krisen, die die muslimischen Gesellschaften von innen her aufreiben: Neofundamentalismus und islamischer Radikalismus zeitigen durch die Massenmedien auch im Westen Wirkung.

Im Westen hat das Studium des Islam im Rahmen der „Islamwissenschaft“ stattgefunden, die sich im Wesentlichen für den arabischen Raum interessierte. Sie befasst sich mit der Dogmatik, dem religiösen und philosophischen Denken sowie der Geschichte der muslimischen Welt. Dieser Ansatz, der auf die klassische Orientalistik zurückgeht, ist nicht immer in der Lage, die Entwicklungen und Bewegungen im zeitgenössischen Islam zu entschlüsseln. Seit etwa zwanzig Jahren hat sich daher die Islamforschung auf den gesellschaftlich-politischen Bereich ausgedehnt; dadurch wird es möglich, die islamistischen Bewegungen und ihre politischen Strategien zu analysieren, die über den politischen Protest und manchmal auch durch Umsturz auf die Errichtung eines islamischen Staates abzielen. Während die Disziplinen der

Orientalistik die muslimische Welt mit den Parametern einer vergangenen, untergegangenen Welt analysieren, sind die Sozialwissenschaften an der Entschlüsselung all dessen interessiert, was in der Orientalistik als unbekannt und neuartig erscheinen musste.

Während im Westen die Massenmedien den politischen Islam als einziges Gesicht dieser Religion und Gesellschaft darstellen, wollen auf muslimischer Seite viele ihn auf ein Corpus von Schriften (den Koran und die *sunna* beziehungsweise die prophetische Überlieferung) und von ethisch-juridischen Lehren reduzieren, wobei sie sein gesamtes kulturelles und anthropologisches Erbe (*adab*) übergehen. All das hat dazu beigetragen, dass in der westlichen öffentlichen Meinung der Nachdruck auf die historische Distanz zwischen den beiden Welten gelegt und die hermeneutische Sackgasse eines religiösen Systems betont wird, das unfähig zu sein scheint, sich zu erneuern. Und da der Islam als nicht reformierbar gilt, wird stets verlangt, er solle seine Fähigkeit beweisen, in einer laizistischen Gesellschaft zu bestehen. Die beiden Sichtweisen- also die rein politische und die „skripturale“- erlauben keine korrekte Interpretation dessen, was sich im Islam unserer Tage zuträgt, nicht in den Ländern mit islamischer Tradition, aber auch nicht in europäischen Ländern wie Frankreich, Belgien, Großbritannien, Deutschland und heute auch Italien, in denen es große muslimische Gemeinschaften gibt.

Die Religionssoziologie beobachtet in der heutigen Welt die sogenannte Rückkehr des Religiösen oder die Tendenz einer Wiederbelebung des Heiligen, wie die Soziologin Hervee Lejeu festgestellt hat. Tatsächlich aber sind die Phänomene, die den zeitgenössischen Islam betreffen, nicht eindeutig erkennbar. Ihre Komplexität und der Versuch, verschwommene und unerklärliche Situationen transparent zu machen, erfordern eine Vielfalt von Analysen. Wurde der Neofundamentalismus als eine Rückkehr des Religiösen definiert, muss dazu gesagt werden, dass er eine Folge eben jener Modernität ist, die definitiv mit der Tradition abgeschlossen zu haben schien. Die Verbreitung des Neofundamentalismus und des Radikalismus in islamischen Ländern provozierte darüber hinaus eine Reaktion und rief neue Akteure auf die Bühne, die eine andere Meinung über die Rolle haben, die der Islam in der Gesellschaft spielen

soll: Frauen, Lehrer, Intellektuelle, Künstler, Verteidiger der Menschenrechte in der muslimischen Gesellschaft haben schließlich einen Bresche geschlagen und versucht, eine Form des Säkularismus entstehen zu lassen. Ein Beispiel dafür ist die in einigen Ländern, zum Beispiel in Algerien und in der Türkei, gerade stattfindende Debatte darüber, welches die öffentliche und welches die private Dimension des Islam sei. Viele Gelehrte sprechen heute von einer Phase des Postislamismus- unter dem Begriff „Islamismus“ werden die neueren neofundamentalistischen und radikalen Tendenzen im Islam verstanden- und unterstreichen den derzeitigen Übergang vom politischen Islam zum Islam als Kultur oder Zivilisation. Die Rückkehr des Religiösen wäre also ein sichtbares Phänomen, das Veränderungen anderer Ordnung verdeckte, die sich in diesen Gesellschaften noch vollziehen. Die Analyse der Beziehungen zwischen Islam und Politik in der muslimischen Welt zielt darauf ab, die Natur dieser Veränderungen zu klären.

### **2.3.1 Islam und Politik**

Die Aussage, im Islam würden Religion und Politik zusammenfallen, ist ein Gemeinplatz; sie ist sowohl von islamischen Fundamentalisten zu hören als auch von manchen westlichen Autoren, die überzeugt sind, dass der Kompromiss mit dem Islam sich als schwierig oder unmöglich erweisen wird. die Vorstellung wird heute von einigen Strömungen der öffentlichen Meinung bekräftigt; ein juristisch anerkannter öffentlicher Raum für den Islam würde sich danach mit der westlichen demokratischen Tradition nicht vereinbaren lassen, auf diese Auffassung treffen wir zum Beispiel in manchen Äußerungen der Lega nord und bei manchen Vertretern der *Alleanza nazionale* in Italien, beim Front national in Frankreich sowie in manchen neokonservativen Parteien, die in anderen europäischen Ländern wachsende Zustimmung erfahren. Ferner hat das Attentat vom 11. September 2001 ohne Zweifel die Islamophobie in vielen politischen Bereichen noch verschärft; Genehmigungen zur Errichtung neuer Moscheen für die Immigranten zum Beispiel wurden nach diesem Ereignis im allgemeinen auf Eis gelegt.



Die Geschichte der muslimischen Welt zeigt jedoch, dass nur wenige Regierungssysteme sich auf eine Legitimation religiöser Art gestützt haben. Die Herrscher und Emire der Vergangenheit sind oft auf Pfaden an die Macht gelangt, die der authentischen islamischen Auffassung vom Zugang zur politischen Macht (*idschma*) fremd waren, das heißt, dass sie nicht durch Wahl, sondern auf dynamischem Wege oder durch Gewaltanwendung an die Macht gelangt sind. Nach der Epoche des Propheten, also nach der Zeit der frühen Gemeinde von Medina (622-632) und der vier in der Überlieferung als „rechtgeleitete Kalifen“ bezeichneten Nachfolger – Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Uthman (644-656), Ali (656-661)-, entwickelten die muslimischen Herrschaftssysteme ein öffentliches Recht und eine Form der Machtausübung, die keinen direkten Bezug zur islamischen Lehre von der Herrschaftsgewalt hatten. Der Grund dafür ist, dass die Offenbarung des Koran die Organisation der politischen Macht nicht festlegt und die politischen Theorien des Islam erst später aufgestellt wurden. Werden die westlichen Kriterien des Laizismus auf den Islam angewendet, so ist paradoxerweise dort der Raum des Politischen seit jeher und auch heute noch im Wesentlichen laizistisch.

Man muss zudem präzisieren, dass es im sunnitischen Islam- auch orthodoxer Islam genannt, der etwa 85% der *umma* (Gemeinschaft der Gläubigen) ausmacht- keine Institution wie die Kirche gibt. Die *ulama*, die Rechtsgelehrten, sind Absolventen der großen religiösen Schulen (*madrasa*) wie der Universitäten Al-Azhar (Ägypten), Medina (Saudi Arabien), Qarawiyin in Fez (Marokko), Zeituna in Tunis (Tunesien) usw. Sie stellen eine berufliche Zunft dar, deren Aufgabe eher die Überwachung des Persönlichkeitsrechts und die Zensur der Sitten ist. Es handelt es nicht um eine Körperschaft mit politischem Auftrag. Und tatsächlich haben die sunnitischen ulama vor der iranischen Revolution von 1978/1979 niemals die politische Macht für sich beansprucht. Ihre Beziehung zur Macht basierte auf einem Kompromiss und einem Vertrag: Die ulama akzeptierten jegliche Form der Regierung, vorausgesetzt, sie war dem Islam wohlgesonnen und räumte ihnen die herkömmlichen Privilegien ein. Die Entstehung des modernen Staates im 20. Jahrhundert bringt faktisch eine Trennung zwischen dem politischen und dem religiösen Sektor mit sich, wobei letzterer in der Körperschaft der ulama institutionalisiert wird: Alle Regierungen in der islamischen

Welt haben ein Ministerium für religiöse Angelegenheiten, genannt Ministerium der *hubus* in den Ländern des Maghrebs, Ministerium der *auqaf* (der religiöse Stiftungen) im Maschriq und in der Peripherie der islamischen Welt (Zentralasien, Indonesien, Indien usw.) Nicht einmal die laizistische Türkei hat das dort als *dianet* bezeichnete Ministerium für religiöse Angelegenheiten abgeschafft. Diese Ministerien verwalten die Einrichtungen, in denen die ulama organisiert sind, und in erster Linie erheben sie die islamische Steuer (*zakat*). Der Pakt zwischen politischer Macht und der Korporation der ulama bringt einen Austausch mit sich, der vorwiegend auf der Wahrung ihrer Privilegien beruht. Historisch haben die ulama die politische Macht immer legitimiert und ihr Handlungsfreiheit bei der Gesetzgebung und der Durchsetzung ihrer Vorstellungen garantiert. Es sind keine Revolutionen oder Erhebungen bekannt, die aus dem Umfeld der ulama hervorgegangen wären. Diese Konstellation hat, trotz vieler Unterschiede in anderer Hinsicht, sehr viel Ähnlichkeit mit der Beziehung zwischen Staat und orthodoxer Kirche in der slawischen Welt. Fachleute haben beobachtet, wie nach dem sowjetfreundlichen Staatsstreich im Afghanistan der 1980er Jahre die ulama sich in den Freiräumen, die die von der Sowjetunion gestützte neue Macht bot, eingerichtet haben.

In den meisten islamischen Ländern ist ein solcher Kompromiss immer noch wirksam. Abgesehen von den beiden Grenzfällen Türkei und Iran, deren Verfassungen im ersten Fall eine laizistische Republik, im zweiten hingegen einen islamischen Staat festlegen, lassen sie meisten Verfassungen der muslimischen Staaten einen Kompromiss zu, wonach der Islam die offizielle Religion oder die Religion des Staatsoberhauptes ist; das trifft auch auf „laizistische“ Länder wie Syrien, Tunesien, Jordanien usw. zu.

Das Personenstandsrecht zum Beispiel ist in Marokko weit mehr an der Scharia (islamisches Gesetz) ausgerichtet als in Tunesien, wo bereits im Jahr 1956 das Bürgerliche Gesetzbuch (*madschalla*) einige Bestimmungen des islamischen Eherechtes ausschloss, weil sie einer autonomen und fortschrittlichen Sichtweise des Rechts entgegenstünden: Es verbietet die Polygamie und modifiziert teilweise das Erbrecht. Auf anderen Rechtsgebieten wie dem Strafrecht, dem Öffentlichen Recht,

dem Handelsrecht oder dem Verwaltungsrecht ist eine „Schariatisierung“ des Rechts gar nicht möglich. Das hängt damit zusammen, dass das Recht in diesen beiden Bereichen Ergebnis der Gesetzgebung ist, die Scharia jedoch nicht; sie ist kein positives Recht, sondern ein dogmatisches, in sich geschlossenes Corpus- einer der augenfälligsten Widersprüche des zeitgenössischen Islam.

Der Bezug der Muslime zu ihrer „Islamität“ variiert also je nach historischem Kontext, den kulturellen Traditionen des jeweiligen Landes, der mehr oder weniger strukturauflösenden Wirkung der Modernität auf das gesellschaftliche- wie im Fall Algerien – und auf das politische Gefüge im jeweiligen nationalen Kontext, der von der Monarchie tribalen Typs bis zu unterschiedlichen Formen demokratischer Herrschaft reichen kann. Die durch den Prozess der Modernisierung eingeleitete Auflösung der Strukturen in diesen Ländern hat die Voraussetzungen für eine Ideologisierung des Islam geschaffen.

### **2.3.2 Die Ideologisierung des Islam**

Die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen politisch-religiösen islamistischen Bewegungen, die auf ihre Art höchst modern sind, waren in der Geschichte der muslimischen Welt ein völlig neues Phänomen. Der Ägypter Hasan al-Banna (1906-1949) schuf 1929 die Vereinigung der Muslimbrüder; sein Neffe, Tarek Ramadan, der in der Schweiz lebt und am Gymnasium Philosophie unterrichtet, wirkt bis heute als charismatischer Führer eines Teils der muslimischen Immigranten in Europa. Am –geographisch gesehen- anderen Ende der muslimischen Welt, auf dem indischen Subkontinent, gründete Abdul al-Maududi (1903-1976) im Jahre 1941 die Dschama‘al islamiya. Da ihre Vertreter im Islam in erster Linie eine politische Ideologie sehen, führten diese beiden Bewegungen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts in der gesamten muslimischen Welt ein großes Echo gefunden haben, zu einem Bruch mit der Rolle, welche die Korporation der ulama traditionsgemäß spielte. Ihrer Auffassung nach haben die muslimischen Gesellschaften von heute nichts Islamisches mehr, denn die Staaten, von denen sie regiert werden, lassen sich nicht

von islamischen Prinzipien leiten. Das einzige islamische Gesellschaftsmodell, das sie gelten lassen, ist jenes aus der Zeit des Propheten Muhammad und seiner vier unmittelbaren Nachfolger, das von einigen Gelehrten „medinensisches Paradigma“ genannt wird, in dem die Bereiche der Religion und der Politik eng miteinander verflochten waren.

Das radikale Denken wurde besonders von Sayid Qutb (1906-1966) in Begriffe gefasst, dem Hauptideologen der gegenwärtigen islamistischen Überlegungen; für seine Vertreter reicht es nicht, das muslimische Recht (Scharia) zur Anwendung zu bringen, wie es die der Tradition folgenden ulama befürworteten, es müsse vielmehr ein islamisches politisches System geschaffen werden.

Die islamistischen Bewegungen sind nicht bloße politische Gruppen im herkömmlichen Wortsinn. Es sind Gruppen, bei denen eine starke Verbindung zwischen Mystik und Politik besteht. Häufig lehnen sie sich an das traditionelle Modell der religiösen Bruderschaften (*turuq*) an, bei denen jedes Mitglied oder jeder Adept aufgerufen ist, unter spiritueller Anleitung eines Führers (*mahdi*) oder eines Gebieters (*amir*) nach dem „authentischen“ Islam zu trachten und ihn von allen Aporien der Geschichte zu befreien. Zugleich sind sie auch gesellschaftlich-politische Organisationen, die sich das Ziel gesetzt haben, über die Mobilisierung verschiedener Sektoren der Gesellschaft, entweder durch Wahlen oder mit anderen Mitteln wie umstürzlerische Strategien oder politisch-militärischen Kampf, an die Macht zu kommen.

Die Bewegungen des islamischen Radikalismus lehnen sich an fortschrittliche Bewegungen an, die moderne Formen der gesellschaftlichen Organisation anstreben wie Gewerkschaften, Jugendbewegungen, feministische Bewegungen usw. So konnte man im Irak der 1960er und 1970er Jahre, im Libanon der 1980er Jahre, in Algerien in den 1980er und 1990er Jahren beobachten, dass sich die Radikalen um alle Formen moderner politischer Kommunikation bemühten, Clubs und Verbände, Sportvereine, Bibliotheken, Vorträge und schließlich sogar das Internet als Träger einsetzten. Dieser Militantismus hat in großen urbanen Ballungszentren, die von endemischen Wirtschaftskrisen und entwürdigenden sozialen Situationen gekennzeichnet sind, über

das Vehikel eines starken karitativen Engagements Fuß gefasst: mit der Gewährung zinsloser Darlehen durch neue Formen islamischer Banken, durch Mitgift für mittellose Mädchen, unentgeltliche Beförderung für Studenten, Gesundheitsfürsorge usw. Das karitative Wirken der Islamisten glich oftmals ein Defizit des Staates aus und ersetzte ihn bisweilen, wie im Fall Algerien in den 1980er und 1990er Jahren. Dadurch wiesen diese Bewegungen bis in die 1990er Jahre einen exponentiellen Zuwachs von Anhängern auf. Begonnen hatten diese Aktivitäten bereits im Ägypten der 1950er Jahre. Sie wurden dann bei der schiitischen Bevölkerung im Norden Iraks und im Libanon fortgesetzt, insbesondere in der Bekaa-Ebene und im Gebiet von Tyrus und Sidon. In jüngerer Zeit wandten die Refah in der Türkei und der *Front islamique du salut* (FIS) in Algerien dieselbe Strategie an; es ist kein Zufall, dass Motto des FIS lautet: „Ihr wart am Rande einer Feuergrube, und Er entriss euch ihr“ (Koran, Sure 3, Das Imran, Vers 103).

Es muss jedoch unterstrichen werden, dass diese Mobilisierung, die in den 1960er Jahren begann, in der schiitischen Welt, im Gegensatz zu der sunnitischen, nicht über politische Organisationen erfolgte, sondern auf Initiative des schiitischen Klerus, der eklektisch eine Dritte-Welt-Sicht und den revolutionären Zug des Schiismus miteinander verknüpfte. Beispielhaft hierfür sind eine von dem iranischen Theologen Ali Shari`ati (1933-1977) in den 1960er und 1970er Jahren entwickelte Form der Befreiungstheologie und die ausgesprochenen Revolutionstheorien anderer schiitischer Theologen, insbesondere des irakischen Ayatollah Khomeini.

In den 1970er Jahren behaupten sich also der Islam des Protestes und der militante Islam. In diesem Jahrzehnt werden die islamischen Bewegungen zum wichtigsten Motor der Opposition in den Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas, und sie finden ihren festen Platz in den islamischen Studentenbewegungen in Europa. Am Ursprung dieses Phänomens sind drei Hauptfaktoren auszumachen: an erster Stelle der Machtverfall in jenen Ländern, die die postkoloniale Phase hinter sich haben; an zweiter Stelle die katastrophale arabische Niederlage im Sechstagekrieg gegen Israel, der für die arabische und muslimische Intelligenz ein wahres Trauma darstellte und den Anstoß zu einer Suche nach neuen Werten gab, die sich am Islamismus ausrichten

und sich einem Nationalismus entgegenstellen, der immer weniger in der Lage ist, politische Werte zu formulieren; der dritte Faktor ist die drastische sozioökonomische Umwälzung, die in kurzer Zeit die gesamte traditionelle Gesellschaft der islamischen Länder erschütterte. Stichworte sind die schnelle Verstädterung und das Entstehen neuer großstädtischer Ballungsräume als Folge der Landflucht und des demokratischen Wachstums, die Masseneinschulung, der Zugang zu universitärer Ausbildung für die nach der Entkolonisierungsphase geborene Generation und der Eintritt der Frau in das Berufsleben.

Die islamistischen Eliten sind das Produkt dieser Modernisierung, die neuen Führer sind zumeist städtische Jugendliche, die an naturwissenschaftlichen Fakultäten ausgebildet wurden. Wenn aus Familien traditionellen Typs stammen, haben sie im Heimatland bereits eine westlich orientierte Erziehung genossen; stammen sie aus gutsituierten Familien, haben sie ihre universitäre Ausbildung in einem westlichen Land absolviert. Der Theologe Ali Shari'ati zum Beispiel studierte mit dem Orientalisten Jacques Berque und promovierte in Paris. Aber mit der Ausbildung dieser Eliten geht nicht immer die Übernahme einer gesellschaftlichen oder politischen Funktion einher, weil in einem Staat neopatrimonialen Typs die Macht auf einem komplex gegliederten Klientel-System beruht, das sich selbst reproduziert und so einen Austausch der politischen Protestbewegung gegen die Krise der Nationalen Befreiungsfront in Algerien und der arabischen nationalistischen Ideologie in vielen anderen Ländern stand.

Als weiteres Resultat der Transformationen dieser Gesellschaften und der Destrukturierung jener Gruppen, die die ländliche Welt verlassen haben und in die Städte gezogen sind, entstand neben der neuen herrschenden Klasse eine neue Klasse des Volkes. Diese Gruppen der neueren Urbanisierung fassen in den modernen Städten nur schwer Fuß und stellen den größten Teil der Bevölkerung der Stadtrandgebiete und der bidonvilles von Kairo, Algier, Casablanca usw. Sie sind es, die die Truppen der militanten Islamisten auffüllen.

In den 1980er und 1990er Jahren wurden die Länder vom Internationalen Währungsfonds dazu angehalten, die öffentlichen Schulden drastisch einzudämmen,

was ein beträchtliches Anwachsen der Beschäftigungslosigkeit auch unter den Absolventen höherer Schulen zur Folge hatte. Am Ende der 1980er Jahre wirkte sich die wirtschaftspolitische Strategie der Kontrolle der öffentlichen Ausgaben direkt auf die Preise für Güter des primären Bedarfs aus. Die Erhöhung der Preise für Weizen, Milch, Kuskus und Reis führten zu Volksaufständen in Marokko, Ägypten und Algerien; der bekannteste Aufstand, die „Kuskus-Revolution“, fand im Oktober 1988 in Algerien statt.

Hinzu kommen die Auswirkungen der westlichen Kultur auf die traditionelle Gesellschaft. Der Massentourismus, das Fernsehen, die Öffentlichkeit, das Nebeneinander der Geschlechter in der Schule, der Westen, der über die Parabolantennen ankommt, bewirken, was Daryush Shayegan in seinem Essay *Le regard mutilé. Schizophrénie et tiers monde* untersuchte. Die muslimische Jugend, die weder die kulturellen noch die ökonomischen Mittel hat, in diese Welt einzutreten, schwankt zwischen Ablehnung und Anziehung und ist zwischen dem Rückzug auf die Gemeinschaft und dem Bemühen um ein Visum für den Westen hin- und hergerissen.

Die Voraussetzungen für das Auftreten einer neuen politischen Gewalt waren schon in den 1980er Jahren vorhanden. Die Dritte-Welt-Matrix hielt sich. Aber während ihre Väter zwischen dem Ende der 1950er und der 1960er Jahre unter dem roten oder dem nationalen Banner demonstriert und protestiert hatten- erinnern wir uns an die Rolle der Kommunistischen Partei Tudeh in Iran-, halten die islamistischen Jugendlichen seit den 1980er Jahren das grüne Banner des Islam hoch.

Das Paradigma für diesen Aspekt des radikalen Islam ist die islamische Revolution in Iran in den Jahren 1978-1979. Zum ersten Mal setzt eine im Namen des Islam geführte Volksrevolution einem Regime ein Ende, das als Säule des westlichen Einflusses in der Region galt. Die iranische Revolution übte auf die ganze muslimische Welt eine beträchtliche Wirkung aus, aber es handelte sich vor allem um eine symbolische und emotionale Wirkung; eine wirklich politische Mobilisierung hatte sie nicht zur Folge. Das Schema der bolschewistischen Revolution von 1917 hat in diesem Fall nicht funktioniert. Die iranische Revolution führte nicht zur Gründung islamistischer Parteien in Iran und anderen Ländern, die mit dem „Vaterland des Islamismus“

verbunden waren, abgesehen von den schiitischen Parteien des Nahen Ostens wie der Gruppe Amal und der Hizbollah im Libanon, dem Islamischen Revolutionsrat in Iran und den beiden schiitischen Parteien in Afghanistan. Heute ist die Krise der islamischen Revolution offenkundig. Da sie sich vornehmlich der Begrifflichkeit iranischer nationaler Identität bedient, ist es ihr nicht gelungen, sich als Modell für die anderen islamischen Länder zu empfehlen.

Im Westen glaubte man zwar, in den islamischen Ländern habe sich eine „Internationale“ des Islam nach bolschewistischem Muster verbreitet; in Wirklichkeit entwickelte sich jedoch in den Ländern, in denen sich der radikale Islam durchgesetzt hatte, neben dem Neofundamentalismus auf der Ebene der Werte ein islamischer Nationalismus auf politischer Ebene. Die lokalen islamischen Organisationen legten ihre Strategien mit Bezug auf den Staat fest, dem sie angehörten, und übernahmen dessen partikulare strategische Interessen. Der Golfkrieg von 1991 ist der Indikator dieser Tendenz: Während die Muslimbrüder Kuwaits die Invasion ihres Landes verurteilten, hießen die Muslimbrüder in Jordanien sie gut, und auch andere Bewegungen wie der FIS in Algerien vertraten widersprüchliche Positionen. Das Fehlen einer Koordination und einer wirklichen politischen Strategie, die Bedeutung des lokalen Faktors und vor allem der neue Auftrieb der Kategorie des Nationalstaats in der politischen Kultur haben wahrscheinlich die internationalistischen Ambitionen des radikalen Islamismus untergraben. Mit den Worten Olivier Roys bemächtigten sich im radikalen Islamismus nicht die Islamisten des Staates, sondern es ist der Staat, der sich unter ihrer bemächtigt.

Der islamische Nationalismus ist also ein Kind jenes Nationalismus, dem seit den 1950-60er Jahren dank der nationalen Befreiungsideologien ganze Völker im Namen eines befreiten und emanzipierten Landes anhängen. Auch wenn die politische Legitimität vieler muslimischer Länder sich zu einem großen Teil auf die Nation gründete, rief die politische Krise des Nationalismus der 1980er und 90er Jahre nicht, wie im Fall des sowjetischen Imperiums, den völligen Zerfall der politischen Macht und der territorialen Ordnung hervor: Der islamische Nationalismus war im Stande, gegenüber den zentrifugalen Tendenzen als starke Gegenkraft zu wirken.



### **3. Beispiele zum Kampf zwischen dem Islam und dem Abendland**

Die eine betrifft Iran, sein eigentümliches Schicksal der Geschichte hat Persien den Staat erfunden, und es hat die Verfahrensweisen dem Islam übergeben. Seine Verwalter haben dem Kalifat als Kader gedient, aber es hat aus diesem Islam eine Religion abgeleitet, die seinem Volk unbegrenzte Mittel gegeben hat, gegen die Gewalt des Staates Widerstand zu leisten. Was soll man in diesem Willen zu einem „islamischen Staat“ sehen? Eine Versöhnung, einen Widerspruch oder die Schwelle zu etwas Neuem?

Die andere Frage bezieht sich auf diesen Winkel der Erde, dessen Boden und Untergrund der Einsatz in weltweiten Strategien ist. Welche Bedeutung hat es für die Menschen, die dort wohnen, um den Preis des eigenen Lebens das zu suchen, dessen Möglichkeit wir anderen seit der Renaissance und den großen Krisen des Christentums vergessen haben: eine politische Spiritualität? Schon höre ich Franzosen, die lachen, ich aber weiß, dass sie Unrecht haben.

Die heutige Spannung zwischen dem Islam und dem Westen kann verschieden interpretiert werden: theologisch, historisch, soziologisch und schließlich kulturell. Es ist schon viel über diese schwierige Beziehung geschrieben worden, aber vielleicht ist es nun an der Zeit, die Sicht auf die Problematik umzukehren und die Frage nicht mehr vom Islam her, sondern vom Westen her zu stellen, denn im gegenwärtigen Islam ist es der Diskurs über den Westen, der Bedeutung gewinnt, seit die muslimische Welt sich gezwungen sieht, aus ihrer traditionellen kulturellen Geographie herauszutreten. Die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit- und an erster Stelle Theologen, Rechtsgelehrte, Intellektuelle, Schriftsteller, Künstler- ist von der dramatischen Gegenüberstellung Islam-Westen betroffen. Um den Islam und seine Beziehung zur Geschichte zu analysieren, ist es also nötig, vom Westen auszugehen.

Einige Denker der muslimischen Welt haben einen neuen Begriff geprägt, „Westitis“, um die Krankheit zu bezeichnen, die die muslimischen Gesellschaften quält: Die

Beziehung Islam-Westen sei so widersprüchlich und problematisch, dass daraus eine Art von Krankheit entstand. Im 20. Jahrhundert stand der Westen im Zentrum der Fragen bezüglich der muslimischen Identität, und die von der muslimischen Welt eingenommenen politischen Positionen fußen auf einer kulturellen Identität, die nunmehr Risse aufweist. Dieser Bruch, der die gegenwärtige Kristallisierung der Identitäten im Islam heraufbeschwören hat, ist auch die Konsequenz eines Denkens, das die Beziehung zwischen Islam und Westen zusehends negativ als Gegensatz von Werten statt im positiven Sinne eines kulturellen Austauschs sah.

Der Begriff der „Westitis“ ist eine Wortschöpfung iranischer intellektueller und zeichnet sich durch folgende Merkmale: „Westose“ als Überdosis, „Westtoxikation“ als Intoxikation; der persische Ausdruck lautet *gharbzadegi* (zusammengesetzt aus dem Allgemeinbegriff *gharb*, Westen, und dem Suffix *zadegi*, das, als Bezeichnung einer Gewalteinwirkung auf den Körper, an Handlungen wie Schlagen, Beherrschen, Prügeln erinnert); die lexikalische Form des Menschen, mit einer Krankheit oder einem Unheil, dessen Opfer der Islam sei.

Den Islam in ständigem Bezug zum Westen zu denken heißt, ein Problem kultureller Ordnung aufzuwerfen. In einer Situation, in der der Westen auch unbewusst (*impensé*) oder in verborgener Weise gegenwärtig ist, kann die Identität nur mittels einer „Bedeutungsübertragung“ – um den wirkungsvollen Ausdruck von Yann Richard aufzugreifen- als westliche kulturelle Ordnung, gefiltert vom muslimischen Intellektuellen, begrifflich gefasst werden. Es handelt sich um das unentwirrbare Problem aller Kulturen, die ab einem bestimmten historischen Moment mit dem Westen nicht nur Kontakt hatten, sondern auch in mehr oder weniger ständiger Beziehung zu ihm standen. Der Islam muss also in seiner Selbstvergegenwärtigung ständig die Ordnung beziehungsweise Bedeutung übersetzen, die vor ihm liegt, die Präsenz des Westens, die für ihn zur Projektswand wird. der Intellektuelle in der muslimischen Welt befindet sich oft in einer Dreieckssituation, dessen Eckpunkte der Islam – Ausgangs- und Zielpunkt der Identität -, seine Gesellschaft und der Westen sind. Diese Dreiecksbeziehung bringt die Akkulturation hervor und stellte für die muslimische Welt im 20. Jahrhundert die zentrale Frage dar.

Der Intellektuelle in der muslimischen Welt ist per definitionem jemand, der den Westen kennt und sich zu seinem Übersetzer und Interpreten macht; diese Rolle bringt ihn aber in die prekäre Position gegenüber der Gesellschaft um ihn herum, vor allem gegenüber den Massen der jüngsten Urbanisierung. Diese intellektuellen verfügen in der muslimischen Welt über wenig praktikable Strategien: Sie können den Kompromiss akzeptieren, auf die Resozialisierung der durch zunehmende Urbanisierung und weltweite Ausdehnung destrukturierten Gemeinschaften setzen oder Re-Islamisierung anstreben. Iran ist der typische Fall, in dem letztere Option sich durchgesetzt hat: Die iranische Revolution fügte sich, zumindest am Beginn, in die Rubrik der Zurückweisung des Westens ein. Die Re-Islamisierung der Gesellschaft von unten oder mittels der Eroberung der Staatsmacht (und letzteres ist der Fall in Iran und später, mit den Taliban, in Afghanistan) ist vielerorts charakteristisch für die heutige muslimische Welt. Die Strategie ist in beiden Fällen unterschiedlich, Akteure aber sind immer die islamistischen Bewegungen (die *islamiyun*).

Es gibt also in der muslimischen Welt eine offene Debatte über den Westen als Aporie der Geschichte. Es handelt sich um eine tiefgehende und beunruhigende Diskussion über die Grundlagen der Gesellschaft, die auf verschiedene Weisen gelesen werden kann, die aber schließlich, wie wir sehen werden, zu der Forderung führte, die Vernunft zu gebrauchen, um die totalitäre politische Mystik zu mäßigen und zu modifizieren. Dabei stehen zwei Modelle gegenüber: ein cartesianischer Rationalismus mit platonischen Akzenten und eine an Heidegger orientierte Weltsicht, die an Sein und Zeit erinnert.

Noch vor der begrifflichen Ausarbeitung der Frage nach dem Westen und seiner Darstellung durch die muslimischen Intellektuellen und lange vor dem Entstehen des Begriffs der „Westitis“ oder der „Westtoxikation“ haben einige Werke aus islamischen Ländern die Schwierigkeit beschrieben, die sich ergibt, wenn zwischen den beiden kulturellen Systemen Stellung zu beziehen ist. Eines der ersten Werke in diesem Zusammenhang stammt von dem türkischen Schriftsteller *Peyami Safa*, der eine lange Zeit des kulturellen und politischen Übergangs erlebt und gelesen hat, wie der Westen

in seinem Land politisch und kulturell involviert war: Wir befinden uns am Ende des Osmanischen Reiches und am Beginn der neuen laizistischen türkischen Republik. In der Erzählung mit dem Titel *Fatih-Harbiye* verwendet der Autor das sentimentale Thema eines türkischen Mädchen im Widerstreit zweier Lieben und Kulturen, um den kulturellen Dualismus zu beschreiben, den die türkischen Muslime in dieser Zeit erlebten. Es geht um ein inneres, unbehagliches Gefühl, das noch keine politische Dimension angenommen hat:

Das junge Mädchen [Neriman] durchlitt unter den gegensätzlichen Einflüssen zweier Kulturwelten im Geheimen eine innere Krise. Sinasi [Nerimans Jugendfreund] zog sie zur Vergangenheit und zur Überlieferung hin. Er war ganz wie Faiz Bey [Nerimans Vater], nur jünger. Über die Jahre hatte er in Nerimans Denken und Fühlen den Durst nach Neuem zurückgedrängt, aber das war nicht immer leicht gewesen. Als Neriman dann Macit kennen lernte, wurden die Schwierigkeiten für Sinasi noch größer. Da er von der Existenz seines Rivalen nichts wusste, kämpfte er nur gegen seinen Einfluss; Macit hatte ein so großes Gewicht in die Waagschale geworfen, dass das Gleichgewicht auf gefährliche Weise bedroht war.

Einige Zeit zuvor hatte der ägyptische Schriftsteller Muhammad al-Muwailihi eine Erzählung mit dem Titel *Die Geschichte des Isa Ibn Hisham* (1906) veröffentlicht, in der er die Zerrissenheit, die Widersprüche und das Unbehagen in der ägyptischen Gesellschaft seiner Zeit als Ergebnis des Prozesses der Verwestlichung beschrieb. Die Erzählung enthält einen Dialog zwischen Ost und West, aus dem folgender Ausschnitt stammt:

Der Freund [...] Der wahre Grund ist der plötzliche Einbruch der westlichen Zivilisation ...in die Länder des Ostens und die Manier, in der die Orientalen die Okzidentalern in allen Lebensgebieten nachahmen. Sie benehmen sich wie die Blinden: Sie suchen sich nicht erst durch Nachforschung zu informieren, noch nehmen sie zum Vergleich ihre Zuflucht oder erwägen die Sachlage mit angemessener Prüfung. Und

sie bekümmern sich nicht um die gegenseitige Abstoßung der Wesensarten, den Widerspruch der Geschmacksrichtungen und die Verschiedenheit der Zonen und Sitten. Sie scheiden das Echte nicht vom Falschen, das Schöne nicht vom Hässlichen, sondern akzeptieren alles ohne Vorbehalt und vermeiden, dass darin ihr Glück und ihr Wohl gelegen sei. Sie bilden sich ein, dass sie dadurch zu Kraft und Macht gelangen werden, und geben darum ihre festen Grundlagen, heilsamen Sitten und untadelhaften Gebräuche auf. Die Wahrheit, der ihre Väter nach gelebt haben, werfen sie achtlos von sich; und so zerfällt die Grundmauer, die Pfeiler werden schwach, und das Gebäude stürzt zusammen. Von ihrem Ankerplatz werden sie fort getrieben (frei!), und so schweiften sie in der Irre und tappen umher in der Torheit. Sie lassen sich an der unbeständigen Tünche der westlichen Zivilisation genügen und ergeben sich der Herrschaft der Ausländer, die sie für ein *fait accompli* und eine erfreuliche Schicksalsfügung ansehen. So zerstören wir unsere Häuser mit eigenen Händen und gehaben uns im Osten, als wären wir Okzidentalern, während doch zwischen unserer und ihrer Lebensweise ein Abstand liegt, ebenso weit wie der zwischen Ost und West.

Der Pascha: So mag es wohl sein; doch weiß ich nicht, aus welchem Grund die Orientalen die wertlose Zivilisation des Westens aufgreifen und sich mit ihrem Gewand bekleiden, ohne auch nur einen Augenblick die Rückkehr zu ihrer früheren echten Zivilisation und festgegründeten Kultur zu erwägen. Dabei sind sie doch die Vorläufer in alledem, und zu jeder Zeit und an jedem Ort wurde von ihnen entlehnt und ihnen nachgeahmt.

Der Freund: Ich wüsste keinen Grund dafür, es sei denn Hochmut und Arroganz, die unserer einstigen Macht gefolgt und aus denen wieder anhaltende Schwäche, Gleichgültigkeit, Erschlaffung und Mattigkeit hervorgegangen sind. So sind sie dazu gekommen, ihre Vergangenheit zu vernachlässigen, ihre Gegenwart zu missachten und sich um ihre Zukunft nicht zu bekümmern. So fühlen sie sich nicht mehr dazu gedrängt, die Beschwerlichkeit der Verpflichtungen auf sich zu nehmen, deren Erduldung den Stolz ihrer Vorfahren ausmachte und die auszuführen sie sich rühmten. Es sagt ihnen zu, den fertig vorhandenen Anstrich der Zivilisation der okzidentalern zu übernehmen, ohne Mühe und Ermüdung, ohne Anstrengung und Arbeit. Auf diese

Weise hat das Maß der Okzidentalern in ihren Augen gewaltigen Dimensionen angenommen; sie halten sie für eine ihnen übergeordnete Schicht, unterwerfen und demütigen sich, und die Okzidentalern bekommen die Oberhand und sind überlegen.

### **3.1 Iran, Verbindungspunkt zwischen Islam und Westen**

Paradoxerweise hat die Entgegensetzung Islam-Westen ihre schärfste begriffliche Ausarbeitung in der iranischen Kultur gefunden. Iran wurde im Unterschied zu vielen islamischen Ländern nie kolonialisiert, die Frage der Beziehung zum Westen hat sich dort jedoch in zugespitzter Form gestellt, und das aus einer Reihe von Gründen. Erstens war Iran auf Grund seiner geopolitischen Lage immer ein Raum, in dem sich die Kulturen trafen und vermischten, der Kreuzungspunkt der indischen, asiatischen, europäischen und arabischen Kultur. Zweitens haben die politischen Dynastien, die im 20. Jahrhundert, bis zur Revolution unter Khomeini, aufeinander folgten, die Verwestlichung als einen Weg der Modernisierung des Landes definiert. Drittens hat die Struktur des Klerus im iranischen Islam zur Bildung einer neuen Schicht von Intellektuellen beigetragen. Kenner des schiitischen Islam, wie zum Beispiel Yann Richard und Nikki Keddie, die die Lebensläufe dieser Intellektuellen untersuchten, haben festgestellt, dass ihre Väter und Verwandten vielfach religiöse Würdenträger waren. Eine rebellische Generation, so schien es, wollte sich an der Geschichte rächen.

In der Frage der Beziehung zwischen Islam und dem Westen bestimmt der muslimische Intellektuelle die Debatte. Und wie wir schon beobachtet haben, lebt und konstruiert er eine „übertragene“, filtrierte Ordnung, was in jedem Fall eine kulturelle und gesellschaftliche, manchmal auch eine ökonomische Entfremdung von den Maßen auf dem Land oder in den in jüngerer Zeit verweltlichten Städten bedeutet- eine dramatische Situation, die seit dem 20. Jahrhundert einen großen Teil der Intelligenz der muslimischen Welt betrifft.

Wie wir festgestellt haben, bieten sich diesen Intellektuellen in einem solchen Dilemma zwei Optionen: der Kompromiss mit den Maßen, geht man von der Vorstellung aus, dass eine Restrukturierung der Gemeinschaften immer möglich ist;

oder der Umsturz des Staates. In Iran verknüpfte der schiitische Klerus beide Optionen: Die Re-Islamisierung der Gesellschaft brachte die Restrukturierung mit sich, und die Revolution den Umsturz des Staates, exakt wie es in der Französischen Revolution gegenüber dem *ancien regime* der Fall war.

Solche historischen Übergänge zeugen auch von einer intensiven Intellektuellen Anstrengungen, die in westlicher Welt oft nicht wahrgenommen wird, da hier Fragen der Identität zu Fragen der politischen Philosophie werden und sich die historische Forschung in immer engeren Grenzen bewegt. Im Iran waren die Kritik der Beziehung zwischen dem Islam und dem Westen und deren Bruchlinie auch Ergebnis einer Debatte über die Metaphysik. Ausgehend vom Werk eines 1912 geborenen Philosophen, Ahmad Fardid, entwickelte sich im Iran eine antipositivistische Tradition. Nach dem traditionellen islamischen Studium studierte Fardid nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich Philosophie. Hier gab die Lektüre der Werke Martin Heideggers den Ausschlag für seine künftige kritische Position gegenüber dem westlichen Rationalismus.

Fardid ist nicht der einzige muslimische Intellektuelle, der sich in dieser Zeit mit der westlichen Philosophie auseinandersetzt. Ein anderer Autor, der 1938 verstorbene indische Muslim Muhammad Iqbal, studierte an der Universität in München und beschäftigte sich näher mit der Philosophie Heideggers und Bergsons. Vor allem Heidegger übte einen tiefen Einfluss auf eine ganze Generation muslimischer Intellektueller aus, die in seinen Werken ihre eigene Enttäuschung über die moderne westliche Zivilisation wieder fanden. Das Verhältnis von Sein und Zeit in Heideggers Metaphysik bildet den Kern seines philosophischen Frühwerks. Dieses Verhältnis kann auf verschiedene Weise gelesen und interpretiert werden, aber es birgt ohne Zweifel eine tiefe Nostalgie für eine Welt, die es schon oder bald nicht mehr gibt, und vermag es die Enttäuschung in Rebellion zu verwandeln. In einem Seminar 1935 in Freiburg heißt es bei Heidegger:

Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, dass die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den [in Bezug auf das Schicksal des „Seins“ gemeinten] Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. Diese

einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nichts mit einem Optimismus; denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, dass so kindische Kategorien wie Optimismus und Pessimismus längst lächerlich geworden sind.

Seit den 1960er Jahren übte Fardid großen Einfluss auf die iranischen Intellektuellen aus. Den Werten der westlichen Gesellschaft setzte er eine irrationalistische Philosophie entgegen, die auf einer Verschmelzung der Metaphysik Heideggers mit den mythischen und spirituellen Erfahrungen des Islam beruhte. Er kritisierte die philosophischen Traditionen des Westens, die, beginnend mit dem alten Griechenland, den Begriff eines transzendenten Gottes zu Gunsten eines individuellen „Ich“, eines gleichsam vergöttlichten Subjekts aushöhlten. Dieses „Ich“ wird von Fardid als der Anti-Allah, der *taghut* (Pharao), definiert; der Begriff aus dem Koran verweist auf Unglauben und Apostasie. Ziel muss sein, dieses Subjekt zu entthronen. Gemäß der Philosophie von Fardid ist es in der gegenwärtigen Gesellschaft erkennbar im Glauben an einen unbegrenzten Fortschritt, in der Philosophie der Aufklärung, in den Menschenrechten und – in der Globalisierung, die seine Herrschaft auf dem ganzen Planeten errichtet. Nach Fardid stellen alle diese Phänomene eine aus dem Westen kommende Perversion dar.

Diese Berührungen zwischen muslimischen Intellektuellen und einigen Gestalten der westlichen Philosophie des 20. Jahrhundert machen die Verbindungspunkte zwischen dem radikalen Islamismus sowie den westlichen Bewegungen des Neokonservatismus und der extremen Rechten deutlicher, die in der Moderne die Krise des Westens und seiner Grundwerte sehen.

### **3.1.1 Die Westitis**

Fardid hatte viele Schüler, unter ihnen einige bekannte Essayisten wie Soroush, Davari und vor allem Djallal Al-e Ahmad (1923-1969), der 1962 einen Essay mit dem



bezeichnend Titel Die Westitis veröffentlicht hat. Angesiedelt zwischen Pamphlet, historischem Essay und philosophischer Narration, ist der Text das erste Register der Krankheiten, die sich in der islamischen Welt ausbreiten. Der Autor spricht vom Islam als der „Krankheit durch Westen“. Diese apokalyptische Sicht kann einen Terrorismus von der Art Bin Ladens oder andere schüren und ihre Organisationen zu Gebilden machen, die nicht mehr revolutionäre Gruppen im klassischen Sinn sind, sondern Sekten millenaristischer Art, wie es sie in der Geschichte des mittelalterlichen Islam oft gegeben hat. Es könnte also zwischen dem Konzept der Westitis und den verzweifelten Aktionen des neuen Hyperterrorismus einen Zusammenhang geben. Im zeitgenössischen Islam scheint die apokalyptischen Sicht zwischen einer Form des erbitterten Nihilismus- wie dem Denken von Cioran, der im Fortschritt die profane Form des Falls sieht- und der messianischen Erwartung einer Rettung der Welt (nadschat) zu oszillieren; verschärft wird dies durch einen historisch gewachsenen Komplex, der das gesamte zeitgenössische islamische Denken durchzieht: der Komplex, nicht mehr man selbst zu sein.

