

Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts



Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien
82

R. Oldenbourg Verlag München 2011

Judaism, Christianity, and Islam in the
Course of History:
Exchange and Conflicts

Herausgegeben von
Lothar Gall und Dietmar Willoweit

R. Oldenbourg Verlag München 2011

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit
Johannes Fried, Hans-Werner Hahn, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märkl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte, Dietmar Willoweit und Andreas Wirsching

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Darüber hinaus führt das Historische Kolleg in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen auch internationale Konferenzen und Kolloquien durch.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausrüstung vom Freistaat Bayern finanziert; die Mittel für die Stipendien stellen gegenwärtig die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank, die Gerda Henkel Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft zur Verfügung. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

In diesem Band werden die Ergebnisse der internationalen Konferenz „Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts“ veröffentlicht, die vom 16. bis 18. März 2009 in München stattgefunden hat.

Die Konferenz sowie der Druck des Tagungsbandes wurden mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0709 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

www.historischeskolleg.de
Kaulbachstraße 15, D-80539 München
Tel.: +49 (0) 89 28663 80 Fax: +49 (0) 89 28663 863
Email: elisabeth.huels@historischeskolleg.de

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2011 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Schmucker-digital, Feldkirchen b. München
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-59707-3

Umschlagbild: fa-ro Marketing unter Verwendung von Abbildungen der Universitätsbibliothek Augsburg/Cod. 1.2.2.1, photo-kunst Sabine Braun, der Bayerischen Staatsbibliothek München/Cod. Arab. 2693 (von links nach rechts)

Inhalt

<i>Lothar Gall/Dietmar Willoweit</i>	
Vorwort	IX
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	XI
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i>	
Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungs- dynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen	1
Sektion 1: Religionsgelehrsamkeit	
<i>Hartmut Bobzin</i>	
Einführung	19
<i>Georges Tamer</i>	
Hellenistic Ideas of Time in the Koran	21
<i>Thomas E. Burman</i>	
Wie ein italienischer Dominikanermönch seinen arabischen Koran las	43
<i>Claude Gilliot</i>	
Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran	61
Sektion 2: Europa und die Islamische Welt. Zur gegenseitigen Wahrnehmung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg	
<i>Tilman Nagel</i>	
Einführung	75
<i>Michael Kreutz</i>	
The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought	77
<i>Maurus Reinkowski</i>	
Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich. Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten	93
<i>Yavuz Köse</i>	
„Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“. Rezeption des Sozialismus und Kommunismus in spätosmanischer Zeit (1870–1914)	105

Sektion 3: Gesellschaftliche Integration und Bewahrung der Identität

Michael Brenner

Einführung	123
------------------	-----

John M. Efron

Sephardische Schönheit im Auge des aschkenasischen Betrachters	125
--	-----

Reinhard Schulze

Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert	139
---	-----

Micha Brumlik

Juden, Muslime, Konvertiten – Begründer eines jüdisch-islamischen Dialogs	167
--	-----

Sektion 4: Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung

Hans Maier

Einführung	181
------------------	-----

Peter Heine

Muslime und das Judentum – Das deutsche Exempel	185
---	-----

Wolfgang Loschelder

Religiöse Unterweisung als Merkmal kultureller Identität. Die Ausein- dersetzung über Religionskunde und Religionsunterricht für Muslime in Deutschland 1970 bis heute	197
--	-----

Roland Löffler

Triolog in der Schule?! Der Weg von einer Studie zum kulturellen Pluralis- mus in europäischen Lehrplänen zum Wettbewerb „Schulen im Triolog“ der Herbert Quandt-Stiftung und sein Beitrag zur aktuellen Bildungsstan- dard-Diskussion	215
---	-----

Sektion 5: Rechtsverständnis

Dietmar Willoweit

Einführung	235
------------------	-----

Israel Jacob Yuval

The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology	237
---	-----

Hans-Jürgen Becker

Weltliche und religiöse Elemente im Rechtsdenken der okzidentalen Christenheit	261
---	-----

Sektion 6: Austausch und Konflikte I – Mittelalter und Frühe Neuzeit

Heinz Schilling

Einführung 283

*Thomas Kaufmann*Kontinuitäten und Transformationen im okzidentalen Islambild des
15. und 16. Jahrhunderts 287*Yosef Kaplan*Between Christianity and Judaism in Early Modern Europe:
The Confessionalization Process of the Western Sephardi Diaspora 307*Matthias Pöhl*Annäherungen – Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühneuzeit-
lichen Osmanischen Reich in vergleichender Perspektive 343

Sektion 7: Recht und Wirtschaft

Mathias Rohe

Einführung 371

*Asher Meir*The conditions for sanctification of economic activity in jewish rabbinical
and mystical tradition 375*Karl Homann*

Schwierigkeiten der christlichen Theologie mit der Marktwirtschaft 387

Kilian Bälz

Sharia Jet Set? Perspectives on Religion, Law, and the Economy in Islam 399

Sektion 8: Austausch und Konflikte II – 19. und 20. Jahrhundert

Gudrun Krämer

Einführung 413

*Lucette Valensi*Is Religion Always Relevant? The Case of Tunisia (First Half of the
19th century) 415*Leila Fawaz*

Exchanges in Times of War: Coping with War 425

Martin Tamcke

Mission und Kulturkonflikt: Deutsche Missionen im Iran des 19. Jahrhunderts	433
Podiumsdiskussion der Sektionsleiter	447

Vorwort

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist klar, dass das Thema Religion als politischer Faktor auch im 21. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielt. In der teilweise aufgeregten Debatte, die sich an den Terroranschlag auf das World Trade Center in New York anschloss, wurde jedoch allzu oft deutlich, dass es vielfach an Wissen mangelt, auch an historischen Kenntnissen, um die Ereignisse einzuordnen und zu begreifen. Sehr rasch konnte man zudem erkennen, dass eine reine Konfliktgeschichte dem historischen Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam nicht gerecht wird, da auf diese Weise Phasen friedlicher Koexistenz und fruchtbaren Austausches ausgeblendet werden, die es in der Vergangenheit auch immer wieder gegeben hat.

