

*Stephan Conermann*

## Islam

### Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses

Europa hat ein sehr langes, durchaus vielschichtiges und wechselhaftes Verhältnis zum Islam. Der Islam hat sich fest in das kollektive Bewusstsein der Europäer eingeschrieben und trägt heute wie früher ganz entscheidend zur Identitätsbildung und der damit verbundenen Ausgrenzung von als fremd empfundenen Elementen bei. Es ist sicher gerechtfertigt, vom „Islam“ als einem europäischen Erinnerungsort zu sprechen, zumal die Kategorie „Erinnerungsort“ trotz zahlreicher Bemühungen, sie analytisch zu schärfen, letzten Endes notorisch unscharf geblieben ist. Man kann darunter „alle kulturellen Phänomene (ob material oder mental), die auf kollektiver Ebene bewusst oder unbewusst in Zusammenhang mit Vergangenheit oder nationaler Identität gebracht werden“ (Erl), verstehen. Da es bei der Darstellung von Erinnerungsorten um die Herausbildung und Tradierung von Vergangenheitsversionen geht, erscheint es sinnvoll, nicht allein die Gegenwart zu betrachten, sondern in historischer Tiefe die Ambivalenz der europäischen Islamrezeption auszuloten. Viele Klischees, Topoi, Vorurteile und Ressentiments, die heute in den europäischen Gesellschaften gegenüber muslimischen Minderheiten spürbar sind, sind nur durch einen Blick in die Geschichte wirklich nachzuvollziehen. Insofern ziehen sich die folgenden Ausführungen vom Aufkommen des Islam im 7. Jahrhundert, den Kreuzzügen, dem Mongolensturm und den Belagerungen Wiens über die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Indien hin bis zu Aufklärung, Imperialismus und Globalisierung. Dabei folgen die ersten Abschnitte der Argumentation, die der Oxforder Historiker Sir Richard William Southern bereits vor 50 Jahren in einem hellsichtigen und äußerst empfehlenswerten Buch vorgebracht hat.

### Das Zeitalter der Ignoranz und des ersten Kontakts (vom 7. zum 12. Jahrhundert)

Vor 1100 wussten europäische Autoren nichts, aber auch gar nichts über den Islam als Religion. Für sie stellte sich der Islam nur als eine große Zahl von Feinden dar, die das Christentum aus jeder erdenklichen Richtung bedrohten. Sie hatten keinerlei Interesse, die primitiven Götzenanbeter der Nordmänner, Slawen oder Magyaren von den monotheistischen Muslimen zu unterscheiden, wie ihnen auch eine Trennung der Anhänger von Mani (gest. 276/7) von denjenigen Mohammeds gleich war. Ohnehin gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass in Nordeuropa irgendjemand zu dieser Zeit den Namen des Propheten gehört hatte.

Nach der unerwartet raschen und erfolgreichen Etablierung des Islam im 7. und 8. Jahrhundert fühlte man sich in Europa überaus unwohl. Die Gefahr, der man sich ausgesetzt sah, war nur schwer einzuschätzen und darüber hinaus in ihrer Größe nicht klar umrissen. Diese nicht zu kalkulierende Bedrohung wurde dadurch noch verstärkt, dass man die Sache selbst überhaupt nicht richtig verstand. Die Vergangenheit lieferte keine passenden Erklärungsmuster. Für eine Zeit, die ihr Anschauungsmaterial zur Deutung gegenwärtiger Prozesse früheren Epochen zu entnehmen pflegte, war dieser Umstand zutiefst unbefriedigend. Den intellektuellen Positionen der Muslime entsprachen am ehesten diejenigen

der Juden. Sie teilten jedenfalls eine Reihe der von den Anhängern Mohammeds gegen das Christentum vorgebrachten Einwände. Allerdings verfügten die christlichen Denker den Juden gegenüber über eine Masse an Texten, die sehr gute Antworten boten. Darüber hinaus konnte die wirtschaftliche und soziale Unterlegenheit der Juden dazu verleiten, ihnen mit einer gewissen Verachtung zu begegnen. Nichts ist einfacher, als Argumente von gesellschaftlich Benachteiligten beiseite zu fegen. Der Islam entzog sich aber durch seinen ungeheuren Erfolg einer solchen Behandlung. Jedem kleineren Schwächeln folgte eine Ära erstaunlichen Aufschwungs und für die Europäer bedrohlichen Wachstums. Der Islam widerstand jedem Eroberungsversuch, ließ sich nicht missionieren und zog sich auch nicht aus einmal besetzten Gebieten zurück. Um die Sache noch unerträglicher für die Christen zu machen, nahm er auch noch eine sehr verwirrende intellektuelle Position ein. Gleichzeitig einen Gott als den allmächtigen Schöpfer des Universums anzuerkennen und die Trinitätslehre, die Inkarnationslehre und Jesu Göttlichkeit abzulehnen, war eine philosophische Haltung, die man aus der Antike kannte. Was aber sollte man mit einer Religion anfangen, die die Göttlichkeit Gottes nicht akzeptierte und die zwar das Alte und das Neue Testament als (etwas verfälschte) Offenbarungen ansah, aber letzte Autorität nur einem merkwürdigen Buch zuschrieb, das ganz offensichtlich ein Gemisch verschiedener christlicher Lehren und fremder Zusätze enthielt? Eine Schrift, die einerseits die philosophisch vertretbare Doktrin einer jenseitigen Bestrafung und Belohnung vorsah, andererseits jedoch die Philosophen durch ihre Vorstellung vor den Kopf stieß, dass sexuelle Freuden den Kern des paradiesischen Lebens ausmachten. Natürlich formten sich diese Erkenntnisse in den Köpfen Europas nur im Lauf einiger Generationen, doch danach blieben sie im kollektiven Bewusstsein fest verankert. Immer wieder gab es Leute, die den Islam einfach als absurdes Produkt einer teuflischen Einbildung abtun wollten. Sicher hätte dies auch weithin Anerkennung gefunden, wenn diese Religion sich nicht als so unglaublich standhaft und politisch erfolgreich gezeigt hätte. Keine Spur eines Niedergangs war zu sehen, kein Anzeichen von Schwäche. Hinzu kam sogar noch die Tatsache, dass die Muslime es geschafft hatten, das gesamte griechische Schrifttum ins Arabische zu übersetzen und die Ideen und Vorstellungen der Antike weiterzuentwickeln. Das islamische natur- und geisteswissenschaftliche wie auch das theologische Gedankengebäude baute auf Werken von Männern wie Alfarabi, Avicenna und Averroes auf, die man in Europa alsbald zutiefst verehrte. Innerhalb von 400 Jahren durchlief der Islam eine bemerkenswerte Phase intellektueller Reife – ein Prozess, für den die Europäer sehr viel länger brauchten. Als die antike Welt auseinanderbrach, wurde der Islam zum Haupterben der griechischen Wissenschaften und Philosophie, wohingegen das barbarische Europa auf der römischen Literatur, einschließlich der Kirchenväter, sitzen blieb.