Der gegenwärtige Islam leidet also unter einer Form der Entfremdung, weil er bestrebt ist, eine Kultur abzulehnen, von der er sich abgelehnt fühlt. Der Autor von Westitis schreibt am Ende seines Essays:

[...] Mir ging noch dieser Gedanke durch den Kopf, als dann im Jahr 1340 (1961) in Teheran der Film Das siebente Siegel lief, ein Werk des Schweden Ingmar Bergman, er ist der nördlichste Regisseur des Westens, ein Mann aus dem Gebiet der Polarnächte. Die Geschichte des Films spielt im Mittelalter, in einem Land, in dem ....die Pest wütet. Ein müder, umherschweifender Ritter kehrt, enttäuscht vom Kreuzzug zurück, in seine Heimat zurück. Zu beobachten ist: Er kehrt vom Kreuzzug zurück, ohne die Wahrheit gefunden zu haben. denn er hat an den heiligen Stätten das gesehen, was seine westlichen –Nachfahren heute in der kolonialisierten Welt des Orients und Afrikas sehen. Dieser Ritter war jedoch, anders als die heutigen Westler,

auf der Suche nach Öl, Gewürzen und Seide, er war aufgebrochen, die Wahrheit: Er wollte an den heiligen Stätten Palästinas Gott sehen. Ihn berühren, genau wie die Apostel, die im Glauben, Gott gesehen zu haben, an den vier Enden der Erde die Trompete ansetzten, um den Messias zu verkünden. Dieser schwedische Ritter, der aus den langen Schatten der Polarnächte zu den blendenden Strahlen der Sonne des Orients aufbricht, war also auf der Such nach Gott. Er traf aber auf seinem Weg immer nur auf den Satan. Einmal als Gegenspieler beim Schach, dann in der Kleidung eines Klerikers, stets trug er die Züge des Todesengels, der die Pest über die Erde ausgesät hatte und nun die Seelen der Menschen als seine Ernte einfuhr. Unser Ritter kehrt müde von seiner Such zurück, die Kirche singt den Gesang des Leidens, verspricht die Auferstehung und kündigt an, dass die Stunde nahe ist. Sie gibt zu verstehen, dass dann, wenn der Glaube schwindet, das Leiden hervortritt. Wenn der Glaube verloren geht, beginnt das Experiment. Und dieses führt zur Atombombe: Das ist es, was Bergman sagt oder was ich zu verstehen glaube.

Ich spreche hier nicht als Orientale, sondern als Muslim, der an die Offenbarung glaubt und dachte, noch von dem Tod der Auferstehung aller Geschöpfe zum Jüngsten Gericht beizuwohnen, und ich stelle demütig fest, dass Camus, Ionesco und Berman und viele weitere Autoren, die alle aus der westlichen Welt kommen, die Künder der Auferstehung sind, dass aber in Bezug auf das Ende, das die Menschheit erwartet, alle ernüchert sind. Sartres Herostrat schießt mit geschlossenen Augen auf die Menschen auf der Strasse; Nabokovs Heros löscht die Menschen mit seinem Auto aus und Mersault aus Der Fremde tötet allein Erzählungen stellen das reale Ende der Menschheit dar. Wenn die Menschheit sich nicht von der Maschine auslöschen lassen will, muss sie sich die Haut des Rhinoceros zulegen. Und ich sehe in allen diesen Enden die letzte Stunde vorweggenommen, wenn durch das Monstrum, das die Maschine ist (sofern es uns nicht gelingt, ihren Geist wieder in die Flasche zurückzudrängen), auf dem Weg der Menschen zuallerletzt die H-Bombe abgeworfen wird.

In diesem Essay ist auch Folgendes zu lesen:

Es ist nun einmal so, dass wir Entwicklungsländer keine maschinen bauen, sondern wir sollen willige und gefügige Konsumenten der westlichen Industrieprodukte sein, damit das Zusammenspiel der ökonomischen und politischen Kräfte funktioniert. Bestenfalls können wir zufrieden gestellte und untergeordnete Reparatoren werden, die sich mit Niedriglöhnen begnügen. Die einfache Tatsache, dass wir die Maschine reparieren, macht es erforderlich, dass wir ihr Bild übernehmen. Und unsere Regierungen, unsere Kulturen und unser tägliches Leben, alles muss sich nach ihr richten. Wenn der Mensch, der die Maschine entworfen hat, sich allmählich, im Lauf einer Entwicklung von zwei oder drei Jahrhunderten, an diesen neuen Gott gewöhnt hat, an sein Paradies und seine Hölle, was kaum der Kuwaiter verlangen, der sie erst gestern entdeckt hat, oder der Kongolese oder ich, der Iraner? Wie sollen wir diesen Graben von dreihundert Jahren überspringen?

Von den anderen gar nicht darin zu reden, besteht das Ziel dieser Ausführungen darin, zu zeigen, dass wir unsere historisch-kulturelle Persönlichkeit angesichts der Maschine und ihrer unabwendbaren Aggression nicht bewahren können und dass sie uns vernichtet. Tatsache ist, dass wir nicht im Stande sind, gegenüber diesem Ungeheuer der modernen Zeit eine durchdachte und überlegte Position einzunehmen. So lange wir das Wesen, das Fundament und die Philosophie der westlichen Zivilisation nicht begriffen haben und so lange wir ihre äußere Form nachäffen, indem wir ihre Maschinen gebrauchen, werden wir dem Esel gleichen, der in die Haut des Löwen schlüpft; und wir wissen, wie die Geschichte ausgeht ! Während diejenigen, welche die Maschinen herstellen, heute darüber klagen, dass diese sie ersticken, klagen wir, die wir ihre Sklaven sind, nicht nur nicht, wir sind auch stolz darauf! Seit zweihundert Jahren sind wir arme Esel und halten uns für Pfauen; wir müssen zumindest versuchen, das eine und nicht das andere zu sein!

Kurz gesagt: Solange wir konsumieren, ohne selbst zu produzieren- das ist offensichtlich -, bleiben wir von der Westitis angesteckt. Und seltsamerweise wird die Maschine an dem Tag, da wir sie herstellen, auf uns fallen, auf jene Westler, die auf die Errungenschaften der Technik schimpfen!

[...]

Wir haben, geschlagen von einem Gefühl der Ohnmacht und der Knechtschaft, unseren Kampfgeist vergessen. Sie verlanden das Öl, weil das Recht auf ihrer Seite ist und weil wir unfähig sind,; sie bestimmen unsere Politik, weil unsere Hände gebunden sind; sie nehmen uns die Freiheit, weil wir sie nicht verdienen; wir verteidigen nicht nur mehr unsere Rechte, sondern wir versuchen unsere Angelegenheiten auf Erden und im Himmel entsprechend ihrem Wertesystem zu regeln, gemäß den Befehlen ihrer militärischen Berater und ihrer Experten. Wie sie führen wir die Forschungen durch; wie sie stellen wir die Statistiken auf usw. Denn die wissenschaftliche Arbeit hat universale Methoden festgesetzt, und die Methodologie kennt diesbezüglich kein Vaterland. Aber eigenartigerweise heiraten wir in der Art des Westens, wie sie äffen wir die Freiheit nach, behaupten wie sie, was gut und was böse sei, tragen die gleiche Kleidung und schreiben wie sie- und sind sogar darauf angewiesen, dass sie uns sagen, wann Tag und wann Nacht ist. Als wären unsere Werte so überflüssig wie ihr Blinddarm. Und wir sind noch stolz darauf. Schau jetzt auf die beiden Gegner. Am Ende wird der eine den anderen zurücklassen, weil er seine Nummer macht. Und welche Nummer ! Sex, Verrohung, Betrug, Idiotie. Und zur gleichen Zeit wird das Öl in die Jahrhunderte geschehen? Was ist mit uns geschehen, dass alles auf dem Kopf steht?

Der Bruch mit dem Westen, der Gedanke, dass er sein zerstörerisches Element der islamischen Identität darstellte, steht am Beginn einer umfassenden Strategie der Wiedergewinnung der Identität in der islamischen Welt, die im literarischen Schaffen und in der philosophischen und politischen Reflexion in diesem gesamten Kulturraum zum Leitmotiv wurde. Der Grund für den Rückstand besteht in der strukturellen Unfähigkeit der muslimischen Welt, eine Dialektik neu zu formulieren, die dazu befähigte, dem Westen auf gleiche Ebene zu begegnen. Für einen Teil der islamischen Welt geht es darum, den Westen begrifflich in zweifacher Hinsicht abzuwerten: erstens durch einen Angriff auf die verwestlichten Muslime und – in theologischen Begriffen ausgedrückt- durch scharfen Protest gegen *bida* (Neuerung) und *taqlid* (Nachahmung); zweitens dadurch, dass die Fundamente der westlichen Identität selbst abgewertet werden, durch die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Individuum,

islamischem Staat und westlicher Demokratie, islamischem Recht (scharia) und Menschenrechten, islamischer Kultur und westlicher Kultur.

Die gesellschaftliche Konflikte in Teilen der muslimischen Welt zeigen eine Gesellschaft in einer offensichtlichen Identitätskrise, in der sich eine konflikträchtige Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Islam und dem Westen herausbildet. Das Beispiel der iranischen Revolution ist diesbezüglich recht aussagekräftig: Die revolutionäre khomeinistische Ideologie wollte, ausgehend von der Diagnose einer für schlimm erachteten Krankheit, eine „Kulturtherapie“ durchführen, wonach dem Einfluss des Westens in allen kulturellen Bereichen entgegenzutreten sei, um auf diese Weise, zumindest dem Anschein nach, kulturelle Praktiken, Gewohnheiten und Lebensstile aufzuheben, die als unangemessen galten, erfolgte die Reinigung in Form einer Re- Islamisierung der Gesellschaft. Eine gewisse Zeit lang erschien der antiwestliche Affekt als absoluter Wert, als das Paradigma, auf dem die Gesellschaft eine neue kulturelle Ordnung gründen wollte.

Diese Strategie der Ablehnung fügt sich in das Bild eines Antagonismus zwischen dem Islam und dem Westen: Es geht im Prinzip darum, die westlichen Werte, Praktiken und Symbole zu eliminieren, die die Stelle der islamischen Werte eingenommen haben und eine religiöse Kultur zu fördern, die, reformiert, sich mit der westlichen messen kann. Nach Djalal Al-e Ahmad beginnt der Prozess der Verwestlichung zu der Zeit, als der Islam aufhört, sich mit dem westen zu messen. die Entwestlichung verläuft also parallel zur Re-Islamisierung. Im Fall der iranischen Gesellschaft erfolgt diese Re-Islamisierung von oben, das heißt vom Staat und seinen Strukturen her. Von dort strahlen die islamischen Prinzipien in die Gesellschaft aus.

Man kann dieses Phänomen als eine- nie ausgesprochene- „heimliche Verwestlichung“ ansehen, weil der Staat eine ideologische Funktion übernimmt, insofern er mittels der islamischen Ideologie den politischen Konsens herzustellen versucht, wie es in der Geschichte des Westens öfters geschah; es handelt es sich um staatliche Propaganda wie zur Zeit des Kolonialismus, des Faschismus usw. Die Kritik am Westen und an den von ihm entlehnten Praktiken benutzt einerseits die Tradition als Garant und Legitimation einer gereinigten und erneuerten Identität, andererseits bedient sich einer

revolutionären Kontestation mit antiimperialistischer Dritte-Welt-Rhetorik. Daraus ergibt sich eine paradoxe Konvergenz von Neomarxismus und Re-Islamisierung der Gesellschaft. Der Gebrauch des Schleiers in der Anfangszeit der iranischen Revolution hatte diese doppelte Bedeutung: Neubetonung der muslimischen Identität und antiimperialistische Kritik. Eine eindrucksvolle Demonstration dieser Verbindung von Antiimperialismus und Re-Islamisierung ist das Defilee iranischer Soldatinnen, die den *hidschab* tragen und die Kalaschnikow in Händen halten.

In offensichtlich widersprüchlicher Weise hat die mit der iranischen Revolution einhergehende Re-Islamisierung nicht zur völligen Ausgrenzung der Frau geführt; sie hat vielmehr diese Revolution gewissermaßen als symbolisches Kapital bereichert. Es handelt sich um einen wichtige Nuance, die den Prozess der Re-Islamisierung in der Perspektive der Globalisierung besser erklären kann, nämlich als einen Prozess, der sich entsprechend dem geopolitischen und soziokulturellen Kontext unterschiedlich gestaltet. Andere mehr oder weniger neue Beispiele der Re-Islamisierung weisen völlig unterschiedliche Szenarien auf: Afghanistan und Saudi-Arabien etwa sind Staaten, die die strengste Anwendung des islamischen Verhaltenscodex fordern. Während im Iran die Frauen im Parlament vertreten sind, Autobusse lenken und im Fernsehen auftreten, verhindert in Saudi-Arabien die rigide Trennung der Geschlechter, dass das weibliche Element in der Gesellschaft eine Rolle spielt.

### **3.1.2 Vom Begriff zur politischen Theorie**

Waren die Bedingungen für Entstehung und Ausbreitung der Krankheit einmal festgestellt, ging es darum, die Ablehnung des Westens mit den Fundamenten des Islam zu verbinden. Da es bei ihnen weder einen Kant noch einen Marx gegeben hat, da sie die Entzauberung der Welt, die Marx Weber so trefflich beschrieben hat- eine Entzauberung, die den „Tod Gottes“ in den westlichen Gesellschaften zum Ausdruck bringt-, nicht erlebt haben, vollzogen viele muslimische Denker die Lektüre des Koran nicht mehr aus der Perspektive einer Erneuerung oder des Reformismus, sondern in einer aporetischen Geschichtsbetrachtung, das heißt, es ging um ein rein ideologisches

Verfahren mit dem Antiokzidentalismus und der koranischen Offenbarung als Fundamenten.

Der in Dekan (Südindien) geborene muslimische Denker Abu al-Maududi (1903-1979) arbeitete die Idee des Antiokzidentalismus in theologischen wie politischen Begriffen theoretisch aus und stellte sie als eine Konstante in der Geschichte des Islam dar. Maududi geht davon aus, dass der Empfang der koranischen Offenbarung und die Schaffung der ersten islamischen Gemeinde- jener von Medina, in der der Prophet Muhammad zwischen 622 und 632 den ersten islamischen Staat aufbaute- der Übergang von einer als negativ eingeschätzten Situation (der „Zeit der Unwissenheit“, wie der Koran es ausdrückt) zu einer positiven markiert. Das geschieht durch die Verwirklichung eines islamischen Staates, der in der Sicht Maududis nur zu Muhammads Lebzeiten in Medina existierte. Die als Zeit der Finsternis und der Unwissenheit betrachtete vorislamische Periode wird im Koran dschahiliya genannt; auch die polytheistischen Pharaonen werden der dschahiliya, das heißt der Unwahrheit und Unreinheit zugerechnet. Im Koran bezeichnet die dschahiliya in einer historischen Sicht auch den Übergang von der vorislamischen zur islamischen Gesellschaft. In Beiträgen für Targuman al-Quran, einer von ihm herausgegebenen Monatszeitschrift in Urdu, gibt Maududi dem Begriff dschahiliya eine überhistorische Bedeutung, so dass er auf alle Gesellschaften anwendbar wird. Die dschahiliya kennzeichnet damit einen Zustand, gegen den alle Propheten gekämpft haben und gegen alle kämpfen müssen, die sich von ihrer Botschaft leiten lassen; und dieser Kampf heißt dschihad. Die dschahiliya bezieht sich nunmehr auf einen anderen historischen Kontext: Es handelt sich nicht mehr um die Zeit der Pharaonen oder der arabischen Polytheisten, sondern es geht um die Zeit der Herrschaft des Westens, deren Krankheit Westitis genannt wird; dschahiliya bezeichnet damit auch die verwestlichten Muslime.

Sobald die dschahiliya als maßgeblich moderne Situation definiert ist, geht es darum, eine politische Theorie zu entwickeln, die im Stande ist, den Übergang von der dschahiliya zur Errichtung einer islamischen Gesellschaft einzuleiten. Maududi, der erste wahre Ideologe des modernen Islamismus, setzt sich zum Ziel, das gesamte menschliche Leben neu zu begründen und eine neue Gesellschaft und einen neuen

islamischen Staat aufzubauen. Sein Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Krise der modernen westlichen Zivilisation und die Sklerose der Tradition in den muslimischen Ländern, die er als verknöchert empfindet. Die Westler und die verweslichten muslimischen Eliten, die den Westen nachäffen, stellt er dabei auf die gleiche Ebene.

Das von Maududi entwickelte politische Modell baut im Wesentlichen auf dem Text des Koran und auf der prophetischen Überlieferungen (sunna) auf, wobei er den Koran in wesentlich politischer Leseart rezipiert. Die Begriffe der islamischen Dogmatik, wie tauhid (göttliche Einheit), werden für ihn zu politischen Begriffen: tauhid, ein zentraler Begriff der islamischen Theologie, verweist dann nicht nur auf die Vorstellung eines Gottes, der nicht geteilt oder personifiziert werden kann, sondern bezeichnet die globale Annäherung an einen Gott, der im Jenseits und Diesseits absoluter Herrscher ist. Der Islam wird so ein unteilbares Ganzes, den man als Ganzes annehmen oder ablehnen muss; er wird aber auch ein unveränderliches Ganzes, das keinerlei Änderungen oder Abwandlungen zulässt. Der Islam ist eine göttliche und ewige Setzung (dustur), die dem islamischen Staat als einziges Fundament dienen muss. Das Postulat ist relativ einfach: Ein von Gott gewolltes und geleitetes Leben ist einem von Menschen gewählten Leben überlegen. Maududi konstruiert eine Form des Universalismus, der ein authentisch islamisches Leben als überlegen definiert und damit alle sozialen Systeme, die von Menschen erfunden wurden- und folglich die moderne, das heißt die westliche Zivilisation-, für wertlos erklärt; letztere ist mit einem Fehler behaftet, der sie zur Selbstzerstörung führen wird, da sie in Unkenntnis der göttlichen Richtlinien lebt.

Diese absolutistische Vorstellung einer wahrhaft islamischen Politik veranlasst Maududi, sich 1947 der Trennung von Indien und Pakistan entgegenzustellen. Er ist der Meinung, die Gründung eines territorial begrenzten islamischen Staates stehe im Gegensatz zur Theorie einer übernationalen islamischen Gemeinschaft, der *umma*, da er ein Hindernis für die Verwirklichung des islamischen politischen Projektes auf weltweiter Ebene darstellt.

Das bedeutendste Werk Maududis, der ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller war, ist wahrscheinlich *Al-hukuma al-islamiya* (Die islamische Regierung), in dem er



beschreibt, wie ein muslimischer Staat aussehen müsste. Der Autor verdient aber vor allem auf dem Gebiet der politisch-religiösen Propaganda großes Interesse. Er stammt aus Indien und ist daher von den Erfahrungen geprägt, die er zur Zeit der Veröffentlichung seines bekanntesten Buches in diesem Lande gemacht hat; es sind dies kommunitaristische Erfahrungen wie die von Aurobindo mit der indischen Stadt. Auch Maududi sucht einen Zufluchtsort, in dem sich ein authentisches islamisches Leben erproben lässt. 1937 geht er nach Lahore, wo er den Dichter und Philosophen Muhammad Iqbal trifft. Ich stellt er sein Projekt eines dar al-Islam (Haus des Islam) vor, Iqbal stirbt jedoch wenige Monate später, und Maududi zieht sich in den Punjab zurück, „einen freien Ort weitab von der Zivilisation“ zu finden, „einen freien Ort, wo wir unsere besondere Welt aufbauen können, denn wir wollen die Idee mit dem Gewand der Aktion und der Praxis bekleiden.“ So gründet Maududi am 12. Oktober 1938 mit fünf Anhängern eine neue Gemeinschaft. Das Experiment ist von kurzer Dauer. Maududi muss bald danach seine Gründung verlassen. Obwohl dieses erste Experiment ein Misserfolg war, arbeitet er 1941 ein weiteres Projekt aus, das das Projekt der dschamaa islamiya. Diese Vereinigung, 1945 gegründet und von Maududi bis 1972 geführt, wird der Bezugspunkt für einen großen Teil der Bewegungen des politischen Islam, die sich im Laufe der Jahre radikalisieren. Die ursprüngliche Idee Maududis war, dem nationalistischen Islam entgegenzuwirken, der sich damals mit der von Ali Jinnah gegründeten Muslim League verbreitete und die Idee eines von Indien getrennten pakistanischen Staates propagierte. Stattdessen vertrat er seinen übernationalen, sich bereits in einer weltweiten Dimension begreifenden Islam. Für Maududi hätte die Errichtung eines Nationalrates mit islamischer Legitimität den Weg zu einer universalen islamischen Revolution verschlossen.

Die militärischen Aktivitäten Maududis, die die pakistanischen Nationalisten für subversiv hielten, brachten ihn mehrmals ins Gefängnis. 1953, nach der Veröffentlichung eines Buches, in dem er sich gegen die Kadiniya, eine muslimische Sekte, gewandt hatte, wurde er sogar zum Tod verurteilt. Nachdem er seine Zeitlang im Kerker verbracht hatte, nahm er eine intensive Tätigkeit als Redner in der ganzen arabischen Welt auf. Er unterhielt enge Kontakte zum saudischen König Ibn Saud, erstellte den Lehrplan der Islamischen Universität von Medina und ist einer der

Gründer der Islamischen Weltliga (rabita al-alam al-islami), die die Aufgabe hat, „den Islam zu verbreiten und die islamische Welt gegen subversive Strömungen zu verteidigen“. 1964 wird Maududi wiederum wegen seiner Stellungnahmen eingekerkert, unterstützt 1965 im Krieg um Kaschmir jedoch die pakistanische Regierung. Während der Regierung der „Bewegung für Demokratie“ des Sozialisten Ali Bhutto, der 1971 an die Macht kam, erklärte Maududi feierlich:

„Solange wir leben, wird niemand es wagen, in diesem Land ein anderes System als das des Islam anzuwenden, denn dieses Land ist das Land der Gemeinde Muhammads, und nicht das Land von Marx oder Mao.“

Diese Aussage brachte ihm die Plünderung des Sitzes der dschamaa islamiya ein. Seine Organisation, von den Progressisten um Ali Bhutto zur extremen Rechten gezählt, sollte dann als erste den militärischen Staatsstreich von General Zia ul-Haq unterstützen, der „Retter des Islam“ genannt wurde. Das neue Regime verkündete die Anwendung der Scharia, und die dschamaa islamiya war in der Regierung mit vier Ministern vertreten. 1979, kurz vor seinem Tod, erklärte Maududi in einer Ansprache im pakistanischen Radio, das Regime des Generals stimme mit dem wahren Islam überein.

Maududi war wahrscheinlich der Erste, die die Idee eines homo islamicus aufbrachte, eines Wesens, das sich völlig mit den Prinzipien des Islam identifiziert, gewissermaßen ein „ganzer Mensch“, ein vollkommener Mensch (insan kamil); er ist das Ergebnis des Akkulturationsprozesses der muslimischen Gesellschaften und der Neuformulierung der islamischen Identität.

Später wird die Konstruktion einer islamischen Psychologie die Grundlage für eine subversive Ideologie bilden, die den Islam als Paradigma benutzt. Diese Psychologie schärft die eigene Identität, insofern sie sich als Differenz und sogar als gewaltsamer Gegensatz zum Anderen definiert. Diese Radikalisierung einer subversiven Persönlichkeit ist das Ergebnis kultureller Bewegungen, die auf dem indischen Subkontinent und allgemein in der muslimischen Welt wachsende Zustimmung fanden. Sie zeichneten sich durch eine zwanghafte Kritik der Neuerungen aus und

gaben sich überzeugt, dass der Islam. Der zu Beginn rein war, seine Identität durch die Berührung mit dem Westen verunreinigt hat.

Dass die Radikalisierung des Islam zu einer totalisierenden Weltanschauung gerade auf dem indischen Subkontinent erfolgt, liegt daran, dass dort zwei Entwicklungen konvergieren: die Verwestlichung der gesamten Gesellschaft durch die koloniale britische Präsenz und die Entfaltung eines indischen Islam. Letzteren sehen die radikalen Islamisten durch Praktiken kontaminiert, die mit dem Islam nicht das Geringste zu tun haben (wie etwa das Phänomen der religiösen Hingabe [bakhti], die Muslime und Hindus in der Verehrung derselben Heiligen vereint). Sie lehnen die „hybriden“ Gestalten, die Bastarde aus der muslimischen Moguldynastie wie den mythischen muslimischen Herrscher al-Akbar ab. Dieser hatte enge Beziehungen mit der indischen Welt geknüpft, indem er ein Heer schuf aus Männern der indischen Kriegerkaste, der Rajputen, eine in der Geschichte einzigartige Entscheidung: Ein muslimischer Herrscher wird von einem Heer aus Nichtmuslimen beschützt.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird dieses Erbe der Beziehungen zwischen Islam und indischer Welt von einem Teil der Muslime angefochten. Und in diesem Prozess entsteht eine bestimmte Art von Literatur: Zwei berühmte Bücher, von denen eines im 20. Jahrhundert ein Bestseller wird, illustrieren diese Bruchlinie zwischen dem Erbe der Vergangenheit und dem totalisierenden Denken: *Naschatu'l-Muslim* (Ermahnung der Muslime) von Ghurram Ali Bil Hauri und *Siratu'l-Mustaqim* (Der rechte Weg) von Schah Ismail Schahid. Vor allem Letzteres vertieft den Bruch zwischen Muslimen und Hindus. Der Autor äußert sich ironisch über die Inder [...]; alles, was die Inder für ihre Idole tun, tun diese falschen Muslime für die Heiligen, die Propheten, die Imame, die Märtyrer, die Engel und die Feen, und sie bilden sich ein, immer noch Muslime zu sein.

Das obsessive Agitieren gegen die Neuerungen zielt darauf ab, die historischen und kulturellen Kategorien zu delegitimieren, die den Islam zu einem komplexen System der Kultur machen. Dabei wird der Islam aus dem historischen Zusammenhang gelöst und die Beziehung zwischen Kultur und islamischer Identität gesprengt; zur Festigung dieser Identität wird der Nachdruck auf eine legalistische, skripturale und juristische

Leseart des Koran gelegt. Der islamische Fundamentalismus nutzt also den normativen Ansatz dazu, die historische und kulturelle Dimension des Islam anzufechten und schließlich zu verdrängen. So folgt auf eine apologetische und normative Literatur, die schon seit den 1930er Jahren im weltweiten Netz der Islamisten verbreitet wird, die Durchsetzung einer politischen Bildung, der Lebensstile (zum Beispiel der Gebrauch des Schleiers mit denselben Merkmalen von Jakarta bis Marseille) und einer Art von „erlaubt“ und „unerlaubt“ (halal/haram) ist, die der Resozialisierung ganzer Gemeinschaften und der neuen Militanz des zeitgenössischen Islam zu Grunde liegt. Und in der Beziehung erlaubt-unerlaubt ist immer das Problem des Westens enthalten: der Westen als Krankheit- Westitis- und als Subversion des Islam.

In dieser Literatur, die den Versuch einer Grundlegung einer politischen Theorie darstellt, gibt es zahlreiche Anleihen nicht nur beim Denken der Rechten, sondern auch beim marxistischen Denken. Viele dieser Ideologen des gegenwärtigen Islam waren Mitglieder kommunistischer Parteien oder hatten direkte Kontakte mit dem Marxismus. In den 1950er und 60er Jahren waren hohe religiöse Würdenträger des schiitischen Islamismus im Norden des Irak wichtige Führer des irakischen Marxismus und religiöser Identität kann darauf zurückgeführt werden, dass die Schiiten in diesem Teil der Welt sich über Jahrhunderte mit einer misslichen gesellschaftlichen Situation und mit ihrer Marginalisierung abfinden mussten. Der Übergang zum Marxismus bedeutete oft eine historische Befreiung; es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir uns fast eine Generation später mit einer marxistischen Interpretation des Islamismus konfrontiert sehen. Die ökonomischen Lehren des schiitischen Islamismus eines Ayatollah Muhammad Baq Sadr, der 1980 von Saddam Hussein zum Tode verurteilt wurde, sind das Produkt einer solchen ideologischen Berührung, wie sie in dem Buch *Iqtisaduna* (Unsere Wirtschaft) zum Ausdruck kommt.

Die Reflexion über den Marxismus als Instrument der historischen Transformation wurde jedoch anhand des maghrebischen Islam entfaltet. Maxime Rodinson hat die Elemente der Frage in ihrer Abhandlung *Marxisme et monde musulman* analysiert.

Die marxistisch inspirierte Kritik kam von einer bekannten Persönlichkeit, von Abdessalam Yassin, der im Marokko lehrt, mehrmals verurteilt wurde, jahrelang in

Rabat-Salé unter Hausarrest stand und wegen seines fortgeschrittenen Alters nun vom jetzigen König Muhammad VI. freigelassen wurde. Er veröffentlichte 1973 eine Abhandlung mit dem Titel *Al-Islam wa-tahaddi al-marxiya al-lininiya* (Der Islam und die Herausforderungen des leninistischen Marxismus), worin er die Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und dem Atheismus feststellt, aber alle gesellschaftlichen, politischen und revolutionären Elemente des Marxismus, auch in seiner chinesischen Form, akzeptiert:

Das chinesische Experiment ist das bedeutendsten Experiment der Menschheit unsere Epoche. Ich bestehe auf der Bedeutung dieses großen Experiments, es ist ein Zeichen Gottes. Sicher handelt es sich um ein Experiment der dschahiliya, aber es handelt es sich um ein menschheitliches Experiment, und ich gebe dem Leser zu bedenken, dass die Aufsicht über alles Sache Gottes ist und dass der Lauf der Ereignisse seinem Willen folgt. Die rote dschahiliya in China enthält eine Weisheit, die wir nötig haben und von der wir lernen müssen. Der Prophet Gottes, Heil und Segen seien über Ihm, hat uns aufgetragen, die Wissenschaft auch in China zu suchen, und in China gibt es keine nützlichere Wissenschaft für unsere Führung der revolutionären Wissenschaft, die einen neuen Menschen schaffen wird.

An anderer Stelle weist Yassine aber auch deutlich auf den Widerspruch zwischen Marxismus und Islam hin, wie aus einer seiner Vorlesungen zum Marxismus hervorgeht:

Zwischen dem Islam und dem Marxismus besteht Gegensätzlichkeit und Feindschaft, weil es im Marxismus den Atheismus gibt, den wir ablehnen; aber der Marxismus ist auch eine Revolution gegen die Ungerechtigkeit. Lehnen wir also den Marxismus wegen seines Atheismus ab oder wegen seines revolutionären Ideals?

Die Anwendung des Marxismus, seine Interpretation entsprechend den islamischen Kategorien, ist zugleich Mischung, Eklektizismus der Mittel, aber auch Deutung des gesellschaftlichen Bruchs. Der Marxismus kann eine Lücke füllen, die Lücke eines denkerischen Defizits im Islam, nämlich seine Schwierigkeit, die Wirklichkeit der Welt und die Zukunft der Geschichte zu denken.

Wenn man die Form einer Gesellschaft nachahmt, ohne auch den Geist sich anzueignen, der sie belebt, wenn man Unterricht in der Zivilisation nicht von den alten Lehrern des Menschengeschlechts, sondern von Fremden verlangt, die man um ihre Reichtümer beneidet, ohne ihren Charakter zu achten, wenn die Nachahmung feindselig ist und zugleich kindisch wird, wenn man einem Nachbarn, den man verachten will, abschaut, wie er sein Haus eingerichtet hat, wie er sich kleidet, wie er spricht, so wird man ein Echo, ein Widerschein und existiert nicht mehr durch sich selbst.

### **3.2 Das Bild des Islam und der Araber in der deutschen Presse**

Die Darstellung des Islam in den deutschen Medien, die hier als prototypisch für westliche Berichterstattung genommen wird, war- auch auf längere Sicht betrachtet- fast immer problematisch. Allerdings hat sich seit der sogenannten „Ölkrise“ in den 70er Jahren dieses Problem noch einmal verschärft. So wird den deutschen Medien von muslimischen, aber auch von deutschen Intellektuellen immer wieder „falsche Berichterstattung“ vorgeworfen. Gegen solche Vorwürfe verteidigen sich die Medienorgane, indem sie darauf hinweisen, sie berichteten „wahrheitsgetreu über Tatsachen“.

Es geht hier nicht um die Überprüfung der in den Berichten „behaupteten Tatsachen“ an einer (natürlich gleichfalls durch Subjektivität geprägten) anderen Erfahrung, sondern um das Problem der Sprache in medialen Darstellungen. Aus diesem Problem resultieren bestimmte formel- und musterhafte, ja versatzstückartige Wahrnehmungen, die sich unbeirrt fortleben, die jeweils förmlich abgerufen werden und die Rezeption in spezifischer Weise steuern. Es soll im Folgenden versucht werden, einzelne Texte exemplarisch zu analysieren, um signifikante Besonderheiten der „Pressesprache“ und die Quellen dieses Sprachgebrauchs herauszuarbeiten. Die Texte zeigen, wie Nachrichten und Berichte durch die Art der Darstellung von etwas Fremdem, über das sie berichten, dessen Fremdheit noch verstärken. Dies ist nie eine Frage des Gegenstandes, sondern immer eine des Sprachgebrauchs: Drei Arten dieses

Sprachgebrauchs, die zur Verfremdung des Fremden führen, möchte ich hier besprechen.

„Der Spiegel“ 1/1993 berichtet von der Ermordung eines Deutschen. Eine Ägypterin wird der Tat verdächtigt, aber freigesprochen. Der „Spiegel“- Artikel holt jedoch durch seine Weise der Darstellung für sich sprachlich eine Verurteilung nach:

Im ersten Prozess gegen Aziza Razeg, 44, Ägypterin, vor dem Landgericht Wiesbaden von Februar bis Mai 1991 saß ihr Verteidiger, der Frankfurter Rechtsanwalt Jürgen Fischer, 42, nicht neben der Angeklagten.

Schon die ja nur vermutete Distanzierung des Verteidigers spricht für sich (obwohl es ja doch sein könnte, dass sich umgekehrt die Angeklagte von ihrem Verteidiger distanziert oder die Situation einfach verfahrenstechnische Gründe hat). Vollends aber die Beschreibung der Frau durch Attribute, die zum Gewohnten und Vertrauten different sind und die unter sich noch einmal divergieren, lässt Unheimliches, Undurchschaubares vermuten:

Aziza Razeg- fremdartig, dunkelhäutig, wenn sie sich schminkt, wirken ihre Lippen nicht rot, sondern noch dunkler als der Teint- gehört zu jenen Menschen, die dazu verleiten, falsch beurteilt zu werden. Sie bringt alles und alles zugleich.

Männer gegenüber im einen Augenblick kokett, im nächsten schon eine Rühr-mich-nicht-an-Person, schwankender Stimmung, hektisch, dramatisch, irritierend und irisierend, aber auch misstrauisch, unsicher, zutraulich und vertrauensselig [sic], den Beschützerinstinkt weckend und gleichzeitig Abwehr provozierend: Sie ist schon wieder Ihr Blick wirkt nicht gerade und offen. Das rechte Auge liegt still, während das andere in Bewegung ist. Schielt sie? Hat sie einen schiefen Blick?

Die disparate Beschreibung verwandelt den Menschen in einen Unmenschen, ein verqueres Stereotyp, an dem nichts mehr stimmt. Azizas äußeres Anderssein ist dreifach betont: „fremdartig, dunkelhäutig, wenn sie sich schminkt, wirken ihre Lippen [...] noch dunkler als der Teint.“ Ihr Verhalten ist mit dreizehn Adjektiven

beschrieben, so dass die Überfülle der Kennzeichnungen jede einzelne relativ macht. Nichts gilt richtig. Die scheinbar detaillierte Beschreibung Azizas verliert sich in ihren Steigerungen und vernichtet sich selbst. Die fremde Person, die der Bericht beschreiben wollte, ist nicht mehr zu verstehen bzw. nicht mehr vorstellbar, weil die Vermittlung sie entfremdet. Dabei ist das Verfahren, die Person im Einzelnen festzulegen, im Ganzen aber völlig unidentifiziert zu lassen: „Sie bringt alles und alles zugleich.“ Ein Foto von Aziza ist dem Bericht beigelegt. Der erklärende Zusatz, der nichts erklärt: „Wie eine Romangestalt von Simenon“, verfremdet aber das fotografisch Anschauliche so gut wie im Text die Beschreibung des Beschriebenen.

Auch Prominente des arabisch-islamischen Orients sind der Typisierung der deutschen Berichterstattung ausgesetzt. Ihre vorgeblichen Eigenschaften, durch die Zeitungsberichte verfremdet, werden nicht hinterfragt, sondern übermäßig betont. Auch werden alle Unterscheidungen zwischen orientalischen Muslimen und orientalischen Christen verwischt, wenn es darum geht, Stereotypen des arabischen Politikers zu produzieren. Butros Butros Ghali ist ägyptischer Kopte; aber „der ehemalige Generalsekretär der Vereinten Nationen“ hat etwas, eine „Spur von Desaster“, an sich, wie der Titel eines Berichtes im nächsten „Spiegel“ heißt. Das Unheilige liegt in der vorgeprägten Vorstellung von der Art und den Schwächen eines orientalischen Politikers, seiner Unberechenbarkeit. Auf diese Vorstellung wird die Person bezogen. Es vermittelt sich der Eindruck, die Person sei richtig erkannt und durchschaut, wenn sie dem Schema entspricht:

Nicht nur politische Widrigkeiten haben freilich Ghali in Schwierigkeiten gebracht. Viele Probleme hat sich der Generalsekretär selbst zuzuschreiben. Der Sproß einer wohlhabenden Familie war nie aufs Geldverdienen angewiesen. Sein Selbstbewusstsein ist so stark ausgeprägt, dass er auf seine Umgebung leicht arrogant und unduldsam wirkt. Diplomatie gehört nicht zu den Stärken des gelernten Diplomaten.

Butros Ghali, der das höchste diplomatische Amt der Welt innehatte, wird zum verkehrten Beispiel seines Berufstandes gemacht, es heißt weiter:



Rücksichten braucht der ehemalige Staatsminister für Auswärtige Angelegenheiten kaum zu nehmen, er möchte nach Ablauf seiner fünfjährigen Amtsperiode nicht wieder gewählt werden.

Der Bericht macht den Generalsekretär der Vereinten Nationen, dessen Aufgabe es war, die internationalen Probleme zu lösen, zu jemandem, der sich selbst und andere nur in Schwierigkeiten bringt. Genauer, ein konkreter Vorwurf, wird nicht formuliert. Wohl aber bekommen wir die Anhäufung von Ghalis angeblichen Eigenschaften zu hören, denn „Diplomatie gehört nicht zu den Stärken des gelehrten Diplomaten“. Um Ghalis „Selbstbewusstsein“ soll gehen. Gesprochen wird aber nur von Wirkungen auf andere, in einem so unspezifischen Verweis „auf seine Umgebung“, dass damit nichts anderes belegt werden kann als die Voreingenommenheit des Schreibenden. Unter dem Schein distanzierter Analyse nimmt die Beschreibung mit ihren Mitteln und Verfahrensweisen der Person jegliche moralische Integrität. Die Erfindung dieser Problematik, die das differenziert vermittelte Wissen über Butros Ghali wegstreicht, ist selbst keineswegs originär. Sie reproduziert vorurteilsbestimmte Schemata, schafft damit allerdings die Bedingungen reduzierter Wahrnehmung immer von neuem.

Das Beschreibungsverfahren der Medien ist, wenn sie über den Islam berichten, die Verfremdung durch einen pauschalisierenden, undifferenzierten Sprachgebrauch. Einige Zeitungsberichte und –Meldungen möchte ich hier analysieren um zu zeigen, wohin diese Indifferenz führt.

„Der Spiegel“ 8/1993 berichtet über Algerien unter dem Titel „Sprache des Schwertes.“ Der archaische Stil ruft mittelalterliche Verhältnisse zurück. Die Anspielung auf das Mittelalter dient dazu, einen ganzen Komplex von Vorstellungen, u.a. die Erinnerung an die Kreuzzüge, ins Gedächtnis zu rufen. Die Reminiszenz an das Mittelalter erhält durch den Untertitel einen konkreten Bezug: „Islamische Fundamentalisten haben die Armee bis in die Führungsspitze unterwandert. Der

Bürgerkrieg wird unerbittlicher.“ Damit ist problemlos der Eindruck gewalttätiger Ignoranz (derer, die nur die Sprache des Schwertes reden und verstehen können) zu dem einer schleichenden Gefahr hinübergespielt (einem „Unterwandern“), als schliesse das eine in seiner Klarheit das andere in seiner Undeutlichkeit nicht aus. Nähere Fragen zur Sache sind dann schon gar nicht mehr möglich, etwa die Frage danach, ob die Bewahrung und die Anwendung der religiösen Prinzipien überhaupt gefährlich ist und zum Bürgerkrieg führen kann oder ob das nur für die islamischen Gesellschaften gelten soll, wie der Bericht glauben machen will. Der Journalist sagt nicht einmal deutlich, dass er von den Aktivitäten der algerischen Terrororganisation „Heilsfront“ berichtet. Darum werden denn auch durch seine Ausdrucksweise fast alle Muslime verdächtig, zumindest alle algerischen, als rückständig einer mittelalterlichen Lebensform nachhängend (Schwert) und gleichzeitig nach den Taktiken moderner Stadtguerilla verfahren. Als der Journalist einige „Siegesmeldungen“ zitiert, die der Verteidigungsminister „verkündet“ hat, bemerkt er nicht, dass er mit den Begriffen falsch umgeht: „Die ‘Schlinge um den Hals der Terroristen’ ziehe sich immer enger zusammen, bald sei der ‘Spuck’ vorbei“. Er weiß, wie die Terroristen von den Algeriern genannt werden, nämlich „Narren Gottes“. Das setzt er aber in einem breiten, ungefährlichen Bezug ein: Der Verteidigungsminister „Nisar selbst geriet in Visier der ‘Narren Gottes’, wie die radikalen Moslems in Algerien genannt werden“. Damit gelten Fundamentalisten und radikale Moslems für ununterscheidbar. Der Kampf gegen einen Staat und der Kampf für eine Religion sind dann ein und dasselbe. Außerdem wird einfach die Perspektive eines der Beteiligten im Konflikt übernommen. Der Journalist bemerkt nicht, wie sein schmales Ausdrucksrepertoire einen Sprachautomatismus über den Islam und über die Muslime in Gang setzt, der seine eigene „zwingende“ Dynamik entfaltet und der am Ende nicht einmal mehr Täter und Opfer unterscheiden kann, wenn sie beide Muslime sind. In dem Bericht werden die „Terroristen“ dreimal „Fundamentalisten“, fünfmal „Islamisten“, einmal „die militanten Moslems“, einmal „die Extremisten“ und einmal die „Untergrundkämpfer“ genannt. Damit ist dem Leser eine Sichtweise angeboten, aber in der geht alles durcheinander. Als einziges Resultat dieses Gewirrs und Gemisches ergibt sich eine globale Negation islamischer Lebensformen.

Mit dem Obertitel „Unser Marsch hat begonnen“ erscheint im „Spiegel“ 5/1993 ein Bericht, dessen Untertitel „Der Islamische Fundamentalismus“ - eine Revolte gegen den Westen und seine Weltordnung“ lautet. Die erklärende Bildunterschrift zu einem Foto von betenden Muslimen, das diesen Bericht begleitet, wird mit einem Zitat von Bassam Tibi kombiniert: „Moslems beim Freitagsgebet im Zentrum von Kairo: 'Der Islam wird die ideologische Bewegungen gerade innerhalb der europäischen Kultur- und Bewusstseinsgeschichte aus dem Verfall, nicht aus der Stabilität von Religiösem. Denn die ideologischen Bewegungen ersetzen den Glauben durch die 'Weltanschauung'. Hier, im „Spiegel-Bericht“, hingegen wird eine einfache Glaubenspraxis durch den Kommentar verwandelt zu einem ideologisch geprägten Massenaufstand gegen die europäische Zivilisation. Aber wo sonst sollen die kairinischen Muslime beten, wenn nicht in Kairo, wo und wie sie es seit mehr als tausend Jahren tun?

Der Bericht spricht gar nicht von terroristischen Organisationen, wohl aber über die Religion des Islam, und dies tatsächlich in der ideologisierenden Perspektive, die er am Beschriebenen zu erkennen glaubt. Denn Ober- und Untertitel des Berichtes stammen von Hassan el-Turabi, dem Anführer einer sudanesischen politischen Organisation namens „islamische Front“, die durchaus als faschistisch bezeichnet werden kann. So irrt der deutsche Journalist durch seinen Problembereich, den er gar nicht übersieht und in dem er sich auf den Blick derer einlässt, die er zu bekämpfen glaubt. Mit „Moslems beim Freitagsgebet im Zentrum von Kairo“ hat das herzlich wenig zu tun.

Der Bericht behandelt nicht den Terrorismus und seine Gefahr, die ja in erster Linie die Muslime betrifft und die Muslime zu Opfern macht. Er spricht auf vier Seiten über den Islam, auf drei Seiten über die gegenwärtige Lage in den islamischen Ländern und in einer Spalte über die islamischen Organisationen, die die Regierungen der islamischen Länder bedrohen. Das journalistische Sprechen personifiziert in märchenhafter Verfremdung: „mit revolutionärer Energie mobilisiert der Islam, kämpferischste aller Weltreligionen, seine 1,2 Milliarden Gläubigen.“ Dieses

polemische Bild der Mobilisierung ist nicht nur fremd, sondern auch unmöglich. Als zöge eine Armee von Süden gegen die Festung Europa auf.