Das Historische Kolleg, ein „Institute for Advanced Study“ der historisch orientierten Wissenschaften, ist kein „think tank“ und betreibt insofern keine aktuelle Politikberatung. Was das Historische Kolleg jedoch mit seinen zahlreichen renommierten Fellows und in Kooperation mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Ludwig-Maximilians-Universität am Wissenschaftsstandort München leisten kann, ist, das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam im Verlauf der Geschichte wissenschaftlich zu beschreiben und zu diskutieren, um damit die aktuelle Debatte um eine fundierte historische Perspektive zu erweitern. Dies war das Motiv für die Konferenz „Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts“, die vom 16.–18. März 2009 in München stattfand und vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) gefördert wurde. Dabei konnte das Historische Kolleg inhaltlich an das von Klaus Schreiner konzipierte Kolloquium „Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich“¹ anknüpfen, das bereits im November 2007 in der Kaulbach-Villa stattgefunden hat.

Mit dem Tagungsband präsentiert das Historische Kolleg die Ergebnisse der Konferenz vom März 2009, in deren Verlauf Historiker, Islamwissenschaftler, Juristen, Theologen und Erziehungswissenschaftler aus den USA, Israel, Großbritannien, Frankreich, der Schweiz und Deutschland Austausch und Konflikte zwischen den drei großen monotheistischen Weltreligionen von der Antike bis in die Gegenwart in den Blick genommen haben.

¹ Klaus Schreiner (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78). München 2008.

Bei der Auftaktveranstaltung in der Aula der Ludwig-Maximilians-Universität sprach *Friedrich Wilhelm Graf* zu dem Thema „Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen“ und setzte unter anderem mit seiner Warnung, den hohen Grad an Differenzierung und stetem Wandel innerhalb der drei großen monotheistischen Weltreligionen durch den Gebrauch klassifikatorischer Allgemeinbegriffe zu verdecken, für die Debatten der kommenden Konferenztage einen starken Akzent.

Die acht Sektionen der Konferenz widmeten sich der gegenseitigen Wahrnehmung vor dem Ersten Weltkrieg (Leitung: *Tilman Nagel*), „Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung“ seit der Nachkriegszeit (Leitung: *Hans Maier*), Austausch und Konflikten von der Frühen Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert (Leitung: *Heinz Schilling* und *Gudrun Krämer*), dem Rechtsverständnis in den drei Religionen (Leitung: *Dietmar Willoweit*), Recht und Wirtschaft (Leitung: *Mathias Rohe*), Religionsgelehrsamkeit (Leitung: *Hartmut Bobzin*) und gesellschaftlicher Integration und Bewahrung der Identität (Leitung: *Michael Brenner*). Eine abschließende Podiumsdiskussion der Sektionsleiter im Plenarsaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die von BR-alpha aufgezeichnet wurde und die der Band ebenfalls dokumentiert, bündelte die verschiedenen Aspekte der Tagung. Allen Sektionsleitern, Referenten und Diskutanten gilt unser Dank für ihre Beiträge.

Neben seiner Kernaufgabe, der Förderung von Gelehrten mit einjährigen Stipendien, um ein Buch in konzentrierter Arbeit zu vollenden, wird das Kuratorium des Historischen Kollegs auch in Zukunft Gelehrte zu Kolloquien und Konferenzen in die Kaulbach-Villa einladen, um die historische Dimension aktueller Themen herauszuarbeiten.

München, im September 2010

Lothar Gall

Dietmar Willoweit

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Kilian Bälz, LL.M., Kairo/Berlin
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, Universität Regensburg
Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Prof. Dr. Michael Brenner, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Micha Brumlik, Goethe-Universität Frankfurt am Main
Prof. Dr. Thomas E. Burman, University of Tennessee
Prof. Dr. John M. Efron, University of California Berkeley
Prof. Dr. Leila Tarazi Fawaz, Tufts University
Prof. em. Dr. Claude Gilliot, Université Aix-en-Provence/IREMAM
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. em. Dr. Peter Heine, Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. em. Dr. Dr. Karl Homann, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Yosef Kaplan, The Hebrew University of Jerusalem
Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Georg-August-Universität Göttingen
Dr. Yavuz Köse, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Dr. h.c. Gudrun Krämer, Freie Universität Berlin
Dr. Michael Kreutz, Universität Halle-Wittenberg
Dr. Roland Löffler, Herbert Quandt-Stiftung, Bad Homburg
Prof. Dr. Wolfgang Loschelder, Universität Potsdam
Prof. em. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Maier, Ludwig-Maximilians-Universität München
Rabbi Dr. Asher Meir, Research Director of the Business Ethics Center of Jerusalem
Prof. em. Dr. Tilman Nagel, Georg-August-Universität Göttingen
Juniorprof. Dr. Matthias Pohlig, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Prof. Dr. Maurus Reinkowski, Universität Basel
Prof. Dr. Mathias Rohe, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Heinz Schilling, Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Reinhard Schulze, Universität Bern
Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke, Georg-August-Universität Göttingen
Prof. Dr. Georges Tamer, Ohio State University
Prof. em. Dr. Lucette Valensi, EHESS Paris
Prof. em. Dr. Dietmar Willoweit, Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Prof. Dr. Israel Jacob Yuval, The Hebrew University of Jerusalem