Die ersten zaghaften Versuche, den Islam zu interpretieren, haben jedoch großen Einfluss auf die späteren Deutungen gehabt. Zusammenfassend kann man mit Southern sagen, dass die neue Religion in drei große Traditionszusammenhänge eingebettet wurde: (1) In die Bibel. Trotz ihrer allgemeinen Ignoranz verfügten die lateinischen Autoren immerhin über gewisse Hinweise, wo und wie sie die von ihnen als „Sarazenen“ bezeichneten Muslime im allgemeinen Weltenlauf verorten sollten. Andeutungen fanden sich nämlich in der Bibel. Die Rolle der Bibel beschränkte sich allerdings darauf, die fernen Ursprünge der Sarazenen im Alten Testament auszumachen. (2) In die Apokalypse. Die Vorstellung, dass die Herrschaft des Islam die in der Bibel erwähnte Vorbereitung für das endzeitliche Auftauchen des Antichristen sein könnte, erfreute sich ebenfalls einer gewisse Popularität. (3) In Legenden wie der vom ritterlichen Saladin, die vor allem zur Zeit der Kreuzzüge entstanden.

Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam änderte sich abrupt mit dem Ersten Kreuzzug (1096–1099). Dieses Ereignis brachte erstaunlicherweise keine Vermehrung

des Wissens, sondern verengte sogar in gewisser Hinsicht die Sicht auf den Islam. Die Kreuzfahrer, die 1096 in das Heilige Land aufgebrochen waren, verstanden – wie auch ihre Nachfolger – bemerkenswert wenig von den östlichen Kulturen und Gesellschaften. Die großen Anfangserfolge sorgten dafür, dass sich die prägenden Reaktionen auf die Situation und die Menschen vor Ort allein aus einem Triumphgefühl und abgrundtiefer Verachtung zusammensetzten. Allerdings erfuhr man nun zum ersten Mal Konkretes über den Propheten und die Religion der Muslime, wobei das Bild, das sich in den ersten 40 Jahren des 12. Jahrhunderts in Europa formte, in Umkehr der Verhältnisse aus einem Gefühl der Überlegenheit und des Sieges heraus entstand. Das Ergebnis waren allgemein verbreitete legendenhafte Vorstellungen von Mohammed und von den religiösen Praktiken der Muslime, die sich mit großer Hartnäckigkeit in den Köpfen der Europäer halten sollten.

### Eine kurze Phase der Vernunft und Hoffnung (13. Jahrhundert)

Mit Gelehrten wie beispielsweise Petrus Alphonsi und Otto von Freising entstand zu Beginn des 12. Jahrhunderts in Europa so etwas wie eine unabhängige Beschäftigung mit dem Islam, wobei diese Männer sogar eine scheue Anerkennung der Religion ihrer Feinde durchblicken ließen. Ein wirklich großer Schritt für eine substantiellere Auseinandersetzung bot dann die von Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny, in Auftrag gegebene Übersetzung des Korans. Im Juli 1143 legte der englische Gelehrte Robert von Ketton seine Übertragung des Werks ins Lateinische vor. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts überflutete Europa eine Welle von Häresien. Gleichzeitig verschlechterte sich die Lage der Kreuzzügler im Heiligen Land. Insofern ist es kein Wunder, dass selbst Petrus Venerabilis den Islam als eine christliche Häresie ansah.

Das Ereignis, das die Wahrnehmung des Islam und der islamischen Welt nachhaltig erschüttern sollte, kam aus einer ganz unerwarteten Richtung: Zu Beginn des 13. Jahrhunderts tauchten aus den zentralasiatischen Weiten die Mongolen auf, überfielen die halbe Welt und stießen schließlich bis zur Adria vor. Das Erscheinen der mongolischen Reiter erweiterte fundamental den geografischen Horizont der Europäer. Vor allem durch die Berichte der Franziskaner Johannes de Plano Carpini und Wilhelm von Rubruk erfuhr man viel Neues über Gegenden, in die bis dahin noch nie jemand aus Europa vorgedrungen war. Bis dahin hatte eigentlich niemand vermutet, dass hinter den islamischen Ländern noch etwas oder jemand existierte.

Obleich es die Europäer sehr erschreckte, dass die Horden nicht den rechten Glauben hatten, fand man eine gewisse Beruhigung in dem Umstand, dass es zumindest keine Muslime waren. Und so erfolgreich sie auch militärisch sein mochten, intellektuell hatten sie, so die Meinung der Christen, nichts zu bieten. Letztlich brachte dieser erste Kontakt zwischen Europa und Asien zwei Resultate: Zum einen stellte man plötzlich fest, dass es zwischen Muslimen und Christen doch im Verhältnis zu den Mongolen eine Reihe grundlegender Übereinstimmungen im Glauben gab. Zum anderen erfuhr man von der Existenz einer großen Zahl orientalischer Christen, von denen man bis dahin nichts gehört hatte. Schnell kam die Vorstellung und Hoffnung auf, man würde dereinst mit Hilfe und im Bündnis mit einer großen christlichen Armee aus dem Osten, angeführt von dem Priesterkönig Johannes, den Islam besiegen können.