Die hysterische Polemik findet andererseits aber die eigenen Positionen durchaus in dem wieder, was ihr so unheimlich ist. Die Staatsmänner der südlichen Hemisphäre kommen ihr wie letzte bedrohte Repräsentanten des eigenen Bewusstseins im Fremden vor. Das mag wohl auch daran liegen, dass die mediale Wirklichkeit von Zeitung und Fernsehen schlicht durch den relativ häufigen Bezug auf einzelne arabische Politiker für diese einzelnen eine Bekanntheit und Vertrautheit inszeniert, die natürlich nicht besteht und letztlich auch sofort wieder in jede Verfremdungen umschlagen kann, für die die Darstellung Ghali hier ein Beispiel war. Im zitierten Beitrag gilt aber dies: „Unter dem Banner des Propheten bedrängen Fundamentalisten nahöstliche Präsidenten und Monarchen“. Die Perspektive des journalistischen Sprechens legt nahe, dass die „Präsidenten und Monarchen“ von dem hier im Text gefährlich gemachten Islam auszunehmen seien. Mit dem Pauschalurteil über den Islam birgt das aber die unsinnige Konsequenz in sich, diese Personen vor dem eigenen Lebenskontext schützen zu wollen, vor der eigenen Glaubensidentität, in der ein sogartig-aggressiver Charakter durchschlage. „Tag für Tag verneigen sich, hingezogen wie zum Kraftzentrum eines gewaltigen Magnetfeldes, Moslems zwischen Djakarta und Dakar, zwischen Senegal und Sumatra in Richtung Mekka, dem heiligsten Ort des Islam.“ Die Glaubenspraxis im Gebet wird nicht als die Zuwendung zu dem einzigen Gott verstanden, an den schließlich alle drei monotheistischen Religionen glauben, sondern als die blinde Hingabe an eine ungeheure Magie, die sich „Tag für Tag“ wiederholt. Die geographische Ausbreitung der islamischen Länder, von der der Leser zumeist nur eine sehr ungefähre Vorstellung hat, wird ihm hier durch die undifferenzierte Vermittlung totalisiert, so dass es scheint, als sei man irgendwie bereits umzingelt.

Der Automatismus des journalistischen Sprechens lässt keine einhaltende Reflexion zu, keine auf Unterschiede zwischen Islam und Christentum bedächtig eingehende, sie abwägende Wahrnehmung. Allerdings keineswegs unklug, nur unredlich, wird mit einiger gedanklicher Anstrengung versucht, Belege so einzurichten und zu

funktionalisieren, dass es zu dem längst feststehenden Urteil passt. Scheinbar harmlos und neutral wird wiedergegeben:

Bis zu fünfmal täglich murmelt ein Fünftel der Menschheit dabei die Bekenntnisformel: „La ilaha ila ‘Llah“- „Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist der Gesandte Gottes.“

Zunächst erhöht das natürlich den Eindruck der Permanenz und ständigen Präsenz der Gefahr: das fanatische Gebet, wie der Bericht meint, wiederholt sich nicht nur „Tag für Tag“, sondern „fünfmal täglich“ bei einem „Fünftel der Menschheit“, die ja dazu noch ihr „Bekenntnis“, eine bloße „Formel“ manisch, wie besessen, vor sich hin „murmelt“. Die orthographische Umschrift des Bekenntnisses der Muslime zu ihrer Religion vermittelt den Eindruck von Authentizität, indes wird die Übersetzung verfälschend. Sie überträgt den Begriff „Allah“ einmal mit „Gott“ und einmal lässt sie den arabischen Begriff für Gott, nämlich „Allah“, orthographiert stehen. Durch dieses Verfahren erweckt sie den Eindruck, die Muslime würden, indem sie zu Allah beten, den wahren Gott verleugnen, während sie von nichts anderem sprechen als von der Göttlichkeit Gottes, des einen Gottes, mit einem Ausdruck von Intensität der Gotteserfahrung, die vielleicht am besten vergleichbar ist mit dem steigenden Selbstbezug biblischer Rede in Wendungen wie „König der Könige“ oder „Buch der Bücher“. Davon weiß der „Spiegel-Text natürlich nichts und will davon auch nichts wissen.

Die Sprache als Verständigungsmedium zwischen Völkern, Religionen und Zivilisationen verkehrt der Bericht in ihr Gegenteil und lässt sie seinen feindseligen Zielen dienen. Ebenso wenig will er informativ sein, wenn er Aussagen von Politikern und Historikern zitiert. Die Zitate zielen auf eine Mobilmachung gegen den Islam und gegen den Islam und gegen die Muslime ab. Zur Bestätigung beruft sich der Text auf den Chomeini-Nachfolger Ali Chomeini: „Den Koran in der einen Hand, das Schwert in der anderen Hand: So führte unser Prophet seinen göttlichen Auftrag aus. Der Islam ist keine Religion für Duckmäuser, sondern Glaube derjenigen, die den Kampf und die Vergeltung schätzen“. Dass ein solcher Fanatismus auch vom Islam verurteilt und von der absoluten Mehrheit der Muslime abgelehnt wird, bleibt unerwähnt. Die selektive

Auswahl des Zitierten erlaubt es dem Zitierenden sogar noch, sich selbst als bedächtig, ja geradezu als differenzierend zu präsentieren: „Der Islam ist die heute wohl vitalste, vor allem aber die kämpferischste aller Weltreligionen.“ Dabei ist die Abwägung nur eine Frage der Syntax („vor allem aber“), während die Semantik („vitalste“, „kämpferischste“) in der Reihung der Superlative den Eindruck bedrohlicher Aktivität intensiviert.

Völlig aus dem Kontext gerissen wird ein Zitat des Azhar-Universitätsprofessors Dr. Tantawi, des Mufti von Ägypten, ein kleiner Zitatausschnitt aus einem Interview, das im selben „Spiegel“ erscheint und an seiner Stelle drei Seiten einnimmt: „Die Moslems zerfleischen sich“. Das macht den Eindruck von aufeinander gehetzten ineinander verbissenen Tieren. Worum geht es aber eigentlich? Die Frage des Spiegel und die Antwort des Mufti lauten:

*Spiegel:* In Afghanistan bekämpfen sich rivalisierende Moslem-Gruppen bis aufs Blut. In Ägypten morden Extremisten gemäßigte Moslems. Ist die Einheit der islamischen Welt nur Fiktion?

*Mufti:* In Afghanistan und leider auch anderswo dient der Islam oft als Feigenblatt für einen rücksichtslosen Kampf um Einfluss und Posten. Moslems zerfleischen sich. Der Islam muss, wie gelegentlich auch andere Religionen, immer häufiger als Rechtfertigung für niedrige Beweggründe herhalten.

Das partikelhafte Zitieren dieser Argumentation bleibt völlig hinter dem Niveau des Zitierten zurück.

Als der Bezug auf den französischen Historiker Alexis de Tocquville geht, wird parenthetisch eingegriffen, damit hier nicht womöglich ein richtiger Eindruck den falschen ersetzt:

Schon der französische Historiker Alexis de Tocquville hatte im 19. Jahrhundert die zentrale – und für das aufgeklärte Abendland bedrohliche- Eigenart des Islam erkannt: die Verschmelzung von geistiger und weltlicher Autorität, von Religion und Politik.

Was der französische Historiker wirklich gesagt hat, wird aber erst nach dieser Einrichtung des Blicks wiedergegeben. Das hat, wie jetzt jedoch kaum noch bemerkbar werden kann, wenig mit den Absichten des „Spiegel- Autors zu tun. Alexis de Tocquville sagt:

Der Mohammedanismus ist [...] diejenige Religion, welche die beiden Machtbereiche am vollständigsten miteinander vermengt und verwischt hat, so dass alles Handeln im bürgerlichen und politischen Leben mehr oder minder vom Gesetz geregelt wird.

Aber der „Spiegel“ – Bericht will im Islam nichts anders sehen als das, was er dafür hält. Und den Muslimen keine andere Identität zubilligen als seine eigene „aufgeklärte abendländliche“. Das Andere muss in der Perspektive des Berichtserstatters einfach bedrohlich sein, und gegen diese Bedrohung muss man vorgehen. Der Bericht benutzt völlig undifferenziert, aber immer mit negativem Akzent, Ausdrücke wie „militanter Islam“, „heiliger Krieg“, „Blutopfer“, „globale islamische Supermacht“, „Gottesreich aller Moslems, das vom Atlantik bis nach Südostasien reichen soll“, „Gottesmann“, „Religionskrieg“. Die Vokabeln sind frei verfügbares Material für die Konstruktion des Feindbildes. Mit dieser Art von deutscher Berichtserstattung erübrigt sich die Frage danach, wer wohl für einen Religionskrieg mobil machen möchte. Das gibt es Zusammenhänge, die sehr wenig zum konstruierten Bild passen möchten, schon dies, dass der Terrorismus maßgeblich von solchen ausgeht, die von den USA militärisch ausgebildet wurden, um in Afghanistan gegen die sowjetische Besatzung zu operieren, auch den Islam ein großer Name ist, unter dem heimlich und ungestört die kriegsähnliche Aneignung, ja der Raub der Rohstoffe des arabischen Raumes durch den so arg bedrängten Westen weitergehen kann, gestützt von raffinierten Verschuldungsstrategien. Wie passt das zur geschürten Angst?

Droht dem Westen statt der überwundenen „roten“ nun die „grüne“ Gefahr? Setzen 700 Jahre nach den Kreuzzügen die arabischen Moslems zum Gegenschlag an, „zum Sturm auf die Zitadellen des Wohlstandes, der Freiheit und der Demokratie“, wie die Süddeutsche Zeitung bangt?

Fast erübrigt es sich, noch ausdrücklich auf Widersprüche hinzuweisen. Vom Islam heißt es einerseits: „Sie [die Religion] ist einfach und konkreter als die älteren Religionen von Hindus, Buddhisten, Juden und Christen. Sie kennt sich so Geheimnisvolles[...]“; andererseits soll gelten: „Als solcher ist er [der Islam] eine Religion, die sich westlichem Kultur- und Politikverständnis weitgehend entzieht und deshalb auf viele archaisch, irrational und aggressiv wirkt.“ Und wenn dann „unbestreitbar ist: Keine Weltreligion verbreitet sich derzeit so schnell, mit Wachstumsraten, von denen der Papst nur träumen kann“, dann wird noch die hohe Geburtenrate in arabischen Ländern, die schwere soziale und ökonomische Probleme mit sich führt, zu einer Kriegstaktik in der großen Auseinandersetzung gemacht.

Der ganze „Spiegel“ - Artikel über den Islam ist dem allem nur eine journalistische Zurüstung zu einem neuen Weltkonflikt, auf den sich der NATO- Oberbefehlshaber John Galvin in seiner Abschiedsrede in Brüssel bereist gedanklich eingestellt hat:

Den Kalten Krieg haben wir gewonnen. Nach einer siebzigjährigen Abirrung kommen wir nun zur eigentlichen Konfliktachse der 1300 Jahre zurück. Das ist die große Auseinandersetzung mit dem Islam.

In „Die Zeit“, Nr. 2 von 1995, erscheint ein Bericht mit dem Nebentitel „Der Kardinal von Paris spricht erstmal von Glaubenskrieg“. Der Haupttitel heißt: „Mord im Pfarrhaus“. Es geht um Terroranschläge, die sehr mit der leidvollen französisch-algerischen Geschichte zu tun haben, aber umstandslos übersetzt werden in die entwickelte neue Konstellation: „Vier islamische Terroristen starben bei der Erstürmung einer Air-France-Maschine in Marseille zu Weihnachten. Vier katholische Priester wurden kurz darauf im algerischen Tizi-Ouzou ermordet.“ Der Bericht ruft



„Glaubenskrieg“ und „islamisch“ als Orientierungsvokabeln für die eingestimmte Leserschaft auf. Aber der zitierte Kardinal meint ganz anderes:

Nicht das Gesetz des Islam, sondern der Ungeist der Blutrache führte die Mörder ins Pfarrhaus. Gleichviel, Jean-Marie Lustiger, der Kardinal von Paris, sah in der Bluttat „ein Drama für das Gleichgewicht unserer beiden Zivilisationen“.

Der Kardinal spricht gar nicht vom Glaubenskrieg, wie der Bericht es behauptet. Er unterscheidet gerade den Terrorismus von Geist und Gesetz des Islam. Er weist auf die ganz anderen Kontexte hin, die hier ursächlich sind, und, da er sehr wohl zwischen Islam und dem unterscheiden kann, was hier „Islamismus“ genannt wird, hat er selbst noch für letzteres einen differenzierten Blick:

Für Lustiger lässt sich der Islamismus nicht einfach auf politische, wirtschaftliche oder kulturelle Phänomene reduzieren, der Kardinal rechnet diese Tat dem Kampf der Demokratie gegen den Totalitarismus zu. Für ihn, daran ließ er vergangene Woche wenig Zweifel, sind die Grenzen des Dialogs erreicht.

Der Bericht geht darauf im Grunde gar nicht ein und hat dann sogar das Problem, dass er in seiner Perspektive sich ständig widerlegt finden muss durch die eigenen Beispiele, die er beibringt: „Für die Unabhängigkeit Algeriens kämpften auch viele Christen; bis heute wird der 91jährige Kardinal Duval in Algier als Befreiungsheld verehrt“. Hat das mit einem „Glaubenskrieg“ zu tun? Oder dies „[...] noch immer krönt Notre-Dame d’Afrique die Hügel der Hauptstadt, und keiner stört sich daran“? Offenbar sind die „Reizwörter“ und „Reizvorstellungen“, die die Konfliktsbeschreibung leiten, bereits so mächtig, dass sich dadurch jede konkrete Erfahrung, die sich nicht fügt, einfach neutralisiert findet.

Eigentlich übernehmen die Zeitungsberichte damit die Wunschvorstellung und abstrusen Phantasien der Extremisten. Das heißt, diese Berichte lassen sich von den Parolen verführen, von denen sie behaupten, durch sie werde die islamische Welt fanatisiert, so in einem „Zeit“ – Artikel von November 1992: „Vom Indus bis zum Atlas predigen Islamisten einen Gottesstaat. Ihr Aufstand sorgt bei uns für Schrecken und Schlagzeilen.“ Der dagegen gesetzte Maßstab heißt wie selbstverständlich und als

sei es eine völlig mit sich identische Norm: Demokratie, in ihrer großen abendländischen Tradition- „das jähe Auftauchen des Islam auf der Weltbühne [wirkt] wie das absolute andere. So ähnlich müssen auf die Hellenen die Barbaren gewirkt haben“. Unbemerkt bleibt, dass seit eh und je die demokratischen Prozesse in den islamischen Ländern durch westliche Einflussnahme zerschlagen werden. Auch der Kapitalismus durfte und darf in den islamischen Ländern nie als ein produktiver Kapitalismus existieren, denn nur als abhängiger Markt für die westlichen Länder wurde und wird an den islamischen Ländern festgehalten. Wie oft unterstützten, unterstützen, beschützen die westlichen Länder die Tyrannen und Diktatoren der islamischen Völker gegen diese Völker selbst. Nichts wird dazu gesagt, dass der Westen seine Demokratie nur in den westlichen Ländern praktiziert sehen will.

An einer Stelle wird der Text transparent für Dimensionen des Islam; es ist aber auch die Stelle, die verrät, was bei all den Inszenierungen islamischer Aggression wirklich Angst bereitet: die islamische Identität als solche und die Krisen europäischen Bewusstseins:

Wo aus dem Ost-West-Gegensatz ein Nord-Süd-Konflikt wird, liefert dieser Islam dem Süden eine neue Identität, ein ideologisches Vokabular der Mobilisierung und des Kampfes. Diese Blickweise passt zu unseren Gewissheiten. Nur wird dabei übersehen, wie sehr die Reislamisierung zu den Umbrüchen unseres Fin de siècle gehört und sie an Weltwirtschaft und Weltkultur ebenso teilhat wie am Erbe ihrer eigenen Zivilisation.

Die Terroristen sind gar nicht das Thema der journalistischen Berichte. Vielmehr richtet er sich gegen die islamische Identität, gegen die sie mobil machen wollen, wobei der Terrorismus und der Fanatismus nur als Feigenblatt benutzt werden.

Unter Betonung der Differenzen und bei Unterschlagung der kulturellen und historischen Gemeinsamkeiten beider Kulturkreise wird in der medialen Darstellung nicht das Andere, sondern etwas Unverständliches sichtbar.

„Die Zeit“, Nr. 17 von April 1991, berichtet über eine wissenschaftliche, ja islamwissenschaftliche Einrichtung, nämlich die Azhar-Universität. Man erwartet Informationen und Auskünfte, die dies Unbekannte bekannter machen können. Der Bericht liefert statt dessen ein exotisches Bild, das mit der Azhar-Universität gar nichts zu tun hat. Die Kategorien der Betrachtung sind die des Interessanten, Abwegigen, Schillernden, und des Idyllischen, wobei das Kriterium ist, größtmögliche Gegensätze zum europäisch Gewohnten aufzubauen. Freilich unterläuft dabei mancher Vorstellungsbruch, der zeigt, dass Berichtende gar kein Vokabular für die Beschreibung des Exotischen hätte, wenn es denn so exotisch wäre. Er gibt dem Bericht die Überschrift: „Allahs allerhöchste Schule“ und den Untertitel: „Die Al-Azhar-Universität in Kairo: Wo der Islam seine geistige Elite trainiert“. Das nimmt sich aus, als würde eine Fußballmannschaft auf eine Weltmeisterschaft vorbereitet.

Versucht wird der Aufbau einer Kino-nahen Atmosphäre, eines Orient-Abenteuers:

Gegenüber von Universität und Moschee, liegt der Khan el Khalili, der größte Bazar der Stadt. Ein Tunnel, dessen Eingänge belagert sind von Bettlern ohne Beine von der Moschee unter der Strasse hindurch.

Die Bettler ohne Beine, die trotzdem die Eingänge belagern können, wirken hier geisterhaft. Ahmed, der Pförtner der Azhar-Moschee, der den Journalisten zu sich nach Hause einlädt, wird mühelos dem Eindruckshaften integriert, weil hier Stimmigkeit und Buntheit des exotischen Bildes eines sind. Der etwas ratlose Fremde fragt sich, ob nicht alles hier unauflösbar ineinander verschränkt ist. Ob sich nicht alles bedingt: diese fremde Religion mit ihrem unbegreiflichen Trostvorrat und dieser ebenso unbegreiflich trostlose Alltag. Ahmeds tristes Leben- und Ahmeds Gott.

Die Bibliothek der Handschriften wird zur islamischen Variante der verstaubten Bücherwelt im Film „Der Name der Rose“, nach Ecos Mittelalter-Roman, eine mönchische Kultur der Schriftbewahrung mit universalwissenschaftlichen Durcheinander:

Auf schiefen Holzregalen lasten Folianten, unter Glasvitrinen ruhen die ältesten Handschriften der Azhar, religiöse Koranmanuskripte, Schriften auch über Vogelflug und Sternenkunde und Anleitungen zum Bau von Kanälen und zur Flussregulierung.

Das Durcheinander setzt sich in einer Landschaftsbeschreibung fort:

Vom Dach aus überblickt man den Basar und das Armenviertel und sieht, über Bäume und Gerümpel eines Hinterhofs hinweg, den Campus der Universität. Die Luft schwirrt von Vogelstimmen. Der Präsident wird zum Sultan, sein Amtszimmer soll von fern an haremsähnliche Zustände erinnern:

Professor Abdel Fattah El-Scheich, Präsident der Azhar und zuständig für die nicht-theologischen Fakultäten, empfängt in seinem Büro, das so groß wie ein Tanzsaal ist. Auch hier handgemalte Suren hinter Glas, ein edeler Teppich, der Präsident ist flankiert von zwei, drei Sekretärinnen, die ihm unablässig Papiere auf den Schreibtisch legen.

Je länger die Darstellung bei einer Person verweilt, desto mehr macht sie aus ihr eine Karikatur Karl May-ähnlichen Formats:

„Eine ruhmreiche Geschichte“, sagt Scheich El-Mahdi, der General Director for Information of Al-Azhar Office, ein bauchiger Herr mit gefegtem Vollbart, modischer Brille und prächtig weißem Turban. Seit Gründung der Moschee und also vom ersten Tage an hätten viele große Männer hier gelernt und gelehrt. Dann angelt er aus seiner Schreibtischlade eine mächtige Blechbüchse mit dicken Bonbons, klatscht in die Hände: Ein Diener erscheint, der Scheich ordert türkischen Kaffee für den Gast, Zitronentee für sich.

Das hat alles aber nicht nur den Zweck der Unterhaltung. Es dient auch der Unterstellung von Rückständigkeit. Hier ist das Exotische gleichbedeutend mit dem Nicht-Modernen und mit fehlender Offenheit des Denkens, falschem Befangensein in einer übermächtigen Tradition:

Und wohl seit Nassers Reformgebot im Jahr 1961 auch Mädchen an der Azhar studieren dürfen und auch naturwissenschaftliche Fächer wie Maschinenbau und

Medizin in den Lehrplan aufgenommen wurden, ist das religionstheologische Seminar die größte und bedeutendste Abteilung der Azhar- eine Universität in der Universität.

Dieser Geruch des Rückständigen wird dann kombiniert mit Halbinformationen über fehlende Meinungsfreiheit, die dem europäischen Journalismus immer die Begründung dafür lieferte und liefert, behaupten zu dürfen, was er wolle: so auch hier „[...] seit den Studentenrevolten der achtziger Jahre hat Mubarak mit rigiden Mitteln den Protest gedämpft „; oder:

Aber politische Krisenzeichen häufen sich. Der Auftakt zur Reislamisierung auch in Ägypten war die Entführung und Ermordung des liberalen Religionsministers Scheich Dahabi im Jahr 1977- durch eine Studentengruppe der Al-Azhar-Dependance in Damahur.

In den 80er Jahren gab es keine Studentenrevolten in Ägypten und ebenso wenig einen Religionsminister. Dahabi war Stiftungsminister und Scheich, d.h. Professor an der Azhar-Universität. Seine Entführer und Mörder waren Ingenieure, die alle an der Kairo-Universität studiert haben. –An all den Aussagen ist nur dies richtig, dass nichts davon stimmt, nicht einmal die beigelegten Abbildungen bilden das Gemeinte ab. Zu sehen ist eine Gruppe von Männern unterschiedlichen Alters, wohl 20jährig einige, einige aber auch wohl 70jährig. Wahrscheinlich sind es Betende in der Moschee, beim Koranstudium. Was macht das schon, wenn schließlich die Moschee und die Universität ja doch einen gemeinsamen Namen tragen?

Es ließen sich die Beispiele für den unüberlegten Ton im Umgang mit dem Arabischen und dem Islamischen fast zahllos vermehren, mit Titeln wie „Kein Friede für Allahs Völker“, „Handel mit den Henkern“ (im Iran), „Grüß Allah von mir!“, „Tugendterror“, „Auch uns hat Allah das Leben genommen“ und „Der Ruf des Muezzin erschallt wieder. Droht der Türkei nach Wahlerfolgen der Fundamentalisten eine islamische Revolution?“ Das sind Beispiele, zum Teil recht schlimme, für einen Zustand, der deutlich zeigt, dass der Dialog und die Auseinandersetzung der Kulturen nicht dem Journalismus überlassen werden dürfen, umso mehr dann nicht, wenn seine

Oberflächlichkeiten entschieden das öffentliche Bewusstsein zu lenken verstehen. Eine andere Seite des Problems ist, dass der arabische Journalismus seine eigene Front gegen den Westen auch längst aufgebaut hat. Dabei entschuldigt aber das Hier nicht das Dort. Vielmehr ist beides zusammen der Ausdruck eminenter Gefährdung durch unbedachte Worte, wo leicht das eine das andere gibt.

Immerhin gibt es auch anderes festzustellen. Gegen die üblich gewordene Berichterstattung haben manche deutschen Politiker, Wissenschaftler und Geistliche Position bezogen. Eine angemessene Betrachtung, eben auch des Gemeinsamen, wird gefordert. Der Altbundeskanzler Helmut Schmidt fordert unter dem Titel „Wir haben die gleichen Propheten“ Verständnis für den Islam und will einen Dialog mit den Muslimen eröffnen, der nicht nur den Zweck haben soll, die wirtschaftlichen Interessen des Westens geltend zu machen. „Für die westliche Welt ist es wichtig, den Islam zu verstehen. Wir müssen lernen, Gespräche mit Muslimen zu führen, die über das Wetter oder die Lieferung von Maschinen, Flugzeugen, Waffen oder über Öl hinausgehen.“ Der frühere Bischof von Wien, Franz König, fordert „ein Klima der gegenseitigen Wertschätzung zu schaffen und eine solide Kenntnis der beiden Welten mitzubringen.“ Der deutsche Islamwissenschaftler Fritz Steppat plädiert für besseres Verständnis des Islam: „Aufgeschlossen, tolerant, modern- so präsentierte sich der frühe Islam. Heute fühlen sich die Fundamentalisten vom Westen ins politische und kulturelle Abseits gedrängt.“

### **3.2.1 Positive und negative Muster literarischer Entwürfe für ein anderes Bild der orientalischen Frau**

Was mich vor allem ärgert, ist die Tatsache, dass die Männer behaupten, sie würden uns bemitleiden. Nein, wir verdienen ihr Mitleid nicht, sondern wir verdienen ihr Respekt. Das müssen sie ändern [...]. Hätte ich mit Christoph Columbus das Schiff bestiegen, wäre es auch für mich leicht gewesen, Amerika zu entdecken.

Mit dieser Kritik am Gang der Geschichte entwirft Malek Hefni Nasif 1913 fordernd die zukünftige Rolle der Frau und benennt als Ursache für ihre fehlende historische Geltung, dass der Frau bisher gar nicht die Möglichkeit zu etwas Anderem gegeben wurde, dass sie von der Entdeckung eines Amerikas ausgeschlossen war. Malek Hefni Nasif, die unter dem Pseudonym „Bahitat al badiya“- Ruferin in der Wüste – publizierte, gehörte zu den ersten Frauen in Ägypten, die eine staatliche Schule besuchen konnten. Sie schrieb dann über das Wahlrecht der moslemischen Frau sowie ihre Rechte überhaupt, äußerte sich zur Ehe, zu Schleier und Entschleierung, über Mädchenschulen u.a. Dazu war sie die erste Frau, die im April 1919 einen Vortrag an der Kairo Universität hielt, vor vielen ägyptischen und ausländischen Zuhörerinnen, in dem sie Vergleiche zog zwischen der orientalischen und der europäischen Frau. In ihrem berühmtesten Werk „Al-Nisaiyat“ (Frauenahngelegenheiten) wehrte sie sich gegen die Benachteiligung sowie die traditionelle Bevormundung der Frau in der orientalischen Gesellschaft. An diesem Exemplarischen Fall der Malak Hefni Nasif wird deutlich, welche bedeutende Rolle das literarische Schaffen und Wirken für die Emanzipationsbewegung hat.

In der Geschichte der Frauenemanzipation sowohl in Europa als auch im Orient spielt die Presse eine bedeutende Rolle. Während die erste Frauenzeitschrift in Deutschland am 21. April 1849 erschienen ist (redigiert von Louise Otto [1819-1895]), gab 1892 die libanesische Journalistin Hind Naufal in Alexandria „Fatah“, die erste arabische Frauenzeitschrift, heraus. Dieser Umstand gilt als Beweis dafür, dass die Frauenbewegung in Ägypten verhältnismäßig früh einsetzte. Trotzdem sind im Westen negative Stereotypen für das Bild der orientalischen Frau weit verbreitet, Vorstellungen, die sich mit Namen wie Harun a Raschid und Shehrazade verbinden, herrschen im Westen vor und sorgen dafür, dass das Bild der orientalischen Frau von märchenhaft Irrealem bestimmt bleibt. Auch tragen die westlichen Massenmedien- bis in die aktuelle Berichterstattung hinein- dazu bei, dass dieses Bild immer wieder zu bestätigen und damit unverändert zu erhalten.

Der europäische Blick auf die orientalische Frau ist von zwei Klischees geprägt. Einerseits sucht er nach Momenten, die das Bild der verschlossenen und dazu noch verschleierten Frau- immer wieder – befestigen. Andererseits sucht man nur solche Momente zu sehen, die es erlauben, von den Frauen im Orient als unterdrückten Geschöpfen zu sprechen, die dem Mann völlig untergeordnet und demzufolge von ihm bevormundet sind. Es stellt sich die Frage, warum gerade die orientalische Frau in so reduzierter Weise gesehen wird. Sind die Gründe dafür auf politische bzw. gesellschaftliche oder eher auf religiöse Aspekte der Betrachtung zurückzuführen? Man kann wohl behaupten, dass das Verhältnis Mann-Frau weniger durch Religion bestimmt ist, als offenbar durch patriarchalische Interessen der Sicherung von Erbschaft durch direkte Nachkommen. Dieses Interesse haben dann die monotheistischen Religionen aufgenommen, die eine mehr, die anderen weniger. Demzufolge wurde die Frau als eines Mangels an angeborener Intelligenz, an gesundem Menschenverstand bezichtigt worden. Sie galt als bewegliches Gut oder sogar als Haushaltsgegenstand, wenn auch als ein schmückender oder zierender. Was wollte die Frau mehr, als dass der Mann ihr die Gunst erwies und sie sein „schönes Geschlecht“ und seine „bessere Hälfte“ nannte!

Mit dem Judentum verbesserte sich dann die Lage der Frau auf gesetzlicher Basis.

Und du solltest sprechen zu den Kindern Isreal und sagen: Wenn ein Mann ohne Sohn stirbt, dann überträgt seinen Erbbesitz auf seine Tochter!

Was die Frau im Christentum betrifft, genügt es, den Namen der einen zu nennen, Maria, um den Verdacht zu zerstreuen, das Christentum habe die Erniedrigung der Frau gewollt. Jesus Christus hatte viele Frauen als Gleichberechtigte unter seiner Gefolgschaft. Auch waren es zwei Frauen, die den Auferstandenen als erste gesehen haben. doch mögen einige Feministen der Gegenwart von der Tatsache irritiert werden, dass es doch ein Gebot der christlich-paulinischen Religion an die Frau ist: „Du sollst Deinem Manne Untertan sein“



M.E. darf das Wort „Untertan“ nicht aus der heutigen Perspektive als „Sklaverei“ verstanden werden, sondern sollte eher aus religiöser Sicht angesehen werden. Die Frau soll dem Mann Untertan sein, wenn auch er seine Pflichten ihr gegenüber erfüllt.

In der arabischen Wüste hatte der Islam eine ungeheure Anstrengung zu erbringen, um der Frau die Stellung zurückzuerobern, die sie in den patriarchalischen Zeiten eingebüsst hat. Man vergegenwärtige sich nur die Missachtung, mit der dem „schwachen Geschlecht“ gerade unter den Arabern vor dem Erscheinen des Propheten Muhammad begegnet wurde. Die Frau hatte damals keinerlei Stimme in irgendeiner Angelegenheit. Im Hause ihres Gatten war sie, ähnlich wie bei den Römern, nur ein Teil seines Eigentums. Oft handelte es sich um Finanz- oder Machtehen, in denen die Frau immer nur Objekt war. Der Quran führte eine Reform ein und widmete der Frau eine besondere Sure (Kapitel) „Annisa“ (Die Frauen), in der es unter anderem heißt:

Die Männer sind den Frauen überlegen, insofern nämlich, als Gott die einen mit Vorzügen über die anderen hat ausgestattet und insofern die Ersteren unter Inanspruchnahme ihres Vermögens den Lebensunterhalt sichern.

Es ist erwähnenswert, dass dieser Vers in der konventionellen Theologie zuweilen als Zentraussage zugunsten des Patriarchats eingesetzt und in diesem Sinne eine normative Bedeutung zugeschrieben wird. es soll hier hervorgehoben werden, dass die Frau im Islam nicht gegen ihren Willen zu einer Ehe gezwungen werden kann. Sie erbt ein Teil des Eigentums ihrer Eltern, ihres Mannes und der Verwandten. Sie hat das alleinige Entscheidungsrecht über ihr eigenes Vermögen. Dies bedeutet, dass die Frau im Orient nur da eine völlig abhängige Stellung einnimmt, wo die Lehren des Islam beliebig ausgelegt oder praktiziert werden. Nach dem Tode Muhammeds und bei allen darauf folgenden islamistischen Dynastien stand die Frau in hohem Ansehen. Die Sitte, Frauen unter Gefängnisähnlichen Bedingungen abzusondern, die heutzutage heftige Diskussionen verursachen, kamen erst in Anwendung unter der Regierung des Omajjaden Walid I. und sind auf den Einfluss der Perser und Byzantiner zurückzuführen. Auch als der Nahost 1515-1516 unter osmanische Herrschaft kam, änderte sich daran nichts, nur dass die Gesellschaft als solche in die Unselbständigkeit geriet, die so deutlich an der Stellung der Frau auffallen konnte. Um die eigene

Machtposition zu stärken, suchten dann auch die europäischen Großmächte mit ihrem imperialistischen Ausdehnungsdrang den Mittelmeerraum unter ihre Herrschaft zu bringen. Der Nahost geriet somit fast vier Jahrhunderte unter ausländische Besatzung, was eine freie, eigene Entwicklung, insbesondere die Freiheit des Denkens, nahezu ausschloss.

Das Patriarchat trat im Laufe der Geschichte (zwischen der Herrschaft Walids I 705-7115 und dem 19. Jahrhundert) immer deutlicher in den Vordergrund, die Rolle der Frau immer mehr in den Schatten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts veröffentlichte Qasim Amin (1886-1908), der als großer Anwalt der Befreiung der Frau im Orient gilt, seine beiden Bücher „Die Befreiung der Frau“ (1899) und „Die moderne Frau“ (1901); sie sind Meilensteine der Fraubewegung im arabischen Raum, indem sie auf die soziale Lage der Frau aufmerksam machen. Daher stoßen Qasim Amin wie auch Malak Hifni Nasif in bestimmten konservativen Kreisen auf heftigen Widerstand. Qasim Amin war fest davon überzeugt, dass eine enge Beziehung zwischen der politischen Lage eines Landes und dessen Gesellschaftsordnung besteht. Positive Beispiele gebe es genug in den Ländern, in denen die Männer ihre politische Freiheit beanspruchen und darum auch ihren Frauen das Recht auf Freiheit nicht entziehen.

Aber nicht nur aufgeklärte Männer wie Qasim Amin machten auf die Frauenfrage aufmerksam und diskutierten die grundsätzlichen Probleme. Auch Frauen ergriffen die Initiative und kamen zu Wort und Tat, z.B. Safiyya Zaghlul, Huda Scharawi. Die letztere gründete 1923 die „Ägyptische Frauenunion (al-Ittihad an Nisa i al Misri), deren wichtigste Ziele waren:

Die Gleichheit zwischen Männern und Frauen in Ausbildung und Arbeit sowie die Gleichheit für Mädchen und Jungen auf allen Ausbildungsstufen.

1923 vertrat Hoda Scharawi Ägypten beim Kongress der Weltfrauenvereinigung in Rom. Dazu war sie eine der Frauen, die es wagte, den Schleier abzulegen.

An der Geschichte der Verschleierung lässt sich verfolgen, dass hier nicht nur orientalische bzw. muslimische Traditionen wirksam sind. Im Larousse findet sich unter voile:

Es pflegten die Frauen der alten Griechen außerhalb des Hauses verschleiert zu gehen, d.h. ihr Gesicht damit bedeckt zu halten, gerade wie es heute bei den orientalischen Völkern üblich ist [...].

Die christliche Religion beließ den Frauen ihren Schleier und wahrte diese alte Sitte, als sie sich in den verschiedensten Ländern verbreitete. Und so pflegten diese sich den Kopf zu bedecken, wenn sie ausgingen, oder sich zum Gebet anschickten. Auch machten die Frauen im Mittelalter, besonders im 9. Jahrhundert, vom Schleier Gebrauch [...] Und dieser Brauch dauerte bis zum 13. Jahrhundert, in dem dann die Frauen die Verschleierung immer mehr zu vereinfachen begannen, bis der Schleier schließlich zum dünnen Gewebe wurde, nur noch dazu bestimmt, das Gesicht vor Staub und Kälte zu schützen. Doch blieb die Verschleierung noch eine gewisse Zeit lang in Spanien und dem spanischen Amerika fortbestehen (Aus dem Französischen übersetzt).

Die libanesische Schriftstellerin Mayy Ziyadeh (1886-1941) die auch unverschleiert war, erwarb sich als Gelehrte, in einer Domäne der „Männerwelt“ also, hohes Ansehen.

So wurde 1925 die ägyptische Staatliche Universität gegründet mit den Fachbereichen Medizin, Jura und der Literarischen Fakultät). Es meldeten sich sogleich einige Mädchen, die studieren wollten. 13 Mädchen besuchten damals die Hochschule: vier die Literarische Fakultät, acht die medizinische und eine die juristische.

Neben solchen bedeutenden Anstößen einzelner, jeweils namhaft zu machender Persönlichkeiten traten einschneidende institutionelle Veränderungen. Die Juli-Revolution (1952) brachte den ägyptischen Frauen neue Rechte und neue Pflichten. Zum ersten Mal erhielt die Frau das Recht, für alle Abteilungen der „Nationalen Union“ (Parlament) und die Verwaltungsämter in Stadt und Dorf zu kandidieren. Auch erreichte die Frauenbewegung in zahlreichen Einrichtungen ihre Ziele (z.B. Verband der berufstätigen Frauen, Neuordnung der Witwenrente, Säuglingsheime für Kinder berufstätiger Mütter u.a.). 1956 wurden diese neuerworbenen politischen Rechte in der Verfassung festgeschrieben, und 1957 traten zwei Frauen in die Nationalunion ein.

1962 wurde das erste Mal in die Geschichte Ägyptens eine Frau zur Ministerin für Soziales ernannt. Zur Zeit (1997) sind zwei Frauen Ministerinnen in Ägypten, auch vertreten mehrere Frauen das Land als Botschafterinnen im Ausland. Mit der Unabhängigkeit Ägyptens 1952 ist nach über 4 Jahrhunderten ausländischer Herrschaften nunmehr die Zeit herangekommen, wo auch die ägyptische Frau, die nach der statistischen Schätzung zum mindesten die Hälfte der Gesamtbevölkerung bildet, nach Selbständigkeit verlangt. Die Frauen begreifen, dass viele Gewohnheiten und Bräuche weder in der Religion irgendeine Stütze haben noch auch die Billigung eines gesunden Menschenverstandes finden können.

Auch erkennen die Frauen, dass die Quelle allen Übels das Nichtstun ist, an das viele Frauen in Ägypten gewöhnt sind. Wenn nun die Mehrheit der Frauen in Ägypten Analphabeten bleiben, kein Buch lesen können, von Wissenschaft u. Kunst nichts verstehen, kein Gewerbe erlernen, wo bliebe dann die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter in der neuen Gesellschaft.

Innerhalb von wenigen Jahrzehnten hat sich das Bild der ägyptisch-orientalischen Frau total verändert, weil sie das Bewusstsein erwarb, ein Recht auf Unabhängigkeit zu besitzen und weil sie entsprechend die Wege erörtert hat, diese zu erlangen. Daher ist sie auch der Freiheit würdig, insofern sie sich abmüht, sie zu erreichen. Somit vollzog sich hier m.E. in unseren Tagen etwas, was in Europa um die Jahrhundertwende stattgefunden hat. Trotz aller Bemühungen war die Rolle der ägyptischen Frau und ist es leider immer noch bis vor kurzem in der ägyptischen bzw. der arabischen Literatur zu sehr vom Blickwinkel des schreibenden Mannes bestimmt. Sie ist darin entweder eine Verführerin (als Prostituierte und Bachtänzerin) oder die naive Frau oder die verzärtelte oft anfällig für chronische Krankheiten, zu wenig Eigenem in der Lage. (So etwa in Naguib Mahfouz Trilogie). Schon die Typisierung als solche, gleichgültig mit welchen näheren Ausdeutungen dann auch immer, wirkt reduzierend. Von dieser, aus der Sicht des Mannes dargestellten Frau wird gerade im Ausland auf Lebensweise, Charakter, Eigenschaften der Frau im täglichen Leben zurückgeschlossen. Aber die arabische Literatur hat den oft geäußerten Anspruch auf einen Realismus der Darstellung in diesem Punkt noch nicht konsequent vollzogen.

Heute ist eine große Zahl ägyptischer Schriftstellerinnen mit der Feder „bewaffnet“, und sie gehen an die schwere Arbeit, gegen derartige Festlegungen anzuschreiben. In Ägypten hat die Frauenbewegung inzwischen eine eigene Tradition entwickelt. Ähnliches gilt aber auch für andere arabische Länder und Literaturen wie z.B. in Marokko (Fatima Menissi), Irak (Nazik Al Malaeka), Libanon (Hanan Al Scheich), Kuwait (Suad Al Sabah) u.a

Einige Beispiele aus der gegenwärtigen Literatur von Frauen in Ägypten gewähren einen zuverlässigen Einblick in die heutige Lage der orientalischen und insbesondere der ägyptischen Literatur. Es ist zweifellos auch erhellend, den Vergleich mit einigen deutschsprachigen Schriftstellerinnen zu ziehen. Die Sorgen des Alltags, ob im Orient oder in Europa, sind dann auf einmal so unterschiedlich nicht. Doch soll an dieser Stelle betont werden, dass die Frauenfrage im Orient überhaupt und in Ägypten insbesondere eine Traditionsqualität vorzeigt, die sich in einigen wesentlichen Punkten von der europäischen Problemstellung unterscheidet. Es scheint so, als ob die Feministinnen in Europa nur das Prinzip der Frau durchsetzen wollen, so, als hätten sie damit eine Ungerechtigkeit für Jahrhunderte, in denen sie vernachlässigt wurden, wieder quitt machen wollen. Dagegen steht die orientalische Frau immer wieder vor der Frage, inwieweit sich ein religiöser Lebenszusammenhang mit einer freidenkenden, gebildeten Frau abzustimmen lässt. Auch wenn dieses folgende als Plädoyer für den Islam zu klingen scheint, soll hier erörtert werden, dass der Islam sich als eine Religion versteht, die keine schwere Last und keine Quelle der Qual für Mann und Frau sein soll, sondern vielmehr eine der göttlichen Freude.

Der Missbrauch des Islams hat aber zur Beschwerung eines menschenwürdigen Lebens der muslimischen Frau geführt. Wenn man jedoch den Islam in seiner reinen Form erfasst und nach dessen Richtlinien lebt, dann steht die muslimische Frau an der Spitze aller Frauen der Erde. Der Islam setzt nämlich sehr deutlich die Gleichheit von Frau und Mann fest. Mit dem Islam genoss die Frau- wie schon erwähnt- ihre Freiheit und Unabhängigkeit zu einer Zeit, in der die rechtliche und soziale Stellung sich bei allen Völkern auf dem tiefsten Niveau befand. Welch andere Gesetzgebung verkündet deutlich, dass der Frau die Bürde der Beschaffung des Lebensunterhalts abgenommen

ist und sie nicht dazu verpflichtet wird, sich an der Finanzierung der Haushaltskosten zu beteiligen? Die meisten abendländlichen Gesetzgebungen dagegen setzen in den rechtlichen Normen zwar eine Gleichstellung zwischen Mann und Frau fest. Doch werden oft dem Mann einige Sonderrechte zuerkannt.

Die gebildete ägyptische Frau, die die islamische Religion in ihrem Wesen begreifen möchte, versteht die Emanzipation nicht als Übernahme des Männergesetzes, sondern geht vom koranischen Text aus. Dort heißt es:

Und zu seinen (Allahs) Zeichen gehört es, dass er euch von euch selber Gattinnen erschuf, auf dass ihr ihnen beiwohnt, und er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für nachdenkende Leute (Sure 30, Vers 21).

Diese religiöse Bindung lässt sich nicht zu, die Frauenfrage in der islamischen Welt als Kampf zwischen Mann und Frau verstehen. Die moderne moslemische Frau versucht vielmehr, die bestehende Beziehung zwischen sich und dem Mann nicht zu zerstören, sondern eher zu reformieren, so dass diese in die Religion eingebettet bleibt. Diese Tendenz lässt mehr oder weniger anhand von literarischen Werken von Frauen verdeutlichen.

Als Autorin der älteren Generation ist Rifat zu nennen. Ihre Erzählungen können als bewusster Ausdruck der lange angestauten Frustration, denen die orientalische Frau ausgesetzt ist, verstanden werden. Ihre Erzählungen können- um mit Wackenroder zu reden- als Herzenergießungen einer kunstliebenden Frau betrachtet werden. Als Literatin wird sie von einigen Kritikern für naiv gehalten, weil sie meist aus eigenem Erleben und Beobachten, also mit einem nachdrücklichen Akzent auf die eigene Subjektivität, schreibt. Ein Musterbeispiel für ihr Schreiben ist die Erzählung „Bahiyas Augen“.

Diese Erzählung besteht zum größten Teil aus einem einseitig geführten Dialog, in dem die alte, verwitwete Bäuerin Bahiya ihre Tochter anspricht. Die alte Bahiya

diktiert einer Person einen Brief, den sie so schnell wie möglich ihrer Tochter schicken möchte. Sie stellt sich dabei vor, als stünde die Tochter vor ihr. So spricht sie frei als führe sie ein Dialog mit der nicht anwesenden Tochter. Die alte Frau leidet an Augenschmerzen und Sehschwäche, besucht endlich einen Augenarzt und lässt ihre Tochter, da sie, wie viele Frauen ihres Landes, Analphabetin ist, einen Brief schreiben: die Tochter solle die Mutter besuchen, noch bevor diese das augenlicht völlig verloren habe. Der restliche „Monolog“ ist eine Art Lebensbeschreibung. Die Alte ist tief davon überzeugt, dass die Ursachen für Augenleiden nicht in einer Krankheit liegen:

Es kommt von den Tränen, die sich von Geburt an vergossen habe, als man mich an den Beinen hochhielt und sah, dass ich ein Mädchen war. Mein ganzes Leben habe ich geweint.

Später hatte Bahiya zu akzeptieren, dass Mädchen ihr Schicksal hinnehmen müssen. Je älter sie wurde, desto mehr stellte sie fest:

Es gibt wahrhaftig nichts, was das Herz eines Mädchens am Erwachsen werden erfreuen kann. Eine Frau lebt immerfort im Unglück, bis sie eine Greisin geworden ist und nicht mehr gebraucht wird.