Friedrich Wilhelm Graf

Der eine Gott in vielerlei Gestalt

Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen

I. Vielfalt ernst nehmen, oder: Vom Terror der religions- klassifikatorischen Allgemeinbegriffe

„Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History“: Die im Titel unserer Konferenz benutzten Begriffe sind religionsklassifikatorische Kollektivsingulare, die jeweils eine komplexe Geschichte haben. Allerdings sind ihre Begriffsgeschichten erst in vagen Umrissen erkundet. Indem man ihre Historizität abblendet, kann man sie essentialistisch, als begriffliche Repräsentationen relativ stabiler religionskultureller Überlieferungen benutzen. Doch was Reinhart Koselleck für „Geschichtliche Grundbegriffe“ wie „die Geschichte“, „die Nation“, „die Zukunft“, „der Fortschritt“ etc. gezeigt hat,¹ gilt auch für religionsbezogene Kollektivsingulare: Ihr konkreter Bedeutungsgehalt ist bleibend umstritten, und in konfliktreichen Deutungskämpfen suchen unterschiedliche religiöse und andere Akteure jeweils ihre partikuläre Verwendungsweise als allgemeinverbindlich durchzusetzen, also etwa anderen vorzuschreiben, was denn das wesentlich Jüdische oder Christliche sei. Permanent wird von konkurrierenden Akteuren der Bedeutungsraum von Religionsbegriffen eingegrenzt oder gedehnt, verzerrt oder neu vermessen. Protestantische wie römisch-katholische Theologen reden beispielsweise von „der Kirche“, aber dies bedeutet keineswegs, dass sie es auf dieselbe Weise tun und „Kirche“ hier wie dort dasselbe meint. Die Kollektivsingulare „Judentum“, „Christentum“ und „Islam“ blenden die hohe innere Differenziertheit innerhalb der drei monotheistischen Religionsfamilien aus und erlauben es weder, die jeweils harten religionskulturellen, theologischen und moralischen Binnenkonflikte in den Blick zu nehmen, noch die vielfältigen Austausch- wie Abgrenzungsprozesse zwischen Religionen und Konfessionen zu sehen. Grenzen zwischen Religions- und Konfessionskulturen sind nicht hermetisch und ein für alle

¹ Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979.

Mal festgelegt, sondern durchlässig, hybride. Gehören Mormonen in die christliche Religionsfamilie und Aleviten zum Islam?

Gerade in der religiösen Moderne seit 1800 lassen sich intensive Symbolomose, ausgiebiger Ritentransfer und theologischer Ideenraub beobachten. In einem durch Vielfalt geprägten religiösen Feld beobachten die Konkurrenten sich in aller Regel sehr genau. Sie suchen vom anderen zu lernen und sich manche seiner Glaubensprodukte anzueignen, um ihn zu übertrumpfen. Im „Osservatore Romano“, der Tageszeitung des Vatikans, haben die Wirtschaftswissenschaftlerinnen Claudia Segre und Loretta Napoleoni Anfang März einen Text zur aktuellen Weltwirtschaftskrise veröffentlicht.² Die westliche Welt solle aus der globalen Krise der Finanzmärkte lernen, künftig verstärkt auf islamische, dem Zinsverbot entsprechende Finanzprodukte zu setzen. Der Heilige Stuhl empfiehlt uns schariakonforme Finanzierungsmodelle. Die deutschsprachige „Islamische Zeitung“ hat dies als einen „intelligenten Vorschlag“ bezeichnet.³ Umgekehrt nehmen in den Kontroversen über eine historisch-kritische Deutung des Korans muslimische Gelehrte Denkfiguren der römisch-katholischen Mariologie auf, etwa in der Formel von der „unbefleckten Empfängnis“ des Korans als Gotteswort. Verstärkter Austausch aber provoziert neue Grenzziehungen. Je hybrider die Grenzen zwischen unterschiedlichen Religionskulturen mit Blick auf Sinnsymbole, theologische Ideen und lebensbestimmende Kulturpraktiken sind, desto stärker wächst zumeist das Bedürfnis nach Markierung neuer, scharfer Grenzen und harter Exklusion. Sofern Rezeption von Anderem, Fremdem und intensivierte Interaktion zur tendenziellen Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätspräsentation durch Ausschluss und Abgrenzung. Man kann mit Hegel von einer paradoxen Gleichzeitigkeit von „Attraktion und Repulsion“, Rezeption und Abgrenzung sprechen.⁴ Aus der Christentumsgeschichte der Bundesrepublik gibt es für solche paradoxe Gleichzeitigkeit vielfältige Beispiele. Einerseits führen die beiden großen Kirchen im Lande auf allen möglichen Ebenen gern und intensiv ökumenische Dialoge. Und andererseits betonen sie zugleich ihre konfessionsspezifische Eigenständigkeit. Veröffentlichte die römische Glaubenskongregation die Erklärung „Dominus Iesus“⁵, in der den protestantischen Kirchen wahres Kirchesein abgesprochen wird, so reagierte die EKD in Gestalt ihres Ratsvorsitzenden damit, dass nun von einer „Ökumene der Profile“ gesprochen wird.