Eine wichtige Persönlichkeit stellt in diesem Zusammenhang der englische Philosoph Roger Bacon dar. Es gibt vor allem einen großen Unterschied zwischen Bacon und den anderen Autoren, der erwähnenswert ist: Die meisten christlichen Gelehrten haben dem Islam eine

ausschließlich negative Funktion in der Geschichte zugebilligt. Seine Anhänger, die von der wahren Religion abgefallen waren, stellten Vorboten des Endzeitalters vor dem Auftauchen des Antichristen dar. Bacon hingegen sah in dem Islam eine positive Erscheinung, die bei der Entwicklung hin zu einer philosophischen Einheit zwischen den Religionen eine zentrale Rolle spielen werde. Er verzichtete vollkommen auf die Bibel zur Erklärung der Rolle, die der Islam auf der Welt einnahm. Vielmehr stützte er sich ausschließlich auf muslimische Philosophen und auf die Aussagen europäischer Reisender. Natürlich waren sie sehr viel unzuverlässigere Führer, als er glaubte. Auch wusste Bacon alles in allem nicht allzu viel und auch nicht immer die richtigen Dinge, doch versuchte er zu Erkenntnissen zu gelangen und diese zu ordnen und zu kategorisieren. Sein Optimismus deckte sich mit dem der franziskanischen Missionare. Der Islam schien schwach und insgesamt doch nicht so weit verbreitet wie gedacht. Sein historisches Werk war vollbracht, er erwartete in Demut sein Ende. Was die Mongolen anbelangt, so hatten sie ein halbes Jahrhundert hindurch Europa Angst und Schrecken eingejagt. Jetzt schien ihr Platz klar zu sein: sie waren diejenigen, die die Christenheit vom Islam erlösen sollten. Aus dieser Perspektive waren die 30 Jahre zwischen 1260 und 1290 für Europa sicher die hoffnungsvollste Zeit des Mittelalters. Niemand hat dies klarer gesehen als der katalanische Philosoph und Theologe Raimundus Lull und der Florentiner Reisende Ricoldo da Monte di Croce.

### Visionäre Momente (vom 14. zum 16. Jahrhundert)

Diese Hoffnungen erwiesen sich jedoch alsbald als trügerisch. Mit dem Fall von Akko 1291 und der Islamisierung der mongolischen Teilreiche im 14. Jahrhundert wurde deutlich, dass der Islam nicht zugrunde gehen würde. Spürbar änderte sich daraufhin die Haltung zum und das Interesse am Islam. Man beschloss während des Konzils von Vienne (1311/12), bei dem es vornehmlich um Templer, Mendikanten und Beginen ging, die Einrichtung von Lehrstühlen für Arabisch, Hebräisch und Syrisch in Paris, Oxford, Bologna, Avignon und Salamanca. Zur Mitte des 14. Jahrhunderts sehen wir zum ersten Mal einen wirklich Bruch zwischen Tradition und Innovation. Die kurz aufeinander erfolgten Verurteilungen der Ansichten von Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham, Meister Eckhart und von Dante Alighieris „*Monarchia Libri Tres*“ sind deutliche Anzeichen einer Neuformung des europäischen Denkens in dieser Zeit. In der folgenden Epoche der Irrungen und Wirrungen war nur wenig Raum für eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Islam und die Bestimmung seiner Rolle in der Heilsgeschichte. Noch geringer war das Bedürfnis, etwas von ihm zu lernen. Auf die positive und freundschaftliche Aufnahme der Schwesterreligion im 13. Jahrhundert folgte eine Phase des Misstrauens und der Feindseligkeit. Indifferenz und Fantasie waren wieder Tor und Tür geöffnet.

Die elaborierte Verdammung der Muslime und ihres Glaubens ging einher mit einer massiven realen Bedrohung: Am Ende des 14. Jahrhunderts beherrschten die Osmanen mit Ausnahme von Bosnien und Albanien den gesamten Balkan. 1453 wurde Konstantinopel erobert – ein Schock für ganz Europa! Die Türken erreichten kurz darauf die Adria und standen vor der Einnahme Ungarns. 1460 gelangten sie zum ersten Außenposten der lateinischen Christenheit. Die Reaktion war eine Mischung aus Angst und Hoffnung. Man griff auf den alten Kreuzzugsgeist zurück. Gleichzeitig setzte sich nun eine Reihe bedeutender Gelehrter erneut mit dem Glauben des Feindes visionär, aber auch widersprüchlich auseinander. John von Segovia, Nikolaus von Kues oder Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II., verfassten wegweisende Schriften über den Islam. Ihre Visionen waren unterschiedlich und in man-

cherlei Hinsicht auch irreführend, doch auch umfassender, deutlicher und konstruktiver als alle vorangegangenen Deutungen und in vielem auch besser als die Erklärungen der beiden kommenden Jahrhunderte. Diese Männer brachten großartige Konzepte hervor, dem Islam innerhalb der Weltgeschichte einen von der Vorsehung bestimmten Platz zuzuweisen. Dabei appellierten sie eher an die praktische Vernunft und den gemeinen Menschenverstand als an wenig fundierte und haltlose Vermutungen.