Doch zum Schluss bekennt die alte Frau, dass sie trotz aller bitteren Erfahrungen nicht bereuen muss, als Frau zur Welt gekommen zu sein:

Liebste, ich weine jetzt nicht, weil ich aufbegehre, oder weil ich es bedauere, dass Gott mich zu einer Frau gemacht hat. Nein, nicht deshalb, sondern weil mein Leben und meine Jugend gekommen und gegangen sind, ohne dass ich gelernt habe, wie man wirklich und wahrhaftig als Frau leben kann.

Eine Gemeinsamkeit, die oft in der von Frauen geschriebenen deutschen und ägyptisch-arabischen Literatur zu finden ist, sind Krankheitsberichte, die die Hilflosigkeit und Einsamkeit der Protagonistinnen zum Ausdruck bringen. Oft sehen sie auch den Tode als Erlösung. Versucht man, einen Vergleich zur deutschen Literatur herzustellen, so könnte man Caroline Muhrs (Pseudonym) Tagebuch einer

Krankheit heranziehen, das 1970 unter dem Titel „Depression“ erschien. Dort schreibt sie:

Das Schlimmste ist vielleicht, dass bei aller seelischen Verarmung und Verzerrung der Verstand klar bleibt und die Vorgänge sondiert, ohne sie mildern, zurechtbiegen oder aufheben zu können.

Krankheit zeugt hier von dem Bedürfnis zu kommunizieren; ein Versuch, anderen etwas mitzuteilen, das in Worten nicht mehr ausgedrückt werden kann. Die Krankheit ist ein schlimmes Zeichen, aber eben auch ein Zeichen noch, mit dem sich Körper, Geist und Seele gegen Unterdrückung wehren.

Auch Ingborg Bachmann hat sich zu diesem Thema geäußert:

Es gibt keine Krankheit die nicht von Kranken produziert wird [...]. Es ist eine Produktion, wie eine künstlerische, und die Krankheit bedeutet etwas. Sie will etwas sagen, sie sagt es durch eine bestimmte Art zu erscheinen, zu verlaufen und zu vergehen oder tödlich zu enden.

Gleich, ob es sich um deutsche oder ägyptisch-arabische „Frauenliteratur“ handelt, die Krankheit der Protagonistin bedeutet in literarischen Werken oftmals den Versuch, sich selbst mitzuteilen, die eigene Identität herzustellen, ernst genommen zu werden.

Es liegt auf der Hand, dass die orientalische Frau – wegen ihrer traditionellen, verschlossenen Erziehung- sich als sehr benachteiligt fühlt. Sie findet kein Verständnis beim Mann, weder bei Vater und Bruder noch bei Ehemann und Sohn. So erinnert sich die alte Bahiya:

Je älter Awaad [der Bruder] wurde, desto schlechter behandelte er uns. Er kniff und schlug uns, als genösse er unser Geschrei. Jedes Mal, wenn wir uns darüber beschwerten, sagte meine Mutter, Gott hab´ sei selig, Awaad sei der Mann im Haus seit dem Tod unseres Vaters. Sein Wort gelte, wir müssten uns daran gewöhnen.



Dass diese Art der Machtausübung als eine gesellschaftliche Erscheinung nicht weniger deutlich in den Werken europäischer bzw. deutscher Schriftstellerinnen Thema ist, da, wo die europäische Frau sich für emanzipierter denn die orientalische Frau hält, mag wohl verwundern. Brigitte Schwaiger, die im Thematischen wie im Stilistischen mit der ägyptischen Schriftstellerin Alifa Refat große Ähnlichkeit zeigt, stellt dieses Thema in den Mittelpunkt ihrer Erzählung „Lange Abwesenheit“. Dort heißt es:

Ein Vater, ein richtiger Vater, ist einer, den man nicht umarmen darf, den man nicht unterbrechen darf, wenn er spricht, dem man antworten muss, auch wenn er zum fünften Mal dasselbe fragt und es aussieht, als frage er zum fünften Mal, um sich zu vergewissern, ob die Töchter auch willig sind, stets zu antworten, ein Vater, der einem das Wort abschneiden darf.

Nicht nur beim Vater, sondern auch bei ihrem Freund vermisst die Ich-Erzählerin die Liebe und die Geborgenheit, während sie gleichwohl Geborgenheit zu geben hat:

Ich darf mich ihm [dem Geliebten] nicht entziehen, er braucht mich. Und verbirgt mich vor seinen Freunden.

Beide Autorinnen, Alifa Rifat wie Brigitte Schwaiger, betonen in ihren Werken immer wieder, dass die Leiden der Frau darin liegen, vom Mann nicht verstanden zu werden. Sie wird von ihm wie ein Ding behandelt, wo die Frau seine Liebe und sein Verständnis braucht. Alifa Rifats Erzählungen sind ein unablässiger Widerstand gegen Normen und Traditionen, die die Frau entmündigen und erniedrigen. Die entbehrte Liebe- so kann man wohl sagen – ist in den von Frauen geschriebenen Werken ein Thema von internationalen Dimensionen.

Eine andersartige Darstellungsweise findet man bei der ägyptischen Schriftstellerin Salwa Bakr. Sie gehört zur Generation von Schriftstellern, die nach der Niederlage 1967, dem so genannten Sechs-Tage-Krieg, in Ägypten angefangen haben zu schreiben. (Erwähnenswert ist, dass zu dieser Generation viele Schriftstellerinnen gehören, unter ihnen eben auch Salwa Bakr). Für das Bewusstsein dieser damals jungen Generation war die Niederlage eine lebensbestimmende Enttäuschung,

nachdem so viel Vertrauen in den Führer Gamal Abd an Nassir gesetzt worden war. Im Misstrauen gegen eine öffentliche Sprache, die von Parolen geprägt war, wurde jetzt versucht, auch die konventionelle Erzählweise zu durchbrechen, mit Form und Wort zu experimentieren. Salwa Bakrs Werke zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie die konfliktreiche Beziehung zwischen Mann und Frau –auch explizit- nicht in den Mittelpunkt stellen:

Ich behaupte, dass ich nicht in einem Kampf mit dem Mann stehe. Mein wirklicher Kampf, den ich durch meine schriftstellerische Tätigkeit zu führen strebe, ist der Kampf gegen diejenige Werte und Vorstellungen, die mich fesseln, mich zur Unbeweglichkeit verdammen und die uns das Leben sauer machen.

Demzufolge sind die Protagonisten in Salwa Bakrs Werken einfache Menschen, ob nun Männer oder Frauen, die sich vor allem mit den eklatanten Widersprüchen in der Gesellschaft nicht zufrieden geben können. Wenn aber Frauen in Salwa Bakrs Werken dominieren, dann ist dies darauf zurückzuführen, dass:

Ich mehr über die einzelnen Details ihres Alltags weiß, welche wichtig sind, wenn ich ihr Leben zu beschreiben versuche.

Für die Schriftstellerin ist die Protagonistin, die Frau als literarische Figur das konkrete Bewusstsein. Die Frau in ihrer Situation ist das Gleichnis für alle Menschen, die in ähnlicher Weise unter den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen leiden und nicht ein noch aus wissen: wie sie die Widersprüche erkennen und erleben, sich dagegen wehren, wie dadurch ihr Verhalten der Mehrheit in negativer Weise auffällt, wie sie auf Ablehnung stoßen, isoliert werden und sich auch selbst isolieren und wie sie am Ende oft zugrunde gehen.

Ein weiterer wichtiger Schlüssel zu Salwa Bakrs Schreiben ist die Wahl ihrer Protagonisten. Es sind keine angesehenen, wohlgebildeten Personen, sondern eher einfache Leute, die am Rande der ägyptischen Gesellschaft stehen. Die Schriftstellerin vertritt die Auffassung, dass Gedanken und Reaktionen von Intellektuellen nicht der

Maßstab sein können, wenn es gilt, Leser und Leserinnen zu ändern oder zu beeinflussen, die nicht unter den gleichen Bedingungen ihre Erfahrung machen. Ihre gestalten sind ein kleines Dienstmädchen wie in „Nuna die Gestörte“, allein stehende Frauen in einer Wohngemeinschaft wie in „Das Kartenspiel“, berufstätige Frauen wie Karima in „Einunddreißig schöne grüne Bäume.“

Die Protagonistin dieser Kurzgeschichte Karima hinterfragt die bestehenden Regeln des Alltags und des Berufes. Sie lehnt sie ab, leistet mit aller Vehemenz Widerstand und verstößt damit gegen die von der Gesellschaft anerkannten Normen. Nach einem Vorfall hielt ich mich von allen fern und sprach höchst selten mit ihnen, und dann nur über Dinge im Zusammenhang mit meiner Arbeit. Meine Gedanken über die Strassen und Menschen hob ich mir für einen der angenehmsten Augenblicke des Tages auf die Minuten vor dem Einschlafen, in denen ich mich immer klar und glücklich fühlte und über mein Leben und über das der Menschen in dieser Stadt nachdachte. Was soll all dieser Schmutz in der Wasserbehörde? Überlegte ich eines Abends. Warum sind die Schreibtische immer grau in grau? [.. ] zum Schluss hält die Gesellschaft sie für geistesgestört. „Die ist doch nicht normal! Die ist verrückt.“

Sie geht zugrunde, einfach, weil sie anders sein will, weil sie vor allem die Verdrehungen der Gesellschaft erkennt und sich dann entsprechend zu verhalten versucht.

In ihren Werken gibt sich Salwa Bakr nicht als allwissende Erzählerin; ihr Stil zeichnet sich dadurch aus, dass er Personen und Vorgänge verdichtet. Sie besitzt eine objektive Genauigkeit, mit der sie Momentaufnahmen aus dem Alltag schildert. Die Menschen, deren Verhalten sie darstellt, werden von ihr nie verurteilt. Salwa Bakr beschreibt eher die Verhältnisse, die aus den Menschen das gemacht haben, zu dem sie geworden sind. Sie stellt Frauen als exemplarisch dar. Sie sind nicht in einem Kampf gegen überholte und nicht mehr zeitgemäße Werte und Vorstellungen. Sie gestaltet in ihren Werken die vielfältigen menschlichen Beziehungen, in denen es den Anspruch auf freie und natürliche Menschlichkeit, der in krassem Widerspruch zur gesellschaftlichen Tradition dargestellt wird, durchzusetzen gilt. Karima, die Protagonistin der Erzählung „31 schöne grüne Bäume“, zeigt große Ähnlichkeit mit

der Ich- Erzählerin in Helga M. Novaks Erzählung „Palisaden oder Aufenthalt in einem irren Haus“. Beide setzen sich mit der Differenz von Freiheit und Tradition auseinander: „Kalender zum 23 April. Seid aller menschlichen Ordnung untertan um des Herrn Willen“, so heißt es bei Helga M. Novak.

Beide Schriftstellerinnen schreiben Texte, die man mit Mosaiksteinen vergleichen kann. Sie schildern so etwas wie eine rasche Abfolge von Standphotos, gleichen literarischen Momentaufnahmen. Gemeinsam haben auch beide, dass sie in einem sachlichen und knappen Stil schreiben. Helga M. Novak, Schriftstellerin aus der früheren DDR, war vom politischen System ihres Landes enttäuscht. In ihrem Buch „Die Eisheiligen“ (1979) entwirft Novak das Bild des eigenen Lebens:

Der geforderten Solidarität steht die geförderte Bespitzelung der Mitschüler im Wege. Langsam und schmerzhaft zerbricht die Vorstellung, dass Vater Staat und Mutter Partei bessere Eltern sind als die Adoptiveltern.

Der gleichen Enttäuschung stand die ägyptische Schriftstellerin Salwa Bakr nach der Niederlage von 1967 gegenüber. Frauenprobleme verschmelzen bei beiden mit dem Problemen der Ganzen, und vielleicht ist dies, bei aller noch herrschenden Bedrückung, der einzige Weg einer Tendenz in der von Frauen geschriebenen Literatur, die Beziehung zwischen Mann und Frau zu normalisieren. Die Frauengestalten in ihren Erzählungen versuchen nicht, die Unterschiede zwischen Mann und Frau total abzuschaffen. Sie stellen eher eine freie Person dar und nicht einfach eine freie Frau, die dem Mann den Krieg erklärt. Salwa Bakr lässt sich herauslesen, dass die orientalische Frau sich von ihrer stärker religiös geprägten Kultur sowie von ihrer religiösen Bindung geschützt fühlt.

Mit einem letzten Beispiel soll auf einen dritten Typ ägyptischer Schriftstellerinnen hingewiesen werden. Nawal Sadawi gilt als ägyptische Vorkämpferin für die Befreiung der orientalischen Frau, ist Linke und Feministin. Auch ist sie Mitbegründerin der „Arab Women Solidary Association“ (AWSA). Einige ihrer Titel lauten: „Frauen und Sexualität“, „Tschador“, „Frauen im Islam“ (1979), „Ich spucke

auf euch“ (1984), „Der Sturz des Imam “ (1991), „Gott stirbt am Nil“ (1986) Diese Titel wirkten so provokativ auf die konservative ägyptische Gesellschaft, dass ihre Schriften eine Zeitlang auf den Index kamen. Ihre Bücher waren für viele normwidrig, weil sie mit großer Offenheit alle im Orient als Tabu bezeichneten Themen aussprechen: Gott, Politik und Sexualität. Nawal Sadawi drückt ihre Unzufriedenheit, Frau zu sein, darin aus, dass sie alle Autoritäten in Frage stellt vom Privaten (Vater, Ehemann) und Öffentlichen (Regierung, internationale Institutionen) bis zur Religion.

Sogar die Sprache scheint für Nawal Sadawi eine traditionelle männliche Literatursprache zu sein. sie versucht demzufolge in ihren Werken, eine neue Sprache zu entwickeln. Diese ist ein Gemisch von medizinischen Fachausdrücken, einer sachlichen Sprache und einer Sprache von hoher poetischer Intensität. Sie versucht, eine objektive Sprache aufzubauen, in der, was sie will, zur allgemeinen Sprache wird. Dazu richtet die Schriftstellerin ihr Augenmerk hauptsächlich auf das Thema der Sexualität. Auch wenn ihre wissenschaftliche Sprache sich von Alice Schwarzes Sprache unterscheidet, sind die Werke beider Schriftstellerinnen in den Intentionen nah verwandt. Nawal Sadawi wehrt sich dagegen, dass das Thema Sexualität allein von Männern reklamiert wird, dass die Frau dabei zum Sexualobjekt erniedrigt bleibt. Nawal Sadawis Denkweise sowie auch ihre Schriften lassen deutlich erkennen, dass sie sich sehr vom westlichen Modell beeinflussen lässt. Sie scheint oft nach dem Westen zu schielen, weil dort ihrer Meinung nach fast alles erlaubt ist. Daraus ist vielleicht zu erklären, warum ihre Werke im Ausland mehr Ansehen genießen als im eigenen Lande. Sie entblößt die orientalische Gesellschaft vor westlichen Lesern, stellt ihre Mängel schonungslos dar, doch sucht man vergebens in ihren Werken nach Verbesserungsvorschlägen. Es ist nicht übertrieben, wenn man feststellt, dass viele orientalische Frauen ihr die rückhaltlose Offenheit übel nehmen, mit der sie schreibt und mit der die Provokation das berechtigte Anliegen schon wieder zu einem unberechtigten machen kann. Eine orientalische Frau liest lieber ein Gedicht wie „Um die Schande zu sühnen“ von der irakischen Dichterin Nazik Al-Malaeka, in dem sie die Doppelmoral des orientalischen Mannes anprangert: Die Frau wird von den männlichen Mitgliedern der eigenen Familie mit dem Tod bestraft, weil sie sich nicht

nah den gesellschaftlichen Moralvorstellungen richtet. Bei den Männern dagegen werden diese engen Maßstäbe der Moral nicht angelegt.

Und in den lockigen Haaren nistete sich Lehm ein

„Mutter“ Nur der Henker hörte sie

Morgen wird die Dämmerung anbrechen

Und die Tränke erwachen

Und die Gefährten rufen und die betörte Hoffnung.

Sie hat uns verlassen, um die Schande zu sühnen.

Der brutale Henker kehrt zurück und begegnet den Menschen

„Die Schande“ Und er wusch sein Messer

„Wir haben die Schande zerrissen“

„Wir kehrten zurück frei, voller Ehre und mit sauberem Ruf“

„Oh Wirt, wo ist der Wein?“ Wo ist das Glas?

„Ruf die schöne, träge und duftende Dirne“

„Ich werde mich für sie mit dem Koran und dem Schicksal einsetzen“

Fülle deine Gläser, du Schlächter,

Die Ermordete soll die Schande reinigen.

Der Morgen wird kommen

Die Mädchen werden nach ihr fragen

„Wo ist sie?“ Der Brutale antwortet:

„Wir haben sie getötet“

„Eine Schande auf unserer Stirn haben wir gereinigt“

Die Nachbarinnen werden ihre schwarze Geschichte erzählen

Auch die Palmen werden die Geschichte im Viertel weitererzählen

Und die hölzernen Türen werden sie nie vergessen

Die Steine werden über sie flüstern

Um die Schande zu reinigen, um die Schande zu reinigen.

„Oh Nachbarinnen im Viertel, oh Mädchen im Dorf“

„Wir werden das Brot mit den Tränen unseres Schluchzens kneten“

„Wir werden unsere Zöpfe abschneiden und unsere Hände abtrennen“

„Damit ihre Kleider sauber und weiß bleiben“

„Kein Lächeln, keine Freude, kein Blick“

„Das Messer lauert auf uns in der Hand unseres Vaters und Bruders“

„Und morgen, wer weiß“

welche Einsame uns verlassen wird,

um die Schande zu reinigen.

Nawal Sadawi mag wohl von ihrem Beruf als Frauenärztin in ihrem Schreiben beeinflusst sein. früher als andere hat sie die Beschneidung und den sexuellen Missbrauch von Mädchen angeprangert. Deswegen sind die Hauptfiguren in ihren Werken meistens Mädchen aus dem Niltal, die vergewaltigt und sexuell missbraucht worden sind, so Bint-Allah in „Der Sturz des Imam“.

Auch wenn die zeitliche Distanz zu groß zu sein scheint, lassen sich Ähnlichkeiten zwischen Nawal Sadawi und Louise Otto-Peters (1819-1895) erkennen. Beide wurden

von allen Seiten mit Vorwürfen, Warnungen, Mahnungen, u.ä. überschüttet. Dafür, dass die Parallele so evident erscheint, mögen die Gründe wohl in der traditionell geschlossenen Gesellschaft des Orients liegen. Vielleicht ist es so, dass die Jahrhundertwende in Europa erst in den fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts im Orient nachvollzogen wurde.

Die Nawal Sadawi sich für eine Vorkämpferin der Frauenbewegung in Ägypten erklärt, würde sie sich wohl auch zu Louise Ottos folgenden Worten als Rückblick und Ausblick verstehen können.

Und wenn wieder in ein paar Jahrhunderte um sein werden, wird es wieder andere [...] Frauen geben, welche gutmütig lächeln über unsere heutigen Reformbestrebungen und sich nicht werden denken können, dass dergleichen jemals nötig gewesen, noch weniger begreifen, wie viel Kämpfer, wie viel Verketzerungen und Missdeutungen sie uns gekostet haben.

Die Werke vieler ägyptischer Schriftstellerinnen, zum Teil schon ins Deutsche übertragen, bezeugen, dass die orientalische Frau, genauso wie die europäische, ihre weibliche Identität nicht aufgegeben hat und nicht als Schatten des Mannes gelten will. Sie weigert sich die Einstellung zu akzeptieren, dass ihre Bindung an den Mann als eine Art entwürdigender Anhängigkeit verstanden werden muss. Die Frau bemüht sich, eine Beziehung zum Mann herzustellen, die auf Gewogenheit beruht. Es mag wohl vom Westen behauptet werden, dass die Frau in den arabischen Ländern öffentlich einen niederen Status hat, doch kann niemand bestreiten, dass sie oft im Familienkreis eine dominierende Rolle spielt. Jetzt kommt sie nach langem Schweigen zu Wort, und ihr Wort wird anerkannt.

### **3.2.2 Tradition und Wandel im deutschen Islam-Bild im 18.Jh. im spiegel zweier Koranübersetzungen**

Ehe sie zu einem Forschungsscherpunkt der Orientalistik wurde, war die Beschäftigung mit dem Koran im christlichen Europa Jahrhunderte lang eine



tendenziöse Angelegenheit der Kirche und der christlichen Theologie. Als heilige Schrift des muslimischen Feindes konnte „Mahomets Alkoran“ so lange zwangsläufig nichts anderes sein als eine Hauptzielscheibe der antiislamischen Polemik.

Seit der Initiative des Abtes Peter von Cluny, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Übertragung des arabischen Korans ins Latein veranlasste, fand sich die Kirche mit einem notwendigem Übel damit ab, denselben Text durch Übersetzung zugänglich zu machen, um ihn, als Grundlage des bitter bekämpfen, als bloße Heräsie abgestempelten Fremdgläubens, gezielter zu widerlegen.

Die vom Cluniazenser Abt, dem Ehrwürdigen Peter, mitten im Zeitalter der Kreuzzüge besorgte Lateinübersetzung des Korans aus dem Jahr 1114, die 1543 von Theodor Bibliander, unter Mitwirkung Philipp Melanchtons und mit Unterstützung Martin Luthers, gedruckt wurde, hat der christlichen Theologie lange als Referenz und Textgrundlage gedient, bis die qualitativ bessere, von Lodovico Marracci besorgte Lateinausgabe des Korans Ende des 17. Jahrhunderts erschien.

Einsweilen aber, wohl nicht zuletzt infolge des neueren Geistes von Humanismus und Renaissance, ließen es sich verschiedene Europäer angelegen sein, sich mit einer Koranfassung in der eigenen Nationalsprache zu versehen. Schon 1547 gab Andrea Arrivabene Italien einen „Alcorano di Macometto“, genau hundert Jahre später erhielten die Franzosen durch Du Ryer ihren „Alcora de Mahomet“, und 1734 veröffentlichte der Engländer George Sale sein viel gepriesenes „The Koran, commonly called Alcoran of Mohammed“.

Auch die deutschsprachigen Völker blieben einer solchen Publikation nicht entbehrt. 1616 gab der Nürnberger Pfarrer Salomon Schweigger die erste deutsche Koranübersetzung heraus. Ihr folgte 1688 die des Johan Lang als Bestandteil von Happels „Thesaurus exoticorum“, und 1703 die von David Nerreter. 1746 übertrumpfte noch Theodor Arnold mit der bislang tragbarsten solche Koran-Verdeutschungen.

Anders als die vorher erwähnten europäischen Koranübersetzungen beruhte keine der bisherigen deutschen unmittelbar auf dem arabischen Urtext; alle stützen sich unmittelbar auf die eine oder andere fremdsprachige Vorlage.

Dabei hat es an deutschen arabischkundigen Gelehrten nicht gefehlt, die es mit einem Du Ryer oder George Sale hätten aufnehmen können. Um so mehr wäre bis zu diesem Zeitpunkt eine deutsche Direktübertragung fällig, als 1694 ein Hamburger Pastor, Abraham Hinckelmann. Es wagte, eine Druckfassung des arabischen Textes herauszugeben.

Dieses „Manko“ wurde erst in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts behoben. 1772 erschien in Frankfurt am Main die erste deutsche Koranübersetzung, die sich rühmen konnte, unmittelbar auf dem arabischen Urtext zu fussen.; und nur ein Jahr später folgte eine zweite. Die erste ist das Werk von David Friedrich Megerlin und trägt folgenden Titel:

*Die türkische Korans allererste teusche Uebersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst vertilgt; welcher Notwendigkeit und Nutzbarkeit in einer besonderen Ankündigung hier erwiesen von D.F. Megerlin.*

Die zweite geht auf Friedrich Eberhard Boysen zurück: der vollständige Titel lautet:

*Der Koran/oder /das Gesetz für die Muselmänner, durch Muhammed den Sohn Abdull/ Nebst einigen feyerlichen Koranischen Gebeten, unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Register und auf Verlangen herausgegeben von FE Boysen.*

Schon die schiere Simultaneität reizt zu einer prüfenden Gegenüberstellung beider Übersetzungen. Dabei geht es uns nicht so sehr um den philologischen Aspekt, um die Übersetzungskompetenz und die Qualität der überstzerischen Leistung, sondern zuallererst um die Grundeinstellung. Mit der jeder Übersetzer den außerordentlichen Originaltext in Angriff genommen hat und die Grundabsicht, die jeder der beiden Übersetzungen zugrunde lag.

Obwohl fast gleichzeitig erschienen, scheint ein ganzes Zeitalter die beiden analogen Leistungen zu trennen. Während die erstere eindeutig der alten polemisch-apologeschen Tradition der christlichen Kirche gegen den Islam verpflichtet erscheint, besticht die zweite durch weitgehendste Anlehnung an den ragenden Geist ihrer Epoche, der Aufklärung. Der Gegensatz, der sich aus der Konfrontierung beider Koranverdeutschungen ergibt, Spiegel den Umschwung und die Spaltung wider, die sich im 18. Jahrhundert in der Einstellung der deutschen Intelligenz zum Islam abgezeichnet haben. es wäre müßig, hier auf den allgemeinen geistig-ideologischen Kontext, in dem sich der angedeutete Prozess eingebettet, näher einzugehen, den Kontext der Aufklärung, dieser „intellektuellen Bewegung“, die, mit den Worten Rudolf Vierhaus ausgedrückt, (dezidiert für sich beansprucht hat, die Menschen aus dem Dunkel heraus zur Helle der Erkenntnis, zu Selbstständigkeit und bewusster Gestaltung ihrer Umwelt zu führen), aber auch, dürfte man ergänzen, zur einsichtigen, differenzierten, toleranten Einschätzungen des Anderen und Andersgläubigen zu bewegen.

Als großer Bahnbrecher in diesem damals entschiedener angebrochenen, leider immer noch nicht genug ausgereiften Prozess zu einer vernünftig sachlicheren Einstellung zum Islam gilt bekanntlich Leibnitz. Er schlug einen neuen. Im deutschen Geist bislang ungewohnten Ton an, indem er in der Vorrede zu seiner „Theodicee“ dem viel verteufelten „Mahomet“ das Verdienst zusprach, er habe sich von den „großen Lehrsätzen der Religion“ nicht entfernt; er hätte außerdem mit seinen Anhängern zum Abbau des „heidnischen Aberglaubens“ und zur Verbreitung der „wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seelen“ maßgeblich beigetragen, und zwar unter „die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, zu denen das Christentum noch nicht gebracht worden war.“ Das Kriterium in diesem Zeitalter des Rationalismus hieß „natürliche Religion“, in der sich Vernunft und Offenbarung harmonisch versöhnen- und die sahen viele im Islam in bedeutendem Maße verwirklicht.

Entschiedener bekannte sich ja Lessing zum neuen, nuancierten Blick zum Islam. Gedacht sei nicht allein seines großartigen, immer aktuellen Toleranzdramas „Nathan

der Weise“, sondern auch der engagierten, zermürbenden Fehden zur Rettung des „verketzerten“ Hieronymus oder zur Herausgabe des unorthodoxen geistigen Nachlasses des Hermann Samuel Reimarus, Männer, die es gewagt haben, den Islam unbefangen, also anders als mit den Augen der klerikalen Orthodoxie, zu betrachten und einzuschätzen. Dem Freund Reimarus pflichtete Lessing in der Erkenntnis bei, dass wie er sie in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ äußert, „fast alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinausläufe“.

So traten der alten, kompromisslos islamfeindlichen Tendenz immer entschiedener neue Kräfte entgegen, die nicht mehr willens waren, den „Erbfeind“ der Kirche weiterhin bedingungslos als solchen zu betrachten. Im europäischen Zusammenhang gesehen, ließe sich vielleicht feststellen, dass sich dieser Wandel im Islambild im deutschen Kulturkreis zeitlich und quantitativ zauberhafter herausprofilierte. Zwei Umstände, die gerade diesem Raum besonders eigentümlich gewesen sind, scheinen mir plausible Gründe zur Erhellung dieses Umstandes zu liefern. Als hinderliche Faktoren lassen sie zugleich die mutigen Vorstöße der Bahnbrecher vom Schlage Lessings beachtenswerter erscheinen.

Der erste ist der katholisch-protestantische Gegensatz und die daraus abgeleitete Polemik zwischen beiden Gemeinden, die nahe legt, dass jede zu befürchten hatte, durch Verständnis für den Islam und seinen Propheten, wie gering auch immer, der gegnerischen Propaganda Vorschub zu leisten. In der Vorrede zu seiner „Die religiöse Mohammedica“ äußert sich der niederländische Orientalist Hadrian Reland zu Beginn des 18. Jahrhunderts offensichtlich im Sinne dieser Befürchtung: (*Und gewiss, ich habe fast zu fürchten, dass auch selbst diese meine Arbeit, in Untersuchung der wahren Beschaffenheit der Mohammedanischen Religion, unsern Widersachern Anlass geben werde, diese Lästung noch ferner auszubreiten.*) Aus einer katholischen Schrift führt er belustigt eine Liste von Argumenten an, wonach der Protestantismus mit dem „Mohammedanismus“ eng verwandt sei. Das erste Argument zum Beispiel lautet: (*Mohammed sagte, dass er allein das Evangelium hätte (...): so hat auch der gottlose Lutherus gesagt, Teutschland hätte vor seiner Zeit das Evangelium nicht*

gehabt ) Ferner heißt es: (*Mohammed hat gewolt, man müste nur nach seinen Schrifften urtheilen; Die Ketzer wollens auch so (...) Er hat den Heiligen Sonntag auff den Freytag verlegt; Die Lutheraner halten gar keine Feyer-Tage.*)

Der Autor des von Reland angeführten Vergleichs, der Gegenreformer Don Martinus Vivaldus, ermangelte sich nicht, einzuschärfen: (*Mohammeds Buch muss man nicht lesen, sondern verspotten, verachten, und wo mans findet verbrennen, auch Menschen nicht in den Sinn bringen, weils ein bestialisch Buch ist.*)

So musste man im protestantischen Lager wohl auch aus diesem Grund im Umgang mit dem „heiklen“ Thema „Islam“ zweifellos auf besondere Vorsicht bedacht bleiben. Anscheinend hat sich zwischen beiden gegnerischen Lagern sogar eine Art Wetteifer in der Bekämpfung des Islam ausgebildet, der anscheinend schon mit Luther und Papst Leo X. anhub. Vielleicht ist es hiermit zu verstehen, dass s. Theodor Arnold für nötig hielt, im Vorwort zu seiner Verdeutschung von Georg Sales englischer Koranübersetzung mit Nachdruck zu beteuern: (Die Protestanten allein sind vermögend, den Koran mit glücklichem Erfolg anzugreifen; und für sie, wie ich die Zuversicht hege, hat die göttliche Vorsehung die Ehre von dessen Umsturz vorbehalten.)

Der zweite Faktor ist das nachhaltige Trauma der „Türkengefahr“, das im 18. Jahrhundert, trotz des deutlichen Rückgangs der türkisch-osmanischen Stoßkraft, im geographischen Bereich des „Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation“ immer noch nicht restlos abgeklungen war. Obwohl man von den Zeiten, in denen Martin Luther mit begründeter Besorgnis vom „Krieg wider die Türken“ predigen und ihre Abwehr zur christlichen Pflicht erheben musste, weit entfernt war, blieb er Groll und somit der Hass gegen die unerwünschten Nachbarn, gegen ihren Glauben und „falschen Propheten“ lebendig und die Forderung ihrer Bekämpfung für manche Eiferer eine unverjäherte Aufgabe.

Zu letzteren gehört David Freidrich Megerlich, der noch in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts ganz im archaischen Stil und mit dem antitürkischen Ressentiment der vergangenen Jahrhunderte den Koran als „Türkische Bibel“ bezeichnet. Daraus spricht nicht so sehr Abgeschmacktheit, wie wir heute befinden würden, als vielmehr

echte Türkenverachtung, gepaart mit greller Parteilichkeit, was gerade im religiösen Zusammenhang eher mit den Worten Intoleranz und Fanatismus zu umschreiben wäre.

Megerlins antiislamisches Engagement hielt sich indes nicht im Bereich der Theologie in Schranken, sondern suchte sich auch im politischen Gefilde Segen oder Lorbeer. Mit seinem „Theologischen Glückwunsch“ aus dem Jahr 1770 – wohl also auf dem Hintergrund des damals tobenden russisch-türkischen Kriegs von 1768-74- legte er dem Kaiser des „Heiligen Römischen Reichs“ und den übrigen Fürsten der Christenheit nahe, zu einem gemeinsamen Feld bzw. Kreuzzug gegen die Türken aufzurüsten, um sie aus Europa zu verdrängen. Es war ihm offenbar eine fixe Idee, die die Vehemenz seines antiislamischen Militantismus mit erklärt. In der Vorrede zur Koranübersetzung sehen wir ihn, Gott inbrünstig anflehen, (*diesem gewaltthätigen Reich, und seiner abergläubigen Religion im Koran, bald ein Ende zu machen (...), dass Jesus, und sein seligmachendes Evangelium allein herrsche*). Im Kaiser Joseph II. eigens gewidmeten Prachtexemplar der Koranübersetzung - da die Ausgabe sonst, und wie Adolf Wohlwill, Jakob Minor korrigierend, feststellt, „dem württembergischen Konsistorium“ zugeeignet ist- drückt sich Martin zuversichtlich aus, dass die Fürsorge Gottes, die nach meinem Apocalyptischen Schlüssel, dem mächtigen Türkischen Reich, dem großen Antichrist und falschen Propheten, dem Mohammedamischen Aberglauben, und seiner falschen Offenbarung, dem Koran, durch den Geist seines Mundes schon ein Ende machen, und dem herrlichen Reich Jesu eine Thür bald öffnen wird: dass der Islam, der sich fälschlich eine Friedens-Religion nennen will, dem Evangelio, als dem Wort des wahren Friedens, Platz mache.

David Friedrich Megerlin, 1699 in Württemberg geboren und Absolvent des Tübinger Stifts, hat sich als protestantischer Theologe schon früh mit arabischer Sprache und orientalischen Gegenständen befasst. Schon um 1725 suchte er sich laut Adolf Wohlwill, (durch Vortrag und gedruckte Veröffentlichungen als Kenner des Arabischen einen Namen zu gewinnen. ) Offenbar ohne besonderen Erfolg, da man ihn umsonst unter den erwähnenswerten Orientalisten seiner Epoche sucht. Seine Hauptleistung auf diesem Gebiet, die Koranübersetzung, ist in philologischer Hinsicht der schlagende Beweis dafür, dass er es im Arabischen nicht weit gebracht hat. Der

Widerwille und die Befangenheit, mit denen er sich an den arabischen Monumentaltext heranmachte, kamen hinzu, um seine Leistung in ein Fiasko ausarten zu lassen.

Megerlins Auseinandersetzung mit der heiligen Schrift der Muslime setzte früh ein. seiner Bibliographie ist weiter zu entnehmen, dass er sich bald nach seiner Ernennung zum Rektor eines württembergischen Gymnasiums im Jahr 1779 „mit dem Baseler Orientalisten Professor Frei in Verbindung setzte und seiner Ansichten über frühere Koranübersetzungen“ mit ihm austauschte. So reifte auch in ihm der Plan, die bisherigen mittelbaren Koranverdeutschungen durch eine neue, die auf dem Urtext beruhen sollte, zu überholen. Um die Mitte des Jahrhunderts, vermutlich im Anschluss an die englisch-deutsche Koran Ausgabe des Theodor Arnold- von dem wir oben sie Überzeugung registriert haben, die Verdrängung des Islam sei von der göttlichen Vorsehung den Protestanten vorbehalten- publiziert Megerlin eine lateinische Flugschrift, in der vor allem bei den deutschen Verlegern für die Notwendigkeit einer deutschen Koranfassung nach dem arabischen Text warb. Mitunter ließ er das nationale Argument gelten. So betonte er in der Vorrede des zwei Jahrzehnte später von ihm selbst verwirklichten Werkes von neuem: (*Es sey uns Teuschen daran gelegen, unsere Ehre zu retten, und uns um eine gute neue Übersetzung aus dem Arabischen umzusehen.*) Sein Hauptziel war aber polemisch-apologetischer Natur.

Diese Vorrede eröffnet der Autor mit dem Ausdruck der Genugtuung darüber, dass sein (*vieljähriger Wunsch*) endlich in die „*wirkliche Erfüllung*“ geht, nämlich (*der Türken Bibel, oder den Mahomedanischen Koran (...) unseren Teuschen, und so der gelehrten und ungelehrten Welt, zu allgemeinen Nutzen und Gebrauch, in die Hände zu lifern*).

Nach altem Brauch fährt er dann fort, sein Unterfangen, „den Koran unter die Menschen zu bringen, und bey den Christen so gemein zu machen“, gehörig zu rechtfertigen und seine persönliche Einstellung zum Grundtext und seinem vermeintlichen Verfasser klar zu stellen. Diese scheint auf Antrieb eher einem beliebigen antiislamischen Traktat des Mittelalters zu entspringen als einer Publikation des Jahres 1772, die zudem ausdrücklich den Anspruch erhebt, sich an den

„Wahrheit und Gelehrsamkeit liebenden Leser“ zu richten. Die hier geltende „Wahrheit“ ist vor allem die, dass „Mahomed“ nichts anderes als der „große Antichrist“ und der Koran eben „das Zeichen des Thieres und des falschen Propheten“ sei, ein Werk also, meint Megerlin ferner, das man „vielmehr verbrennen und verbannen sollte“.

Er räumt allerdings ein, dass „man da und dorten auch gute und unärgerliche Stellen finden, die jedermann lesen darf, und zur Erbauung anwenden kan.“ Diese Rezension, dass der Koran mitunter annehmbare Elemente enthalte, hat sich in der islamfeindlichen Polemik schon lange durchgesetzt. Selbst Martin Luther hat unter dem Eindruck der von ihm übersetzten „Confutatio Alkoran“ des Ricoldo Ähnliches konzediert. Gleichwohl fragt sich, ob Megerlins Bekennen einer inneren Überzeugung entsprach, oder ob es eher auf den neuen Zeitgeist abgestimmt war, der sich immer dezidierter weigerte, den Islam rundweg zu verwerfen, ja, ihm vernünftige Aspekte offen zuerkannte. Selbst der englische Koranübersetzer George Sale hob hervor, wie Lessing in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ feststellt, dass „die Ermahnungen zu guten Sitten und Tugenden, welche in Alkoran enthalten sind, und sonderlich die Ermahnungen zur Verehrungen eines wahren Gottes zum Teil so vortrefflich sind, dass ein Christ sie wohl beobachten möchte.“ Das eingeräumte Positive beeilte sich Megerlin aber zu schmälern, da in seinen Augen Muhammad der „Erzbetrüger“ bleibt: *(Aber er hat doch auch Hörner wie das Lamm und redet bißweilen gute Sachen, und hat Scheintugenden, die wenigst äusserlich von Menschen nicht können verworfen werden.)* Er, das ist selbstverständlich Muhammad oder, mit Megerlins stereotyper Terminologie aus dem trivialen Klischeevorrat der alten antiislamischen Polemik, der „Gegenchrist“ und „falsche Prophet“.

Seine primitiv-feindliche Meinung vom Propheten des Islam macht Megerlin hier nicht zum ersten Mal publik. Denselben Standpunkt hat er in früheren Schriften des Öfteren dargelegt. In seinem „Grundriss der Offenbarung“ aus dem Jahr 1769 behauptet er allen Ernstes, den unwiderruflichen Nachweis zu erbringen, dass Muhammad der „Antichrist“ und das „Untier der Apokalypse“ sei.



Bei solch gehässiger Einstellung hinsichtlich des Objekts wundert es nicht, dass das Ergebnis seines gelehrten Eifers, die Koranübersetzung, denkbar schlecht geriet. Einen fremden Text mit maßloser Abscheu übersetzen zu wollen, kann es sich schon nur zu dessen Vergewaltigung führen. Um so mehr wenn die Sprachbeherrschung eher dürftig und der Text gerade der heilige Koran ist, in dessen sprachlicher Qualität die Muslime nach wie vor die göttliche Offenbarung in höchstem Grade erwiesen sehen. Mit Megerlins „Türkenbibel“ ist die abendländliche Bibliothek um eine jener verantwortungslosen Koranübersetzungen reicher geworden, die m.E. maßgebend dafür mit verantwortlich sind, dass die absurden Klischees und hartnäckigen Vorurteile gegen den Islam, seinen Propheten und heiligen Text gedeihen und überdauern konnten. Im 18 Jahrhundert begann man, zu dieser Erkenntnis zu kommen. In seiner „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ aus dem Jahr 1729 schreibt beispielsweise Gottfried Arnold:

Bey der Allegation des Alcorans aber, und dessen greuln, erinnere ich mich, was noch letztens Herr Andreas Acoluthus bewiesen hat, dass wir nämlich noch nicht einmal eine rechte Version des Alcorans, geschweige einen genaueren begriff dieser lehre haben, die doch zu rechter Einsicht in die Historie sehr nötig ist.

Den Megerlins und Konsorten ist es zum beträchtlichen Teil zu verdanken, dass noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert ein Zustand im christlich-islamischen Verhältnis prädominierte, wie ihn Christian Daniel Schubart in seiner „Deutschen Chronik“ vom 2. Juni 1774 unter der Überschrift „Ein sonderbarer Contrast“ anprangerte. Der (Türke), so lesen wir hier, dieser Gog und Magog, dieser Bluthund, dieser Beelzebub, dieser Christenfeind- oder wie ihn sonst wir Christen zu benennen pflegen, hat in allen seinen weitläufigen Staaten den Christen von allen Parteien (...) und jedem Auswuchse des Christentums eine vollkommene freye Religionsausübung verstatet.

Nach diesem einleitenden Wort wird ein echter oder fingierter Brief eines Christen aus Pera zitiert, in dem es ebenso kontrast- wie vorwurfsvoll heißt:

Der Türke hat sehr viel Hochachtung für unsere Religion. Er nennt Christum einen großen und weisen Mann und Vorläufer seines Mahomets. Wir aber sind so großmütig, und schelten diesen ihren Propheten schlechtweg einen Betrüger. Meinst du dann, die Türken glauben an die einfältigen Märchen, die wir von ihnen ausgedacht haben? –von der Taube, die ihr Futter aus Mahomets Ohren fraß, und die er schlaue für den heil. Geist ausgab (...). Hingegen stützt sich ihre Religion auf den Glauben an Gott, auf die im Alkoran ihnen eingeföbte (n) Pflichten und vorzüglich auf die Ausübung guter Werke.

Gezielter hört sich daraufhin Schubarts Intoleranzkritik an, wenn es ferner heißt: (*Wie kontrastirt dieses Betragen der Türken mit dem Betragen der Christen, zumal einiger protestantischen Gemeinden, die gar keiner Toleranz hören wollen.*)

Man kann an dieser Stelle nicht umhin, an Eiferer wie den protestantischen Publizisten David Friedrich Megerlin zu denken, die im Zeitalter der Vernunft ihre Gelehrsamkeit im Dienste des Fremdenhasses und Intoleranz zu stellen beliebten.

Dass Mergelins Werk von der zeitgenössischen Kritik ungünstig aufgenommen wurde, hat an sich nichts Verwunderliches; im Besonderen historischen Kontext des Christentum/Islam- Gegensatzes ist der Fall indes nicht unbedeutend. Die Zeit, in jede Diatribe und jedweder Beitrag zur Verschmähung des Islam und seiner Werte, wie trivial und von welcher Qualität auch immer, mit wohlwollender oder zumindest kritikloser Aufnahme rechnen durfte, scheint vorbei zu sein. In der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“, allerdings der „hervorragendsten kritischen Zeitschrift der Aufklärungsperiode“, wird Megerlins Publikation kurzum als „von Herzen schlecht geraten“ beurteilt. Dem Übersetzer wird nicht nur mangelhafte Beherrschung der arabischen Sprache, sondern auch lückenhafte Handhabung der deutschen vorgeworfen. So wird das Werk als leidliche Paraphrase beurteilt, die dem Geist des Korans und seiner kräftigen, lebendigen Aussage nicht im Geringsten gerecht wurde.

Eine vernichtende Rezension erschien in den „Frankfurter Gelehrten Anzeihen“ vom 22. Dezember 1772. Sie nannte Mergerlins Koranwerk unumwunden eine „elende Produktion“ und formulierte den Wunsch,

dass einmal eine andere unter morgenländlichen Himmel von einem Deutschen verfertigt wurde, der mit allem Dichter- und Prophetengefühl in seinem Zelte den Koran läse, und Ahnungsgeist genug hätte, das Ganze zu umfassen.

Sie wird dem Frankfurter Johann Wolfgang Goethe zugeschrieben, der zu jener Zeit, gleich Herder, Mitarbeiter der genannten Zeitschrift war. Eine verführerische aber umstrittene Hypothese. Konrad Burdach und Khatarina Mommsen sprachen dafür, Jakob Minor äußerte sich dagegen. Mir fällt bei der Empfehlung, die künftige Koranverdeutschung sollte „unter morgenländlichem Himmel“ ausgeführt werden, der bekannte „Divan“- Vierzeiler ein:

Wer das Dichten will verstehen

Muss ins Land der Dichtung gehen

Wer den Dichter will verstehen

Muss in Dichters Lande gehen

Fest steht in der Goethe-Forschung, dass der damals noch junge Dichter von Mergelins Koran zu seinem nicht vollendeten Mahomet-Drama und somit zu seiner ersten schöpferischen Beschäftigung mit dem arabischen „Dichter und Propheten“ angeregt wurde. Anklänge dieser frühen Koran-Rezeption Anfang der 70er Jahre fand Katharina Mommsen sogar in gleichzeitig entstandenen „Götz“- Drama, zumal nach Konrad Burdach Mergelins Koran schon anlässlich der Herbstbuchmesse im September 1771 an die Öffentlichkeit kam, also da schon Aufsehen erregte. Die in Frankfurt entstandene und herausgebrachte erste deutsche Koranübersetzung aufgrund des Urtextes dürfte in den Augen des jungen Frankfurter Dichters zugleich den Wert eines lokalen und nationalen Ereignisses erlangt haben. Um so mehr hätte ihn dies motiviert, sich für diese Verdeutschung einer ohnehin außerordentlichen Schrift zu interessieren, daraus zu rezipieren und sich gar davon inspirieren zu lassen. Das dürfte

aber nicht gehindert haben, dass er am dogmatisch-groben, archaisch-klerikalen Antisemitismus des Übersetzers Anstoß nahm und mit der fraglichen Rezension parierte. Diese erschien im Dezember 1772, das heißt inmitten der Periode, in der die unvollendete „Mahomet“- Dichtung konzipiert wurde, nämlich „zwischen Oktober 1772 und Frühjahr 1773“. Geistreich und weltoffen kommt in dieser Besprechung unmissverständlich der Wunsch nach einer besser veranlagten, einfühlsamen Übersetzung der arabischen heiligen Schrift zum Ausdruck.