1900 veröffentlichte Adolf Harnack sein „Wesen des Christentums“ und provozierte damit Leo Baeck und andere jüdische Gelehrte dazu, nun analog das

² Claudia Segre/Loretta Napoleoni: Dalla finanza islamica proposte e idee per l'Occidente in crisi. In: Osservatore Romano, 4. März 2009, S. 3.

³ Anonym: Neue Regeln für die Wirtschaft. In: Islamische Zeitung, 5. März 2009.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik I. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5. Hg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel. Frankfurt am Main 1969, S. 195 ff.

⁵ Josef Kardinal Ratzinger u. a.: Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche. Stein am Rhein 2000.

„Wesen des Judentums“ zu rechtfertigen. Ernst Troeltsch schrieb dazu einen bald berühmten Essay „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“, in dem er in einer subtilen epistemologischen Analyse des Wesensbegriffs zu zeigen versuchte, dass es genau genommen kein Verständnis „historischer Ideenmächte ohne Einmischung unserer eigenen Bewertungen“ geben könne, also in aller Wesensbestimmung ein Element des Subjektiven, positionell Konstruierten unvermeidlich sei und Wesensbestimmung auf Wesensgestaltung hinauslaufe.⁶ Ein Wesen des Christentums gibt es ebenso wenig wie ein Wesen des Judentums oder des Islams, aber es wurden angesichts von Konkurrenz und Austausch zahlreiche normativ orientierte Vorschläge formuliert, das je Eigene plastisch und gegenwartsbezogen darzustellen. Deshalb sprach der jüdisch agnostische Skeptiker Ludwig Marcuse, Assistent Ernst Troeltschs in Berlin, gern von „den Christentümern“⁷. Analog muss man von den „Judentümern“ oder vielen, höchst unterschiedlichen „jüdischen Lebenswelten“ oder den diversen „Islamern“ reden. Dringend gebotene Differenzierung mache ich am Beispiel der derzeit in Deutschland präsenten Christentümer deutlich: Wir finden hier neben evangelischen Landeskirchen, römisch-katholischer Kirche, diversen orthodoxen Kirchen, altkatholischer Kirche, anglikanischen Gemeinschaften, diversen evangelischen Freikirchen (wie Baptisten, Mennoniten etc.) nun auch zahlreiche christliche Gemeinden, die von Einwanderern aus anderen Kontinenten gegründet wurden. Alle diese christlichen Kirchen zeichnen sich durch eine extrem hohe interne Pluralität aus – religionskulturell, theologisch, ethisch, politisch.

Trotz aller religionspolitisch korrekten ökumenischen Verständigungsrhetorik wächst schnell die innere religionskulturelle Differenzierung und Pluralisierung in den diversen Christentümern: Um 1900 zählte man weltweit rund 1800 christliche Kirchen. Hundert Jahre später lassen sich weltweit rund 33 000 christliche Kirchen nachweisen. „Das Christentum“ wird zunehmend zu einer Religionsfamilie des globalen Südens, und außerhalb Europas wächst es häufig sehr aggressiv. Hohe Differenzierungsdynamik prägt auch die beiden anderen monotheistischen Religionsfamilien, in den letzten drei Jahrzehnten insbesondere zahlreiche muslimische Lebenswelten. Die einflussreichsten neuen muslimischen Erweckungs- und Reformbewegungen auf dem indischen Subkontinent, die Ende des 19. Jahrhunderts entstandene puristische Deoband-Bewegung und die Barelwi-Gegenbewegung, wollen beide den nordindischen Islam von hinduistischen Einflüssen reinigen, bekämpfen einander aber, wie Thomas K. Gugler in zahlreichen Studien gezeigt hat, bis aufs Messer.⁸ Weltweit erleben wir seit dem 19. Jahrhundert Pro-

⁶ Ernst Troeltsch: Was heißt „Wesen des Christentums“? In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen 1913, S. 386–451.

⁷ Vgl. Ludwig Marcuse: Das Wesen der Christentümer. In: Karlheinz Deschner (Hg.): Was halten Sie vom Christentum? 18 Antworten auf eine Umfrage. München 1957, S. 110–115.

⁸ Vgl. z. B. Thomas K. Gugler: Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. Die Barelwi Antwort auf die missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama'at? In: Al-Ain. Zeitschrift der Leipziger Arabistik, Juni 2007, S. 26 f.; ders.: Die Dār-al-'ulūm Deoband. Ein

zesse der Detraditionalisierung, Entstandardisierung, Pluralisierung des Religiösen, nicht nur Schismen, Abspaltungen, interne Differenzierungen, sondern auch das Auftreten ganz neuer Akteure, die überkommene religiöse Symbole in kreativer Glaubenssynthese umformen. Da die meisten europäischen Wissenschaftler hier primär den politischen Islamismus vor Augen haben, nenne ich ein weithin ignoriertes christliches Beispiel: Aus einer 1906 formierten methodistischen Kleingruppe in Los Angeles entstand in extrem kurzer Zeit die rasant wachsende globale Massenbewegung der sog. „Pentecostals“. Um 1970 waren in den Tausenden von Pfingstkirchen gerade sechs Prozent der Christen weltweit organisiert, aber 2006 ist ihr Anteil schon auf 30% gestiegen. Rund 450–500 Millionen Pfingstler werden derzeit gezählt, und hinzu kommen ca. 150 Millionen Charismatiker in traditionellen christlichen Kirchen. Sonntag für Sonntag predigen 800 schwarzafrikanische protestantische Pfingstpfarrrer im Großraum Paris. Aber wir reden immer nur über junge Muslime in den Vorstädten. Die religiöse Moderne ist durch religionsgeschichtlich beispielloser schnelle Transformationen, erfolgreiche missionarische Aufbrüche, Siegeszüge politisierter Religion geprägt. Gerade diese hohe Veränderungsdynamik insbesondere in den Christentümern und den diversen islamischen Lebenswelten provoziert innerhalb der drei monotheistischen Religionsfamilien wie in ihren Außenbeziehungen viele Konflikte.