Das Vordringen der Osmanen zog sich über das gesamte 16. Jahrhundert hin. Auf den Fall von Belgrad 1521 und die Einnahme von Rhodos ein Jahr später folgten 1526 die Schlacht von Mohács, die den Verlust der ungarischen Eigenständigkeit nach sich zog, und 1529 die erste Belagerung Wiens. Eine sehr typische Reaktion auf die allgemeine Situation findet sich bei Martin Luther. Der Reformator griff in die Debatte um den muslimischen Glauben ein, indem er der Öffentlichkeit eine Übersetzung des anti-islamischen Traktats „Confutatio Alchoran“ aus der Feder des bereits erwähnten Ricoldo da Monte di Croce aus dem 13. Jahrhunderts vorlegte und mit einem Vor- und einem Nachwort versah. Luther Polemik steht letzten Endes für die damalige Verzweiflung, weder eine intellektuelle noch eine politische Lösung für das Problem „Islam“ gefunden zu haben.

Sind wir bis hierhin der Darstellung von Southern gefolgt, so hat sich mit der Wahrnehmung des Islam zur Lutherzeit anhand von zeitgenössischen Predigten, Traktaten, „neuen Zeitungen“, Liedern, Gesandtschafts- und Reiseberichten sowie polemischen und historiografischen Texten sehr kompetent der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann befasst. Kaufmann kommt letztlich zu dem Schluss, dass eine eindeutige und einhellig negative Beurteilung der „türkischen Religion“ vorherrschte, wobei die sprachlichen Mittel, die konzeptionellen Muster und die argumentativen Operationen eine große Bandbreite aufweisen. Generell nahm man den Islam wahr (1) in der Tradition der Häresienkataloge, also als christliche Ketzereien; (2) wie das Judentum als eigene, vom Christentum unterschiedliche Religion; oder man ließ es (3) offen, ob man es mit einer Häresie oder einem heidnischen Ritus zu tun hatte.

Als ein vom Teufel entstellter Abkömmling der eigenen Religion konnte, so Kaufmann, der Islam nach den Vorgaben der europäischen christlichen Tradition eingeordnet und kritisiert werden: Die Türken kannten weder Beichte und Absolution noch Ermahnung und Besserung. Da sie nichts von der Erbsünde wussten, fehle auch dem Beschneidungsritus jede sakramentale Qualität als Heilmittel. Die härtesten Urteile über die türkische Religion hingen natürlich damit zusammen, dass die Muslime Mohammed als Siegel aller vorangegangenen Propheten ansahen und die von ihm verkündete Offenbarung alle anderen aufhob bzw. in letzter Instanz korrigierte. Darin mussten die Christen eine radikale und unerträgliche Abwertung ihres eigenen Glaubens sehen.

Angesichts der realen Bedrohung herrschte bei den christlichen Autoren die Tendenz vor, den Islam als monolithische Einheit zu beschreiben, „die ihre Mitglieder durch verbindliche doktrinale Merkmale, zeremoniale Praktiken und repressive Gehorsamsstrukturen zu einer Kult- und Glaubensgemeinschaft zusammenschweißte. [...] Die Unbekehrbarkeit hänge auch mit der Rohheit, ja Bestialität der Türken zusammen; statt mit Vernunftgründen und Argumenten verteidigten sie ihre secta nur mit Schwert und Waffengewalt“ (Kaufmann).

Dieses „Wissen“ über den Glauben der Osmanen verbreitete sich mittels einer Massenpublizistik rasch und in Form von Predigten auch weit über das gebildete Publikum hinaus. Mithilfe der vermeintlichen Kenntnisse über die türkische Religion konnte man sich sehr gut gegen den Feind abgrenzen und vor allem eine eigene Gruppenidentität formen, die dazu diente, mentale und auch militärische Kräfte für den Kampf gegen die Türken zu mobilisieren. Neben der wichtigen „Integrationsfunktion der antitürkischen Selbstentwürfe Europas lieferte das auf den Türken bezogene kulturelle ‚Wissen‘ Motive, um die

innerchristlichen Antagonismen zu bearbeiten und polemisch zuzuspitzen“ (Kaufmann). Und weiter: „Im Zuge der ideologischen Generalmobilmachung für die Türkenkriege des 16. Jahrhunderts zeichnete sich eine Tendenz zur Totalisierung des Konfliktes ab; in jeder Hinsicht, in Bezug auf die politische Kultur, das Ethos, die Religion, in Bezug also auf alles, was Europa wert und wichtig war, sah es sich in eine unausweichliche, nurmehr militärisch zu lösende Fundamentalkonfrontation mit dem Erbfeind, dem Türken, gestellt. Nach dem Untergang von Byzanz war ‚der Türke‘ der wichtigste Faktor zur Bildung einer europäischen Abgrenzungsmentalität“.

Eine Wende in der Wahrnehmung des Islam brachte schließlich aber nicht die geistige Auseinandersetzung mit der Religion des Feindes, sondern die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Indien am Ende des 15. Jahrhunderts.

## Das Zeitalter der Aufklärung

Die beiden genannten Ereignisse erweiterten noch einmal das europäische Weltbild in bis dahin unvorstellbarem Maß. Die islamische Welt wurde im Lauf des 17. Jahrhunderts in ihrer Größe und Stärke erheblich relativiert; andere Völker und Welten schoben sich vor die Wahrnehmung des einstigen alleinigen außereuropäischen Feindes. Der Islam stellte plötzlich nicht mehr eine existenzielle Bedrohung dar, zumal man sich gerade in diesem Säkulum innerhalb der eigenen Grenzen in entsetzlichen Religionskriegen zerfleischte.