Von wem der Wunsch auch immer herrührte, blieb er nicht lange unerfüllt. Schon 1773 erschien in Halle die angegebene Übersetzung von Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800). Auch diese, um es vorwegzunehmen, hat literaturgeschichtlich eingewirkt. Auf sie geht „Halladat Oder das rothe Buch“ von Boysens Freund und Landmann Johann Wilhelm Gleim zurück. Wie dieser stammt jener aus Halberstadt. Eine Zeit lang hat er als Konsistorialrat am Fürstlichen Gymnasium zu Quedlinburg gedient. Dort sind z.B. seine „Theologischen Briefe“ erschienen, die seine Berufung als protestantischer Theologe- gleich seinem Vater Peter Adolph- an den Tag legten. Andere Titel seiner Veröffentlichungen reflektieren Interesse für weltgeschichtliche Themen. In Halle ging Boysen seinen orientalistischen Neigungen nach und erbaute sich bei namhaften Fachleuten wie Schulze, Callenberg und Michaelis im Arabischen bis er selbst zum Arabischunterricht berufen wurde. Möglicherweise hat er sich währenddessen zur Übung mit dem Übertragen von Koranstellen abgegeben, bis sich die Veranlassung zu einer vollständigen Edition infolge von Megerlins enttäuschender Publikation ergab. In der Vorrede versichert Boysen mit Verweis auf vorhandene Belege, dass er zu dieser Herausgabe von „Freunden ersucht“ wurde. Auch im Titel wird ausdrücklich vermerkt, dass dies „auf Verlangen“ geschah. Wir lassen dahingestellt sein, was er mit dieser eindringlichen Versicherung bezweckt hat, und halten vor allem fest, dass es weder ein Zufall noch eine bloße Privatinitiative war, dass bald nach Megerlin eine zweite gleichartige Veröffentlichung folgte, sondern vielmehr die gezielte Aktion bestimmter Kreise, die Megerlins Leistung dem Gegenstand und dem Zweck unwürdig erachtet haben und sie daher unverzüglich in den Schatten gestellt wissen wollten. Zumindest teilweise waren die gemeinten „Freunde“ des Arabischen kundig, da sie, wie Boysen versichert, „sich die Mühe

genommen haben, meine Übersetzung des Korans mit dem Grundtexte zu vergleichen“. Die philologische Akribie des Übersetzers, überhaupt seine wissenschaftliche und keineswegs polemische Grundeinstellung zum Gegenstand seiner Aufgabe, zeigt sich ferner in der anspruchs- und mühevollen, kritischen Anlehnung an verschiedene Vorlagen. Neben Marraccis und Hinckelmanns Druckausgaben, erklärt Boysen, habe er „sechs gute Handschriften vor Augen gehabt“, darunter die „schöne Handschrift“ im Besitz der Hallenser Universitätsbibliothek, die ihm „theils aus den Vorlesungen des sel. (igen) D. Michaelis, theils aus eigenem Gebrauch“ bereits bekannt war. Darüber hinaus habe er die arabisch-muslimische Koranexegese zu Rate gezogen und „den geschriebenen Commentar des Abu-Muhammad Elhosain, mit dem Zunamen Elkara“ benutzt.

Bemerkenswert und bezeichnend ist ferner die folgende Angabe des neuen Koran(direkt)Übersetzers:

Man wird meine Übersetzung mehr wörtlich als frey finden, und mir, wie ich hoffen darf, bei allen Unvollkommenheiten, die sie haben mag, doch das Zeugnis nicht versagen, dass ich bemüht gewesen bin, den Sinn des Originals, ohne ihm fremde Gedanken beizumischen, richtig anzugeben.

Ganz offensichtlich hatte Boysen ein mündiges, kritisches Lesepublikum vor Augen, für das er bestrebt war, einen fremden Text von außergewöhnlichen Belang mit höchstmöglicher Genauigkeit und peinlicher Aufrichtigkeit, also ohne Rücksicht auf dessen Ruf und Stellung in der christlich- abendländlichen Tradition, zu vermitteln. Man ist weit entfernt von Megerlin, seiner destruktiven Haltung, dogmatischen Gesinnung und aggressiven Absicht, die a priori verhindert hätten, den betreffenden Text als solchen mit der nötigen Objektivität zu behandeln und möglichst getreu an den Mann zu bringen. Im selben Zug fährt Boysen dahingegen fort, seine Grenzen eingestehend und seine Mängel einsehend, indem er die besondere Natur und herausragende Qualität des Originaltextes geltend macht. Schon in der Widmung an den Erbprinzen von Braunschweig und Lünebürg wird der Koran als ein Buch präsentiert, (*welches durch seinen Verfasser, durch seinen Inhalt, durch seinen Ausdruck, und durch seine Verehrer einen großen Ruf erhalten hat.*) In der Vorrede

unterstreicht er: *(Nur das Melodische, welches die Urschrift im vorzüglichsten Grade hat, und wodurch sie nicht selten dunkel wird, habe ich nicht ausdrücken können.)* Dies führt ihn auf den Verfasser, aus muslimischer Sicht allerdings „vermeintlichen“ Verfasser, auf Muhammad zu sprechen, der bei Megerlin, wie wir sahen, nur der nicht genug zu verdammende „Antichrist“ und „Erzbetrüger“ bleibt. *(Der Verfasser)*, schreibt Boysen,

der überall feurigen Witz, Scharfsinnigkeit, und eine glückliche Einbildungskraft zeigt, ward durch die lebhaften Vorstellungen seines Gegenstandes, oft dergestalt erhitzt und gerührt, dass er die Vorstellungen und die Ausdrücke in den engen Grenzen einer matten und einförmigen Prose nicht erhalten konnte.

So gesteht der Übersetzer „aufrichtig“, dass er darin gescheitert ist, (das lebhaftes Gefühl des Dichters, und den hierdurch erweckten erhabenen und feurigen Schwung in meine Sprache zu bringen).

Mit dem Ausdruck „Gefühl des Dichters“ hat man den eindeutigen Bezug auf die Goethe zugeschriebene Rezension zuungunsten Megerlins Leistung und den zusätzlichen Beweis, dass Boysens Beitrag bewusst in Konkurrenz mit dieser konzipiert wurde. Derselbe Ausdruck mit dem positiven Gesamtkontext hat zweifellos mitbestimmt, dass ein halbes Jahrhundert später Heinrich Heine im Anschluss an eine Lektüre von Boysens Koran-Übertragung schwärmerisch ausrief:

Der größte Dichter bist Du, o großer Prophet von Mekka, und Dein Coran, obschon ich ihn nur durch die Boyisensche Übersetzung kenne, wird mir so leicht nicht aus dem Gedächtnis kommen!

Als wenn er sich zu einer Konzession verpflichtet fühlte, ermangelte Boysen in derselben Vorrede nicht, nebenbei zu bemerken, seine Übersetzung wolle auch dazu

dienen, *(auf die großen Vorzüge aufmerksam zu machen, durch welche unsere christliche Religion sich von (Mohammada Religionssystem) unterscheidet.)* Gleich darauf aber nimmt den Propheten Muhammad in Schutz, indem er einen profilierten Vertreter der jüngeren antiislamischen Polemik, den Engländer Humfrey Prideaux, bloßstellt. (Prideaux), schreibt Boysen,

hat er in dem Leben Muhammads die größten Unwahrheiten niedergeschrieben, und sowohl den Charakter des Religionsstifters verunglimpft, als auch sein Lehrgebäude verkehrt vorgestellt.

Ein klassischer Hauptvorwurf gegen den Propheten des Islam, auf dem Prideaux selbstverständlich weidlich gebaut hat, betrifft Muhammads angebliche Sinnlichkeit bzw. Lüsterheit. Darauf nimmt Boysen Bezug, indem er berichtend schreibt:

Von der Seligkeit des zukünftigen Lebens spricht zwar Muhammad sehr sinnlich; allein die vernünftigen Ausleger deuten diese Ausdrücke anders, und es ist kaum zu vermuten, dass ein Mann, der so viele unschätzbare Wahrheiten wusste, zu so kindischen und albernen Irrtümern ausgeschweift sein sollte.

Nach Boysen „wollte“ Muhammad

Damit scheint sich Boysen denjenigen Zeitgenossen anzuschließen, die, anstatt den Islam als bloße Häresie und das Flickwerk eines „Erzbetrügers“ abzutun, darin aufwerfend die „natürliche Religion“ oder „das Wesentliche“ davon erblickten. Mit letzterer Deutung des Stils des Korans war es Boysens Zweck auch, den Umstand zu erklären, dass man bei seiner Lektüre „sehr oft den Zusammenhang vermisst“. Somit wendet er sich implizit gegen einen weiteren Hauptvorwurf der traditionellen christlichen Koran-Rezeption, nämlich den der Inkohärenz und Ungereimtheit. In derselben Absicht, diesen Eindruck begründend abzuschwächen, weist er darauf hin, dass die Gegenwärtige äußere Verfassung des Korans nicht von Muhammad, sondern von seinem Nachfolger, dem Abubakr her, der die Suren, ohne auf ihren Unterscheid, die Zeit, und die besondern Veranlassungen zu sehen, in ein Buch gebracht hat.

Ogleich diese Version von der muslimischen abweicht- da zum Beispiel die Herstellung des offiziellen Koran-Textes bekanntlich auf „Utman ibn Affan“ und nicht auf Abu-bakr, Muhammads Autorschaft in völligem Widerspruch mit der muslimischen Überzeugung von göttlichen Ursprung des Korans steht, ist Boysens Bemühung um ein korrekteres, also gerechteres, Bild vom Islam unübersehbar und sein Verdienst um eine neue, tolerante Sehweise desselben unleugbar. Nicht unbedeutend ist es auch, dass der Übersetzer ausdrücklich vermerkt, die beigefügten erläuternden Anmerkungen seien „nicht polemisch, sondern literarisch“.

Um so wichtiger erscheint uns dieser Beitrag, da der Koran-Übersetzer Friedrich Eberhard Boysen, wie erwähnt, nicht isoliert auftrat, sondern sozusagen als Wortführer und Bannerträger einer Partei der deutschen Gelehrtenwelt des 18. Jahrhunderts, die schon in ihrer Ablehnung von Megerlins Arbeit mit der eingewurzelten islamfeindlichen Tradition abbrach und den Wandel im Verhältnis zum Islam aktiv befürwortete.

Der Einfluss Boysens im Sinne dieses Wandels ist meines Erachtens nicht hoch genug zu schätzen. Seine fortschrittliche, im Grunde polemikfreie Koran-Verdeutschung, die nur zwei Jahre nach ihrem Erscheinen eine zweite „verbesserte“ Ausgabe und noch 1828 eine dritte erlebte, ist bis gegen Mitte des 19. Jahrhunderts, wie wir etwa am Beispiel Heinrich Heines sahen, maßgebend geblieben.

Ich möchte abschließend auf Gleims *„Halladat oder Das Rothe Buch“* kurz zurückkommen, das, wie bereits erwähnt, durch Boysens Koranübertragung unmittelbar angeregt wurde und dann wohl zu deren Bekanntheit und Verbreitung direkt oder indirekt beigetragen hat. Es ist eine Liedersammlung, die, Jürgen Stenzel zufolge, der Dichter begonnen hatte, (*um dem befreundeten Konsistoriat Boysen, der an einer Koranübertragung arbeitete, zu zeigen, in welchem Stil er den Koran übersetzt hätte.*) In Boysens Vorrede wird in der Tat ein „Freund“ in diesem Sinne zitiert und zwei Proben oder „Suren“ aus seinem „noch nicht bekannten zweiten Koran“ angeführt. In der zweiten wird mit „Halladat“ ein „Felsen, der mit seiner Spitze die Wolken spaltet“ bezeichnet. Fast mit den gleichen Worten, die Boysen dem



ungenannten „Freund“ in den Mund legt, wendet sich Gleim mit Brief vom –Juni 1773 an den befreundeten Dichter Wilhelm Heinse:

Da lesen Sie, mein liebster Freund, die zweite Sure des neuen Korans und sagen Sie mir, und keinem Menschenkinde sonst, wie diese zweite Sure, die dem Augenblick geboren ist, Ihnen gefällt?

Boysens Vorrede ist übrigens vom 10. September 1773 datiert, Knapp zwei Jahre später, am 23 September 1775, schreibt Herder an Gleim, nachdem dieser den schweizerischen Schriftsteller Johann Kaspar Lavatar mit einem Exemplar seines „Korans“ bedacht hat:

Ihre Einigung mit Lavatar gefällt mir sehr! (...) Sein Brief ist ordentlich eine Sura Ihres Korans, ich habe ihn ohne alle Änderung in Ihre Versart setzen können.

Indem wir mit Herder abschließen, sei auf einen anderen Mann jener Epoche respektvoll hingewiesen, der, obwohl selbst im geistigen Beruf eingespannt, aus Gesinnungsfreiheit und echter Wahrheitsliebe ebenfalls zum positiven Wandel im deutschen Islambild maßgeblich beigetragen hat.

Auf die etwas provozierende Frage nach der Lage des Mittleren Ostens wurde schon vor dreißig Jahren mit der Feststellung geantwortet, dass es sich um eine nicht definierbare Religion handelt (pearcy 1964); der Begriff Mittlerer Osten oder Middle East solle daher in Bereichen, in denen eine präzise Definition gefördert ist, nicht angewandelt werden. Gleiches gilt für die Begriffe Orient, Naher Osten oder deren englische und französische Entsprechungen. Aber: ist die Religion wirklich nicht Sinnvoll definierbar?

Während die Begriffe Near East und Middle East im englisch-sprachigen Raum um die Jahrhundertwende aufkamen, im wesentlichen parallel zur französischen Terminologie Proche-Orient und Moyen-Orient, wurde im deutschen Sprachraum bis zum Zweiten Weltkrieg überwiegend vom Orient gesprochen. Stöber (1990) spricht in diesem Zusammenhang von einer „geradezu babylonischen Sprachverwirrung“. In der Tat ist es fast unmöglich, die Bedeutungen, die den verschiedene denen Begriffen in

unterschiedlichen Sprachen und zu verschiedenen Zeiten beigemessen wurden, sauber zu trennen und systematisch zu erfassen.

Alle oben genannten Begriffe implizieren einen Raum ostwärts des eigenen Standortes und geben damit eine räumliche Lagebeziehung vor, die – sinnentstellt – gelegentlich in der Religion selbst übernommen worden ist. Die gängigen Abgrenzungskriterien „arabisch“ und „islamisch“ halten beide Beschränkung des Raumes auf das arabisch besiedelte Gebiet würde beispielweise unter Erfassung der Maghreb-Staaten die Türkei, Iran und die mittelasiatischen Staaten der GUS (Kasachstan, Kirgisen, Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan) oder auch Aserbaidshan ausschließen. Die Betonung der religiösen Komponente lässt demgegenüber die Tatsache außer Acht, dass die Staaten Indonesien und Bangladesch mit der größten Zahl von Anhängern des Islam unter den Staatsangehörigen nach weitgehender Übereinstimmung nicht mehr innerhalb des Bereiches Naher oder Mittlerer Osten liegen. Dessen ungeachtet präsentiert sich die arabisch sprachige Tageszeitung Asharq Al-Awsat (Der Mittlere Osten) als „The international daily newspaper of the arabs“ unter eindeutig islamischer Ausrichtung mit einem Logo, das auf einer stilisierten Karte neben der Arabischen Halbinsel die Türkei und weite Teile Irans genauso zeigt wie das gesamte Horn von Afrika, Ägypten, Sudan, Libyen, und Tunesien.

Bei den Versuchen, die Kriterien aufzuführen, die die Subsumtion von Staaten oder Territorien unter die Begriffe Naher Osten oder Mittlerer Osten rechtfertigen, lassen sich zwei grundlegende Ansätze erkennen. So wurde von der einen Richtung versucht, den Raum über Kriterien der physischen und der Kulturgeographie zu fassen, dieser Ansatz führt zum Konzept der Kulturerdteile. Das Konzept der Kulturerdteile. Das Konzept betont die geographische Einheitlichkeit des betreffenden Raums, hat aber den Nachteil, dass die räumlich Abgrenzung nur sehr schwer mit existierenden politischen Einheiten zur Deckung gebracht werden kann. Am deutlichsten wird dies am Beispiel des Sudan, dessen nördlicher Teil ohne größere Probleme – sowohl aus der physischen wie der Kulturgeographie zu rechtfertigen – dem Nahen oder Mittleren Osten zugerechnet werden kann, während der Südlichen Landesteil zum

subsaharischen Afrika gehört. Ähnliche Probleme ergaben sich bis zum Ende des Jahres 1991 mit den islamisch geprägten südlichen Teilen der ehemaligen UdSSR. Durch das Entstehen unabhängiger, kleinerer Staaten ist es in diesem Raum einfacher geworden, den entsprechenden Kulturerdteil mit politischen Einheiten zur Deckung zu bringen.

Der zweite Ansatz geht von historischen und strategischen Überlegungen aus. So wurde – vereinfachend – die Region, die zum osmanischen Reich gehört hat, als Near East angesprochen, während, zunächst im britischen Sprachgebrauch, Middle East die Gebiete umfasste, deren räumliche Nähebeziehung zu Britisch-Indien von strategischer Relevanz waren. Im Laufe der Zeit war eine saubere Trennung jedoch nicht mehr möglich, so dass schließlich durch die umfassende Verwendung des Begriffes Middle East der Name Near East seinen Bedeutungsinhalt verlor und für den politischen Sprachgebrauch in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten obsolet wurde.

### *Der Orient als Kulturerdteil*

Der geographische Ansatz zur räumlichen Erfassung des hierin Frage stehenden Raumes führt zum vielzitierten Konzept der Kulturerdteile, wie es Kolb (1962) dargestellt hat: „Dabei wird unter einem Kulturerdteil ein Raum subkontinentalen Ausmaßes verstanden, dessen Einheit auf dem individuellen Ursprung der Kultur, auf der besonderen einmaligen Verbindung der landschaftsgestaltenden Natur – und Kulturelemente, auf der eigenständigen, geistigen und gesellschaftlichen Ordnung und dem Zusammenhang des historischen Ablaufs beruht“.

Schon Banse (1909), Hettner (1931), Schmitthenner (1938) und andere haben sich ausgiebig mit der Frage der Abgrenzung des Orients befasst (Zusammenfassend bei Stewig 1977; Ehlers 1990) und mögliche Kriterien zur Abgrenzung von Kolbs „orientalischem Kulturerdteil“ vorgegeben. Die Problematik der Abgrenzung wird aber bereits bei Banse überaus deutlich: „Der Begriff Orient ist nicht von bleibendem Wert. Er stützt sich auf die Sonderstellung einer eigenartigen Kultur, also auf den

Menschen, und ist damit veränderlich, schwankend in der Ausdehnung. Ja unsicher im Bestand“ (1909, S. 302) Hettner – um ein anderes Beispiel herauszugreifen – legt, bei allem Bewusstsein für die Heterogenität des Raums, den Schwerpunkt auf die physischen Abgrenzungskriterien und grenzt dabei aus klimatischen Gründen sowohl Nordafrika westlich der Cyrenaika als auch die tropischen Sommergebiete des Jemen als nicht mehr zum Kernraum des Orients gehörig aus:

„(Der Orient) ist das nach SW vorgesteckte, nicht mehr kontinental ganz zusammenhängende, sondern durch eindringende Meere, das Schwarze und das Mittelländische, das Rote und das persische Meer, unterbrochene und gegliederte Stück des Kontinentes, in mancher Beziehung Zentral-Asien ähnlich, jedoch klimatisch und verkehrsgeographisch stärkerem Einflusse des Meeres unterworfen; zwar überwiegend trocken und Wüstensteppen oder Wüste, aber mit feuchteren Küsten- und Gebirgländern und zahlreichen Oasen dazwischen. Dieser Wechsel bedingt seine Eigenart, drückt ihm den Stempel auf“ (Hettner 1931, S. 194).

Das Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan bis hin nach Nordindien möchte Hettner aller Dings wegen der sehr engen Verbindungen zum indischen Raum trotz der physisch-geographischen Verwandtschaft zum „vorderasiatischen Naturcharakter“ nicht mehr zum Orient rechnen. Nach Norden greift Hettnerischer Orientbegriff bis ins heutige Kasachstan aus.

Während bei Hettner die Rolle des Islam als einigender Faktor noch relativiert wird, spielt dieser Aspekt seit Schmitthenner eine Rolle; dies zeigt sich auch in der Terminologie in der zunehmend der Begriff „islamischer Orient“ Verwendung findet.

Insgesamt sind die Versuche von geographischer Seite, den Raum abzugrenzen bis heute eher phänomenologisch - deskriptiv. So stellt Wirth (1989) unter Betonung des Aspektes „ dass Nordafrika und Vorderasien im Rahmen des altweltliche Trockengürtels sowohl hinsichtlich ihrer Landesnatur als auch hinsichtlich ihrer

Kulturlandschaft eine übergreifende Einheit darstellen“, die folgenden sechs Thesen zur Abgrenzung des Raumes auf:

- Der Orient ist der westliche und mittlere Teil des großen altweltlichen Trockengürtels.
- Der Orient ist die nach heutigem Wissen erdölreichste Großregion der Erde.
- Der Orient ist Kulturgeschichtlich das Ursprungszentrum sowohl der neolithischen Revolution als auch unserer Hochkulturen.
- Der Orient ist derjenige Teil der antiken, hellenistisch-römisch beeinflussten Mittelmeerwelt, der im 7. Jh. nach Chr. von den Arabern erobert wurde und noch heute überwiegend dem Islam zugehört.
- Im Mittelalter und der frühen Neuzeit haben mächtige Staatensysteme mit ihrer politisch-wirtschaftlichen Organisation und dem Kulturellen Gestaltungswillen einige Teilregionen des Orients bis heute nachhaltig geprägt.
- Die Länder des Orients sind heute rentenkapitalistisch geprägte Entwicklungsländer alter Kulturtradition.

Diese Kriterien, die deutlich die Anlehnung an *Kolbs* Kulturerdteil-Definition erkennen lassen, umreißen den Orient befriedigend (wobei *Wirth* selbst die Einschränkung macht, dass schon aus statistischen Gründen zweckmäßigerweise lediglich ganze Staaten als zugehörig oder nicht zugehörig definiert werden sollten). Ihre Auswahl lässt jedoch den Eindruck entstehen, dass ausgehend von einer prä-existenten Vorstellung dessen, was zum Orient gehören sollte, die Thesen zur Abgrenzung aufgestellt wurden. Auf diese Problematik hat – aus politologischer Sicht – bereits Thompson (1981) aufmerksam gemacht. Lediglich die These zur Bedeutung des Rentenkapitalismus bietet auf dem Weg der Induktion die Möglichkeit einer definierenden Abgrenzung über die im Raum spezifischen Wirtschafts – und Gesellschaftssysteme, wobei die Frage hier unbeachtet bleibt, ob diese Thesen heute noch inhaltlich uneingeschränkt haltbar ist.

Es bleibt festzustellen, dass sich die geografische Forschung auch bei starkem Rückgriff auf historische Zusammenhänge und Entwicklungen schwertut, eine systematisch kohärente und eindeutige Definition der Raumes „Orient“ zu geben.

Der zweite Ansatz zur Beschreibung dessen, was unter den verschiedenen Bezeichnungen für die in Frage stehende Region verstanden wird, sucht nicht die innere Einheit des Raumes, wie sie bei Kolb gefordert ist, zu erfassen, sondern betrachtet politische und strategische Gesichtspunkte. Zwar stammt der Begriff Orient aus dem Sprachgebrauch des römischen Weltreiches, die Begriffe Near East und Middle East mit ihren deutschen Entsprechungen sind jedoch Ergebnis eines eurozentrischen Weltbildes.

Nach Mzik (1918) bezog sich der römische Begriff Orient allgemein auf die östlichen von Rom gelegenen Regionen, speziell das Perserreich. Mit der Reichsteilung 395 überträgt sich der Begriff auf das oströmische Reich, Durch die Übernahme weiter Teile des oströmischen Reiches durch die Araber ab dem 7. Jh. wird der Begriff Orient/Orientale auf Arabertum und Islam übertragen, wobei und europäischer Sicht wohl kaum ein Unterschied zwischen Araber, Perser oder Türke gemacht wurde.

So weist der Biograph Karls des Großen, Einhard, zu Beginn des 9. Jhs. in der „Vita Karoli Magni“ auf die Beziehungen von Karl“ zu König Harun (vermutlich Harun ar-Rachid, Abbasidenkhalif von 786 bis 809) von Persien, der großer Indien fast den ganzen Orient beherrscht ...“ hin („cum Aaron rege Persarum, qui excepta India totum poene tenebat Orientum...“) Schließt folgt in logischer Konsequenz eine Übertragung des Orient-Begriffes auf das Türkenreich seit dem Fall von Konstantinopel 1453. Die Begriffe Orient und Türkenreich deckten sich nunmehr vollständig – im Raum wie auch in der Vorstellungswelt des Abendlandes (Mzik 1918, S. 196). Diese Identität der Begriffe setzt fort, so dass in 19. Jh. die „Orientalische Frage“ die Frage nach der Zukunft des osmanischen Reiches ist „ *Der Begriff ‚Orient‘ ist also (...) ein politisch geographischer Begriff, dessen Inhalt sich seit dem Mittelalter in dem Gegensatz Islam – Christentum, Türkenreich – Europa erschöpfte*“ (S. 199). „ *Orient ist ein Begriff, in der Geschichte und Politik heimatberichtigt, aus der Geschichte und Politik zu erklären*“ (S. 204). Ansonsten sollte nach Mzik der Begriff vermieden werden.

Im englischen Sprachgebrauch wurde der Begriff East bis zum ausgehenden 19. Jh. für die Gebiete des Osmanischen Reiches und alles ostwärts davon gelegene Territorium verwendet. Der chinesisch-jaapanische Krieg von 1894/95, parallel zu blutigen Unruhen im Osmanischen Reich (Armenien, Kreta, Makedonien) erweckte erstmals das Bewusstsein in Europa dafür, dass es im ‚Osten‘ mehr als einen destabilisierenden Konflikt auf einmal geben könne – es begann eine Differenzierung zwischen Near East (bisweilen Nearer East) und Far East; 1896 hatten sich die East im Detail vgl. Davison 1960). 1902 definiert der britannische Archäologie und Reisende Hogarth den Nearer East als die ehemaligen Gebiete des Osmanischen Reiches auf dem Balkan (Albanien, Montenegro, Süd-Serbien, Bulgarien, Griechenland), Ägypten, die Arabische Halbinsel, alle zu der Zeit noch osmanischen Gebiete in Asien sowie Persien bis zu einer Verbindungslinie vom Kaspischen Meer zum Indischen Ozean.

Der Terminus Middle East wurde 1902 vom US-Marineoffizier Mahan geprägt. Er entstammte politischen Überlegungen und sollte ein Gebiet bezeichnen, das für den Seeweg von Suez nach Singapur von strategischer Bedeutung war. Wenig später wurde der Begriff vom britischen „Times“-Korrespondenten Chirol übernommen und in seinem Bedeutungsgehalt leicht modifiziert, Nach Chirols Konzeption stellt die „Middle East Question“ die Frage nach der Sicherheit Indiens, nicht nur in maritimer Hinsicht, und die dazu gehörige Region Middle East umfasst Britisch-Indien, Iran, den Golf, Irak, die Ostküste Arabiens, Afghanistan sowie Tibet.

Im politischen Sprachgebrauch dehnte sich der Mittlere Osten in der Folgezeit immer weiter westwärts aus; 1921 wird die Verantwortung für Palästina, Transjordanien und Irak im britannischen Colonial Office einem Middle East Department unterstellt, und 17 Jahre später umfasst das Middle East Air Command der britischen Luftwaffe auch Ägypten, Sudan und Kenia.

Während des Zweiten Weltkrieges fand der Begriff Middle East allgemeine Verwendungen für die gesamte Region von Libyen und Somalia bis nach Indien. Zwar hatte Churchill selber Zweifel an der Sinnhaftigkeit dieser „Inflation“ des Mittleren Ostens und nach dem Krieg in seinem Tagebuch eine Einteilung in Near East = Türkei, Ägypten, Levante und Syrien; Middle East = Iran und Irak; East = Indien,

Birma und Malaya sowie Far East = China und Japan vorgeschlagen. Um jedoch Verwirrung durch Umbenennung etablierter Begriffe des politischen und militärischen Sprachgebrauchs zu vermeiden, wurde von einer Neudefinition abgesehen.

Nach dem Krieg kam es im britannischen Unterhaus zu verschiedenen Debatten gerade über die Verwendung der Begriffe. Dabei wurde die Unschärfe der Terminologie festgestellt, was in der Frage eines Abgeordneten „does the Government share the view that the East begins at Dover?“ gipfelte. In der Konsequenz musste jedoch der Begriff Near East als obsolet und vollständig durch Middle East ersetzt angesehen werden.

In den Vereinigten Staaten dauerte es zehn Jahren, bis sich Middle East im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt hatte. Daran konnten schließlich auch Definitionsversuche der National Geographic Society nichts mehr ändern. 1957 erklärte Außenminister Dulles, dass für den politischen Sprachgebrauch Near East und Middle East identisch und als Begriffe austauschbar seien, wobei aber die Balkanstaaten nicht als davon angesehen wurden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sich die Dominanz des Begriffes Middle East im politischen Sprachgebrauch nicht in der Administration des dortigen Außenministeriums niedergeschlagen hat, zuständig für Staaten von Marokko bis Bangladesch ist dort das Bureau of Near Eastern and South Asian Affairs.

### **3.3 Die Religion in der politischen Terminologie in Deutschland**

Im politischen Sprachgebrauch in Deutschland ist bis nach dem zweiten Weltkrieg der Begriff „Orient“ dominant gewesen.

In der Berichterstattung der Botschaften Paris und London zeigte sich jedoch bereits in den 20.er und frühen 30er Jahren die Übernahme der in Frankreich und Großbritannien benutzten Begriffe. So verwendete die Botschaft Paris in Berichten von März in 1922 über die Palästina-Konferenz den Begriff „Naher Orient“ (als Übersetzung von Proche



– Orient). Im Mai 1931 kam es im Oberhaus in London zu einer Debatte über die Möglichkeit der Schaffung einer einheitlichen Administration der verschiedenen Interessensphären Englands in ‚the Middle East‘ zwischen Ägypten und Indien( bis hin zur schließlich verworfenen Idee der Schaffung eines Middle East – Ministeriums). Die deutsche Botschaft in London übersetzte dabei Middle East bereits expliziert und durchgängig mit Naher Osten.

Am 1. 1. 1925 wurde im Rahmen einer Neuorganisation innerhalb des deutschen ‚Jüdisch-politische Angelegenheit‘, die sich mit Palästina und der zionistischen Bewegung befasste, wurde nach wenigen Monaten ebenfalls angegliedert. Bestimmendes Element für die Zusammenfassung der genannten Gebiete waren historisch-politische Gründe: zum einen die Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches, zum anderen die Zusammenfassung der britannischen Gebiete und Interessensphären in der Region, einschließlich Persiens.

Beim Neuaufbau des Auswertigen Dienstes seit 1953 wurden zunächst die Referate Vorderer Orient (Libyen, Ägypten, Sudan, Äthiopien, So Maliküste, Arabische Halbinsel, Zypern, Israel, Jordanien, Syrien, Libanon, Irak, Iran, Afghanistan) und Mittlerer Osten, ab 1955 Mittlerer Osten und Südostasien (Pakistan, Indien, Nepal, Ceylon, Birma, Malaya, Singapur, Indonesien) eingerichtet. In offensichtlicher Anpassung an den internationalen Sprachgebrauch wurde 1956 das Referat Vorderer Orient ohne Änderung des Aufgabenbereiches in Naher Osten unbenannt, während ab 1958 die Staaten des Indischen Subkontinentes nicht mehr als ‚Mittlerer Osten‘ angesprochen wurden. Ab 1969 findet sich auch das ehemals französische Nordafrika (ohne Mauretanien) im Nahost-Referat wieder, das nun vor Marokko bis Afghanistan reicht und den Sudan mit einschließt, während die Staaten am Horn von Afrika schon 1962 ausgegliedert wurden. Nach verschiedene

N erneuten Umorganisationen wurden 1974 innerhalb einer neuen Unterableitung die Referate ‚Naher Osten‘ mit dem Zuständigkeitsbereiche Syrien, Libanon, Israel, Jordanien, Ägypten und Sudan sowie ‚Maghreb und Mittlerer Osten‘, zuständig für Mauretanien, Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen, die Staaten der Arabischen Halbinsel, Irak und Iran (ohne Afghanistan) geschaffen, Seit 1977 führt der Leiter der

Unterableitung für Nah- und Mittelostpolitik“. Diese bis heute gültige Einteilung entspricht ausschließlich praktischen Erwägungen; die jeweilige Benennung der einzelnen Teilbereiche des Zuständigkeitsgebietes in der Region ist dabei von untergeordneter Bedeutung.

In Anlehnung an den politisch- strategischen Ansatz versucht Tibi (1989, S. 53 ff.) die Region aus politologischer Sicht zu definieren. Er geht dabei von der Hypothese aus, dass es sich bei der hier in Frage stehenden Region um ein „interaktionelles Subsystem“ der Weltweiten politischen Interaktion handelt, das in sich die Summe aus drei Subregionen (Maschrek, Maghreb, Golfregion) und fünf Konfliktzonen darstellt (vgl. Tab. 1). Dabei bekommt der Nahe Osten (Tibi benutzt nur diesen Begriff aus Gründen der Einfachheit, weist aber nachdrücklich auf die eurozentristische Begriffsgeschichte hin) eine neue Dimension als politisches Aktionsfeld und eine eindeutige Begrenzungen (vgl. Abb. 1). Er kann davon ausgegangen werden, dass der Begriff Middle East als allgemeine gebräuchlicher, umfassender Terminus im angelsächsischen politischen Sprachgebrauch heute ebenfalls in dieser Weise verstanden wird, Entsprechend wird im amtlichen Sprachgebrauch in Deutschland der Begriff „Middle East“ grundsätzlich als „Naher Osten“ (und im Französischen als Proche-Orient) übersetzt (vgl. EPZ). Die Zugehörigkeit einzelner Staaten zur Region hängt nun nicht mehr von historisch-strategischen Aspekten ab, sondern von der politischen Bewertung, ob der in Frage stehenden Staat in das Subsystem integriert ist oder nicht.

Das System ist dabei Veränderungen unterworfen; so erscheint es vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse der vergangenen drei Jahre geboten, die Türkei als Akteur und Kernstaat in das System zu integrieren. Die Einbeziehung der Türkei in den Golfkrieg, die grenzüberschreitende Bedeutung der Kurdenfrage sowie die an Bedeutung und Brisanz gewinnende Frage nach der Verfügungsgewalt der das Wasser in der Region zeigen eine Verschiebung und Erweiterung der Konfliktfelder, die zur Bestimmung des regionalen Subsystems Naher Osten herangezogen werden müssen. Auch hat sich die Zahl der Möglichkeiten „Akteur“ durch die Auflösung der UdSSR erhöht. Ohne eine noch weitergehende Aufsplitterung der Einzelstaaten vollends

ausschließen zu können , wird in Zukunft die Zugehörigkeit der Staaten Georgien, Armenien, Aserbaidschan, Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan, Turkmenistan, und Usbekistan zu Tibis Subsystem im einzelnen überprüft werden müssen.

In Tibis Ansatz ist bereits die Frage enthalten, inwieweit sich die Staaten der Region selbst als in gewisser Weise zusammengehörig oder zum Subsystem zugehörig ansehen. Dieses Zugehörigkeitsgefühl, das seine theoretische Basis im islamischen Prinzip der Umma, der Gemeinschaft aller Gläubigen, findet, lässt sich zum gewissen Grade in der Vielzahl der Versuche der staatlichen Verschmelzung von Staaten in der Region erkennen. Bekannteste Beispiele hierfür sind die zeitweilige staatliche Verschmelzung von Ägypten und Syrien sowie Kurzzeitig der Arabischen Republik Jemen zur Vereinigten Arabischen Republik 1958 bis 1961 oder in jüngster Zeit die Vereinigung beider Jemen (1990). Einen übergreifenden Rahmen finden diese Bemühungen in der Arabischen Liga mit der Zeit 22 Mitgliedern, darunter die PLO, aber auch Staaten wie Somalia und Dschibuti.

Der Arabischen Liga steht die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit der nicht-islamischen islamischen Staaten Türkei, Iran und Pakistan gegenüber, der sich inzwischen einzelne mittelasiatische Staaten der GUS angeschlossen haben. Tibis Schema zeigt jedoch, dass die Interaktion zwischen den arabischen und dem nicht-arabischen Teil der Region so eng ist, dass es nicht gerechtfertigt wäre, hieraus ein Abgrenzungskriterium für den Raum insgesamt abzuleiten.

Die Bemühungen insbesondere der Türkei, des Iran, Saudi-Arabiens und Ägyptens, in den südlichen Mitgliedstaaten der GUS an Einfluss zu gewinnen, sind augenfällig. Dabei spielen die ethnische und sprachliche Verwandtschaft, die Verbreitung des Islam (außer in Teilen des Kaukasus) sowie der Rückgriff auf historische Beziehungen wie auch Zugehörigkeiten zu der Region, die „geographisch“ als Orient ausgewiesen wurde, sicherlich eine herausragende Rolle und lassen eine Zuordnung mancher dieser Staaten zum Nahen Osten / Middle East als gerechtfertigt erscheinen. Die politologische Erfassung im Sinne von Tibi greift allerdings (noch) nicht, da diese Staaten bislang erst ansatzweise in eine Art von regionaler politischer Interaktion eingetreten sind. Das Engagement der arabischen Staaten Ägypten und Saudi-Arabien,

aber auch der Türkei in den islamischen Staaten Mittelasiens kann jedoch kaum ausschließlich auf das oben angesprochene wechselseitige Zugehörigkeitsgefühl zurückgeführt werden; der Aspekt der Einflussbegrenzung des als ideologischen Konkurrenten angesehenen Iran im Sinne einer „Containment-Politik“ spielt hier deutlich mit.

Für die Abgrenzung des Nahen oder Mittleren Osten spielen heute historische Lagebeziehungen, ausgehend von einer eurozentrischen Begriffsbestimmung, kaum noch eine Rolle. Die gesamte Region ist zu einem „regionalen Subsystem“ im Sinne von Tibi und damit zu einer Einheit geworden, die eine sinnvolle und allgemein akzeptierte Differenzierung in Naher Osten und Mittlerer Osten nicht mehr zulässt. Diese in den letzten Jahrzehnten entstandene historisch-politische Einheit „Orient“ deckt sich weitgehend mit dem Kulturerdteil Orient und ergänzt damit dieses Konzept um eine politische Komponente.

#### **4. Anregungen zu Divan-Gedichten durch den Koran**

Goethes spezielles Verhältnis zum Koran, der ihm immer wieder „Verehrung abnötigte“, beruhte, wie schon erwähnt, zum guten Teil auf seiner Fähigkeit, eine bedeutende Überlieferung auf dichterische Weise zu erfassen. Der Koran – der in der arabischen als Gipfelpunkt sprachlich-klanglicher Schönheit gilt – nimmt sich in den meisten abendländischen Übersetzungen mehr oder weniger spröde, naiv und unbeholfen aus. Die übermächtige Wirkung dieses mystischen Buches ist an die arabische Sprache gebunden. Wie Annemarie Schimmel betont (in: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, S.50), durchdrang die Sprache des Korans « die islamische Gemeinschaft lebendige Kraft »:

Selbst wenn Millionen von Männern und Frauen die arabischen Worte des Korans nicht verstanden, so spürten sie doch seine numinose Qualität und lebten mit ihm und aus ihm.

Die Meditation des Korans war:

ein wichtiges Mittel, um den Geist in einen mystischen Zustand zu versetzen oder ihn gar zu entrücken. Wenn das heilige Buch in klangvollen Melodien rezitiert wurde,

konnte sein Rhythmus, sein Klang die Seele der Frommen in höhere Sphären führen und ihnen eine neue Verständnisstufe eröffnen.

Mit der besonderen Struktur des Arabischen hängt auch , wie Annemarie Schimmel (a.a.O., S. 30 ) hervorhebt, die “Schierigkeit zusammen, mystische Texte in Übersetzung wiederzugeben”, den das geradezu magische Spiel von Laut und Sinn, das arabische Sätze so eindrucksvoll macht, geht in der Übersetzung verloren, und ebenso gehen die zahlreichen verborgenen Anspielungen verloren, die jeder arabischen Wurzel innewohnen und die den Eingeweihten auf die verschiedensten historischen , theologischen und dichterischen Erfahrungen hinweisen.

Seinen Proben einer gereimten Übersetzung des Korans schickte Joseph v. Hammer folgende Erläuterungen voraus: Der Koran ist nicht nur des Islam’s Gesetzbuch, sondern auch Meisterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdallah’s stempeln als Gottes Wort [...] Mohammed unterjochte sein Volk weniger durch das Schwert, als durch der Rede Kraft. Das lebendige Wort, das die sieben göttlichen an der Kaaba aufgehängenen Gedichte weit hinter sich zurück ließ, konnte nicht die Frucht menschlicher Begeisterung, es mußte im Himmel gesprochen und geschrieben sein von Ewigkeit her. Daher ist der Koran Gottes Wort.

Die treueste Übersetzung davon wird die sein, die nicht nur den Geist, sondern auch die Form darzustellen ringt. Nachbildung der Rede durch Rhythmus und Schall ist unerläßliche Bedingung der Übersetzung eines Dichterwerks.

Der höchste Zauber arabischer Poesie besteht nicht nur in Bild und Bewegung , sondern auch vorzüglich in des Reimes Gleichklang, der für arabisches Ohr wahrer Sirenenklang ist. Um so den poetischen Gehalt des Korans so getreu als möglich auszumünzen, muß die Übersetzung mit dem Originale nicht nur gleichen Schritt, sondern auch gleichen Ton halten; die Endreime der Verse müssen in Reime übertragen werden, was bisher in kleiner der uns bekannten Übersetzungen geschehen, und in kleiner europäischen Sprache getreuer geschehen könnte als in der deutschen.

Auch wenn Hammers ehrgeiziges Unternehmen, den Koran seinen hier ausgesprochenen Forderungen gemäß ins Deutsche zu übertragen, insgesamt nicht als geglückt betrachtet werden kann, schalten wir hier einige Proben ein, wie sie Goethe vorlagen, weil sie zumindest eine vage Vorstellung von dem Reimreichtum, sprachlichen Reiz und “poetischen Gehalt” des Originals geben können. Wir beginnen mit Visionen vom Weltende und Jüngsten Gericht, bei denen auch in deutscher Sprache noch etwas von der Wucht der grandiose Bilder und Klänge erhalten geblieben ist:

Sura, Die Verdunkelung

Sura, Die Spaltung

Sura, Das falsche Maaß

Sura, Die Zerbrechung

Für die Noten und Abhandlungen bediente Goethe sich nicht der Hammerschen, sondern der Prosa-Übertragung des Korans, die Theodor Arnold auf der Grundlage der englischen Übersetzung von George Sale angefertigt hatte. Jedenfalls stammt im *Mahomet*-Kapitel daraus das lange *Koran*-Zitat, das Goethe mit einem Hinweis auf die seiner Meinung nach zentrale Bedeutung von Sure II, *Die Kuh*, einleitet: Der ganze Inhalt des Korans um mit wenigem viel zu sagen, findet sich zu Anfang der zweiten Sura und lautet folgendermaßen : “Es ist kein Zweifel in diesem Buch. Es ist eine Unterrichtung der Frommen, welche die Geheimnisse des Glaubens für wahr halten, die bestimmten Zeiten des Gebets beobachten und von demjenigen was wir ihnen verliehen haben Almosen austeilen; und welche der Offenbarung glauben, die den Propheten vor dir herabgesandt worden, und gewisse Versicherung des zukünftigen Leben haben:diese werden von ihrem Herrn geleitet und sollen glücklich und selig sein, ob du sie vermahnest oder nicht vermahnest; sie werden doch nicht glauben. Gott hat ihre Herzen und Ohren versiegelt. Eine Dunkelheit bedeckt ihr Gesicht und sie werden eine schwere Strafe leiden.

Goethe fährt fort :Und so wiederholt sich der Koran Sure für Sure. Glauben und Unglauben teilen sich in Oberes und Unteres; Himmel und Hölle sind den Bekennern und Leugnern zudedacht.