Vermutlich muss man alle religionsklassifikatorischen Allgemeinbegriffe radikal dekonstruieren und sagen: Es „gibt“ genau genommen weder „Religionen“ noch „Konfessionen“, sondern nur fromme Menschen, die ihre individuelle Religiosität, Glaubenssicht aufs Leben je nach Ort, Zeit und Umständen nun einmal in den ihnen jeweils überlieferten, angebotenen symbolischen Sprachen entwerfen und leben. „Jeder ist ein Sonderfall“ ist der Titel einer berühmten empirisch-sozialwissenschaftlichen Glaubensstudie aus der Schweiz,⁹ und dies kann unter Gegenwartsbedingungen als repräsentativ gelten: Viele religionsanalytische Indikatoren sprechen für die Vermutung, dass selbst unter sehr kirchenverbundenen Christen weithin jeder (und natürlich auch jede) etwas ganz anderes glaubt. Glaube ist eng ins Innenleben eines Menschen verwoben, bedeutet eine spezifische Form und Sprache lebensgeschichtlicher Selbstthematisierung, eben der das Wissen um die eigene Endlichkeit, Sterblichkeit stärkenden Selbstreflexion *sub specie Dei*. Religiöse Symbolsprachen sind insoweit hervorragend dazu geeignet, individuelle Identität zu entwerfen. Sie dienen zugleich sozialen Gruppen dazu, starke Identitäten zu begründen.

Den zutiefst individuellen Charakter religiösen Glaubens zu betonen, ist kein postmoderner Theorie-Schnickschnack, sondern verdankt sich dem Interesse, „Religion“ und speziell das Konfliktthema „Judentum, Christentum und Islam“ in einer Perspektive zu bedenken, die dem im aktuellen europäischen Religions-

Rundgang durch das Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Südasien: <http://www.suedasien.info/analysen/2555> (letzter Zugriff am 27. 7. 2009).

⁹ Zur Debatte um die Studie vgl. Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.): *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich, Basel 1993.

diskurs immer wieder eingeklagten Reflexionsniveau entspricht. Fortwährend kann man in europäischen Religionsdebatten hören, dass „der Islam“ keine Aufklärung kenne, unfähig zur Unterscheidung von Religion und Politik sei und überhaupt die modernen Menschenrechte nicht anerkennen könne. Doch wenn die Anerkennung des Menschenrechtsindividualismus als des normativen Kerns der Verfassung die religionspolitische Messlatte ist, mit der die Integrationsfähigkeit muslimischer Einwanderer gemessen wird, dann muss man in der gelehrten Religionsdiagnose, der Analyse der gegenwärtigen religiösen Lage, dem inneren Gehalt des liberalen Menschenrechtsindividualismus entsprechen. Das heißt: Es müssen individualisierungsfähige religionsanalytische Begriffe gebildet werden, in denen sich der je eigene Glaube, der individuelle religiöse Habitus eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen wahrnehmen lässt. In Sachen Vielfaltskompetenz und Sensibilität für Andersheit lassen sich jedoch sowohl im akademischen Diskurs als auch im politischen Betrieb erhebliche Defizite beobachten. Ich nenne exemplarisch die von der Landeshauptstadt München veröffentlichte Religionsstatistik der Münchener Bürger und Bürgerinnen. Die Angaben lauten für den 31. Dezember 2008: 38,3% römisch-katholisch, 14,0% evangelisch, 0,3% israelitisch, 47,4% Sonstige.¹⁰ Wer bei 47,4% Sonstigen, also fast der Hälfte der 1,3 Millionen Münchener, keinen Differenzierungsbedarf empfindet, stellt nur die eigene Ignoranz und Blindheit ins Netz. Er darf sich dann nicht wundern, wenn manche fromme Akteure aus diesen 47,4% Sonstigen ihm eines Tages Probleme bereiten.

II. Der eine Gott im Plural, oder: Die modernitätsspezifische Expansion des divinalsemantischen Universums

Im europäischen Moderne-Diskurs wird „die Moderne“ gern als eine entzauberte Welt beschrieben, gottfern und gottfremd, geprägt von methodischem Atheismus in den Wissenschaften und elementarer Gottlosigkeit gerade der Intellektuellen. In sprachgeschichtlichen Perspektiven lassen sich ganz andere Szenarien entwerfen: Seit dem 17. Jahrhundert dehnt sich das religionssemantische Universum und hier speziell der Gottessprachkosmos kontinuierlich aus. Lexika und gelehrte Enzyklopädien des 17. und 18. Jahrhunderts bieten zum Gottesbegriff ein bemerkenswert differenziertes, zugleich klar strukturiertes semantisches Feld. Johann Christoph Adelung etwa kennt neben dem einen Gott der Juden, Christen und Muslime noch „obere Götter“, „untere Götter“, „Halbgötter“, „Himmelsgötter“, „Höllengötter“, „Waldgötter“ sowie auch „Göttinnen“. Belegt sind zudem im Singular wie Plural „Abgott“ und „Götze“, jeweils mit zahlreichen Komposita, sowie „Haupt“- und „Nebengötter“. Lexika und theologische Fachwörterbücher