Die Aufklärung brachte neben vielen anderen Dingen eine Veränderung des Blicks auf den Islam mit sich. Ihr lag unter anderem der Impetus zugrunde, Wissen anzuhäufen, um es dann im eigenen Sinn zu interpretieren. Das damit angestrebte Deutungsmonopol führte unweigerlich zur intellektuellen und später zur politischen Vereinnahmung der nicht-europäischen Gesellschaften. Am Ende des 18. Jahrhunderts war die außereuropäische Welt für die aufklärerischen Gelehrten noch weitgehend ‚unlesbar‘. Gerade deshalb galt es, diesen – wie Jörg Fisch es bezeichnet hat – „märchenhaft“ scheinenden Orient mit Hilfe weitergehender Kenntnisse zu ‚entzaubern‘. Auf der Grundlage dieses neuen Wissens wurden dann die nichteuropäischen Kulturen den Kategorien okzidentaler Weltdeutung untergeordnet. Zu dieser Zeit entzog sich aber die außereuropäische Welt noch einer vollkommenen intellektuellen Beherrschung. Denn erst die Entschlüsselung der kulturellen Codes des Fremden machte diesen machtpolitisch verfügbar und lieferte die Voraussetzung zu seiner vollständigen Vereinnahmung und Eroberung im Zeitalter des Imperialismus. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat man dann die Idee von Europas kultureller Überlegenheit so häufig wiederholt, dass diese Vorstellung zu einem Gemeinplatz wurde.

Das 18. Jahrhundert ist uns, wie Jürgen Osterhammel es formuliert hat, in mancher Hinsicht fremd. Zwischen ihm und uns liegt, so Osterhammel, kein stetiger Fortschritt im angemessenen Begreifen oder Repräsentieren außereuropäischer Zivilisationen, sondern eine lange Phase der Verdunklung des nichtokzidentalen Rests der Welt. Eurozentrismus, Nationalismus, Rassismus, Imperialismus und Orientalismus vernebeln die Sicht auf die islamischen Länder und auf den Islam selbst. Die sogenannten Wilden und Barbaren der außereuropäischen Regionen wurden besucht, beschrieben und kommentiert, weil die „Wissenschaft vom Menschen“, die den Aufklärern in Frankreich, Schottland, England, Deutschland und Italien vorschwebte, über Europa hinausdrängte. Asien war sozusagen keine exotische Zutat mehr, sondern ein selbstverständliches und zentrales Feld von europäischer Welterfahrung. Man reiste viel, allerdings nicht mehr, um am Wegesrand Kuriositäten aufzusammeln zu können, sondern man folgte einem wissenschaftlichen Impetus. Das gleiche

Interesse, das vorher der Antike entgegengebracht worden war, richtet sich nun vornehmlich auf den Orient. Es kam zu einer wahren „renaissance orientale“, einer (Wieder-)Entdeckung Asiens, insbesondere des alten Iran und Indiens. Andererseits gab es genug aufklärerische Gelehrte, die den ‚Wilden‘ als eine Folie ihrer eigenen Begierden und Wünsche benutzten. Diesem weithin bekannten ‚edlen Wilden‘ stand allerdings stets der ‚barbarische Wilde gegenüber‘, der als unzivilisiert galt und kulturell noch im Vorfeld der Geschichte verhaftet war.

Keiner hat die Zeit vor der Besetzung Ägyptens (1798–1801) durch Napoleon besser analysiert als Jürgen Osterhammel in seiner 1998 publizierten Studie „Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert“. Das Zeitalter der Aufklärung stellt für ihn die Zeit des „diskursiven Übergangs“ dar, der den „Aufstieg und Triumph eines europäischen Sonderbewußtseins“ markierte. Er fasst die Epoche folgendermaßen zusammen: „Für eine kurze Zeit wurden Araber, Inder, Perser oder Chinesen zu entfernten Nachbarn, mit denen sich trotz offensichtlicher Kommunikationsschwierigkeiten ein durch ethnologische Rücksichten kaum verzerrter Dialog führen ließ. Spätestens der im 19. Jahrhundert aufkommende Rassismus, gleichsam der finstere Zwilling einfühlsamer Romantik, machte diese Chance zunichte.“

Interessanterweise trat die Beschäftigung mit dem Islam als Religion während der Aufklärung in den Hintergrund.

## Das 19. Jahrhundert: Ent-Islamisierung und Orientalisierung

Der Orient war bereits im 18. Jahrhundert in der europäischen Elitenkultur angesagt. Denken wir nur an die Chinoiserien des Rokoko, an die Architektur, Malerei und Musik *alla turca* (Stichwort: Mozarts „Entführung aus dem Serail“ oder Händels „Tamerlano“), an Schauautomaten, türkische Gärten, persische Kostüme oder an die Tulipomania und die weit verbreitete Turquerie. Hinzu kam der romantische Poesie-Orient. „Der Orient wurde für viele Autoren der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem imaginären Ort, an dem all das möglich war, was es in Europa nicht (mehr) gab“ (Pflitsch). In der Malerei dominierten als Motive das türkische Bad, der Harem, der Sklavenmarkt und überhaupt der sonndurchflutete, farbenprächtige Orient. Repräsentativ für die populäre Literatur war Karl May mit seiner besserwisserisch-herablassenden Haltung. Diese Romantisierung daheim ging mit der Eroberung des realen Orients vor Ort einher: 1830 Algier, 1857 Afghanistan, 1858 Indien, 1860 Marokko, 1881 Tunesien und 1882 Ägypten. Das einst gefürchtete Osmanische Reich degradierte man zum „kranken Mann am Bosphorus“.