Zu den erheblichsten Schwierigkeiten, die sich vom Inhalt der für den Abendländer ergeben, der sich mit dem Koran auseinandersetzt, gehören die zahlreichen, das Buch lockend und drohend durchziehenden Schilderungen des Paradieses und der Hölle. Es fällt auf, daß Goethe im *Divan* das Höllen-Thema völlig ausspart, soweit es nicht gerade, wie wir oben gesehen haben, in einer von ihm zitierten *Koran*-Stelle Erwähnung fand. Das vom Koran den Gläubigen in Aussicht gestellte Paradies hingegen hat ihn dafür um so mehr beschäftigt. Es seien darum noch einige darauf bezügliche Partien der Hammerschen Übertragung aus den *Fundgruben des Orients* zitiert, weil sie Goethes eigene Paradies-Ausmalungen im *West-östlichen Divan* mitveranlaßt haben:

Sura, *Der Mensch*.

Sura, *Die Sendungen*

Sura, *Die Botschaft*

Sura, *Die Bedeckende*

9.Zufrieden mit ihrem Tun.

10.Werden sie in hohen Gärten ruhn.

11.Entfernt ist alles Geschwätz von hinnen.

12.Außer den Quellen welche rinnen,

13.Es sind darinnen hohe Betten,

14.Becher zum trinken bereit,

15.Polster wohlgereiht

16.Und ausgebreitete Tapeten.

Sura, *Die Erhöhung der Sonne.*

4. In der andern Welt geht es dir besser als in diesem Leben.

5. Da wird Dir, womit Du zufrieden sein wirst gegeben.

Sura, *Die Spinne.*

58. Die da glauben und Gutes tun, ihrer harren des Paradieses Lauben, darinnen zu ruhn, darunter strömt mehr als ein Fluß, ihnen zum ewigen Genuß.

Sura, *Die Ordnenden.*

40. Nach euern Werken euer Lohn.

41. Aufrichtige Diener Gottes ausgenommen.

42. Dieser harret bestimmte Speis.

43. Mit Früchten werden sie genährt.

44. Im Paradeis.

45. Sie ruhen in weichen Betten versunken.

46. Es kreist der Becher von dem Quell.

47. Zum Trinken süß und hell.

48. Doch wird der Kopf nicht trüb' und keiner trunken.

49. Und neben ihnen Mädchen mit großen Augen, bescheidenen Blickes schau'n.

50. Verwahret wie ein Ei.

Sura, *Der Rauch.*

49. Die den Herrn fürchten sind am sichern Ort.

50. In Gärten an Flüssen.

51. Im Kleide von Seide sie des ewigen anschau'ns genießen.



52. So wird es sein. Wir geben ihnen Mädchen blank und rein, mit schwarzen Äugelein.

53. Alle Arten von Früchten werden ihnen bescheret sein.

54. Sie kosten den Tod nur in dieser Welt, und sind dann befreit von Höllenpein.

Gelegentlich findet man eine Hindeutung darauf, daß die Paradiesschilderungen des *Korans* nicht wörtlich gemeint sind, sondern gleichnischarakter haben: Vers 16 von Sura XLVII, *Der Kampf*, lautet beispielsweise: “Gleichnis vom Paradies, das der Herr den Frommen verhieß.” – Wie sonst als durch Anknüpfung an irdische Freuden und Wunschvorstellungen ließe sich wohl die Ahnung von überirdischen Freuden in den Menschen erwecken? Für Goethe verstand sich das von selbst. Man sollte meinen, die Tatsache, daß viele Verkündigungen *des Korans* in Metaphern, in Gleichnissprache gekleidet sind, um Numinoses begreiflich zu machen, dürfte für den Gebildeten kein Problem darstellen, und es sei schlichteren Gemütern vorbehalten, solche Verheißungen wörtlich zu nehmen. Wieviel Sprengstoff jedoch sich hinter diesem Problem noch bis heute verbirgt, macht der ägyptische Sprachwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid deutlich (in: *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 1999, S. 103ff.). Nach dem Tod des Propheten bildeten sich verschiedene Schulen der *Koran*-Auslegung heraus.

In der fünfundfünfzigsten Sure, Der Allerbarmende, soll ein ständig wiederholter Kehrreim – von Hammer durch “welche Wohltat wollet ihr wohl leugnen” übersetzt – mit den übrigen Reimen und Wohlklängen dafür sorgen, den Gläubigen schon akustisch in Taumel zu versetzen, was zusammen mit der visuellen Macht der Paradiesischen Bildvorstellungen die Wirkung des Verse bis zur Ekstase steigern kann. Davon vermittelt die Hammersche Übersetzung allerdings kaum die entfernteste Ahnung.

Darauf, daß “Ähnlichkeit” zwischen den paradiesischen Freuden und den irdischen besteht, weist die – von Goethe besonders geschätzte – Sure II, *Die Kuh*, hin :

25. Gib gute Botschaft denen, die glauben und Gutes tun; denn ihrer sind Gärten worinnen Ströme rinnen. So oft sie mit himmlischer Frucht genähret werden; sagen sie : so wurden wir vormals genährt auf Erden. Allein es ist eine Ähnlichkeit. Es harren ihrer Gemahlinnen rein, und ewig werden sie darinnen sein.

Auf die spezielle Bedeutung gerade dieser *Koran*-Stelle für mehrerer Goethesche Paradiesgedichte werden wir noch zu sprechen kommen. Insgesamt aber dürfte aus den hier gegebenen Textproben eines deutlich geworden sein: es bedurfte in der Tat der Intuition eines Goethe, um auf solche, für Abendländer schwer zugängliche Texte so viele farbenvolle Dichtungen zu gründen, wie sie der *West-östlichen Divan* enthält. Es ist zu bedauern, daß Goethe Friedrich Rückerts Übersetzungen aus dem Koran nicht mehr kennengelernt hat. Einige Bruchstücke veröffentlichte Rückert im *Frauentaschenbuch* von 1824. Sein Plan, im Jahre 1842 eine mit Anmerkungen versehene Übertragung des *Korans* zu veröffentlichen, zerschlug sich. Erst aus dem Nachlaß wurde die – nicht vollständige – Rückertsche Übertragung 1888 publiziert (Neudrucke 1972 und 1996) . Annemarie Schimmel rühmte sie als “die einzige, aus der man die poetische Stärke und den sprachlichen Glanz des Originals erkennen kann”. Ihr zufolge versuchte Rückert., zum ersten Mal – und im Deutschen bisher zum einzigen Mal ! – den poetischen Charakter des Korans im Deutschen nachzuempfinden, jene hämmernden, eindrucksvollen kurzen Sätze mit ihrer Reimprosa, wie sie sich vor allem in den kürzeren Suren des Korans finden, die zu den ersten Offenbarungen gehören.

Nicht wenige Gedichte des Goetheschen Divans sind unmittelbar durch den Koran inspiriert. Wie wir gesehen haben, hatte sich Goethe mit dem Koran in den verschiedensten Übersetzungen, der lateinischen des Maracci, der englischen von George Sale, einer deutschen Version derselben von Theodor Arnold, einer mangelhaften deutschen Übersetzung aus dem Arabischen von Magerlin etc., und mit verschiedenen Biographien mit dem Leben des Propheten Mohammed seit seiner Jugendzeit auseinandergesetzt und vertraut gemacht. In der Entstehungszeit des Divan waren Teile einer neuen deutschen Übersetzung des Korans erschienen, nämlich in den *Fundgruben des Orients* . Goethe entlieh die ersten vier Bände der Fundgruben, in

denen J.v. Hammer Proben der hier zitierten Koran-Übersetzung veröffentlicht hatte, zum erstenmal vom 25 Januar bis 16 Mai 1815, dann wieder vom 27. Oktober 1815 bis 24. Juli 1816, vom 6. Februar bis 5. Juni 1819 und öfter. Für einige Gedichte des Divan übernahm Goethe Koran-Verse daraufhin wörtlich in der Fassung J.v. Hammers. Der Schluß von Vers 142 der 2. Sure begegnete ihm in allen sechs Foliobänden der Fundgruben als Motto: Sag: Gottes ist der Orient , und Gottes ist der Occident; Er leitet , wen er will, den wahren Pfad.

Dadurch wurde der Diwan-Dichter angeregt zu seinem berühmten Vierzeiler ,in dessen ersten beiden Versen er den Wortlaut der Vorlage übernommen hat, während er in den letzten beiden Versen seinerseits etwas hinzufügt – eine Verfahrensart, wie sie uns von nun an immer wieder begegnen wird :

Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Okzident!

Nord- und südliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.

Um aus dem Koran-Vers ein Spruchgedicht zu machen, erweitert Goethe den zugrundeliegenden Gedanken: auch der Norden und der Süden werden ausdrücklich genannt ,um den gesamten Erdkreis in den Schutz der göttlichen Fürsorge zu betten. Dieser Vierzeiler leitet die Gruppe der Talismane ein, die im Buch des Sängers steht. Noc hein weiterer Vierzeiler dieser Gruppe enthält starke Anklänge an die Hammersche Koran-Übersetzung, wo Goethe Vers 5f. der 1.Sure, der “Eröffnenden”, so wiedergeben fand:

5.Wollst uns leiten auf geraden Pfad

6.Derer, den Du nicht zürnend gnädig warest, und die nicht irren.

Auch in diesem Fall fühlte Goethe sich motiviert , die ihm vor Augen getretenen Verse zum Spruchgedicht zu erweitern. Getreu seiner Vorlage nimmt Goethes Vierzeiler gleichfalls Gebetsform an :

Mich verwirren will das Irren;

Doch du weißt mich zu entwirren .

Wenn ich handle , wenn ich dichte,

Gib du meinem Weg die Richte.

Erstaunlich ist auch hier wiederum, mit welcher Treffsicherheit Goethe, der doch den Koran nicht im arabischen Original lesen konnte, dessen Botschaft erfasst und in seiner deutschen Sprache wiedergibt. “Irren” bedeutet im Goetheschen Spruch wie im Koran : zielloses , planloses Umherschweifen, aber auch Befangensein im Irrtum. Wir erinnern uns an den frühen Hymnus aus dem Mahomet-Fragment, worin es heißt: “laß!laß!Nicht in der Finsternis/Mich!Irren mit irrendem Volck”. Auch dieser Hymnus hatte, wie wir sehen, eine Koran-Stelle zur Grundlage, nämlich die Verse 75 ff. der Sure 6, Das Vieh. Goethe hatte sich diese eigens aus der lateinischen Version des Maracci übersetzt. Zum Stichwort “Irren” bzw. “Irrtum” finden wir da : “Abraham sprach zu seinem Vater Azar: Ehrst du Götzen für Götter? Wahrhaftig ich erkenne deinen, und deines Volcks Offenbaren Irrtum. Da zeigten wir Abraham des Himmels und der Erde Reich dass er im wahren Glauben bestätigt würde (...) Aber da sie (die Sonne) auch da untergieng, sprach er : O mein Volck nun binn ich frey von deinen Irrtühmern!Ich habe mein Angesicht gewendet zu dem der Himmel und Erde erschaffen hat.”

Mit der Laufe von zweihundert Jahren nach dem Tod des Propheten vollzogenen Institutionalisierung der von ihm gestifteten Religion im sogenannten sunnitischen Islam trat dann ein grundlegender Bedeutungswandel ein : “Irren” oder in die Irre gehen wurde nunmehr verstanden als Abweichung von dem durch die vier sunnitischen Rechtsschulen geschaffenen kanonischen Gesetz, das den Gläubigen genau vorschreibt, was sie zu tun und zu lassen haben, das also bis ins Kleinste ihren Tagesablauf regelt. In Goethes Gebet bezieht sich auf irren das Reimwort entwirren – aus Verwirrung zur Klarheit führen. Solches Entwirren fällt letztlich in den Zuständigkeitsbereich Gottes. Ihm stellt der Dichter den auch sein gesamtes Leben, Handeln und Dichten anheim. Die Schlußverse “Wenn ich handle , wenn ich dichte...”

sind Goethesche Zutat, aber keine willkürliche . Der Dichter betet zu Gott um die rechte Leitung bei all seinem Tun und bei schöpferischen Gestalten. Mit der heute selten gewordenen Wortprägung Richte hat Goethe genau das getroffen, was im Koran mit dem Begriff Scharia gemeint ist . Besonders dieser Begriff wurde im Laufe der Geschichte einem verengenden Bedeutungswandel unterworfen. Ja die seit Beginn der Moderne auftretenden , politisch motivierten Islamisten haben es inzwischen dahin gebracht, daß man weithin unter dem Begriff Scharia nunmehr nur noch eine Strafrechtsordnung versteht, welche solch barbarischen Körperstrafen enthält wie Auspeitschung und Amputation von Gliedmaßen bis hin zu Kreuzigung und Steinigung. Dagegen meinte Scharia ursprünglich den Weg zur Wasserstelle, dann, im Koran, im religiös-übertragenen Sinn, den Weg der göttlichen Leitung, also eben “die Richte”.

Zum Koran –Verständnis Goethes sei noch ein weiteres Spruchgedicht aus dem Buch des Sängers angeführt. Es wurde durch den Vers 21 der 98. Sure angeregt, wie ihn J. von Hammer in seinen Fundgruben des Orients dem Aufsatz Sternbilder der Araber vorangestellt hatte. Dort lautete er :

Er hat Euch die Gestirne gesetzt, als Leiter in der Finsterniß zu Land und See.

Der Koran-Vers macht den Gläubigen aufmerksam auf die göttliche Leitung und Fürsorge in der Natur: in der bedrohlichen Finsternis, wo sonstige Orientierungsmöglichkeiten fehlen, kann der Mensch zu Wasser wie in der Wüste sich nach den Sternen richten.(Am plausibelsten wird das demonstriert am Beispiel des Seefahrers.) Ausrichtung durch Aufblick zum Sternenhimmel ist natürlich auch im übertragenen Sinne gemeint als sittlich-moralische Ausrichtung durch die von oben gewonnene Orientierung. Goethe erweitert auch diese Ermahnung des Korans um ein wichtiges Element: das Gefühl der Erhebung beim Aufblick zum “gestirnten Himmel über uns”(Kant) wird bei ihm durch die Sinnenfreude noch intensiviert:

Er hat euch die Gestirne gesetzt

Als Leiter zu Land und See ;

Damit ihr euch daran ergetzt

Stets blickend in die Höh.

Mit dem Reimwort "ergetzt" reagiert Goethe auf das Koran-Wort "gesetzt" ("Er hat euch die Gestirne gesetzt"). Der Prophet weist die Menschen darauf hin, daß Gott die Sterne als praktisches und moralisches Orientierungsmittel "gesetzt" hat, der Poet aber fügt den Aspekt der Schönheit hinzu. Durch den schönen Anblick des Sternenhimmels wird der Mensch ergötzt, sein Entzücken über die Pracht der Sterne veranlaßt ihn zum beglückten Aufblick in die Höhe. Es ist eine typisch Goethesche Zutat. Allerdings hätte sich der Dichter, wäre es ihm bekannt gewesen, auch auf das Prophetenwort berufen können: "Fürwahr, Gott ist schön und liebt die Schönheit!" Entzücken über die Pracht der Sterne tönt vielfach aus Goethes Dichtung. Nur ein Beispiel aus *Trost in Tränen* (1803): "Die Sterne, die begehrt man nicht,/Man freut sich ihrer Pracht,/Und mit Entzücken blickt man auf/In jeder heitern Nacht ." Auch im Gedicht *Sommernacht* des *Schenkenbuchs* im *West-östlichen Divan* wird die Pracht des natürlichen Sternenhimmels gerühmt, die der zu religiösen Betrachtungen gestimmte Dichter bewundert.

Ein merkwürdiges Gedicht im *Buch des Unmuts* geht gleichfalls auf den Koran zurück. Jedenfalls notierte Goethe selbst auf dem Reinschriftblatt links unten einen Hinweis auf (Koran) Sur.22. Die Anregung zu dem Gedicht kam ihm allerdings nicht direkt aus seiner Koran-Lektüre, sondern aus Oelsners Biographie des Propheten, wo in einer Fußnote ein Zitat aus Sure 22 folgendermaßen wiedergegeben wird:

Wen es ärgert, daß Gott dem Mohammed Schutz und Hülfe angedeihen läßt, der gehe und befestige einen Strick an den Balken seines Hauses, und knüpfe sich daran; er wird fühlen, daß sein Zorn sich legt.

Goethe wurde dadurch zu den Versen inspiriert:

Der Prophet spricht.

Ärgert's jemand daß Gott gefallen

Mahomet zu gönnen Schutz und Glück

An den stärksten Balken seiner Hallen

Da befestig' er den derben Strick

Knüpfe sich daran!! Das hält und trägt;

Er wird fühlen, daß sein Zorn sich legt.

Dies ursprünglich von Goethe Prophetentrutz betitelt Gedicht erweckt den Anschein, als ob hier die über Mohammeds Erfolg verärgerten Neider zum Selbstmord aufgefordert werden sollten. Nun ist Selbstmord allerdings eine ausserhalb des Islam liegende Vorstellung, weil der Muslim in allem, was ihm begegnet, Gottes Willen zu verehren gehalten ist und der Koran deshalb (in Sure 4, Vers 29 und 30) den Selbstmord ausdrücklich zu einer schweren Sünde erklärt. Man könnte also auf den Verdacht kommen, etwas stimme nicht mit dieser Koran-Übersetzung. Wurde Goethe demnach hier von seinem Gewährsmann irregeleitet? Doch was kaum jemand vermuten würde, der über den Koran nur aus zweiter Hand unterrichtet ist: In dieser ernsten und Ehrfurcht gebietenden heiligen Schrift findet sich auch Humor. Dies wird am deutlichsten an einigen Stellen der zwölften Sure, in welcher die Geschichte von Josef und seinen Brüdern erzählt wird, besonders an jener, wo Potiphars Weib (Suleika) ihre geschwätzigen Nachbarinnen zu einem Gastmahl einlädt, und diese, geblendet von Josefs Schönheit, vor Aufregung sich mit dem bereitgelegten Obstmesser in die Finger schneiden. Aber auch im vorliegenden Fall wird, wenn man auf den Urtext zurückgeht, klar, dass Humor im Spiel ist und die Aufforderung zum Selbstmord nicht allzu ernst gemeint sein kann. Denn im Koran ist in der Tat nicht von einem Balken und einem Strick die Rede, sondern von einem Seil, das der Betreffende zum Himmel spannen soll. Und welcher Irdische wäre schon fähig, ein Seil bis zum Himmel zu spannen? Goethe mag, durch seine Quelle irregeleitet, die Aufforderung zum Selbstmord allzu unverblümt ausgedrückt haben; den Humor der Koran-Stelle hat er dennoch gut getroffen.

Außer den Fällen von direkter Anregung durch den Koran gab es auch indirekte Einwirkungen. So wurde das Gedicht von der Erschaffung Adams – Erschaffen und Beleben – zwar primär durch Verse des Hafis ausgelöst, doch lag diesen wiederum Koran ,Sure 15, Vers 26 zugrunde. In der von Goethe häufig zur Hand genommenen Übersetzung von George Sale und Theodor Arnold lautet der Vers : “Da dein Herr zu den Engeln sagt, wahrlich ,ich bin im Begriff ,den Menschen aus dürren Leimen, aus schwarzem Schlamm, in eine Gestalt gebildet, zu schaffen; wenn ich ihn demnach vollkommen gebildet, und ihm von meinem Geist eingeblasen haben werde, so fallet nieder und betet ihn an.”

Eine schier unerschöpfliche Quelle der Inspiration bildete jedoch für Goethe der Koran, wie die Noten und Abhandlungen im Kapitel Künftiger Divan bezeugen, für das Buch des Paradieses. Eine wichtige Rolle spielt darin das von Goethe mehrmals erwähnte Wunderpferd oder auch Flügelpferd, arabisch al-Buraq genannt, jenes mit einem Frauen Gesicht und Flügeln versehene Pferd des Propheten Mohammed, mit dem dieser, entsprechend der von Sure VII, Vers 1 ausgehenden Legende, in der sogenannten Nachtreise von der Ka’ba in Mekka nach Jerusalem und von dort durch die sieben Himmel geführt wurde. In einem früheren Kapitel wurde erwähnt, daß sich Herder bereits 1770/71 mit dem Thema der Nachtreise des Propheten in zwei seiner Schriften auseinandergesetzt hat, wobei außer Zweifel steht, daß damals er und sein junger Freund Goethe gemeinsam darüber gesprochen haben. Goethe begegnete dieser Legende erneut zur Zeit seiner Arbeit am Divan in der Wiedergabe durch J.v. Hammer in den Fundgruben des Orients (Bd.I. Wien 1809.S.187,Nr.359), worin auch das Gebot für die Muslime, fünfmal am Tag zu beten, erzählerisch begründet wird:

Ich sah in der Nacht meiner Himmelfahrt den Propheten Moses. Ein Mann von hoher Statur und gekrausten Haaren, wie einer der Enthaltamen;und ich sah den Herrn Jesus. Ein Mann von mittlerer Statur, weiß und roth im Angesichte , mit schlichten glatten Haaren ; und ich sah Malek, den Hüter der Hölle, und Dedschal, der vor dem jüngsten Tage erscheinen wird. An jenem Tage wird sich der Herr offenbaren durch Zeichen ; zweiflet nicht , daß er kommen wird( Ein anderer Berichtstatter mit Namen) Jus erzählet wieder , der Prophet habe auf dieser nächtlichen Himmelfahrt



die Propheten Adam, Enoch, Moses, Jesus und Abraham angetroffen, die ihn alle auf die selbe Weise bewillkomnten. Dann, fährt der Prophet fort, bestiegen wir den höchsten Rücken der Himmel, wo wir deutlich das Geräusche der Feder des Schicksals vernahmen, die auf der unendlichen Tafel unaufhörlich das Loos der Welten verzeichnet. Hier schrieb mir Gott der Herr fünfzig Gebete für mein Volk vor; als ich nun wieder auf meinem Rückwege bey Moses vorbeey kam, fragte er mich, wie viel hat der Herr deinem Volk Gebete vorgeschrieben; ich sagte fünfzig. So kehre wieder entgegnete er mir zu deinem Herren zurück, denn dein Volk hält es nicht aus(...) So gieng ich denn wieder, bis daß die fünfzig auf fünf vermindert waren. Moses sagte mir wieder, geh zu deinem Herren zurück, dein Volk hält es nicht aus; ich entgegnete ihm aber: Ich würde mich vor meinem Herren schämen. So verließ ich denn Moses und setzte meinen Weg fort bis an Sidrutalmunfosa den himmlischen Lotosbaum von mannigfaltigen wunderbaren Farben strahlend. Der Sand war Perlen, die Erde Moschus umher.

Wollte man sagen, die Paradiesvorstellungen des Koran führten Goethe auf die elysischen Gefilde des Orients und das Flügelpferd al-Buraq wurde für ihn zu seinem orientalischem Pegasus, so wäre das wohl zutreffend, würde aber nur einen untergeordneten Aspekt von Goethes Verhältnis zum Koran erfassen. Denn was für viele Nachahmer von Goethes Divan gilt, muß für den Dichter des Divan selbst entschieden bestritten werden, obwohl die traditionelle Goethe-Literatur das zumeist so darstellt: nämlich daß es sich bei seiner Hégire, bei seiner Flucht in den Orient, nur um eine Art von Maskerade handelt, das heißt, daß sich der Dichter orientalischer Motive bedient habe, um sich vor einem auf Neuheiten erpichten Publikum in exotischer Verkleidung interessant zu machen. Das käme in der Tat einem Verhalten gleich, welches der in den USA lehrende palästinensische Autor Edward Said in seinem Buch Orientalismus (Frankfurt/Main 1981) bei einer Reihe von europäischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts als Exotismus getadelt hat. Dagegen spricht die große Verehrung, mit der Goethe dem Koran als heiliger Schrift begegnet ist und die tiefe Verbundenheit, die er mit dem Islam als Glaubensrichtung bekundete. In den Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan, und zwar im Kapitel Künftiger Divan, hat Goethe in einer derart emphatischen, ja geradezu bekenntnishaften Weise

dargetan, was ihn im Inneren beim Studium des Koran bewegte, so daß er damit für Mißverständnisse der oben erwähnten Art eigentlich keinen Raum läßt. Goethe beschreibt hier als glücklich empfundene Steigerung seiner Selbst, was ihm an Wunderbarem durch die Begegnung mit dem Koran eröffnet wurde.

#### **4.1 Vorsehungsglaube und Ergebung im West-östlichen Divan**

Die Überzeugung, daß alles durch den Schöpfer vorbestimmt sei, bekundet sich in den Exzerpten Goethes aus dem Koran sowie in zahlreichen brieflichen und mündlichen Äußerungen des Dichters, die im Kapitel Gelebter Islam angeführt wurden. So kann es nicht wundernehmen, daß deterministische Wendungen sich auch im West-östlichen Divan finden. Einige Beispiele seien hier angeführt. Wir beginnen mit einem Gedicht aus dem Buch der Sprüche:

Was machst du an der Welt? sie ist schon gemacht,

Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht.

Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,

Der Weg ist begonnen, vollende die Reise;

Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,

Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.

Hier, wie bei anderer Gelegenheit, geht es dem „Talismane“ ausstreuenden Divan-Dichter darum, ein „Gleichgewicht“ zu bewirken, einen Zustand seelischer Ausgeglichenheit. Aus diesem „gleichen Gewicht“ wird man durch Kummer, Betrübnis und Sorgen vor möglichem Unheil herausgeschleudert. Aber wenn man im Glauben an eine planvolle Welterschöpfung durch den Geist Gottes vertrauensvoll das schicksalbestimmende Los, wie es nun mal gefallen ist, akzeptiert und den vorbestimmten Lauf der Lebensreise zu vollenden sich anschickt, dann wird ein Zustand seelischer Harmonie den Menschen erfüllen wie der Islam durch seine religiöse Vorstellungen ihn bei seinen Anhängern bewirkt.

Die gleiche deterministische Überzeugung vertritt auch der Knabe im Schenkenbuch, der im Gedicht Sommernacht auf kindliche Art wiederholt, was der alte Dichter ihn gelehrt hat : ob ein Stern groß ist oder klein , hell oder weniger hell glänzt, alles ist vorherbestimmt . Mit dieser Überzeugung zum Sternenhimmel aufblickend, sagt das Kind zu seinem Lehrer

„Denn ich weiß du liebst das Droben,

Das Unendliche zu schauen,

Wenn sie sich einander loben

Jene Feuer in den Blauen.

Und das hellste will nur sagen:

Jetzo glänz‘ ich meiner Stelle:

Wollte Gott euch mehr betragen,

Glänzet ihr wie ich so helle.“

Vorherbestimmung, hier am Sternhimmel demonstriert, herrscht auch im Leben der Vögel: über jedes Nest , ob groß ob klein, entscheidet die göttliche Vorsehung. Alles hängt vom höchsten Willen ab:

Denn vor Gott ist alles herrlich ,

Eben weil er ist der Beste;

Und so schläft nun aller Vogel

In dem groß- und kleinen Neste.

Solches hast du mich gelehrt,

Oder etwas auch dergleichen;

Was ich je dir abgehöret

Wird dem Herzen nicht entweichen.

Was der Dichter den Knaben „gelehrt“ hat , ist die islamische Überzeugung, daß alles in der Welt vorherbestimmt ist . Dem Knaben gibt das Bewußtsein , daß alles von Gott seine Bestimmung erhalten hat, ein Gefühl der Geborgenheit. In Form eines kindlichen Echos kommt hier ein grundlegendes „islamisches“ Daseinsgefühl, von dem Goethe ergriffen war, nochmals zum Ausdruck.

Timurs Argumentation entspricht ganz der muslimischen Überzeugung: ob Welteroberer oder Wurm, jede Kreatur wird zu dem , was sie ist , durch Gottes unergründlichen Ratschluß. Timur ist im Divan eine geheime Chiffre für Napoleon. Doch hat Goethe auch an sich selber gedacht , worauf schon die Leseart in der Handschrift – Hatem statt Timur – weist . Auch ist das Buch des Unmuts der Ort , wo der Dichter , wie er in den Noten und Abhandlungen sagt , „ seinem Verdruß , besonders über verhinderte, gestörte Tätigkeit, auf diese Weise Luft zu machen trachtet „. Der Ausdruck „Pfaffen“ muß sich nicht ausschließlich gegen geistliche Gegner richten. Es können auch andere herrschsüchtig-geistbeengende Gruppen gemeint sein, die dem Dichter in seine Lebensweise oder Tätigkeit hineinreden wollten und ihm das Leben schwermachten, wie z.B. die Gegner seiner Farbenlehre, die ihn in einen Federkrieg verwickelten ; Einer der Hauptgegner hieß ausgerechnet Christoph Heinrich Pfaff. Man sieht , im Buch des Unmuts konnte der Divan-Dichter zwar im Tone des Timur aufpochen und darauf hinweisen, daß die Vorsehung ihn nicht zum Wurm bestimmt habe, aber die gewöhnlich mit diesem Glauben verbundene Haltung frommer Ergebung ist hier nicht anzutreffen.

Im Buch der Parabeln hingegen finden sich besonders viele Gedichte, deren Quintessenz die Verbindung von Vorsehungsglaube und Ergebung ist. Die meisten Parabeln dieses Buches gehören jener Kategorie an, welche der Dichter selbst als „ islamische“ im eigentlichen Sinne charakterisiert.

Diese Kennzeichnung dürfte gelten für die Gedichte „vom Himmel sank, in wilder Meere schauer“, „Bulbuls Nachtlied“, Wunderglaube, „Die Perle die der Muschel entrann“, „ Ein Kaiser hatte zwei Kassiere“, „Zum Kessel sprach der neue Topf“ sowie

„ Alle Menschen groß und klein „, Wenn in allen genannten Gedichten auf die eine oder andere Weise eine Haltung der Demut anempfohlen oder gerühmt wird, so geschieht das natürlich im Hinblick auf die“unbedingte Ergebung in den Willen Gottes“ .Im Buch der Parabeln der Noten und Abhandlungen richtet Goethe an den“einsichtigen Leser“ die Aufforderung , zu erkennen , „wohin die von uns diesmal vorgetragenen ( Parabeln) zu ordnen sein möchten. Auch in dieser Aufforderung liegt ein nachdrücklicher, wenn auch versteckter Hinweis auf die Hauptlehre des Islam. Sie kann an all den genannten Parabeln als Quintessenz abgelesen werden – ein Beweis unter vielen, wie sehr Goethe daran gelegen war, diese Lehre von der Ergebenheit ins Schicksal geltend zu machen. Auf sie kommt er immer wieder zurück, so daß den Eindruck gewinnt, als habe Goethe im höheren Alter in dieser Hauptlehre des Islam ihren positivsten Aspekt gesehen.

Schon das Gedicht, mit welchem Goethe das Buch der Parabeln eröffnet, bietet ein Musterbeispiel für die Haltung unbedingter Ergebung, wie sie aus der „Überzeugung, daß niemand seinem einmal bestimmten Los ausweichen könne“, erwächst. „Perlendemuth“ lautet das erste Stichwort, welches sich Goethe zu dem Gedicht notierte,“Gläubige Perle“die Überschrift, die er fürs Wiesbadener Register wählte. Die Anregung dazu verdankte Goethe einer Parabel von Saadi, die ihm in französischer, lateinischer und deutscher Übersetzung begegnet war.

Vom Himmel sank in wilder Meere schauer

Ein Tropfe bangend , gräßlich schlug die Flut ,

Doch lohnte Gott bescheidenen Glaubensmut

Und gab dem Tropfen Kraft und Dauer.

Ihn schloß die stille Muschel ein.

Und nun , zu ew'gem Ruhm und Lohne,

Die Perle glänzt an unsers Kaisers Krone

Mit holdem Blick und mildem Schein.

Aus dem Glauben an die Vorsehung resultiert die islamische Haltung der Zuversicht und Ergebung selbst in allergefährlichsten Lagen, wo Bewußtsein der eigenen Ohnmacht überwältigend wäre, würde es nicht durch ein solches Vertrauen aufgewogen. Für sich betrachtet, klingt das Gedicht von der gläubigen Perle wie aus einer ganz fernen Welt. Dennoch handelt es sich bei dieser islamischen Parabel auch um eine persönliche Aussage des Divan-Dichters. Dazu müssen wir uns in Erinnerung rufen, daß Goethe gern Metapher der Perle wählt, um etwas über die Poesie und den Poeten auszusagen. Deutlich ist das der Fall bei einer anderen Parabel: „Die Perle die der Muschel entrann...“, wo auch eigene Probleme des Divan-Dichters zur Sprache kommen. In einem Liebeslied an Suleika spricht Goethe gleichfalls von „dichterischen Perlen“, die „gewaltige Brandung“ von Suleikas Leidenschaft wirft sie dem Divan-Dichter an des Lebens verödeten Strand“ aus seine Suleika-Lieder bezeichet er dort als „Regentropfen Allahs,/Gereift in bescheidener Muschel“. Die Metapher von der „stillen Muschel“ in der islamischen Parabel, von der wir ausgingen, deutet in ähnlicher Weise auf Selbsterlebtes: nicht Vermessenheit, sondern „bescheidener Glaubensmut“ wird von Allah belohnt; der Tropfe darf zur Perle werden, zur „poetischen Perle“, möchten wir hinzufügen, als „Gewinn des Lebens“ von der „Flut“ an den „Stran“ ausgeworfen, wie eine weitere Variation dieses Themas in einem anderen Divan-Gedicht lautet.

Das Goethesche Kompositum „Glaubensmut“ in der islamischen Parabel steht in den Altersjahren des Dichters fünf die gleiche zuversichtliche Haltung, die ihn schon in seiner Jugend auszeichnete. Sie spricht z.B. aus dem metaphorischen Selbstporträt des jungen Goethe als Seefahrer, der „scheiternd oder landend, seinen Göttern vertraut“, oder vermittelt sich durch das Gedicht aus seinem Singspiel Lila von 1777, worin es heißt: „Allen Gewalten/Zum Trutz sich erhalten(...) Rufet die Arme / Der Götter herbei“. Grundsätzlich war es der gleiche „Glaubensmut“, der sich, wenn auch weit entfernt von der Ausdrucksweise des Sturm und Drang, in der islamischen Parabel von der „aus wilder Meere Schauer“ erretteten Perle kundtut. Solches schon im jungen Goethe angelegte Gottvertrauen spricht sich allerdings in späteren Jahren als religiöse Zuversicht stiller aus und mit deutlicherem Hinweis auf die islamische „Ergabung“.

Im Kapitel Gelebter Islam konnte gezeigt werden , mit welcher Beharrlichkeit der Divan-Dichter empfahl, sich in den Willen des Herrn zu fügen. Wir wiesen dort auf mehrere Briefzeugnisse Goethes hin, in welcher er sich auf den eigenen Vers „Im Islam leben und sterben wir alle“ berufen hat. Wir haben ihn erneut diesem Kapitel als Motto vorangestellt, und wollen nun jenen Vierzeiler aus dem Buch der Sprüche vollständig anführen, in dem dieser Vers als Schlußzeile erscheint. Goethe hat hier den Gedanken der islamischen Ergebung mit der Ermahnung zu allgemeiner Toleranz verbunden:

Närrisch , daß jeder in seinem Falle

Seine besondere Meinung preist!

Wenn Islam Gott ergeben heißt,

Im Islam leben und sterben wir alle.

Ergabung ist auch die Quintessenz eines Zweizeilers aus dem Buch der Sprüche, der hier als letztes Beispiel angeführt sei:

Prüft das Geschick dich weißes wohl warum,

Es wüschte dich enthaltsam! Folge stumm.

Nicht zufällig verwendete Goethe diesen Spruch zunächst als Motto in der Erstausgabe von Wilhelm Meisters Wanderjahren, dem Roman, der durchgehend“ Entsagung“ empfiehlt. Ganz im Sinne dieses Goetheschen Altersromans fordert das Verspaar dazu auf, sich in Enthaltbarkeit zu üben, d.h. nichts zu wünschen , was einem schicksalsmäßig versagt ist , sich nicht aufzulehnen gegen das Geschick, sondern willig zu akzeptieren, was einem als „Prüfung“ auferlegt wird.

### *Der Divan-Dichter als Vermittler islamischer Glaubensvorstellungen*

In der Zeit , als Goethe den West-öslichen Divan schuf, war er auch darum bemüht, die Aufmerksamkeit seiner Freunde und Bekannten auf Orientalia zu lenken und sie mit der Persönlichkeiten des Propheten und den Lehren des Korans vertraut zu machen, natürlich nicht , um Proselyten für den Islam zu werden, sondern, um

Gesprächspartner zu finden für die Themen , die ihn so faszinierten, und um zu erkunden, wie seine im Geist des Orients verfaßten Gedichte auf ihm nahestehenden Menschen wirkten. Im Frühjahr 1815 hielt er bei der Herzogin Louise Vorlesungen über Werke arabischer und persischer Sprache , an denen mehrere gebildete Frauen aus dem Umkreis des Weimarer Hofes teilnahmen , wie einem brieflichen Bericht von Schillers Witwe Charlotte vom 22. Februar 1815 an C.L. von Knebel zu entnehmen ist:

Gestern habe ich einen großen Genuß gehabt. Wir waren bei der Herzogin mit Goethe, Frau von Schardt, meine Schwester (Caroline v. Wolzogen) und ich. Frau von Stein darf leider nicht ausgehen. Frau von Wedel (die Oberhofmeisterin) schenkt immer Tee ein. Also ist die Gesellschaft ganz klein, aber recht gemütlich. Goethes Umgang mit dem Orient ist uns recht erfreulich; denn er lehrt uns diese wunderliche Welt kennen(...)Wir wollen auch aus dem Koran etwas hören. Die Herzogin freut sich dieser Lektüre sehr und wir alle nicht weniger.

Die Vorlesung aus dem Koran fand vermutlich am 28. Februar 1815 statt, als der Damenkreis um die Herzogin Louise erneut zusammentrat, um von Goethe „wunderschöne arabische Dichtung“ zu vernehmen, wie wiederum Charlotte von Schiller berichtet. Am 4. März 1815 teilt sie Knebel mit:

Goethe hat alles zusammengetragen aus der Bibliothek, seiner Sammlung, daraus er uns nach der Zeitfolge die Dichtungen vorträgt, bald aus den „Fundgruben des Orients“, bald aus andern Werken, aus englischen Übersetzungen usw. Zwar spricht Charlotte von Schiller nur ganz allgemein von „wunderschönen arabischen Dichtungen“, welche sie „vernommen“ hätte, doch schließt das nicht aus, daß Goethe vermutlich im Anschluß an Proben aus der vorislamischen Beduinendichtung – auch stellen aus dem Koran vorgelesen hat. Die damals von ihm aus der Herzoglichen Bibliothek entliehenen Bände der Fundgruben des Orients enthielten J.v. Hammers Koran-Übersetzung. Darunter befanden sich zahlreiche Partien, in denen Hammer sich bemüht hatte, vom Reimreichtum des Korans eine Vorstellung zu geben. Diese Versuche einer poetisierenden Wiedergabe – vor allem der letzten vierzig Suren des Korans – haben Goethe gewiß interessiert, und er wird versuchen haben, deren Wirkung auf seine Zuhörerinnen zu erproben. Vermutlich hat Goethe zum Vergleich



auch aus der in Prosa abgefaßten englischen Übersetzungen von George Sale vorgelesen, da Charlotte von Schiller „englische Übersetzungen“ erwähnt. Goethe kannte George Sales Übersetzung aus früherer Zeit und schätzte ihre Verdienste, obwohl er an ihr, wie er an der Megerlinschen Übersetzung, „Dichter- und Prophetengefühl“ vermißte. Keine der ihm vorliegenden Koran-Übertragung befriedigte Goethe so weit, daß er sich ausschließlich auf sie hätte stützen mögen; so entlieh er denn im November 1815 weitere zwei Exemplare von Koran-Übersetzungen aus der Weimarer Bibliothek. Später benutzte er zur Arbeit an den Noten und Abhandlungen den von Theodor Arnold nach Georg Sale ins Deutsche übertragenen Koran, aus dem er dort wiederholt zitiert, daneben auch französische Übersetzungen von André du Ruyter.

Goethe erprobte die Wirkung von Schöpfungen orientalischer Dichtung auf ein deutsches Publikum nicht nur an den Damengesellschaft um die Herzogin Louise von Sachsen-Weimar. Auf seinen Reisen in die Rhein- und Maingegenden von 1814 und 1815 nahm er gleichfalls jede Gelegenheit wahr, um Freunden und Gelehrten über Orientalia zu sprechen, poetische Texte aus dem Arabischen, Persischen und eigene zum Divan bestimmte Gedichte vorzulesen. Während der Aufenthalt in Heidelberg konnte er fachmännische Gespräche mit dem Arabisten H.E.G. Paulus führen und im Kreis von dessen ihm freundschaftlich verbundener Familie das Gelernte in heiterer Geselligkeit zum besten geben. Auch in Wiesbaden führte Goethe Gespräche über orientalische und orientalisierende Dichtung, besonders mit seinem jungen Freund Sulpitz Boisserée, dessen Tagebuch wiederholt davon berichtet. In Frankfurt gingen die Mitglieder und Freunde der Familie Willemer Liebe- und verehrungsvoll auf des Dichters Neigung zum Orient ein. So stand die großartige Feier seines 66. Geburtstages, welche die Frankfurter Freunde ihm bereiteten, ganz im Zeichen der entstehenden Divan-Dichtung. In Jena wiederum trugen die Orientalisten der Universität zum Gedankenaustausch bei. Dort und in Weimar besaß Goethe gebildete Freunde – Knebel, Fromman, Riemer, C.G.v. Voigt, F.v. Müller und andere, die lebhaft an seinen Bemühungen um das Studium der östlichen Geisteswelt teilnahmen. Durchreisende Gäste, die den Dichter in seinem Haus aufsuchten, veranlaßten ihn gleichfalls zu Lesungen und zu Gesprächen über die entstehende Divan-Dichtung.

Dabei machte Goethe die Erfahrung, daß ein breiteres Publikum seinem neuen Werk mit Unverständnis begegnete, und zwar weil es, wie sich zeigte, „mit dem Osten wenig oder nicht bekannt“ war. Davon ausgehend erwuchs in Goethe der Gedanke, den Gedichten erläuternde Noten und Abhandlungen anzuführen. Deren Ausarbeitung führte er mit Beharrlichkeit durch, obwohl das Erscheinen des Divan, dessen Gedichtteil schon 1816 druckfertig vorlag, sich dadurch bis zum Jahre 1819 verzögerte. Als er den Prosateil zu „besserem Verständnis des West-östlichen Divan“ niederschrieb, hatte der Dichter, wie er selbst in der Einleitung sagt, „die Fragen und Einwendungen deutscher Hörenden und Lesenden“ im Sinn, aus denen ihr Bedürfnis nach Erklärungen zu „Glauben, Meynungen, Herkommen, Fabeln und Sitten“ der Orientalen hervorging. Als jüngerer Autor hatte er zu seiner Enttäuschung immer wieder erfahren müssen, daß das Publikum seine Werke mißverstand; dies wollte er im Falle des West-Östlichen Divan nicht nochmals erleben. Darum trat Goethe in den Noten und Abhandlungen nicht als gelehrter Fachmann auf, obwohl er sich in jenen Jahren ein beträchtliches Fachwissen angeeignet hatte, sondern er berichtet wie einer, der von einer großen Reise zu seinen Freunden heimkehrt, ihnen viel Erstaunliches zu erzählen und schöne Dinge mitzubringen hat. Um das Interesse seiner Leserschaft für die islamischen Länder zu wecken, wählt Goethe „die Rolle eines Handelsmannes, der seine Waren gefällig auslegt und sie auf mancherlei Weise angenehm zu machen sucht“. Mit solcher vorsorglichen Empfehlung drückt er die Hoffnung aus, man werde ihm, „ankündigende, beschreibende, ja lobpreisende Redensarten nicht verargen“.

Allerdings war auch diesen Bemühungen Goethe um das Verständnis des deutschen Publikums für seinen Divan kein nennenswerter Erfolg beschieden. Auf lange Zeit blieb dessen Lektüre der Aufnahmebereitschaft weniger Kenner vorbehalten. Noch nach hundert Jahren war nicht einmal die Erstausgabe des West-östlichen Divan verkauft. Der Noten und Abhandlungen ungeachtet verstanden die meisten Leser nicht, was Goethe hatte vermitteln wollen. Die Ratlosigkeit war allgemein, selbst unter denjenigen, welche die Goetheschen Jugendwerke liebten und die Werke seiner klassischen Zeit aufs höchste schätzten. Anlaß zu Missverständnissen gab im Falle des West-östlichen Divan vor allem des Dichters positive Einstellung zum Islam. Orthodoxe Christen fühlten sich provoziert, Goethes Lob des Islam ging ihnen

entschieden zu weit; In der Tat empfangen Muslime aus dem Werk gelegentlich den Eindruck, Goethe sei insgeheim einer der Ihren gewesen, habe sich nur nicht deutlicher darüber ausdrücken dürfen.

Am weitesten in seiner Annäherung an den Islam ging der Dichter vielleicht am Schluß seiner Ankündigung des Divans von 1816 in jenem bereits zitierten Satz, der Verfasser „ lehne den Verdacht nicht ab, daß er selbst ein Muselman sei“. Unverständlich mochte auch die Verlautbarung des Siebzigjährigen im Abschnitt Buch des Paradies in den Noten und Abhandlungen gewesen sein, daß er sich mit dem Gedanken trage,“ ehrfurchtsvoll jene heilige Nacht zu feiern , wo der Koran vollständig dem Propheten von oben her gebracht ward“. Doch warum hätte er nicht Mohammeds „Wunderpferd“, das er im Buch des Paradies öfter auftauchen läßt , zu guter Stunde selbst „besteigen und sich durch alle Himmel schwingen “sollen? Die himmlische Reise des Propheten auf dem Flügelpferd war ja auch von andern Dichtern vor ihm beschrieben und phantasievoll ausgeschmückt worden, und die Vorstellung vom geflügelten Pferd war ihm von Jugend an Lieb und vertraut. Selbst in der Ethik des Spinoza, die Goethe auch auf Reisen mit sich führte, mag er einen Antrieb zu einem solchen Gedicht gefunden haben. Unter den Anmerkungen zum 49. Lehrsatz des zweiten Teils heißt es nämlich: „ Wer z.B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, gibt darum noch nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gibt; d.h.er hat sich nicht getäuscht, wenn er nicht zugleich annimmt, daß es ein geflügeltes Pferd gibt. Daher scheint die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren , als daß der Wille , oder die Fähigkeit des Erkennens verschieden...“

Allerdings wäre es völlig abwegig, aus Goethe oben zitiertem Bekenntnis zum Islam im ursprünglichen Sinne, der Ergebung in Gottes Willen, ableiten zu wollen, daß der Divan-Dichter heimlich zum Islam in seiner institutionalisierten Form konvertiert und es ihm daher darum zu tun gewesen sei, seinem neuen Glauben zusätzliche Anhänger zu verschaffen. Wie wenig Goethe von Proselytenmacherei hielt, zeigt schon der Vierzeiler im Buch der Sprüche, den er unter Anspielung auf eine in Persien zum Sprichwort gewordene Stelle aus Saadis Rosengarten dichtete:

Wenn man euch nach Mekka triebe

Christus‘ Esel, würd‘ er nicht

Dadurch besser abgericht,

Sondern stets ein Esel bliebe.