¹⁰ Die Angaben finden sich auf der Homepage der Stadt München: http://www.mstatistik-muenchen.de/themen/bevoelkerung/jahreszahlen/jahreszahlen_2008/p_jt090101.pdf (letzter Zugriff am 27. 7. 2009).

des späten 18. und 19. Jahrhunderts bieten dann zahlreiche weitere Gottesbegriffe.¹¹

Je mehr Götter, desto höher der Ordnungsbedarf. Das divinalsemantische Feld wurde seit der Frühen Neuzeit nach überkommenen jüdischen wie christlich-theologischen Modellen der Offenbarungsgeschichte klar strukturiert. Analog zur normativen Unterscheidung von *vera religio* und *religio falsa* stellte man dem einen guten, biblisch sich offenbarenden Schöpfer und Erlöser die vielen Götter der Heiden gegenüber, wobei dann, mit klassischen Argumentationsmustern der *theologia naturalis*, der sich biblisch selbst offenbarende Gott mit dem Vernunftgott der Philosophen in eins gedacht wurde. Das Verhältnis zwischen Gott und den Göttern beschrieb man im Sinne der radikalen Fremdgötterkritik der Hebräischen Bibel: Die vielen Götter, etwa der Griechen wie der anderen Heiden, sind nur Phantasmen menschlicher Einbildungskraft, bloß gemachte, erdachte, erfundene Götter, nur ein Werkzeug der Hände, Imaginationsartefakte, eben nicht Gott selbst, sondern Abgötter und Götzen, bloße Idole, Sinnbilder. Der für die Religions- und Christentumskritik vieler Aufklärer zentrale Idolatrie-Diskurs wird entscheidend durch die Opposition von gemacht/gedacht einerseits und nicht-gemacht/gegeben andererseits bestimmt. Auch entwarfen die gelehrten Religionsdeuter Wissensordnungen, in denen sie die innere Vielfalt der Götterwelt durch zunächst in Frankreich und Großbritannien geprägte theotypologische Klassifikationsbegriffe strukturierten: Monotheismus, Pantheismus, Panentheismus, Polytheismus, aber auch Ditheismus und Tritheismus. Zur Götterunterscheidung dienten zudem Begriffe wie „Hausgötter“, „Stammesgötter“, „Volksgötter“, „Naturgottheiten“, „Nationalgötter“, „Kriegsgötter“ und so weiter; später dann auch „Ortsgötter“ und „Lokalgötter“. Gelehrte Versuche, Ordnung ins dicht bevölkerte Pantheon zu bringen, hatten immer eine starke normative Komponente und blieben bis in feinste begriffliche Distinktionen hinein teleologischen Progressmodellen verpflichtet: In Entwicklungsgeschichten der Religion, Evolutionslehren des Offenbarungsglaubens, Theophaniemodellen wurde der innere Gang des menschlichen Wissens von Gott (zumeist) als Aufstieg aus vielen dunklen naturreligiösen Anfängen zur reinen Geistigkeit des einen radikal transzendenten Schöpfergottes konstruiert, oder anders: als Überwindung mythischer Göttervielfalt durch den einen Herrscher des Himmels und der Erden, der keine anderen Götter neben sich toleriert, unduldsam unbedingte Verehrung einklagt und sich nur als reiner, absoluter Geist materialisiert. Je naturferner, unsinnlich abstrakter, geistiger, transzendenter, desto wirkmächtiger, durchsetzungsstärker ist Gott, lautete die entscheidende theo-logische Voraussetzung dieser Glaubenshistoriographie. Sie hatte immer ein fundamentales Problem mit dem Islam, weil dieser in seiner Betonung der Transzendenz Allahs ja dem eigenen Geistigkeitskriterium durchaus Genüge leistete.

¹¹ Vgl. hier und im Folgenden Friedrich Wilhelm Graf: *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München 2009, S. 36 ff.

Den vielen idealistischen Versuchen, Vernunft in die Religionsgeschichten zu bringen, standen die zahlreichen Remythisierungstendenzen entgegen, die sich in Europa seit dem späten 18. Jahrhundert immer wieder beobachten lassen. Keine Aufklärung ohne Romantik, keine Zweckrationalität ohne kompensatorische Wertrationalität, keine Moderne ohne gleichursprüngliches Leiden an ihr. Schon in den Religionsdiskursen einer ersten Sattelzeit um 1800 erhoben neben den religionskritisch Analysierenden viele neue Gottesgeistergriffene ihre Stimme. Exemplarisch genannt sei nur das sogenannte „Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ aus dem Jahr 1796: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen.“¹² Prozessen theologischer Rationalisierung korrespondierten immer wieder avantgardistische Resakralisierungsbewegungen, getragen von mehr oder weniger charismatischen Religionsintellektuellen, neuen Propheten und Frohbotsen für das Ganzheitliche, Exaltierte. Zahlreiche neue Götter wanderten im Lauf des 19. Jahrhunderts ins Pantheon der europäischen Moderne ein, und die Expansion des divinalsemantischen Universums beschleunigte sich gerade in einer zweiten glaubenssprachlichen Sattelzeit zwischen 1890 und 1930. „Ritualgötter“, „Wertegötter“, „Kampfgötter für Muskeljuden“, „Kontingenzgötter“, „Privatgötter“, „Gruppengötter“, „Krisengötter“, „Geniegötter“, „Erdgötter“, „Raumgötter“ wurden nun ebenso beschworen und angebetet wie „Zeitgötter“, Temporalgötter des absoluten, unbedingten Moments, und „Protestgötter der Leidenden“.¹³ „Gott hat nun Wohnungsnot“, erklärt ein expressionistischer Krisentheologe Mitte der 1920er Jahre im Rückgriff auf David Friedrich Strauß,¹⁴ „denn es drängen sich nun so viele Götter auf engstem Raum.“ Zur forcierten „Götterkonkurrenz“ trugen die zahllosen synthetischen Neugötter bei, die selbsternannte Lebenssinnproduzenten in ihren Glaubenslaboratorien aus Sakralelementen ganz unterschiedlicher Symbolsprachen und Transzendenzcodes zusammenbastelten. Auch in der Gegenwart lässt sich eine intensive Gottes- und Götterproduktion beobachten.