In der kollektiven Erinnerung Europas stellte sich im 19. Jahrhundert der Islam gerne so dar, als ob ihm genau diejenigen Qualitäten abgingen, die Europa nach vorne getrieben hatten: wenn Europa nun für Freiheit, Rationalität, Fortschritt und Unternehmertum stand, so wurden die Muslime mit Begriffen wie Unterwürfigkeit, Aberglaube, Stagnation, Irrationalität und Trägheit in Verbindung gebracht. Man glaubte, eben diese Charakterzüge in den muslimischen Gesellschaften und insbesondere im Osmanischen Reich erkennen zu können. Während Europa sich in einem furiosen Aufstieg auf dem Weg zur Weltbeherrschung befände, könne die Geschichte der Türken seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert als eine Geschichte des fortschreitenden Niedergangs verstanden werden. Seit den glorreichen Tagen eines Süleyman des Prächtigen im 16. Jahrhundert sei es mit den Osmanen und ihrer Religion stetig bergab gegangen. Heute befänden sich der türkische Staat und seine Gesellschaft im Zustand eines politischen, militärischen, kulturellen und moralischen Verfalls. Hinter die-

sem konkreten Beispiel stand die allgemeine Vorstellung von der islamischen Welt als einer im Abstieg befindliche Zivilisation, die sich fundamental und grundsätzlich von Europa und seiner Kultur unterscheidet. Dieses Narrativ wurde im 19. Jahrhundert zur europäischen Metanarration. Wenn die Europäer formulieren wollten, wer sie waren, woher sie kamen und wie sie seit dem 16. Jahrhundert zu solch einem Ansehen und zu so einer Machtposition kommen konnten, griffen sie in der Regel auf diese Geschichte zurück. Diese Geschichtskonstruktion deckte sich zum Teil mit den Ideen der Aufklärung, die die Historie der Menschheit als eine Entwicklung von dunklen mittelalterlichen Zeiten, in denen Ignoranz und Unterdrückung herrschten, hin zu einem strahlenden modernen Zeitalter der Vernunft und der Freiheit festschrieb.

Diese negative Sichtweise auf die Osmanen ging mit zwei anderen Strömungen einher. Zum einen wurde die islamische Welt zum exotischen Orient, der als das gänzlich „Andere“ jenseits seines degenerierten Zustands eine starke Faszinationskraft auf die Europäer ausübte. Eine nicht unbeträchtliche Zahl an Übersetzungen orientalischer Werke stand dem gebildeten Leser zur Verfügung. „1001 Nacht“ war nur eines davon. Zum anderen begann eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem muslimischen Kulturerbe. Am Ende des 18. Jahrhunderts fingen vor allem britische und französische Gelehrte an, Sanskrit zu lernen, wobei die aktive Kenntnis dieser Sprache heiliger Texte in Indien noch über eine lebendige Tradition verfügte. Hinzu kamen Übertragungen aus der klassischen persischen Literatur und in den 1820er Jahren dann die Entzifferung der Hieroglyphen durch Jean-François Champollion. 1795 wurde Silvestre de Sacy an die „École spéciale des Langues orientales“ nach Paris berufen, und 1821 gründete man die „Société Asiatique de Paris“.

Wie sich schon am Ende der Aufklärungszeit abzeichnete, stand bei der Beschäftigung mit dem Orient allerdings immer weniger der Islam als Gegenstand auf der Tagesordnung. Die muslimische Welt wurde geradezu ent-islamisiert und im Gegenzug „orientalisiert“. Dabei versteht man unter einem „orientalistischen Diskurs“ im Sinn von Edward Said: „ein interessengestütztes Konstrukt, das in monologisierender Form die essentielle Andersartigkeit, oft sogar die Minderwertigkeit des Fremdkulturellen bekräftigt und daraus häufig politische Herrschaftsansprüche, mindestens aber die kulturelle Hegemonie des Westens ableitet“ (Osterhammel). Der orientalistische Diskurs macht sich – Edward Said zufolge – die geordnete Welt zum Untertan und somit verfügbar. Er hält sich allein an Regeln, die er sich selbst aufgestellt und gegebenenfalls auch selbst modifiziert hat. Auch wenn dies nicht immer so direkt wie im Imperialismus erkennbar ist, zielt der orientalistische Diskurs in letzter Konsequenz auf Herrschaftsausübung und Machtetablierung ab. Er ist, so Said weiter, letzten Endes eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts. Hatte die Auseinandersetzung mit dem Orient im 17. und 18. Jahrhundert hin und wieder noch dialogischen Charakter, mündete sie schließlich in einen Monolog Europas über einen von ihm selbst konstruierten Gegenstand.

Im 19. Jahrhundert stand das europäische Orientbild hauptsächlich auf drei Säulen: Zunächst war da die utilitaristische und imperialistische Haltung Europas, die von der Verachtung für andere Kulturen geprägt war; dann existierte ein romantischer Exotismus, beherrscht von der Verzauberung durch einen magischen Orient, der durch seine wachsende Armut noch an Charme gewann; und schließlich die spezialisierte Gelehrsamkeit, die sich vor allem in Form einer historisch-kritischen Philologie manifestierte. Trotz des äußeren Scheins ergänzten sich diese drei Tendenzen eher, als dass sie sich widersprachen. Gemeinsam war allen Strömungen der Gedanke, es gebe verschiedene Kulturen, die sich alle in einem eigenen Gebiet entwickelten und ein ureigenes Wesen besitzen. Die Verwandtschaft der Sprachen legte die Verwandtschaft der Seelen der Völker („Volksgeist“), ihres tiefsten Wesens nahe, von dem man wiederum annahm, es erkläre alle gesellschaftlichen Phänomene, die in der Geschichte eines Volkes zu erkennen sind.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts entwickelte man in Europa auch ein neues, nunmehr modernes, abstraktes und universal aufgefasstes Verständnis von „Religion“. Jürgen Osterhammel hat in seinem grundlegenden Werk zur Verwandlung der Welt im 19. Jahrhundert auf die Entstehung der Vorstellung von „Weltreligionen“ in Europa hingewiesen:

„Eine große Vielzahl religiöser Orientierungen wurde im neuen Diskurs der Religionswissenschaft zu Makro-Kategorien wie ‚Buddhismus‘ oder ‚Hinduismus‘ verdichtet. Diese ‚Weltreligionen‘, zu denen auch Christentum, Islam, Judentum und nicht selten der Konfuzianismus gezählt wurden, ermöglichten eine übersichtliche Kartographie des Religiösen, seine Zurechnung zu ‚Zivilisationen‘ und deren Abbildungen auf Weltkarten der ‚Großen Religionen‘. Unklare Verhältnisse wurden oft mit dem Etikett ‚Naturreligionen‘ versehen. Die Fachleute nahmen das Grobraster der Weltreligionen zur Grundlage fein ausgearbeiteter Klassifikationen, sei es von konfessionellen Richtungen, sei es von soziologischen Religionstypen. Hinter dem Konzept der ‚Weltreligionen‘ verbarg sich eine fundamentale Annahme, wie sie bis heute das europäische Bild vor allem des Islam bestimmt: Alle Nichteuropäer befänden sich fest im Griff der Religion, ‚orientalische‘ und ‚primitive‘ Gesellschaften ließen sich am besten über Religion definieren und verstehen. Nur den aufgeklärten Europäern sei es gelungen, den Denkwang des Religiösen zu durchbrechen und sogar ihre eigene Religion, das Christentum, relativierend ‚von außen‘ zu betrachten“.

Die These hat, so Osterhammel weiter, zu einer nachhaltigen Entmaterialisierung, Enthistorisierung und Entpolitisierung des Blicks auch auf die islamischen Gesellschaften beigetragen. Klischeehafte Gleichsetzungen suggerieren bis heute eine Beschränkung religiöser Modernisierung auf den Westen, der in der Eigenwahrnehmung als einzige Zivilisation der Erde Religion zur Privatsache erklärt habe und sein Selbstbild auf eine säkulare „Modernität“ gründe.

Der Orientale, der im Mittelalter zwar ein furchtbarer Feind gewesen war, aber auf derselben Stufe gestanden hatte, der für das 18. Jahrhundert und die aus ihm hervorgegangene Ideologie der Französischen Revolution unter seiner Verkleidung vor allem ein Mensch gewesen war, wurde nun zu einem besonderen Wesen, eingemauert in seine Besonderheit, zu deren Lob man sich gerne herabließ. So entstand die Vorstellung vom *homo islamicus*, die auch heute noch weit davon entfernt ist, erschüttert zu werden. Dieser *homo islamicus* war, so der europäische Diskurs, ein von dem Europäer vollkommen verschiedenes Wesen. Die Europäer nahmen sich selbst in zunehmender Weise als Angehörige einer eigenen und einzigartigen Zivilisation wahr, die sich essenziell von allen anderen Kulturen unterschied. Diese Position untermauerte man mit der Meinung, dass als Schlüsselkategorien der Menschheit letzten Endes nicht Staaten oder Nationen dienten, sondern Zivilisationen, die alle ihr ganz bestimmtes Wesen mit ganz eigenen Wertvorstellungen besaßen. Das Individuum hatte keine Chance, sich der Prägung durch die übergeordnete Einheit zu entziehen. Die Geschichte der Menschen stellte sich als Geschichte des Aufstiegs und des Niedergangs von Zivilisationen dar. Die islamische Zivilisation sei jung und voller Elan im 7. Jahrhundert emporgestiegen und habe während der Abbasidenzeit vom 8. bis zum 10. Jahrhundert ihre Blüte und ihr „Goldenes Zeitalter“ erlebt, bevor sie dann ihre Dynamik, ihre kulturelle Kreativität und ihre Fähigkeit, sich neue Dinge gewinnbringend anzueignen, verloren habe. Die Osmanen stellten dann so etwas wie ein letzter Seufzer vor dem Ende dar, verbunden mit einer letzten territorialen Anstrengung vor dem dann rasch einsetzenden Verfall. Auch der Islam als Religion wurde zunehmend starr, inflexibel, tyrannisch, intolerant und gegenüber äußeren Einflüssen hermetisch abgeschlossen. Er erwies sich aus diesem Grund auch als unfähig, neue Ideen und technisches Wissen aus Europa zu übernehmen. Als Europa nach vorne preschte, verharrte die muslimische Welt in sozialer und kultureller Erstarrung und stagnierte in Form eines grausamen Despotismus. Den Islam als eine kohärente und ganz eigene Zivilisation mit einer

einheitlichen Kultur anzusehen, führte auch bei vielen Orientalisten zu der Meinung, dass die vorherrschenden Ideen und Institutionen aller muslimischer Gesellschaften, ebenso wie die Interaktionen und Handlungsweisen aller Muslime an allen Orten und zu allen Zeiten, letztlich ein Ausdruck der unveränderbaren Essenz des Islam seien, eine Artikulation seiner ureigensten Werte und Konzepte. Um die islamischen Gesellschaften am besten verstehen zu können, müsse man nur die normativen Texte der klassischen Zeit lesen und studieren.

Am Ende des 19. Jahrhunderts kam noch ein Moment hinzu: Im Zuge einer Deutung bzw. Missdeutung der von Charles Darwin formulierten Evolutionstheorie entwickelten einige Männer bei gleichzeitigem imperialistischen Hochgefühl die Theorie, dass die kulturelle und politische Überlegenheit Europas nicht allein auf höhere Werte und Institutionen zurückzuführen sei, sondern auf angeborene biologische Eigenschaften der weißen Rasse. Die europäische Herrschaft über die islamischen Länder sei daher notwendig, um diesen Zivilisation und Fortschritt zu bringen (*mission civilisatrice* und *The White Man's Burden*). Dabei stellte man den muslimischen Staaten ein idealisiertes Modell der europäischen Geschichte und Gesellschaft gegenüber: Europäische Freiheit versus orientalische Unterwürfigkeit, europäische Rechtsstaatlichkeit versus orientalische Willkür, europäische Moderne versus orientalische Tradition, europäische Eigentumsvorstellungen versus orientalische Gesetzlosigkeit. Angesichts der mentalen und sozialen Mängel der Muslime, die zudem noch durch ihre verkrustete und repressive Religion zu leiden hätten, sei es für die Orientalen ein wahrer Segen, dass sie in Form indirekter oder direkter kolonialer Herrschaft unter die Vormundschaft der Europäer gekommen seien.