In Form einer Tierfabel drückt Goethe hier in derb-humoristischer Weise eine Übersetzung aus : Man mag in seinem Leben wohl vieles dazugewinnen, wenn man seinen Horizont erweitert und sich von anderen Teilen der Menschheit neue Kenntnisse hinzuerwirbt, letztlich ist jedes Geschöpf doch determiniert und kann seinem Sosein nicht entrinnen. Der Divan-Dichter ließ sich durch kein Dogma binden und bewahrte sich unter allen Umständen seine Toleranz. Er verehrte die Bibel und den Koran ; so verschiedenartig Menschheitsführer wie Abraham, Moses, Sokrates, Christus, Mohammed oder Spinoza waren ihm wert und bewunderungswürdig als inspirierte Mittler eines höheren Willens. Mit dem West-östlichen Divan wollte er eine geistige Brücke zwischen Okzident und Orient schlagen.

Wiederholt trifft man im Divan auf indirekte Mahnungen zu guter Nachbarschaft unter Anhängern der monotheistischen Religionen, ja aller Religionen , am eindringlichsten wohl in folgendem Vierzeiler aus dem Buch der Sprüche:

Wenn Gott so schlechter Nachbar wäre

Als ich bin und als du bist

Wir hätten beide wenig Ehre;

Der läßt einen jeden wie er ist.

Damit fand sich Goethe in völligem Einklang mit dem 48. Vers der fünften Sure des Koran (Der Tisch), in welchem auch die Ringparabel von Lessings Nathan inhaltlich ihren Ursprung hat, und der in schönen Übersetzung Friedrich Rückerts lautet :

Wir haben jedem Volke sein Gesetz gegeben

Und eine Laufbahn für sein Streben.

Hätt‘es gewollt Gottes Macht,

Er hätt' ein Volk aus euch gemacht.

Allein, daß er euch prüf' im Leben,

Hat er Besonderes euch gegeben.

So eilet im ganzen Chor

Einander euch im Guten vor.

Zu Gott ist euer aller Fahrt,

Da wird euch werden offenbart,

Worüber ihr uneinig wart.

»Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Occident! « <sup>1</sup>

Von dem Vierzeiler, der die Reihe der Talismane im Buch des Sängers eröffnet, war zwar zuvor schon kurz im Kapitel über die »Anregung zu Divan-Gedichten durch den *Koran*« die Rede, doch sei zum Abschluß dieser zentral wichtige Spruch noch einmal einer eingehenderen Betrachtung gewürdigt, weil er Goethes Verhältnis zum Islam in besonderen und seine religiöse Einstellung im allgemeinen in knappster Form wiedergibt. Dabei wird sich zeigen, welch hohen Wert Goethe selbst ihm beimaß und wie sehr seine Botschaft ihm am Herzen lag. Der halb aus Worten des *Koran* und halb aus des Dichters eigenen Worten geformte Spruch taucht in seiner endgültigen Fassung erstmals in einem Brief Goethes an den jungen Freund Sulpiz Boisserée vom 2. Januar 1815 auf. Nach einer längeren Schilderung seiner damaligen ungemein vielseitigen Aktivitäten erklärt Goethe:

Indessen muß ich manchmal lächeln, wenn in meiner heidnisch-mahometanischen Umgebung, vera icon auch als Panier weht. Täglich wird eine Perikope aus dem Homer und dem Hafis gelesen, wie denn die persischen Dichter gegenwärtig an der Tagesordnung sind. Erscheint denn dazwischen der Moscovitische Bilder-Calender, so nimmt sich's freylich bunt genug aus, und es bleibt nichts übrig als zu rufen:

Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Occident!

Nord-und südliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.

Und so will ich mit dieser frommen Betrachtung [...] schließen.

Hier wird der Vierzeiler in einer auf den ersten Blick scherzhaft-spielerischen Weise eingeführt, wie Goethe das oft tut in Angelegenheiten, die ihm durchaus ernst sind. Mit dem Ausdruck »vera icon« nimmt er Bezug auf ein Bild der heiligen Veronica aus Boisserées Gemäldesammlung, von welchem der katholische Freund ihm in von Missionsgeist nicht ganz freier Absicht eine Abbildung geschickt hatte. Um dieser christlichen »Ikone« nicht uneingeschränkt das ganze Feld zu überlassen, beschwört Goethe zunächst seine »heidnisch-mahometanische Umgebung« (Homer und Hafis) und setzt er schließlich seinen orientalischen »Talisman« entgegen. Man fühlt sich daran erinnert, daß Goethe Jahrzehnte zuvor dem christlichen Eifer des protestantischen Theologen Lavater mit dem Hinweis auf die Vortrefflichkeit des *Koran* und speziell der zweiten Sure entgegengetreten war. In beiden Fällen ging es ihm darum, den Bekehrungseifer seiner Freunde mit Milde und Freundlichkeit abzuwehren und sie daran zu erinnern, daß es außer der das Monopol auf Erlösung beanspruchenden christlichen Religion noch andere Religionen auf der Erde gibt, die der Achtung wert sind und weiten Teilen der Menschheit einen anderen als den uns gewohnten Zugang zum Göttlichen vermitteln.

Wenn Goethe den Vierzeiler hier eine »fromme Betrachtung« nennt, so verdient das schon deshalb besonders betrachtet zu werden, weil diese Bezeichnung in aller Kürze den einzigen Kommentar darstellt, der dazu von Goethe selbst überliefert ist.»Fromme Betrachtung«-»Meditation«, er hätte auch von Gebet sprechen können. Gebet allerdings nicht in dem herkömmlichen Sinne, wie bei uns dieses Wort zumeist verstanden wird, als Aussprechen persönlicher, an eine anonyme Machtgerichtete Wünsche, mit welchen man eigentlich mehr oder weniger bei sich selbst und der

eigenen beschränkten Existenz verhaftet bleibt. Vielmehr bedeutet es ein sich Öffnen gegenüber Gott in der Art der Lobpreisungen, die sich aus der jüdischen Tradition im Christentum erhalten haben, vor allem in den Psalmen Davids. Uns ist allgemein bekannt, daß den Muslimen als Pflicht auferlegt ist, fünfmal am Tag zu beten. Nicht bekannt ist dem Durchschnittsbürger hingegen der Inhalt des muslimischen Gebets, das im Gegensatz zur persönlichen Anrufung Gottes um Hilfe (Du`a) auf arabisch Salât genannt wird. Und der Anblick einer Gemeinschaft von Muslimen, die sich zum rituellen Gebet niederwerfen, wird von vielen Deutschen als befremdend, wenn nicht gar als bedrohlich empfunden. Goethe hingegen hat mir Ehrfurcht von dem wunderbaren Augenblick gesprochen, als er Anfang des Jahres 1814 das Gemeinschaftsgebet von baschkirischen Muslimen im Hörsaal eines protestantischen Gymnasiums in Weimar miterleben Gelegenheit hatte. Denn ihm war bekannt, worin der Inhalt jener von Muslimen gemeinsam verrichteten Gebete besteht: in »frommen Betrachtungen«, die dem *Koran* entnommen sind. Und so hat auch Goethe, wie wir bereits wissen, seinen Vierzeiler zur Hälfte dem *Koran* entnommen und mit einem eigenen Zusatz zu einem Gebet gestaltet. Aber eben nicht nur als »fromme Betrachtung«, sondern auch als »Talisman« hat Goethe seinen Spruch verstanden wie er ihn denn nicht ohne Absicht an den Anfang seiner »Talismane« genannten Vierzeiler im *Buch des Sängers* gestellt hat. Wenn ein Muslim einem Freund für seine bevorstehende Reise oder sonst eine neue Unternehmung Glück und Erfolg wünschen will, sagt er zu ihm: »yaftah Allah at-tarîq aleik«, »möge Gott dir den Weg öffnen«. Dies in Erinnerung an die erste Sure des Koran, die »Eröffnende«, welche oft als das islamische Vaterunser bezeichnet wird. Sie wird auch beim Anlaß des Todes eines Menschen gesprochen und soll diesem den Weg ins Paradies öffnen. Das Öffnen spielt im Islam deshalb eine große Rolle als Vorstellung von einem Moment des Glücks, und der Talisman als Glücksbringer hat öffnende Funktion. Mit einem großen Einfühlungsvermögen für die islamische Vorstellungswelt hat Goethe diese Überlieferung erstaunlich genau erfaßt.

Dieses Blättchen, bis heute von mir als ein Kleinod bewahrt, hat das einzige Mal, als ich davon Gebrauch machte, wie ein Zauberschlüssel in Paris gewirkt.

Wie hoch der Dichter den Vierzeiler einschätzte, wird auch daraus ersichtlich, daß er davon zwei Kalligraphen anfertigte, die er allerdings niemals veröffentlichte, deren sorgsam gezogene Schriftzüge und liebevolle Ausschmückung jedoch zeigen, welchen besonderen Wert er den Versen beimaß. Man sieht sogleich: hier ist jedes Wort aus stärkster Intensität des Geistes geboren und daher auch mit höchster Bewußtheit nachzuvollziehen. Die Knappheit, Gedrängtheit des Stils verleiht den Wörtern besonderes Gewicht. Ein solcher »Talisman« enthält wahrhaftig »den höchsten Sinn im engsten Raum« (*Segenspfänder*). Goethes kalligraphische Lettern und zeichnerische Umrahmungen weisen darauf hin: diese Verse sind langsam und feierlich, gebetartig zu sprechen.

Vor allem durch die zeichnerischen Umrahmungen der einzelnen Verse erinnern beide Schönschriften an *Koran-Kalligraphen*, wie sie Goethe vor Augen oder zumindest im Sinn gehabt haben muß, als er diese Verse als einen »Talisman« niederschrieb und ausschmückte. Da er sich nachweislich seit Mitte Dezember 1814 und noch im Januar 1815 intensiv mit wertvollen orientalischen Schriftstücken, d.h. sowohl handgeschriebenen Exemplaren des Koran als auch mit Dichterhandschriften, befasste<sup>2</sup> ist zu vermuten, daß seine eigenen Kalligraphen auch aus dieser Zeit stammen. Unter den orientalischen Handschriften, die damals durch den Leipziger Kunsthändler Stimmel in Goethes Hände gelangt waren und mit denen er sich im Dezember 1814 beschäftigte, befanden sich außer einigen Prachtexemplaren von Werken persischer Dichter mehrere Gebete und auch Kommentare zu *Koran-Stellen*. Ab Januar 1815 nahm Goethe dann die in der Herzoglichen Bibliothek aufbewahrten wertvollen Orientalia zur Hand, unter denen sich eine *Koran*-Handschrift in Großoktav aus dem Jahre 1568, ein kalligraphisches Meisterstück, und ein *Koran* in Duodez sowie weitere Handschriften von Bruchstücken aus dem *Koran* befanden.

Einen deutlichen Hinweis darauf, daß das Gedicht »Gottes ist der Orient« aus der Zeit um die Jahreswende 1814/15 stammt, gibt auch Goethes Tagebuchnotiz vom 1. Januar 1815: »Amulette pp.«, die sich Höchstwahrscheinlich auf die Entstehung der Gruppe von Gedichten bezieht, deren Krönung jener Vierzeiler bildet. Auch die Kalligraphen entstanden vermutlich an jenem Neujahrstag. Die Vermutung, daß Goethe die zwei



Schönschriften seiner »frommen Betrachtung« am 1. Januar 1815 angefertigt hat, wird zusätzlich dadurch gestützt, daß er, wie wir wissen, die Gepflogenheit hatte, die Feier eines neuen Jahresanfangs sehr bewußt zu begehen. Dies war nun der Beginn des Jahres, auf welches er hohe Hoffnungen für die Wirkung seiner Gedichte im Geist des Orients setzte. Wenn er diesen Tag besonders ehren wollte, indem er nach Mustern des Korans Schönschriften seiner »frommen Betrachtung« anfertigte, so wäre dies völlig im Einklang mit seiner damaligen Sinnesart. Die zweite Kalligraphie ist noch etwas reicher ausgeziert als die erste. Die Andeutung von stilisierten Blüten, wie man sie hier findet, erinnert besonders stark an Koran-Kalligraphen und persische Diwane, in denen man oft schmückenden Blüten begegnet, gelegentlich zur Markierung des Verswechsels. Hier sei erwähnt, daß Palmetten ein in Koran-Handschriften häufig verwendetes Schmuckelement sind. Denn Goethe hat in der oberen rechten Ecke eine Palmettenartige Skizze angebracht, die einer geflügelten, nach oben strebenden Erscheinung ähnelt<sup>3</sup>, jedoch am ehesten einem auffliegenden Schmetterling gleicht, was wiederum Assoziationen mit der Schmetterlingssymbolik in *Selige Sehnsucht* weckt und gleichfalls an den vierten der Talismane denken läßt:

Ob ich Ird'sches denk' und sinne

Das gereicht zu höherem Gewinne.

Mit dem Staube nicht der Geist zerstoßen

Dringet, in sich selbst gedrängt, nach oben.

Jedenfalls fügt Goethe zarte Skizze dem Text seiner frommen Betrachtung noch etwas visuell nach oben Weisendes, auf Überirdisches Hindeutendes hinzu.

Nach dem Vorbild der arabischen und persischen Koran-Kalligraphen und wertvollen Dichterhandschriften hat Goethe in den Schönschriften seines »Talisman« die Bedeutung jedes Verses, jedes Wortes, ja jedes einzelnen Buchstabens optisch zur Geltung gebracht, indem er die Zeichenfeder den Umrissen der einzelnen Lettern in gewissem Abstand in leichten Zügen dergestalt hat folgen lassen, daß sich aus den Gesamtumrißlinien eine schwungvolle wellenhafte Umrahmung der ganzen Verszeile

ergibt, die etwas Wolkenartiges hat. Mit diesen Umrißlinien, die den Wert des Textes betonen und schmückend erhöhen, schloß Goethe sich einer schon ums Jahr 1000 christlicher Zeitrechnung belegten arabischen Art von Schriftverzierung in *Koran-Kalligraphen* an. Jeder seiner Verse erscheint wie ein helles Wölkchen, so daß die Verse insgesamt vier übereinander schwebenden Wolken gleichen. Bei Goethes symbolischer Sehweise ist dieser optische Effekt natürlich kein Zufall. Unwillkürlich bewirkt das Wolkenhafte seiner Versgebilde, daß sie an höhere Sphären denken lassen und den Geist »hinan« ziehen. Dadurch stellen sich auch sogleich Assoziationen mit andern Divan-Versen ein, die die gleiche »Tendenz nach oben« bekunden, so schon die Schlußverse von *Hegire*:

Wisset nur, daß Dichterworte

Um des Paradieses Pforte

Immer leise klopfend schweben

Sich erbittend ew'ges Leben.

Darüber hinaus wecken Goethes Wolkenumrisse die Erinnerung daran, daß bereits der junge Dichter sich durch den Anblick schwebender Wolken mit höheren Regionen und der Sphäre des Überirdischen verbunden fühlte bis zur in brünstig religiösen Vision, im Schoße von Wolken aufwärts zum göttlichen Vater getragen zu werden.<sup>4</sup> Entsprechend sind die von Goethe gezeichneten Wolken auf seinen Talismanen auch Darstellung seines inneren Erlebens und als solche Symbole des »Heranziehens des Göttlichen«, des Aufschwungs in höhere Sphären, der Wandlung ins Metaphysische.

Begreifen wir die Wolken als Symbole für das innere Erleben des Dichters, so tut sich eine weitere Dimensionen des Talismans auf. Mit dem Spruch ist ja nicht nur die äußere Welt, dieser Planet Erde mit seinen Menschen, gemeint: es geht um die innere Welt des Dichters, der durch die geistige Vereinigung mit dem Orient den Frieden in Gott fand.

Die Anregung zu den Versen ging, wie bekannt, von den *Fundgruben des Orients aus*, mit denen Goethe sich seit Mitte Dezember 1814 beschäftigte. Dort war er auf den Koran-Vers in der Übersetzung Joseph v. Hammers gestoßen:

Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident;

Er leitet wenn er will den wahren Pfad.

Cor.II.Sure

Da Hammer, der Herausgeber der *Fundgruben*, keinen genaueren Stellenhinweis gab, obwohl die II. Sure nicht wenig als 286 Verse umfaßt, die meisten Divan-Kommentare jedoch auf eine falsche Verszahl hinweisen, sei klargestellt, daß es sich hier um den 142.Vers handelt, von dem die Inspiration zu Goethes Spruchgedicht ausging. Dieser Vers erschien Hammer als Motto für jene frühe orientalistische Zeitschrift von ausgesprochen internationalem Gepräge so passend, daß er alle sechs von 1809 bis 1818 erscheinenden *Fundgruben*-Bände mit ihm schmückte. Die programmatische Bedeutung des als Motto verwendeten *Koran-Verses* unterstrich er zusätzlich noch dadurch, daß er es auf höchst auffällige Weise mitten auf der Titelseite der Großfoliobände platzierte, was Goethe gleichsam als eine Aufforderung empfunden haben muß, darauf produktiv zu reagieren.

Zu Goethes Spruchgedicht ist ein Entwurf erhalten geblieben, der dieses in folgender Vorform zeigt:

Gottes ist der Orient

Gottes ist der Occident

Auch den Norden wie den Süden

Hat sein Auge nie gemieden.

Vergleichen wir den vermutlich schon in Dezember 1814 entstandenen Entwurf und die endgültige Fassung des Spruches, wie sie seit dem 2. Januar 1815 belegt ist, mit dem *Koran*-Vers in der Hämmerchen Übersetzung aus den *Fundgruben*, so zeigen sich einige bemerkenswerte Unterschiede, an welchen sich Goethes poetische Vorgehensweise sinnfällig ablesen läßt. Das erste Wort »Sag« fiel Goethes Umformung zum Opfer. Es ist im *Koran* die Aufforderung des Erzengels Gabriel an den Propheten Mohammed, die ihm zuteil werdende Botschaft an sein Volk

weiterzugeben. Goethe dagegen konzentriert sich gleich auf die Botschaft selbst und läßt sein Gedicht beginnen mit »Gottes ist...«. Grammatisch ist das ein uralter Possessiv –Genetiv lateinisch-romantischen Ursprungs, sprachlich eine »westliche« Form. Nur vermittelt dieser Form aber war es möglich, das Gedicht mit dem Namen Gottes einsetzen zu lassen. Und das ist nun wiederum für die muslimische Religion charakteristisch. In diesem Anfang selbst ist also West und Ost im Namen Gottes vereinigt.

Der *Koran-Vers* enthielt das Bindewort »und«-»Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident«. Dies Bindewort fehlt bei Goethe. Was bewirkt er damit? Im *Koran* werden Orient und Occident gleichgeordnet aneinandergesetzt, dort handelt es sich um eine ›Addition‹. Indem Goethe das ›und‹ wegläßt, bleiben einzig die zwei völlig gleich konstruierten und nahezu gleichlautenden Aussagesätze bestehen. Deren (Fast-) Identität wird noch dadurch unterstrichen, daß die beiden Sätze als Verse in zwei Zeilen erscheinen, die auch typographisch bis hin zum ›O‹ von »Orient« und »Occident« identisch sind:

»... ist der Orient«

»... ist der Occident«

Die zweimalige Abfolge des gleichen Satzes, in dem sich in der zweiten Zeile nur ein paar Buchstaben ändern, macht die Einheit von Orient und Occident zugleich hör- und sichtbar und damit, jenseits des nur intellektuellen Verstehens, sinnlich erfahrbar. Goethe fügt also nicht zwei unterschiedene Dinge aneinander, sondern schweißt sie zu einer polaren Einheit zusammen: aus einer ›aditio‹ wird eine ›unio‹!

Ein wesentliches Element der Umformung besteht auch darin, daß Goethe die Langzeile der Vorlage in trochäische Vierheber umwandelte und damit erstmals bei Gelegenheit dieses Spruchgedichts einen vierhebigen, zunächst männlich, dann weiblich gereimten trochäischen Vierzeiler schuf- eine von nun an für den *West-östlichen Divan* charakteristische Dichtart.

Schon der frühe Entwurf verrät Goethes Absicht, in der zweiten Hälfte des Spruches von der *Koran*-Vorlage abzuweichen und einen Vierzeiler zu schaffen, der halb aus Worten des *Korans* und halb aus seinen eigenen Worten besteht. Auch dies ist ein den *West-östlichen Divan* bestimmendes Merkmal: daß der Dichter einen geheim oder auch offen geführten Dialog mit der islamischen Überlieferung führt.

Vermutlich fühlte Goethe sich durch Vers 142 von Sure II ganz unmittelbar dazu herausgefordert, ihn durch eine eigene Botschaft zu ergänzen. Jedenfalls deutet der frühe Entwurf zu Vers 3 und 4 seines Vierzeilers darauf hin, daß er von Anfang an der Vorstellung vom Osten und Westen noch die des Nordens und Südens hinzufügen wollte. Die *Koran*-Vorlage erschien ihm offenbar zu eindimensional.

Zunächst jedoch gelang ihm nur eine unzulängliche Lösung: »Auch den Norden wie den Süden/Hat sein Auge nie gemieden. « Das klang noch zu matt und vor allem durch die verneinende Aussage gegen Ende gar zu unbeholfen, als daß diese Fassung den Dichter hätte befriedigen können. Immerhin erkennt man an dieser Vorform, was seine kreative Reaktion auslöste: durch die Einbeziehung des Nordens und Südens wird angeknüpft an das große Einleitungsgedicht »Nord und West und Süd zersplittern...«, dessen Titel *Hegire* auf den Beginn der islamischen Zeitrechnung deutet, während die Unterschrift bezeugt, daß es am 24. Dezember (1814), dem Tag der Geburt

Jesu und Beginn des christlichen Zeitalters, entstand. Das war kein Zufall, sondern Ausdruck von des Dichters Bemühen um die Überbrückung feindlicher Gegensätze, um die Versöhnung der einander scheinbar polar entgegengesetzten geistigen Welten, ein Friedensprogramm, wie es sich noch im kleinsten Detail des *West-östlichen Divans* bekundet.

Goethes Wunsch, in dem Spruch »Gottes ist der Orient« alle vier Himmelsrichtungen zu nennen und die durch den Koran Vers vor dem geistigen Auge gezogene, von Ost nach Westverlaufende Horizontale durch eine in Richtung der Magnetnadel verlaufende Vertikale zu ergänzen, entsprang der Absicht, auf die Einheit der göttlichen Schöpfung hinzuweisen. Der Magnet ist ja das eindrucksvollste Weltsymbol der polaren Einheit im Kosmos. Die Ergänzung der im Koran-Vers enthaltenen Ost-

West-Linie um eine Nord-Süd-Linie führt dazu, daß beide Linien sich vor unserm inneren Auge überkreuzen. Wenn dadurch unversehens das Zeichen des Kreuzes ersteht, so ist das bei Goethes augenhafter Kreativität natürlich kein Zufall. Auf diese Weise ergänzt er die Aussage des östlichen Korans durch das für die Christenheit und den Westen bezeichnende Kreuz-Symbol.

Es wäre zwar denkbar gewesen, daß Goethe, um den »west- östlichen« Charakter seines Werkes zu unterstreichen, das Gedicht, entsprechend dem Gesamttitel *West-östlicher Divan*, mit den Worten »Gottes ist der Occident« hätte beginnen lassen. Aber das wäre allzu mechanisch gedacht. Einmal widerspräche es dem Koran-Vers. Den Text eines heiligen Buches nach eigener Willkür umzubiegen wäre Goethe nie in den Sinn gekommen. Daran hinderte ihn die Ehrfurcht vor dem Göttlichen und Heiligen, die »Ehrfurcht vor dem, was über uns ist«. Zum anderen mußte die Reihenfolge von Orient und Okzident dem Gange der Sonne folgen; eine Umkehrung der Reihenfolge hätte die Vorstellung der Nacht heraufbeschworen, was in diesem Zusammenhang der Goetheschen Symbolik direkt ins Gesicht geschlagen hätte.

Weiterhin ist der ganze Divan-Zyklus als Geschichte einer Reise des Dichters in den Orient zu lesen, eben als *Hegire*. Der »Sänger« befindet sich, während er die Gebete der Talismane spricht (denn um Gebete handelt es sich ja), im Orient. Und da ist es natürlich, daß er zunächst die ihn umgebende Welt ehrfurchtsvoll in den Händen Gottes sieht und sich dann seiner Herkunft erinnert. Und schließlich: Was ist der ›Orient Orient? Auch im Orient geht die Sonne im Osten auf. Gerade wenn man annimmt, daß sich der »Sänger« im (Nahen) Orient befindet, weist die erste Zeile des Gedichtes über den Nahen Osten in den Fernen Osten hinüber, erweitert also den Horizont um nicht weiter genannte Erd-Dimensionen. So regt Goethe durch seine symbolische Bildersprache zu immer weiteren Meditationen über den ›Talisman‹ an.

Die Schlußverse 3 und 4 in der Lesart vom 2. Januar 1815, in welcher der Dichter die abschließend befriedigende Fassung fand:

Nord-undsüdliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.

Erweitern gegenüber der Vorform entscheidend die symbolische Bildsprache.<sup>6</sup> Der unmittelbare Übergang vom »Auge« Gottes zum »Frieden seiner Hände« ist durchaus der Natur des Dichters der »sehenden Hand« gemäß. Das Schlußwort »Hände« beschwört die Macht Gottes. Damit bewegt sich der Dichter ganz im Bereich der orientalischen Vorstellungswelt, denn sowohl im Arabischen wie auch im Hebräischen steht das Wort ›Hand‹ (›yad‹) gleichzeitig für den Begriff der ›Macht‹! Durch die Hand Gottes ergriffen zu sein bedeutet Empfang des göttlichen Geistes. Der Bedeutungsumfang von yad (Hand) im *Koran* geht hervor aus Sure 3, Vers 63:»Sprich: Die Gnadenfülle ist in Gottes Hand, Er gibt sie, wem er will, und Gott ist weitumfassend weise«; ebd. Vers 26f.:»Sprich: O Gott, Herr der Herrschaft , du gibst die Macht, wem du willst, und nimmst die Macht, wem du willst, und demütigst, wenn du willst. In deiner Hand ist das Gute; siehe, du hast Macht über alle Dinge. Du lässest die Nacht übergehen in den Tag und den Tag übergehen in die Nacht, und lässest erstehen das lebendige aus dem Toten und lässest das Tote entstehen aus dem Lebendigen, und du versorgst, wen du willst, ohne Berechnung.«Vgl. auch Sure67, die Herrschaft:» Gepriesen sei, in dessen Hand die Herrschaft ist, und Er hat über jedes Ding Gewalt. «

Mit den Schlußversen erweckt Goethe darüber hinaus die Vorstellung von der in den Händen Gottes ruhenden Weltkugel. Dies nun ist ein Symbol der christlichen Ikonographie, das sich tief in das Bildgedächtnis des abendländischen Menschen eingepägt hat:

Die Kugel ist ein Sinnbild des idealen Universums, speziell der himmlischen Vollkommenheit, der absoluten Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes. So kann sie in abgeleitetem Sinn besonders in der Hand Gottes den Schöpfungsbereich von Himmel und Erde symbolisieren.<sup>9</sup>

Im Unterbewußtheit ruft das Bild einer in den Händen Gottes ruhenden Kugel die Einheit von Nord und Süd wach. Eine solche Assoziation ist völlig angemessen, da es letztlich kein adäquateres Bildsymbol der Einheit gibt als die Kugel. Vergegenwärtigt man sich die Kugelform der Erde, dann verwandelt sich die durch die abstrakten Begriffe »Orient« und »Occident« gezogene gerade Linie zum Halbkreis. Solch ein

Halbkreis aber ist als Zeichen des Halbmondes – das Symbol des Islam. Genauso kann man die beiden letzten Zeilen des Spruches sehen und deuten. Und dann ergibt sich ein aus zwei Halbkreisen bestehender Kreis, dem ein Kreuz eingeschrieben ist: Islam und Christentum werden als untrennbare Einheit gesehen. Wie aus vielen mittelalterlichen Bildern hervorgeht, ist der Kreis mit dem Kreuz ein Zeichen christlicher Weltherrschaft. Aus Goethes Spruch hingegen schimmert es durch als ein Symbol der Einheit gleichberechtigter Kulturen.

In Verbindung mit der Vorstellung der Erdkugel wecken die Worte »Orient« und »Occident« zugleich die Assoziation mit dem Lauf der Sonne. In der Tat beziehen sich ja diese Ausdrücke auf deren Auf- und Niedergang. Bedenkt man, daß Goethe die Sonne stets das höchste Symbol des Göttlichen sah, so wird man gewahr, daß nach des Dichters Willen in diesen Versen Gott durch sein Höchstes Symbol anwesend, das heißt erfahrbar ist. Das mag auch der Grund dafür sein, warum Goethe hier die Fremdworte »Orient« und »Occident« statt der deutschen Wörter »Morgenland« und »Abendland« verwendet, da in letzteren der Bezug auf die Sonne nur indirekt zum Ausdruck kommt, nämlich insoweit sie die durch die Sonne bewirkten Tageszeiten bezeichnen. Goethe wollte aber, daß in diesen Versen die Sonne selbst »erscheine«.

Nun könnte man einwenden, daß diese zwei Wörter ja gar nicht von Goethe stammen, sondern aus dem *Koran*. Doch dem ist zu entgegnen, daß Goethe sich nie ein Zitat aneignet, wenn es in irgendeinem Punkte seiner Sprache sich nicht fügt. In allen solchen Fällen übersetzt Goethe das jeweilige Zitat, wie hier den Text des *Koran*, in seine Sprache. Es handelt sich also, obwohl es sich (nur) um ein Zitat zu handeln scheint, um reinste Goethesche Sprache und ist als solche zu deuten.

Daß ihm all das Bewußt war, als er entdeckte, daß der *Koran*-Vers seine Sprache enthielt, soll hier nicht behauptet werden. Das Erkennen des Fremden als des Eigenen ist ein geheimnisvoller Vorgang, in dem tausenderlei Elemente blitzartig zusammenschießen. Doch dürfte wohl kein Zweifel daran bestehen, daß Goethe in den *Koran*-Zeilen sich selbst und den Sinn seines Gedichtbuches spontan wiedererkannte. Dieser Spruch war ein »den höchsten Sinn im engsten Raum« enthaltendes Symbol seines Werkes. Je höher der Sinn aber ist, desto umfassender ist er auch. Darum deuten



die höchsten Symbole stets auf alles Höchste. So auch in Goethes »frommer Betrachtung«.

Nun nehme man einmal an, Goethe hätte nur geschrieben: »Ruht in Seinen Händen«! Das hätte eine Vermenschlichung Gottes bedeutet und damit gegen den Geist des Islam verstoßen. Aber auch in optischer Hinsicht wäre dieses Bild für den Augenmenschen Goethe unannehmbar gewesen: Zwei verschiedene, geschiedene Dinge in zwei verschiedenen Händen hätten die Einheit zerrissen. Doch bei Goethe finden Nord und Süd ihre Einheit nicht in den »Händen«, sondern »im Frieden seiner Hände«. Es ist ein sprachliches Wunder, an dem man auch erkennen kann: Goethes poetische Grammatik ist eine andere als die übliche Alltagsgrammatik.<sup>10</sup>

Wenn hier vom »Nord- und südlichen Gelände« die Rede ist, so ist zu bedenken, daß »Nord«, ganz persönlich vom Dichter aus betrachtet, zunächst Deutschland heißt und »südliches Gelände« Italien. Wie in einer Nußschale gibt Goethe hier ein grandioses Bild seiner eigenen geistigen Existenz und ihrer Ausweitung ins Universale durch die Berührung mit dem islamischen Osten: und eben dies ist nun wieder auf einer höheren Ebene das typisch »Westliche« des Dichters. Orient und Occident sind so betrachtet Polaritäten, die sich zum Universalen steigen. Steigerung aber ist Wandlung. Damals, als Goethe den Frieden verkündenden Talisman »Gottes ist der Orient« schuf, hatte sich ihm eine neue Dimension seines eigenen Wesens erschlossen. Als persönliche Konfession des Dichters genommen, sagt der Talisman aus, daß Goethe in dieser Zeit, trotz aller Schmerzen, ja Verzweiflungen, auf eine ihn überraschende Weise neuen Frieden gefunden hatte, einen Frieden in Gott, wie er dem Dichter als höchstes Ziel im ganzen *West-östlichen* Divan vorschwebt bis hin zum »Buch des Paradieses«.

Versetzt man sich in die Perspektive des Propheten Mohamed, so waren für ihn Teile der Weltgegenden, in die Goethe seine *Hegire* angetreten hat, um dort »Patriarchenluft zu kosten« ja kein Orient, sondern lagen im Westen, so etwas das jüdische Land des Alten Testaments. Und damit kommen wir zur Bedeutung des Koranverses, welcher Goethes Vierzeiler zugrunde liegt. Eins der Grundprinzipien des Islam ist, wie erwähnt, der *taubî*, die Suche nach der Erkenntnis von Gottes Einheit in der Vielfalt der Erscheinungen. Der Prophet war darauf bedacht, den Gläubigen in aller Welt eine

einheitliche, gemeinsame Gebetsrichtung, *Qibla* genannt, zu geben. Zunächst war dies das Heilige Haus in Jerusalem, *Bait al-Qods*, dann, nach einer neuen Offenbarung, die Ka'ba in Mekka, als dem nach der Überlieferung von Abraham gestifteten Heiligtum. Als einige Leute aus seiner Umgebung den Propheten wegen dieser Änderung der Gebetsrichtung zur Rede stellen, wurden ihm jene Verse der Sure offenbart, in welchen in vielfältigen Wendungen klargestellt wird, daß nicht die formale Erfüllung bestimmter religiöser Vorschriften darüber entscheidet, ob jemand ein Muslim ist oder nicht, sondern die Erfüllung von Gottes Willen. In diesem Sinne wird dort auch der vorislamische Patriarch Abraham als Muslim gepriesen. Goethe hat diese Verse besonders geliebt und schon als 22 jähriger sich einige davon aus der Übersetzung des Frankfurter Professors Megerlin notiert, wie etwa den folgenden:

172. Darinn besteht eben nicht die Gerechtigkeit, dass ihr eure Angesichter richtet gegen Morgen oder gegen Abend, sondern darin ist die Gerechtigkeit, wer recht glaubet an Gott, und an den jüngsten Tag, und an die Engel, an die Schrift, und Propheten: und wer ferner von seinem Vermögen gibt, um der Liebe Gottes Willen, seinen Verwandten, den Waisen, den Armen, den reisenden Pilgern, den Bettlern, und den Gefangenen Sklaven zur Erlösung, wer auch das Gebet beständig verrichtet, sein Bündnis hält, wo er Treue versprochen, und der sich geduldig erweist in Widerwärtigkeit, und Unglücksfällen, und zur Zeit der kriegerischen Gewalttätigkeit: solche sind die so wahrhaftig sind und Gott fürchten.

So lautet denn auch der Vers 142, der dem Motto aus den *Fundgruben des Orients* und Goethes Vierzeiler zugrunde liegt, vollständig folgendermaßen (in der Übersetzung Max Hennings): 142. Sprechen werden die Toren unter dem Volk: Was wendet er sie ab von ihrer Qibla, die sie früher hatten? Sprich: Allahs ist der Westen und der Osten; er leitet, wen Er will, auf den rechten Pfad.

Ruhten aber »Nord-und südliches Gelände« in Goethes eigenem Innern wirklich »im Frieden« beieinander? Man spricht gern von Goethes organischer Entwicklung, ohne dabei der tiefen Brüche zu gedenken, die für dieses Leben doch nicht minder charakteristisch sind. In einem Brief von 21. Oktober 1827 an den Bildhauer C.D.

Rauch hat Goethe sich darüber geäußert, wie viel es ihn gekostet habe, den Zustand inneren Gleichgewichts zu erreichen:

Auch mir in einem langen Leben sind Ereignisse begegnet, die, aus glänzenden Zuständen, eine Reihe von Unglück mir in anderen entwickelten; ja es gibt so grausame Augenblicke, in welchen man die Kürze des Lebens für die höchste Wohltat halten möchte, um eine unerträgliche Qual nicht übermäßig lange zu empfinden.

Viele Leidende sind vor mir hingegangen, mir aber war die Pflicht auferlegt, auszudauern und eine Folge von Freunden und Schmerz zu ertragen, wovon das Einzelne schon hätte tödlich sein können.

In solchen Fällen blieb nichts weiter übrig als alles, was mir jedesmal von Tätigkeit übrig blieb, abermals auf das regsamste hervorzurufen und, gleich einem, der in einen verderblichen Krieg verwickelt ist, den Kampf so im Nachteil als im Vorteil kräftig fortzusetzen.

Und so hab ich mich bis auf den heutigen Tag durchgeschlagen, wo dem höchsten Glück, das den Menschen über sich selbst erheben möchte, immer noch soviel Mäßiges beigemischt ist, welches mich von Stunde zu Stunde mir selbst angehörig zu sein ermahnt und nötigt. Und wenn ich für mich selbst, um gegen das, was man Tücke des Schicksals zu nennen berechtigt ist, im Gleichgewicht zu bleiben, kein andere Mittel zu finden wußte, so wird es gewiß jedem heilsam werden, der, von Natur zu edler, freischaffender Tätigkeit bestimmt, das widerwärtige Gefühl unvorhergesehener Hemmung durch eine frisch sich erprobende Kraft zu beseitigen und, insofern es dem Menschen gegeben ist, sich wieder herzustellen trachtet.

Auch seine künstlerische Laufbahn lief nicht ohne Brüche ab. In Straßburg erkennt der »nordische« (=deutsche) Goethe das gotische Straßburger Münster. In Assisi nimmt der »klassische« (=südliche) Goethe nur den Minerva-Tempel wahr. Wie stark Goethe den Abstand zwischen seiner Jugend und seinem Mannesalter empfand, macht aufs eindrucklichste die *Zueignung des Faust* von 1797 deutlich, die auch zeigt, daß dieser Abstand nur durch tiefe Erschütterungen und Krisen zu überbrücken war. So »ruht« zunächst keineswegs in diesem Dichter »Nord-und südliches Gelände« friedlich

nebeneinander. Bis zur Divan-Epoche schlossen sie sich weitgehend gegenseitig aus, bekämpften einander in Goethes Brust. Die ›klassische Wendung‹ führte zur Verurteilung des Nordens. Erst nachdem Goethe den islamischen Osten entdeckt hatte, kam dieser Wiederstreit zur Ruhe. Plötzlich setzen sich die Gegensätze in ein harmonisches Verhältnis: Goethe weiß nordische und südliche Kunst gleichermaßen zu schätzen. Der Dichter wandelt sich nach dem Gesetz von Polarität und Steigerung, welches ihm im Laufe seiner Arbeit an der *Farbenlehre* bewußt geworden war. Darum dürfen wir die ›Wolken‹ auf den Talisman-Kalligraphen auch verstehen als Symbole von Goethes Wandlung und Steigerung ins Universale.

Im Hinblick auf den Orient bilden Nord und Süd zusammen, wenn man die kulturell-symbolische Bedeutung der Himmelsrichtungen für Goethe in Betracht zieht, den Westen. Der innerwestliche Konflikt aber wird durch die Erweiterung seines Blickfeldes nach Osten hin befriedet. Goethe hatte zunächst durch sein Italienerlebnis in Nord und Süd brüderlich verwandte europäische Kulturen erkannt, die in vielem von einem gemeinsamen Erbteil zehren. Aber dann begegnet er Jahre später auf überraschende Weise den ihm aus seiner Kindheit vertrauten Gestalten des Alten Testaments im islamischen Osten wieder, Abraham, Joseph und seinen Brüdern, Moses; er findet im Propheten Mohamed einen Bundesgenossen in seinem Glauben an die Einheit Gottes und entdeckt im islamischen Kulturkreis die Wurzeln der europäischen Aufklärung, und in dem persischen Dichter Hafis erkennt er seinen »Zwillingsbruder« oder sieht in ihm einmal ein anderes Mal einen zweiten Voltaire. Die Dinge haben für Goethe also eine weit größere Zahl von Dimensionen, als die bloße Nennung der scheinbar gleichberechtigten vier Himmelsrichtungen zunächst vermuten läßt.

Zwar hat sein Widerwille gegen einige Auswünsche der deutschen Romantik ihn gelegentlich zu Äußerungen des Unmuts geführt, welche den Eindruck erwecken, als habe er einseitig für den klassizistischen Süden und somit gegen den romantischen Norden Stellung nehmen wollen. Aber all seine Alterswerke sind von einem klassizistischen Formideal im strengen Sinne weit entfernt: *Faust*, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* und eben der Divan, um nur die wichtigsten zu nennen.<sup>11</sup> Die

Entdeckung des islamischen Orients durch die Bekanntschaft mit den Dichtungen des Korankundigen Hafis hat in Goethe als Künstler bis zu seinem Lebensende nachgewirkt. Insofern bezeichnet der vom Koran inspirierte Vierzeiler tatsächlich einen Wendepunkt im künstlerischen Schaffen Goethes. Bei der Formulierung des Spruches muß ihm blitzartig klar geworden sein, daß sich, durch die Begegnung mit dem Orient, unaufgelöste Grundspannungen seines Wesens befriedeten. Daher seine begeisterte Hinwendung zu Hafis als einem Lehrmeister, dem er die eigene Wesenserweiterung verdankte. Für diese Wesenserweiterung ins Universale prägte Goethe später in seinem Alterswerk *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Zweites Buch, siebentes Kapitel) den Begriff »Weltfrömmigkeit«. Des Romanhelden väterlicher Freund, der Abbé, nimmt Bezug auf einen Brief Wilhelms, worin dieser al sein Ideal anpreist: »Häuslicher Zustand, auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiß und Ordnung belebt und erhalten, nicht zu eng, nicht zu weit, im glücklichsten Verhältnis der Pflichten zu den Fähigkeiten und Kräften. Der Abbé bezeichnet dies als »Hausfrömmigkeit« und erwidert darauf:

Wir wollen der Hausfrömmigkeit das gebührende Lob nicht entziehen: Auf ihr gründet sich die Sicherheit des Einzelnen, worauf zuletzt denn auch die Festigkeit und Würde des Ganzen beruhen mag; aber sie reicht nicht mehr hin, wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsre redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen und nicht nur unsre Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen.

Die eigene Erfahrung der Wandlung ins Universale ermutigte Goethe, sich mit der Aufforderung an die Mitmenschen zu wenden: sich in Frieden (hier auch ganz politisch gemeint) einer Gott- und Geisterfüllten Universalität zu öffnen. Und liegt darin nicht der letzte Sinn des ganzen *West-östlichen Divan*? Nehmen wir die ersten zwei Verse des Talismans als *Koran*-Text und »Prophetenwort«, wird dann hier nicht, durch den Talisman selbst, der Westen aufgefordert, »Prophetenwort und -samen« zu schätzen, »wie es sich gebühret«? Und wäre das nicht zugleich eine Mahnung an den islamischen Orient, sich unbefangen und selbstbewußt einem geistigen Dialog mit dem Okzident zu öffnen durch Rückbesinnung auf das Gebot der Toleranz im Vers 256 der

zweiten Sure des *Koran*: »Es sei kein Zwang im Glauben «eine Toleranz, welche nicht auf Gleichgültigkeit oder einem Unterlegenheitsgefühl gründet, sondern auf der in eben diesem Vers ausgedrückten Gewißheit beruht: »Klar ist nunmehr unterschieden das Rechte von Irrtum«? In dem Goethe, den Spuren des Propheten Mohammed folgend, mit seinem Talisman »Gottes ist der Orient« den »tauḥîd«, den Glauben an die alles umspannende Einheit Gottes verkündet, weist er die Nachwelt, die Menschen des Orients und des Okzidents, auf »den rechten Pfad«, das heißt auf den Weg eines verantwortungsbewußten Handelns. In den Versen liegt die Quintessenz von Goethes geistiger Auseinandersetzung mit dem Islam.

#### **4.2 Wohltätigkeit im Diwan**

Nirgends äußert sich bei Goethe in Verbindung mit dem Motiv der Wohltätigkeit eine Händlergesinnung in Form von Paradiesversprechung- und Erwartungen. Der *Divan*-Dichter macht keine Versprechungen, die nicht sofort erfüllt werden. Der »Gewinn« des Gebens liegt Goethe zufolge im Gefühl der guten Tat oder, wie Goethe es auch nennt, in der »Wonne des Gebens«. So empfängt bei ihm der Gebende schon im Diesseits seinen Lohn: unversehens wird der Wohltätige selber zum Empfangenden. Ein Beispiel aus dem *Buch der Betrachtungen*. Hier macht der Dichter aufmerksam auf die Geste der dankbar ausgestreckten Hand, wenn sie sich empfangend der Hand des Gebenden »entgegen drängt«. Nichts ist »lieblicher« als diese »hübsche« Gebärde. Durch das, was er sieht und dabei empfindet, empfängt der Gebende bereits im Augenblick der guten Handlung einen seelischen Lohn, im beglückenden Kontakt von Mensch zu Mensch, durch Gruß und Begegnung von Augen und Händen:

Lieblich ist des Mädchens Blick, der winket,

Trinkers Blick ist lieblich, eh er trinket,

Gruß des Herren, der befehlen konnte,

Sonnenschein im Herbst, der dich besonnte,

Lieblicher als alles dieses habe

Stets vor Augen, wie sich kleiner Gabe

Dürftige Hand so hübsch entgegen dränget,

Zierlich dankbar was du reichst empfängt.