III. Polymonotheismus, oder: Der eine Gott ist selbst höchst vielfältig

Wie lässt sich die wachsende Theodiversität erklären? Dies ist eine sehr schwierige, analytisch komplexe Frage, die das höchst kontrovers diskutierte Verhältnis von internen und externen Faktoren in der Entwicklung von Religion betrifft.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1: Frühe Schriften. Frankfurt am Main 1971, S. 234–236, hier: S. 235 f.

¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Annihilatio historiae?* Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik. In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2004, S. 49–81.

¹⁴ Vgl. David Friedrich Strauß: *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig 1872, S. 109.

Moderne Götterkonjunktur dürfte sich entscheidend einem seit dem späten 18. Jahrhundert zu beobachtenden Wandel in der Kommunikation von Religion verdanken. Neben traditionelle religiöse Akteure, wie etwa die Kirchen mit ihren hauptberuflichen Gotteskündern oder die Synagogengemeinden mit ihren Rabbinern, treten seit der Wende zum 19. Jahrhundert zahlreiche andere Diskursexperten, die religiöse Botschaften verkünden: freie Schriftsteller, fromme Literaten, Journalisten, Religionsintellektuelle, Laientheologen und die Sinnanbieter der zahlreichen neureligiösen Gruppen und Reformbewegungen. Es entsteht ein religiöser Markt, auf dem konkurrierende Akteure ihre Sinnprodukte anbieten. Für die Gegenwart ist entscheidend, dass sich grenzüberschreitende religiöse Ideenkommunikation vielfältig beschleunigt hat. Analog zur kapitalistischen Globalisierung lassen sich auch starke Tendenzen religiöser Globalisierung beobachten. Im World Wide Web findet reger Gottesbildtausch statt: Elemente der einen Theo-Software werden per „copy and paste“ in die Gottesbildsprachen eines anderen Anbieters übertragen, oder es werden, wie immer schon im religiösen Laboratorium einer sinnbedürftigen Moderne, ganz unterschiedliche Divinalstoffe experimentierfreudig kombiniert, rekombiniert und hybridisiert.

Der Bonner Altphilologe Hermann Usener hat 1896 den Begriff der „Funktionsgötter“ geprägt.¹⁵ In der Tat agieren viele moderne Götter als Spezialgötter bestimmter sozialer Gruppen, die ihre je besonderen Sicherheitsbedürfnisse und Identitätswünsche auf ihren starken Gott projizieren. Gerade Minderheiten – und von denen gibt es in der Gegenwartsmoderne Tag für Tag mehr – imaginieren sich ihre je eigenen Schutz- und Emanzipationsgötter, und die diversen Göttinnen des Feminismus sind für starke Frauen gerade darin attraktiv, dass sie göttlich unbedingtes Recht dem eigenen Geschlecht zukommen lassen. Viele der neuen Götter fungieren als *uncertainty manager*, die unter modernitätsspezifisch gesteigerter Kontingenz ein umfassendes *risk management* für das Leben insgesamt leisten – sie erzeugen jene tragende Gewissheit, die sich in der Bindung an bloß endliche Evidenzmächte nicht erschließen lässt. Zur Diversifikation des Götterangebots tragen zudem die in modernen Gesellschaften fortwährend geführten Kulturkämpfe und Moraldiskurse bei. Ein wichtiger Faktor in der Evolution moderner Götter ist das Rechtssystem mit der Anerkennung eines vorstaatlichen Grundrechts auf Religionsfreiheit. Moderne Religionsfreiheit lässt sich nicht nur als „administrativer Artenschutz“¹⁶ für Gottesglauben jeder nur denkbaren Couleur deuten, entfaltet nicht nur eine Theotopschutzfunktion, sondern wirkt zugleich als ein Verschiedenheitsgenerator.

Der eine Gott wird von unterschiedlichen Akteuren auf je eigene Weise ausgelegt und vergegenwärtigt – dies lässt sich kurz verdeutlichen an einer Entwicklung im modernen theologischen Diskurs, für deren Resultat ich den Begriff *Milieu-*

¹⁵ Vgl. Hermann Usener: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.