## Das kurze 20. Jahrhundert (1914–1989)

Der Erste Weltkrieg erschütterte in manchen Bereichen das Selbstvertrauen der europäischen Zivilisation und ihren Glauben an einen unbegrenzten Fortschritt. Der europäische Ethnozentrismus wurde zunehmend hinterfragt. Der arabische Aufstand im Osten, die kemalistische Machtübernahme in der Türkei, die Bewegung, welche die allochthonen Nationen des alten Russischen Reiches erfasste, die Aufstände in Indien, Indonesien und anderswo, die persische Revolution 1905–1911 machten deutlich, dass die europäische Hegemonie in Frage gestellt werden konnte. Gleichzeitig blieben im kollektiven Bewusstsein Europas Topoi und Bilder des Orients wie etwa die Vorstellungen einer latenten und schlecht kaschierten Wildheit oder des nationalistisch entfesselten Fanatismus, der sich der zivilisatorischen Energie Europas entgegenstemmte. Nationalistische muslimische Intellektuelle, ob sie nun Reformisten oder Revolutionäre sozialistischer oder nichtsozialistischer Prägung waren, wurden verunglimpft als Nachahmer Europas, die infolge abstrakter und schlecht verstandener Ideen dabei seien, das eigene Erbe zu vernichten. Die islamische Modernisierung galt als ein unechtes Element, als ein Verrat an der Eigenart. Angesichts der Konflikte zwischen kommunistischen, faschistischen und liberalen Systemen, zweier Weltkriege und einer intensiven und blutigen Phase der unter nationalen Vorzeichen geführten Entkolonialisierung, die sich bis in die 1970er Jahre hinzog, rückte die europäische Auseinandersetzung mit dem Islam als Religion in weite Ferne. Erst im Zuge des Sechs-Tage-Krieges (1967), der iranischen Revolution und dem sowjetischen Einmarsch in Afghanistan (beide 1979) kam es in vielen muslimisch geprägten Ländern zu einer massiven Re-Islamisierung.

Auch der erste wirkliche Versuch eines gleichberechtigten Religionsgesprächs begann erst nach 1945 im Zuge des Kalten Krieges. Im gemeinsamen Kampf gegen den atheistischen Kommunismus suchte man bis in die 1990er Jahre nach Gemeinsamkeiten beider Kon-

fessionen. Allerdings muss die Grundlage für ein ernsthaftes interreligiöses Gespräch die Anerkennung und Respektierung grundlegender theologischer Unterschiede sein. Obgleich den Muslimen lange Zeit durchaus nicht dialogisch zumute war, da sie sich letzten Endes der abschließenden und lange Zeit politisch siegreichen Form des Monotheismus zugehörig wussten, ist es in letzter Zeit zu bedeutsamen Annäherungen von muslimischer Seite gekommen. Ein wirklicher Dialog auf Augenhöhe hat freilich erst im Zuge der Auseinandersetzung um die Anschläge vom 11. September begonnen. Allerdings sind damit auch zahlreiche Probleme in den Mittelpunkt gerückt, die vorher eher am Rande betrachtet wurden. Es geht nämlich nun nicht mehr ausschließlich um dogmatische Fragen, sondern hauptsächlich um das überaus komplexe und nicht triviale Zusammenleben zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in europäischen Gesellschaften.

Vor dem Hintergrund der Einwanderung bzw. des Zuzugs einer großen Zahl von Muslimen nach Europa im Zuge von Arbeitsmigration, Entkolonialisierung und verheerenden Kriegen scheint vor allem der Terroranschlag auf die Zwillingstürme des World Trade Center intensive Abgrenzungsstrategien der europäischen Gesellschaften gegenüber ihren muslimischen Minderheiten und damit auch gegenüber dem Islam als Religion eingesetzt zu haben. Plötzlich stellten sich Fragen nach einer erfolgreichen Integration der Andersgläubigen, den Möglichkeiten eines multikulturellen Miteinanders und dem Kern der eigenen kulturellen Identität von Neuem. Angesichts des europäischen Einigungsprozesses machten sich viele daran, auch eine europäische Identität entlang einer vermeintlichen jüdisch-christlich-antiken Leitkultur zu konstruieren, die die 15-20 Millionen Angehörigen des muslimischen Glaubens in der Europäischen Union letzten Endes ausschloss. Der Islam stellte schnell einen negativ besetzten europäischen Erinnerungsort dar. Dabei griff und greift man auf sehr viele Argumentationsmuster zurück, die, wie zu zeigen war, seit der ersten Begegnung mit der monotheistischen Schwesterreligion durch die Geschichte geistern. Leider sind solche Diskurse bisweilen sehr wirkmächtig und führen nicht selten zu fatalen Ausgrenzungsprozessen.

## Literaturhinweise

Astrid ERLI, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. Stuttgart u. a. 2005.

Jörg FISCH, Der märchenhafte Orient. Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macauley, in: Saeculum 35 (1984), S. 246–266.

Thomas KAUFMANN, „Türckenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation. Göttingen 2008.

Thomas KAUFMANN, Aspekte der Wahrnehmung der „türkischen Religion“ bei christlichen Autoren des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Dietrich KLEIN/Birte PLATOW (Hrsg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung. München 2008, S. 9–25.

Zachary LOCKMAN, Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism. Cambridge <sup>2</sup>2010.

Jürgen OSTERHAMMEL, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2009.

Jürgen OSTERHAMMEL, Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München <sup>2</sup>2010.

- Andreas PFLITSCH, *Mythos Orient. Eine Entdeckungsreise*, Freiburg u. a. 2003.
- Maxime RODINSON, *Die Faszination des Islam*. München <sup>2</sup>1991.
- Raymond SCHWAB, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680–1880*. New York u. a. 1984.
- Richard W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass. 1962.