Welch ein Blick! Ein Gruß! ein sprechend Streben!

Schaut es recht und du wirst immer geben.

In der Nachbarschaft dieses Spruchgedichts steht noch eine weitere Aufforderung zur Mildtätigkeit, bei der Goethe sich an das *Pend-Nameh* (Buch der Ratschläge) des iranischen Dichters Ferid-eddin Attar anschließt. Dieser hatte gemahnt, es sei wichtig, Wohltaten noch bei Lebzeiten mit eigener Hand auszuführen. Goethe erweitert das Motiv der Vorlage um einen zusätzlichen »diesseitigen« Aspekt den Gewinn an Freude, den man selber davonträgt, wenn man sein Vermögen mit andern Menschen teilt, statt es bis nach dem Tode aufzusparen:

Und was im *Pend=Nameh* steht

In dir aus der Brust geschrieben:

Jeden, dem du selber gibst,

Wirst du wie dich selber lieben.

Reiche Froh den Pfennig hin,

Häufe nicht ein Gold-Vermächtnis,

Eile freudig vorzuziehn

Gegenwart vor dem Gedächtnis

Zwei bezeichnende Wörter - »froh« (Vers5) und »freudig« (Vers7) – bestimmen der Ton der Verse. Sie erinnern an die Bedeutung der *Freudigkeit (Laetitia)* in der *Ethik*

des Spinoza. Dort ist es das Charakteristikum des geisteskräftigen Menschen: »gut zu handeln und froh zu sein« (*bene agere et laetari*).

Beide hier zuletzt zitierten Gedichte zusammen überließ Goethe zur Vorveröffentlichung dem Berliner Herausgeber eines Bändchens *Gaben der Milde*, dessen Erlös »zum Vorteil hilfloser Krieger« bestimmt war. Sie erschienen dort 1817 zusammen als ein Gedicht unter der Überschrift *Wonne des Gebens*. Dieser Titel, der leider im *West-östlichen Divan* nicht mehr erscheint, enthält die schöne Kurzformel, mit der die oben aufgeworfene Frage beantwortet wird. Welchen »Lohn« stellt der Dichter dem Mildtätigen in Aussicht? Nicht die Wonnen des Paradieses im Jenseits, wie der Prophet es tut, sondern die »Wonne des Gebens« im Diesseits.

Im *Buch der Sprüche* finden sich wiederholt Mahnungen zu Mildtätigkeit, mit denen Goethe sich zwar an den *Koran* anschließt, aber bezeichnenderweise weitere Aspekte hinzutreten läßt, durch die das oben Gesagte noch verstärkt wird. Der Divan-Dichter wünscht: Gutes sollte um seiner selbst und nicht um irgendwelcher Zwecke willen getan werden. Hier bekundet sich ein von allem Handelsgeist freies Ethos. Da alles im Leben vorübergehend ist, kann man weder für sich selber noch für seine Kinder bleibenden Gewinn davon festhalten. Wie in früheren Sprüchen wird hier der Wert der Gegenwart, des kostbaren Augenblicks, betont:

Gutes tu rein aus des Guten Liebe,

Was du tust verbleibt dir nicht;

Und wenn es auch dir verbliebe,

Bleibt es deinen Kindern nicht.

Das Thema der Wohltätigkeit ist damit aber für Goethe immer noch nicht erschöpft. Wenn in den vorangegangenen Sprüchen die Wichtigkeit des Gebens bei Lebzeiten, im Augenblick des Bedarfs, betont und die »Gegenwart« dem Gedächtnis vorgezogen wird, auch angesichts der Vergänglichkeit aller irdischen Güter, so zeigt der nächste Vierzeiler, der den Anfangsvers des zuletzt besprochenen Spruchgedichts wiederholt, eine interessante Variante. Hier geht es nicht mehr in erster Linie um die Würdigung



des Augenblicks, sondern doch einmal um Künftiges. Allerdings handelt es sich nicht um künftigen materiellen Gewinn, sondern um das Weiterwirken eines Ethos, wie es die gebenden Naturen auszeichnet. Die Lebenspraxis des Wohltätigen ist etwas, das nicht verlorenzugehen braucht wie alle irdischen Güter. Es besteht vielmehr eine gute Aussicht des Fortbestands und Weiterlebens. Selbst wenn die eigenen Kinder ein solches sittliches Gut nicht aufnehmen und weitergeben sollten, so kann doch die Haltung der Wohltätigen noch künftigen Geschlechtern zugute kommen; ihre Gesinnungen können sich vererben und sich dadurch segensreich für die Erben und andere Menschen auswirken. Dies Ethos erinnert sehr stark an den Vers »Für andre wächst in mir das edle Gut« in Goethes Zueignung –d.h. eines Gedichts, das er an die Spitze seiner sämtlichen Werke stellte:

Gutes tu rein aus den Guten Liebe!

Das überliefre deinem Blut;

Und wens den Kindern nicht verbliebe,

Den Enkeln kommt es doch zugut.

Aus biblischer und islamischer Überlieferung zugleich kam Goethe wie die Kommentare vermerken, die Eingebung zu einer weiteren Variation des Themas der Wohltätigkeit im *Buch der Sprüche*. Im *Buch Kabus* des von ihm hochgeschätzten Berliner Gelehrter H.F v. Diez begegnete dem Divan-Dichter wiederholt das folgende Sprichwort.

Tue Gutes, wirf das Brod ins Wasser, wens der Fisch nicht weiß, so weiß es doch der Schöpfer.

Diez kommentierte mit diesem »Sprichwort« im Arabischen«: eine Stelle im Prediger Salomo [...] vom ersten Spruche des elften Kapitel [...]wirf selbst dein Brod ins Wasser, dahingestellt, wohin es schwimme und wem es zu gut komme [...] denn selbst diese Mildtätigkeit aufs Geratewohl wird dir von Gott vergolten werden.

Es kam zu einem Gelehrtenstreit über die Textauslegung, durch den Goethe dazu angeregt wurde, das folgende Spruchgedicht zu schreiben, in welchem er durch Übernahme von Teilen des Diezschen Kommentars seine Zustimmung zu dessen Auffassung zum Ausdruck brachte:

Was willst du untersuchen

Wohin die Milde fließt.

Ins Wasser wirf deine Kuchen,

Wer weiß wer sie genießt.

»Milde« bedeutet hier im alten Wortsinn soviel wie Freigebigkeit und ist im übertragenen Sinne gebraucht für das aus freigebiger Gesinnung heraus Gependete. Mit »Kuchen« ist hier natürlich an erster Stelle das fladenartige Backwerk gemeint, das man seit Urzeiten im Vorderen Orient anstelle von Brot ißt und das sehr wohl auf dem Wasser schwimmen kann. Darüber hinaus deutet Goethe im metaphorischen Sinne mit »Kuchen« auf seine Gedichte, das, was er den Menschen zu schenken hat. Auch bei ihm ist es »Mildtätigkeit aufs Geratewohl« wie in seiner Vorlage. Aber während Diez noch im Anschluß an religiöse Traditionen davon spricht, daß die Mildtätigkeit »von Gott vergolten« werde, fehlt dieser Gedanke bezeichnenderweise bei Goethe. Auch die Botschaft seines Vierzeilers entsprach ganz der eigenen Lebenspraxis des Dichters.»Nur Geben heißt Leben«, lautet die Devise seines Freundes Zeltler im Brief vom 19.Juli 1828, die wie im Goetheschen Beispiel abgelesen erscheint.

#### **4.3 Monotheismus im West-östlichen Divan**

Die Begeisterung des jungen Goethe für die Gestalt des Propheten Mohammed und die Hochschätzung, die er ihm entgegenbrachte, beruhten vor allem auf der Anerkennung seines Verdienstes, die Lehre von der Einheit Gottes rein verkündet zu haben. In den *Noten und Abhandlungen* preist Goethe den Monotheismus im Kapitel über den muslimischen Herrscher »Mahmud von Gasna«, der in den von ihm eroberten Teilen

Indiens den Islam eingeführt und die dort herrschende Vielgötterei beseitigt hat, mit der bemerkenswerten, für Goethes Denken äußerst aufschlußreichen Begründung:

Der Glaube an den einigen Gott wirkt immer geisterhebend, indem er den Menschen auf die Einheit seines eigenen Innern zurückweist.<sup>1</sup>

Eine besonders einprägsame *Apologie des Monotheismus* findet sich unter den Nachlaßversen zum *Divan* in dem Gedicht: »süßes Kind, die Perlenreihen...«. Dieses Gedicht soll im Zentrum unserer folgenden Betrachtungen stehen, denn im Hinblick auf die Lehre von der Einheit Gottes spricht der Dichter darin ganz aus muslimischer Sicht. Wie wir noch sehen werden, hat Goethes junger katholischer Freund Sulpiz Boisserée dem Dichter geraten, das Gedicht zu verwerfen, in der Befürchtung, er könne damit Anstoß erregen. Denn Goethe stellt sich darin mit Entschiedenheit dem Propheten zur Seite, der den Anspruch erhoben hatte, im Gegensatz zu Christentum den reinen monotheistischen Gottesglauben zu verkünden. Mohammed berief sich dabei wiederholt auf den Urvater der drei Offenbarungsreligionen, Abraham. Bereits Abraham, so erklärte er, sei Muslim gewesen.<sup>2</sup> Bei seinem Plädoyer für den Monotheismus in der vierten Strophe von »süßes Kind, die Perlenreihen ...« schloß Goethe sich demnach nicht nur dem Alten Testament, sondern auch dem Koran an, wenn er in den Versen 13ff. erklärt:

Abraham, den Herrn der Sterne

Hat er sich zum Ahn erlesen;

Moses ist, in wüster Ferne,

Durch den Einen groß gewesen.

David, auch durch viel Gebrechen,

Ja, Verbrechen durch gewandelt,

Wußte doch sich los zu sprechen:

Einem hab' ich recht gehandelt.

Der Ausdruck »Herr der Sterne« läßt natürlich an I. Mose 15, 1+5 denken:»Nach diesen Geschichten begab sich's, daß zu Abraham geschah das Wort des Herrn im Gesicht und sprach: Fürchte dich nicht, Abraham! Ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn. [...] Und er hieß ihn hinausgehen und sprach: Siehe gern Himmel und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? Und sprach zu ihm: Also soll dein Same werden. « Doch haben wir bereits gesehen, daß Goethe schon in jungen Jahren, als er sich Auszüge aus dem *Koran* machte und seine *Mahomet*-Tragödie entwarf, besonders beeindruckt war und sich sogar zur Abfassung einer Hymne begeistern ließ von jener Partie des *Korans* (*Sure6:Das Vieh, Vers 74-79*), worin geschildert wird, wie Abraham im Angesicht des Sternenhimmels den wahren Gott erkennt. Mohamed hat den Christen zum Vorwurf gemacht, daß sie sich gegen die Erkenntnis von der Einheit Gottes, also gegen die Grundwahrheit des Monotheismus versündigten, indem sie Christus zum Sohn Gottes erklärten. So heißt es in der 112.Sure des *Korans*, die Goethe aus der 1811 im zweiten Band der *Fundgruben des Orients* veröffentlichten Übersetzung Josef v. Hammers bekannt war:

13.Sag': Gott ist Einer,

14. Er ist von Ewigkeit

15. Er hat nicht gezeugt,

16. Er ward nicht gezeugt

17. Ihm gleich ist Keiner.

Goethes eigene Vorstellung von Gott stimmte darin mit derjenigen der Muslime überein<sup>3</sup>, und wie diese betonte Goethe, daß Christus selbst sich zum »alleinigen Gott« bekannt habe.<sup>4</sup> Er äußert sich hier auch auffallend feindlich gegenüber dem christlichen Kreuzeszeichen, das die im Gedicht angesprochene Geliebte<sup>5</sup> an der ihr vom Dichter geschenkten Perlenkette trägt (Str.Iff.):

Süßes Kind, die Perlenreihen,

Wie ich irgend nur vermochte,

Wollte traulich dir verleihen,

Als der Liebe Lampendochte.

Und nun kommst du, hast ein Zeichen  
Dran gehängt, das, unter allen  
Den Abraxas seinesgleichen,  
Mir am schlechtesten will gefallen.

Diese ganz moderne Narrheit  
Magst du mir nach Schiras bringen!  
Soll ich wohl, in seiner Starrheit,  
Hölzchen quer auf Hölzchen singen?

Man beachte hier besonders den Ausdruck »Abraxas«. Im vierten der unter dem Titel »Segenspänder« im *Buch des Sängers* aufgeführten Gedichte hatte sich Goethe nämlich über Abraxas in kräftigen Worten folgendermaßen ausgedrückt:

Doch Abraxas bring ich selten!  
Hier soll meist das Fratzenhafte,  
Das ein düsterer Wahnsinn schaffte,  
Für das allerhöchste gelten.  
Sag' ich euch absurde Dinge,  
Denkt, daß ich Abraxas bringe.

Auf die Kennzeichnung des Kreuzzeichens als Abraxas also folgen die zuvor zitierten Strophen, worin der althergebrachte Monotheismus – unter Berufung auf Abraham, Moses, David, Jesus und Mohammed – als »das Rechte« gepriesen wird. In der sechsten und siebenten Strophe bekundet Goethe, daß er gleich dem Propheten Mohammed die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Jesu ablehnt, also in einem Punkt auf der Seite des Islam steht, der entscheidend geblieben ist für die theologische

Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum, und er preist die Erneuerung des monotheistischen Glaubens durch Mohammed:

Jesus fühlte rein und dachte  
Nur den Einen Gott im Stillen;  
Wer ihn selbst zum Gotte machte  
Kränkte seinen heiligen Willen  
  
Und so muß das Rechte scheinen  
Was auch Mahomet gelungen;  
Nur durch den Begriff des Einen  
Hat er alle Welt bezwungen.

Auf den Gedanken, jene fünf Gestalten – Abraham, Moses, David, Jesus und Mahomet- als Vertreter des Monotheismus zu rühmen, wie es in Vers 13-29 geschieht, war Goethe im März 1815 durch Chardins *Voyage en Perse* gebracht worden, worin es heißt:

Es ist hier zu bemerken, daß die Mahometaner glauben, Gott habe mehrere Jahrhunderte vor der Schöpfung der Welt die *Heiligen Bücher* geschrieben, welche für alle Zeiten die öffentliche Religion und die Sitten regeln sollten, und er bewahrte sie bei sich im Himmel auf und erlaubte den Engeln darin zu lesen, und auch den Propheten; denn sie behaupten, daß die Propheten vor der Welt geschaffen worden seien [...] Man findet bei ihren Autoren verzeichnet, daß nach Lehrmeinung der ersten Mahometaner die *Heiligen Schriften* ewig waren, wie Gott selbst [...] und sie lehrten, daß obwohl Gott hundertvierundzwanzigtausend Propheten in die Welt gesandt habe, nur fünf von ihnen Gesetze für den öffentlichen Kultus aufgestellt haben, nämlich Abraham, Moses, David, Jesus, Christus, und ihr falscher Prophet Mahomet, welche sie zur Unterscheidung *Saleh-Kitab*, das heißt *Herren der Bücher* nennen, gemeint ist *Gesetzesbücher*, wie man sie auch *Gesetzgeber* nennen könnte.<sup>6</sup>

Der Dichter fährt nach seinem Lobpreis für die genannten fünf Propheten und insbesondere des Mohammed, den er im Gegensatz zu dem von ihm als Quelle benutzen Chardin eben keineswegs für einen falschen Propheten erklärte, in seinen Schmähungen des Kreuzes, das der Geliebten zum Halsschmuck dient, fort. Zum. Zum Schluß allerdings lenkt er auf galant-ironische Weise ein: Da sie die Trägerin dieses »leidigen Dinges« ist, kann der über alle Maßen Verliebte gar nicht anders als zum »Renegaten« werden. Schon Salomo sei es ganz ähnlich gegangen:

Wenn du aber dennoch Huld'gung  
Diesem leid'gen Ding verlangest;  
Diene mir es zur Entschuld'gung  
Daß du nicht alleine prangest.-

Doch allein!- da viele Frauen  
Salomonis ihn verkehrten,  
Götter betend anzuschauen  
Wie die Närrinnen verehrten.

Isis' Horn, Anubis' Rachen  
Botten sie dem Judenstolze,  
Mir willst du zum Gotte machen  
Solch ein Jammerbild am Holze!

Und ich will nicht besser scheinen  
Als es sich mit mir eräuget,  
Salomo schwur den seinen,  
Meinen Gott hab' ich verleugnet.

Laß die Renegatenbürde

Mich in diesem Kuß verschmerzen:

Denn ein Vitzliputzli würde

Talisman an deinem Herzen.

Wir erkennen, wie entschieden Goethe sich in diesem Gedicht auf den muslimischen Standpunkt stellt: mag den Christen das Kreuz als unabdingbares Mysterium gelten, den Muslimen ist es ein Ärgernis. Im Koran, Sure 4 ( Die Frauen) Vers157ff. wird erklärt, daß nicht Jesus getötet oder gar gekreuzigt worden sei, sondern jemand, der ihm ähnlich war:»Doch die darüber streiten, sind darob in Zweifel, /Da sie davon kein Wissen haben/und folgen nur die Meinung; /Sie aber haben ihn in Wahrheit nicht getötet, /Erhoben hat ihn Gott zu sich, Denn Gott ist stark und weise. « (Übersetzung von Friedrich Rückert).-

Man weiß von des Dichters Abneigung gegen das Kreuz als religiösem Symbol. Damit hat es aber eine besondere Bewandnis. Goethe wehrte sich gegen die gewohnheitsmäßige Zurschaustellung des »Martergerüsts«, weil sein Auge und innerer Sinn hochempfindlich waren und jeden Eindruck mit ursprünglicher Gewalt auffaßten. In *Wilhelm Meisters Wanderjahren* sprach er es unumwunden aus, daß es ihm eine »verdammungswürdige Frechheit« bedeute, mit diesen »Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen«. Hierüber solle man vielmehr »einen Schleier ziehen«. Mignon, die Lieblingsgestalt des Dichters in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* trägt im Verborgenen ein Kreuz, das erst bei ihrem Tode entdeckt wird, und zwar »auf ihren zarten Armen mit vielen hundert Punkten zierlich abgebildet«. Dieses insgeheim getragene Kreuz birgt ein ernstes Geheimnis, und es darf daran erinnert werden, daß Goethe in der Gestalt der Mignon wichtige Züge seines eigenen Wesens in verschlüsselter Form dargestellt hat. All dies ist in Betracht zu ziehen, wenn man das heikle Thema von »süßes Kind, die Perlenreihen...« behandelt, wo in der Tat Goethes Abneigung gegen das Kreuz als Halsschmuck besonders kraß zur Darstellung kommt, so kraß, daß der Dichter auf Veranlassung seines Freundes Sulpiz Boisserée, eines gläubigen Katholiken, die Verse zu sekretieren versprach. Boisserée hat in seinem Tagebuch das Gespräch festgehalten, das er mit



Goethe am 8. August 1815 in Wiesbaden hierzu geführt hat, nachdem ihm dieser sein Gedicht vorgelesen hatte: Haß des Kreuzes. Schirin hat ein Kreuz von Bernstein gekauft, ohne es zu kennen; ihr Liebhaber [Chosru] findet es an ihrer Brust, schilt gegen die westliche Narrheit usw. Zu bitter hart und einseitig – ich rate, es [das Gedicht] zu verwerfen [...] Er wollte es seinem Sohn zum Aufheben geben, dem gebe er alle seine Gedichte, die er verwerfe; er habe eine Menge, besonders persönliche und zeitliche, nicht leicht eine Begebenheit worüber er sich nicht in einem Gedicht ausgesprochen. So habe er seinen Ärger, Kummer und Verdruß über die Angelegenheiten des Tages Politik usw. gewöhnlich in einem Gedicht ausgelassen, es sei eine Art Bedürfnis und Herzens-Erleichterung, *Sedes poeticae*. Er schaffe sich so die Dinge vom Halse, wenn er sie in Gedichte bringe. Sonst habe er dergleichen immer verbrannt; aber sein Sohn verehere alles von ihm mit Pietät, da lasse er ihm den Spaß.<sup>7</sup>

Wenn man angesichts der riesigen Flut von Literatur über Goethe feststellen muß, wie wenig bisher Goethes enges Verhältnis zum Islam beachtet worden und in welchem geringem Maße deshalb die Kenntnis dessen ins allgemeine Bewußtsein der Deutschen gedrungen ist, so könne man auf den Gedanken kommen, das Gedicht »süßes Kind, die Perlenreihen...« sei seit damals in einer Lade verschlossen geblieben und nur einer kleinen Zahl von Eingeweihten als eine strenge Geheimsache zugänglich gemacht worden. Dabei ist es seit 1836 bekannt.

Allerdings darf man sich durch die recht heftigen Äußerungen Goethes gegen das Kreuzeszeichen und seine ablehnende Haltung gegenüber den unter seinen romantischen Zeitgenossen in Schwang gekommen »Religionsveränderungen« und dem »neuen altertümlichen, katholisch-christlichen Kunstgeschmack« nicht umgekehrt nunmehr zu der Meinung verleiten lassen, Goethe hätte sich allgemein dem Christentum und insbesondere dem Katholizismus gegenüber unduldsam oder gar feindlich verhalten. Auf diesem Mißverständnis gründet das im Internet unter: <http://www.freeyellow.com/members3/abdallah/goethe.html> zu findende Fetw eines in Weimar ansässigen Schaikh 'Abdulqadir Al-Murabit, das er am 19. Dezember 1995 verkündet hat und sich vom Amir der Gemeinschaft der Muslime in Weimar, Hajj Abu Bakr Rieger, hat absegnen lassen, worin Goethe Postum zum Muslim erklärt wird. Die

Autoren dieses seltsamen Dokuments fühlen sich zu einem solchen Richterspruch unter anderem dadurch berechtigt, daß sie das Gedicht »Süßes Kind, die Perlenreihen« als Ablehnung nicht einiger christlicher Dogmen und Gebräuche, sondern als eine Ablehnung des Christentums als solchem deuten. Nun muß man jedoch im Auge behalten, daß Goethe sein Gespräch über jenes Gedicht mit niemand anderem als seinem katholischen Freund Sulpiz Boisserée geführt hat, der in seinem Tagebuch an keiner Stelle durchblicken läßt, daß er sich von Goethes Äußerungen des Unmuts über gewisse äußerliche Erscheinungen der offiziellen christlichen Religionsausübung in irgendeiner Weise persönlich verletzt gefühlt hätte. Ja, Goethe hat an anderer Stelle nicht nur nachdrücklich seine Verehrung für katholische Heilige wie Alexius, Filippo Neri, St. Rochus oder St. Nepomuk bekundet, er hat sogar, am 7.4.1830 dem Kanzler Z.v. Müller gestanden: »Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder sie wissen es vielleicht auch nicht; wer ist denn noch heute zutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob er mich gleich für einen Heiden haltet. «

Wie aber verträgt sich diese Aussage mit Goethes Bekenntnis zum reinen Monotheismus, wie verträgt sie sich mit seinem Geständnis in der Abkündigung zum *West-östlichen Divan* vom 3. Januar 1816, der Dichter desselben »lehne den Verdacht nicht ab, daß er selbst ein Muselman sei«, wie mit seiner Versicherung: »Im Islam leben und sterben wir alle«? War Goethe in Glaubenssachen ein Chamäleon? Man kann diese Frage nicht besser beantworten als dadurch, daß man Goethe selbst zu Wort kommen läßt, der noch miterlebt hat, wie er unter einen solchen Verdacht geriet. In das Buch *Campagne in Frankreich* nahm er die Erinnerung an seine Begegnung mit dem katholischen Zirkel der Fürstin Gallitzin in Münster auf, zu dem er im November 1792 eingeladen worden war. Er hatte die Gesellschaft der Fürstin zu allseitiger Zufriedenheit der Anwesenden damit unterhalten, daß er ihnen »die römischen Kirchenfeste, Karwoche und Ostern, Fronleichnam und Peter Paul; sodann zur Erheiterung die Pferdeweihe, woran auch andere Haus- und Hoftiere teilnehmen«, darstellte, was zu folgendem quiproquo führte:

Einer von den Gegenwärtigen, mit den Gesamtverhältnissen nicht genau bekannt, hatte im stillen gefragt: ob ich denn wirklich katholisch sei? Als die Fürstin mir dieses

erzählte, eröffnete sie mir noch ein anderes; man hatte ihr nämlich vor meiner Ankunft geschrieben, sie solle sich vor mir in acht nehmen, ich wisse mich so fromm zu stellen, daß man mich für religiös, ja für katholisch halten könne.

Man beachte nun in Goethes Antwort den Ausdruck »fratzenhafte Verzerrung«, und schon hat sich der Kreis zum oben zitierten »Abraxa« geschlossen:

»Geben Sie mir zu, verehrte Freundin«, rief ich aus, »ich stelle mich nicht fromm, ich bin es am rechten Orte, mir fällt nicht schwer, mit einem klaren, unschuldigen Blick alle Zustände zu beachten und sie auch ebenso rein darzustellen. Jede Art fratzenhafter Verzerrung, wodurch sich dünkelfhafte Menschen nach eigener Sinnesweise an dem Gegenstand versündigen, war mir von jeher zuwider. Was mir widersteht, davon wend' ich den Blick weg, aber manches, was ich nicht gerade billige, mag ich gern in seiner Eigentümlichkeit erkennen; da zeigt sich denn meist, daß die anderen ebenso recht haben, nach ihrer eigentümlichen Art und Weise zu existieren, als ich nach der meinigen.«

Goethes Verständnis des Monotheismus, sein Verständnis der Lehre von der Einheit Gottes, schloß also die Anerkennung der Vielfalt in der Einheit nicht aus, ja bedingte sie geradezu. Man kann das Prinzip der Toleranz, welches dieser Haltung Goethes zugrunde lag, nicht besser wiedergeben als mit dem 13. Vers aus der 49. Sure des *Korans* mit dem Titel *Die Gemächer* (in der Übersetzung von Friedrich Rückert):

Ihr, o ihr Menschen, wir erschufen  
Euch Mann und Weib,  
Und machten euch zu Stämmen und Geschlechtern,  
Daß ihr einander kennen möchte;  
Fürwahr, der edelste von euch ist  
Der Gottesfürchtigste von euch;  
Denn Gott ist weis' und kundig.

## **Schluss**

Diese Forschungsarbeit hat gezeigt, dass die Geschichte der Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen mit den schweren Brüdern vergangener Feindschaften belastet ist. Aber diese Geschichte weist zugleich einen großen Reichtum friedvollen Zusammenwirkens auf. Wir können auf eine aufregende Folge von Ereignissen blicken, die die komplexe Natur dieses Austauschs offenbart. Einerseits ist es eine Geschichte des Blutvergießens, in deren Verlauf Tausende auf beiden Seiten im Namen des Glaubens getötet wurden. Andererseits ist diese Geschichte reich an Beispielen für Zusammenarbeit in den Bereichen Philosophie, Kunst und Technologie.

Bitternis und Konflikte kennzeichnen die heutigen Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen. Die Sprache ist vielleicht ein gutes Beispiel, wie lebendes die Begrifflichkeit der Kreuzzüge noch immer ist. Diese Sprache existiert nicht nur als historischer Topos, sondern wurde im Laufe der Geschichte durch die die Macht innerhaben oder sie anstreben. Immer neu evoziert. Damit konnten sie die eigene Dialektik des Hasses ständig aufs Neue entfachen. Das augenscheinlichste Beispiel der Gegenwart für die Wiederbelebung vergangener Ideologien und

Begrifflichkeiten ist die bekannte Aussage von US-Präsident George W. Bush, mit der er den jetzigen sogenannten „Krieg gegen den Terrorismus“ einem Kreuzzug gleichsetzte.

Die Negative Wahrnehmung der Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen kann jedoch nicht auf eine Frage der Semantik reduziert werden. Man muss diese Beziehungen als Teil eines Prozesses sehen, in dessen Verlauf auf komplexe Weise gewisse Vorstellungen konstruiert werden. Mit anderen Worten – diese bittere Geschichte hat verschiedene (meist negative) Bilder des Anderen hervorgebracht, die häufig von der Realität weit entfernt sind. Ein solcher Prozess der Schaffung von Zerrbildern oder Stereotypen ist nie eine Einbahnstraße. Er vermehrt nur den Hass, der die Ursache für seine Entstehung war. Bis zu einem gewissen Grad hat die verzerrte Darstellung des Islam als einer unoriginalen, ungültigen und falschen Religion im Westen viel mit dem ach so beliebten orientalistischen Diskurs in der westlichen akademischen Welt zu tun. Ein Grund ist vielleicht, dass der Islam in der Regel als etwas projiziert wurde, was „außerhalb“ des Vertrauten, Bekannten und Akzeptierten liegt. Den grundlegenden Annahmen orientalistischen Denkens scheint die kritische Analyse zu fehlen.

Der Orientalismus ist aber nur ein Aspekt, der dazu beigetragen hat, solche falsche Vorstellungen vom „Anderen“ im Westen zu perpetuieren. Der Aufstieg der Strömungen, die heute unter der Bezeichnung „Fundamentalismus“ firmieren, hatte negative Auswirkungen auf das tolerante, Plurale Erbe in der islamischen Welt. Die Geburt dieser extremen Tendenzen versetzte dem dortigen Modernisierungsprozess einen häftigen Schlag. Im vergangenen Jahrhundert haben diese extremistischen Tendenzen, verstärkt durch die Konflikte in Bosnien, im Kosovo, in Kaschmir, Palästina und dem Irak, die sensible Situation noch komplizierter gemacht.

Aber die Probleme in den westlichen-muslimischen Beziehungen entspringen nicht nur den Wahrnehmungen und der Ideologie, sondern haben auch politische Ursachen. Durch das Scheitern der westlichen Welt, das Palästina-Probleme (das die selbst geschaffen hat) zu entwirren und auf eine gerechte, ausgewogene und nachhaltige Art und Weise zu lösen, wird immer wieder Öl in das Feuer der Beziehungen zwischen

dem Westen und der islamischen Welt gegossen. Die Ablehnung, politischen Durch auf Israel auszuüben, um eine annehmbare Lösung dieser Frage zu erreichen, wird die vorhandene Kluft vermutlich vertiefen und auf beiden Seiten mehr Feindseligkeit hervorbringen. Die einzige Lösung, die die islamische Welt akzeptierten würden, ist nicht weniger als die Erfüllung der UN- Resolutionen, die eine wirkliche palästinensische Unabhängigkeit und die Anerkennung des Rechts auf Rückkehr der Flüchtlinge beinhalten. Nur wenn eine solche Lösung erreicht worden ist sind der Nahe Osten aufhören, ein Nährboden für Zusammenstöße und Konfrontationen zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu sein und dich möglicherweise in einen Brennpunkt für Frieden und globale Kooperation verwandeln.

Die Anschläge von 11. September und ihre Nachwirkungen haben die Kluft der Missverständnisse und Konflikte weiter vergrößert und die Möglichkeiten für einen friedlichen Austausch zwischen dem Westen und der islamischen Welt reduziert. In gewisser Weise sind die Bemühungen der Zivilgesellschaft, in der Phase nach dem kalten Krieg auf verschiedenen Wegen Menschen zueinander zu führen, mit dem Einsturz der Türme des World Trade Centers zerstört worden.

Diese kriminellen terroristischen Akte liefern zweifellos gewichtige Gründe zur Besorgnis, sie sollten keine dauerhaften Verfolgungsgedanken im Diskurs nach sich ziehen. Die westlichen Länder im Allgemeinen und die Vereinigten Staaten im Besonderen scheinen jedoch genau in diese Falle hineingeraten zu sein. Das Gefühl der Verfolgung, das eine versteckt lauende Gefahr gegen ihre Interesse und Sicherheit wittert, hat einen neuen Höhepunkt erreicht. Noch einmal ersetzte sie Sprache des Hasses plötzlich die Stimme der Vernunft. Die unverschämten Äußerungen, den viele in den USA, einschließlich des amerikanischen Präsidenten George W. Bush, gemacht haben, sind nur eine Spielart dieses traurigen Niedergangs in den Beziehungen zwischen beiden Welten. Die Schlagkraft des „Krieges gegen den Terror“ ist beinahe zu einem Werkzeug verkommen, das rücksichtslose Handlungen gegen andere Nationalstaaten rechtfertigt, ohne jedes Gefühl einer Verpflichtung oder Achtung vor dem Internationalen Recht oder den Vereinten Nationen.

Die Anschläge des 11. September und darauf folgende Ergebnisse haben nicht nur bereits gespannten Beziehungen zwischen beiden Seiten verschlechtert. In gewisser Weise haben sie die Machtpolitik des kalten Krieges wiederbelebt. Noch einmal hat die Welt erlebt, wie die Vereinigten Staaten und der Westen autokratische Regimes und Diktatoren, die vorher völlig inakzeptable waren, stützen. Alle Bemühungen, die in der Phase nach dem kalten Krieg unternommen worden waren, durch konzertierte Anstrengungen der Zivilgesellschaft die Demokratie in vielen islamischen Ländern zu beleben, wurden in ihr Gegenteil verkehrt.

Die finanzielle und militärische Abhängigkeit der islamischen Welt von den westlichen Mächten und die Anerkennung und Aufrechterhaltung korrupter, undemokratischer Regime durch die westlichen Staaten erzeugen ein Paradigma weiterer Entmachtung. Die schlechte Regierungsführung und der Mangel an Entwicklung. Die immer schon die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen belastet, ist durch die erneute Stabilisierung dieses Paradigmas der Entmachtung, das die Menschen in der islamischen Welt in der Ära nach dem kalten Krieg begannen zu hinterfragen, noch komplizierter geworden.

Die Invasion des Irak durch die amerikanisch geführten Truppen hat bereits begonnen, den Beziehungen zwischen beiden Seiten fast nicht wieder. Gutzumachenden Schaden zuzufügen. Auf dramatische Weise versorgen die Vereinigten Staaten die extremistischen Kräfte in der Region mit Zündstoff und zeigen damit im Umgang mit der Außenwelt ihren gewohnten Mangel an Phantasie.

Die Frage der Beziehungen zwischen dem Westen und den islamischen Ländern ist eine komplizierte und komplexe und kann nicht durch schnelllebige Lösungen geregelt werden. Die Last der Geschichte wiegt zu schwer, der Mangel an politischen Willen auf beiden Seiten ist viel zu deutlich. Aber trotz allem – der einzige Weg ist, sich nach vorn zu bewegen, da der Westen und die islamische Welt nicht nur geographisch miteinander verbünde, sondern nach historisch ineinander verwoben sind. Eine gemeinsame Basis zu finden, um für eine positivere Zukunft zusammenzuarbeiten, ist der einzige Weg nach vorn.

Das folgende stellt nur einem Teil der Empfehlungen und Vorschläge das, die die vorangegangenen Kapitel dieses Berichts aufgeworfen haben. Wir meinen nicht, dass sie das endgültige Gegengift oder das ultimative Heilmittel für alle Probleme zwischen der islamischen und der westlichen Welt sind. Aber wir bieten sie als erste Vorschläge und Richtlinien auf dem Weg zu einer verbesserten und gesünderen Interaktion zwischen diesen beiden großen Gemeinschaften an.

Es sollten mehr Möglichkeiten für Forschung und Kooperation zwischen muslimischen und westlichen Wissenschaftlern im Bereich der politischen Debatte, der Kultur, der Geschichte- und Religionswissenschaften geschaffen werden, um gegenseitiges Verstehen, Toleranz und eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit zu fördern. So sollte der akademische Austausch zwischen den islamischen und den westlichen Ländern verstärkt werden; kulturellrelevanter Kurse sollten in die jeweiligen Austauschprogramme integriert werden Institute und Netzwerke sind zu errichten, um diese Aktivitäten zu unterstützen.

Forschungsinstitute sollten Sonderprogramme für gemeinsame Forschungsvorhaben ins Leben rufen, die die gegenseitigen Vorstellungen von der jeweils anderen Kultur untersuchen, um zur Beseitigung der vorhandenen Zerrbilder beizutragen.

Die gemeinsame Durchsicht und Auswertung von Schulbüchern und Universitätslehrbüchern auf beiden Seiten sollte in Bezug auf Geschichte, Kultur, Religion, Wertesystem und der gesellschaftlichen Wirklichkeit der jeweils anderen Seiten, angegangen werden. Diese Aufgabe ist unabhängigen Expertengruppen zu übertragen.

Vermehrte Möglichkeiten für verstärktes interkulturelles Training der Multiplikatoren und Lehrer sollten geboten werden. Eine Untersuchung der vorhandenen interkulturellen Trainingsprogramme in Europa sollte durchgeführt werden, um das Modell zu Nestimmen, das am ehesten geeignet ist, im Rahmen der westlich-islamischen Beziehungen eingesetzt zu werden.



Projekte zur Verbesserung der Medienberichterstattung über die andere Seite und Bemühungen, eine ausgewogenere, Professionelle und objektive Berichterstattung anzuregen, sollten initiiert werden.

Austausch unter den Medien sollte gefördert werden, indem die vorhandenen Austauschprogramme für Journalisten verbessern und erweitert werden. So sollten z. B. öffentlich- rechtliche Sendeanstalten wie die Deutsche Welle täglich oder wöchentliche Formate für muslimische Interkulturelle bereithalten, um unabhängige Programme über für die islamische Welt zu entwickeln.

Intellektuelle Initiativen sollten im Bereich des Dokumentarfilms ins Leben gefunden werden, um alternative Vorstellungen von der anderen Kultur zu fördern. Solche Programme sind Bereichs mit Erfolg in Großbritannien durchgeführt worden und könnten als Modell dienen.

Die Konferenz Islamischer Staaten (OIC) sollte eine Gruppe bedeutender Persönlichkeiten zusammenstellen, die eine umfassende Untersuchung über die Herausforderungen erarbeitet, mit denen die islamische Welt konfrontiert ist und die die notwendigeren Maßnahmen, sie erfolgreich zu bewältigen vorschlägt.

Internationale islamische Institutionen wie die OIC sollten eine aktivste Rolle spielen bei der Erstellung ihrer eigenen Untersuchungen über die grundlegenden Probleme in den ärmsten Ländern und die Korrekturmaßnahmen, die dagegen ergriffen werden sollten. Diese Studien können auf bereits vorhandenen aufbauen und mit Hilfe internationaler Organisationen wie der Weltbank und des UNDP erstellt werden. Die Initiative für diese Bemühungen sollte von den leitenden Gremien dieser Islamischen Institutionen selbst ausgehen.

Die reicheren und effizienteren Volkswirtschaften in der OIC sollten selbstständig, aber auch zusammen mit der internationalen Gemeinschaft, arbeiten, um Hilfe für die ärmeren Länder zur Verfügung zu stellen. Diese Hilfe könnten Entwicklungsprogramme, sowie technologische und medizinische Unterstützung

umfassen. Dem Präsidenten der OIC und ihr Büro könnten dieses Vorhaben initiieren.

Eine konzertierte Anstrengung sollte von den islamischen Ländern unternommen werden, um die Defizite ihrer eigenen Regierungsführung anzugehen. Wichtige Bereiche, die einer sofortigen Änderung bedürfen, sind politische Partizipation, Achtung der Menschenrechte, Wirtschaftsreformen, Reform des Erziehungswesens und der öffentlichen Dienstleistungen und die Beseitigung der Korruption. Dieser Anstrengungen sind entscheidend und notwendig, wenn die islamischen Länder sich stärken und das Wohl ihrer Bewohner verbessern wollen. Diese Bemühungen müssen national gesteuert werden. Sie werden dort nicht einfach sein, wo die Regierungen wenig Engagement zeigen und die Ressourcen begrenzt sind.

Die islamische Welt muss sich enger zusammenschließen und bemühen, Zusammenschlüsse wie die Arabische Liga, den Golfkooperationsrat und die OIC in einheitlichere, entschiedener und leistungsorientierter Einrichtungen zu verwandeln. Solange sie sich nicht in glaubwürdige Institutionen verwandelt haben, werden sie wenig tun können, um das Allgemeinwohl in allen Bereichen zu schützen und zu fördern.

Konzentrierte Bemühungen der islamischen Länder sind nötig, um die politischen und sozioökonomischen Wurzeln von Militanz und Terrorismus von Ort anzugeben. Diese Wurzeln könnten unter anderem in extremer Armut und Verlust, der Marginalisierung von Minderheiten, der Unterdrückung, dem Mangel an politischer Partizipation und den Verletzungen der Menschenrechte liegen.

Die islamische Welt und Europa sollten eng zusammenarbeiten, um die Bemühungen zur Beseligung der Ursachen des internationalen Terrorismus zu verstärken.

Europa und die islamischen Welt müssen ihre intensivieren um eine Lösung der Palästinafrage, die gerecht, ausgewogen und nachhaltig ist, auf der Grundlage der diesbezüglichen UN- Resolutionen zu erreichen. Die Friedliche der Palästinafrage

ist dringend, weil sie zurzeit die wichtigste Einzelfrage ist, die als treibender Faktor für den muslimischen Zorn und die muslimische Entfremdung gelten kann.

Regelmäßige Two-Track Dialoge sollten initiiert werden, um den offenen und produktiven Meinungs austausch über wichtige Fragen zu fördern, welche die Beziehungen zwischen Westen und der islamischen Welt betreffen. Unter den Teilnehmern sollten wichtige Entscheidungsträger als Privatpersonen teilnehmen, sowie Akademiker, Intellektuelle und Persönlichkeiten aus der Wirtschaft. Die Initiative kann jeweils von einem Institut in Europa ausgehen (so wie z. B. dem Institut für Auslandsbeziehungen, ifa, in Deutschland), im Nahen Osten und in Südostasien.

Zusammenarbeiten und Netzverbildung unter Barbewegungen und grenzübergreifenden Organisationen der Zivilgesellschaft sollten als mächtigen moralische und politische Kraft für Frieden und gegen Krieg aufrechterhalten und gestärkt werden.

Europa und die islamische Welt sollten enger zusammenarbeiten, um ihre Bemühungen für die Erhaltung und Förderung des Multilateralismus zu koordinieren. Die Vereinten Nationen und das internationale Recht sollten die einzig legitime Grundlage für die Steuerung von Frieden und Sicherheit auf internationaler Ebene sein.

## **Literatur**

Banse E.: Der Orient. Petermanns Geogr. Mitteilungen (1909), S. 301-304; S. 351-355.

Davison, Roderic H.: Where is the Middle East? Foreign Affairs 38 (1960) Nr. 4. S. 665-675.

Ehlers, E.: Der islamische Orient im Lichte der Geographie. In: A. Falaturi: der islamische Orient. Grundlage zur Länderkunde eines Kulturraumes. Köln 1990 S. 1 ff.

Einhard: Vita Karoli Magni – das Leben Karls des Großen. Stuttgart 1968/1981

Bundesministerium des Auswärtigen (Hrsg.): EPZ-EPC-CPE 1969-1978- Phraseologie der Europäischen politischen Zusammenarbeit. Bonn o.J. (Terminologische Schriftenreihe des Auswärtigen Amtes)

Hettner, A.: der Orient und die orientalische Kultur. Geogr. Zeitschr. 37 (1931), S. 193-211; S. 269-679; S. 341-350; S. 401-414.

Kolb, A.: die Geographie und die Kulturerdteile, In: Hermann von Wissmann-Festschrift. Tübingen 1962, S. 42-49.

Mzik, H.v.: was ist Orient? Eine Untersuchung auf dem Gebiet der politischen Geographie. Mitt. Geogr. Ges. Wien 61 (1918) S. 191-208.

Schmitthenner, H.: Lebensräume im Kampf der Kulturen Leipzig 1938.

Tibi, B.: Konfliktregion Naher Osten: regionale Eigendynamik und Großmachtinteressen. München 1989.

Wirth, E.: Der Orient – Versuch einer Definition und Abgrenzung. In: H. Mensching und E. Wirth (Hrsg) Nordafrika und Vorderasien. Frankfurt 1989, S. 15-26.

## **Zusammenfassung**

Die Beziehung zwischen der muslimischen Welt und den westlichen Ländern steckt in einer ernststen Krise. Vorurteile, Terrorismus und Krieg bestimmen das Denken auf beide Seiten, auch wenn es in der Vergangenheit intensive Phasen fruchtbareren Austausches gegeben hat: die Anschläge des 11. September 2001 und die Kriege in Afghanistan und Irak wirken so emotionalisierend, dass sie fast alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Um die Krise der Beziehungen zu überwinden, gab es deshalb im letzten Jahrzehnte Anstrengungen, die zu einem „Dialog der Kulturen“ geführt haben. Dies sollte dafür sorgen, dass wechselseitige Vorurteile abgebaut werden sollten. Solche Bemühungen haben in den kleinen immer wieder nützlichen Ergebnissen erbracht.

Als gutes, historisches und literarisches Beispiel für eine Brücke zwischen dem Westen und dem Islam findet sich der Westöstliche Divan von Goethe. Außerdem fungiert der Divan als Vermittler islamischer Glaubensvorstellungen. Diese Untersuchung hat zum Ziel, die Rolle und Stellung des Westöstlichen Divan von Goethe wissenschaftlich unter die Lupe zu nehmen. Das Thema wurde ausgewählt, weil es versucht, einen relevanten Forschungsbereich zu beleuchten.

## **Schlüsselwörter**

Muslim; Zivilisation; Islam; Politik ;Orient ;Abendland; Araber ; Bild; Orientalisch ;  
Religion; Divan