¹⁶ Jürgen Habermas: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993, S. 147–196, hier: S. 173.

theologien vorschlage. Als Beispiel mag der Gottesideenmarkt in den USA dienen. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lässt sich hier nicht nur eine Hochkonjunktur von importierten „Genitiv-Theologien“ beobachten: Theologie der Revolution, Theologie der Hoffnung, Theologie der Befreiung und so fort. Vielmehr ist der Theologiebetrieb in den USA auch durch die erfolgreiche Produktion und Vermarktung von kientelspezifischen, gruppenbezogenen theologischen Entwürfen geprägt: Feministische Theologie, *black theology*, *native american theology*, *gay theology*, *queer theology* – die Aufzählung lässt sich verlängern. Theologien dieser Art werden in allen konfessionellen Milieus produziert, wodurch gottbezogene Vielfalt noch gesteigert wird: jüdische feministische Theologie, *black feminist theologies*, *latino queer theologies* und *liberation theologies* für alle möglichen anderen, die sich als marginalisiert erleben; und dies geschieht jeweils in spezifisch römisch-katholischen oder protestantischen oder islamischen Sprachspielen. Alle reden dabei von dem einen Gott – aber jeder hat ihn oder, wie man jetzt religionspolitisch korrekt sagen muss, auch: sie, die große Muttergöttin, privatisiert, den eigenen Zwecken dienstbar gemacht. Durchgängig lässt sich dabei ein signifikantes Strukturmuster der usurpierenden Gottesrede beobachten: Das Unbedingte wird vorrangig auf ein bestimmtes Bedingtes, die eigene Gruppe, das spezifische Milieu, meinen ganz unverwechselbaren Lebensentwurf bezogen. Der eine Gott wird dann schwarz oder eine starke Frau oder mein Partner, bester Freund etc., und insofern nimmt er vielerlei Gestalt an. Ein Großteil der theologischen Literatur in den USA dient inzwischen der Produktion von solchen kontextuellen Milieutheologien. Alle beten zu dem einen Gott, aber jeder und jede nur zu seinem, ihrem bestimmten „eigenen Gott“ – so hat Ulrich Beck das in seinem neuen Religionsbuch zu Recht genannt.¹⁷ Ein besonders schönes Beispiel für diese Überführung Gottes in den Privatbesitz des Frommen hat Forest Whitaker, ein schwarzer Schauspieler, bei der Oscar-Verleihung 2007 inszeniert. Seinen Dank für den ihm verliehenen Oscar für die beste männliche Hauptrolle adressierte er an seinen guten hilfreichen Eigengott: „Und ich danke Gott dafür, dass er immer an mich geglaubt hat“. Die Bedingung dafür ist freilich, dass man das wissen kann.

Meine Leitbegriffe mögen zunächst paradox klingen: Pluraler Monotheismus oder, ein wenig zu artifiziell, Polymonotheismus. In den drei großen monotheistischen Religionsfamilien lassen sich in der Moderne, speziell in der Gegenwart, Transformationsprozesse beobachten, die konventionellen Vorstellungen vom Eingottglauben elementar zuwiderlaufen. Religiöse Symbolsprachen sind Sprachen der Vieldeutigkeit, geprägt durch eine extrem hohe Ambiguitätstoleranz. Hegel hat in seinen Berliner „Vorlesungen zur Philosophie der Religion“ dem religiös vorstellenden Bewusstsein eine außerordentlich hohe Imaginationsmacht zugeschrieben, eine nahezu unbegrenzte mythopoietische Produktivität, die Kraft

¹⁷ Vgl. Ulrich Beck: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am Main 2008.

zum Phantastischen.¹⁸ Religiöse Symbolsprachen sind deshalb durch eine extrem hohe Interpretationsoffenheit gekennzeichnet. Religiöser Sprache eignet ein spezifischer Reichtum an Bildern, Metaphern, Erlösungsnarrativen und Transzendenzchiffren, die je nach Ort, Zeit und Interesse von Akteuren ganz unterschiedlich angeeignet, ausgelegt, fortgeschrieben werden können. Religiöse Sprache zeichnet sich zudem dadurch aus, dass metaempirischen, in gewissem Sinne fiktionalen Akteuren eine inkommensurabel starke Handlungskompetenz, Wirkmächtigkeit zuerkannt wird: Kein jüdisches Gebet ohne die Gewissheit von Jahwes Bundestreue, keine christlich-religiöse Sprache ohne Vorstellungen vom schöpferischen Handeln Gottes oder dem inspirierenden Wirken des Heiligen Geistes.

Gerade die elementare Vieldeutigkeit religiöser Vorstellungen ermöglicht es Gruppen wie Individuen, in ihnen ihre je besonderen Weltansichten, Hoffnungen, idealen Lebensordnungen, Vergemeinschaftungsvisionen und Heilserwartungen auszudrücken. Die einen nehmen religiöse Kurationsmythen dafür in Anspruch, bestimmte Institutionen als gottgegebene Schöpfungsordnungen, *orders of creation* zu sakralisieren. Andere entwerfen in schöpfungssprachlichem Duktus eine Ethnoreligion, in der das eigene Volk durch Rückbindung an den Schöpfer, durch Unmittelbarkeit zu Gott heilige Unterschiedenheit von und Überlegenheit über die anderen gewinnt. Wieder Andere konstruieren mit genau denselben Vorstellungen ein universalistisches Ethos von Menschenwürde und vorstaatlichen Menschenrechten, etwa im Rekurs auf die Imago-Dei-Symbolik der hebräischen Bibel: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights [...]“¹⁹ Und in den ökopiätistischen Lebensreformbewegungen im Europa des späten 20. Jahrhunderts dient der christliche Schöpfergott als Moralverstärker, um uns zur „Bewahrung der Schöpfung“ anzuhalten: mit der trinitarischen Selbstdifferenzierung von Vater, Sohn und Heiligem Geist zur Mülltrennung im Dreitonnsystem.

Die Pluralisierung des einen Gottes lässt sich in systematisch-theologischer Kritik gelebter Religion und speziell ihrer mythopoietischen Assimilationskraft und Phantasmenproduktivität, mit Blick auf einen konsequenten Monotheismus des radikal transzendenten Geistgottes als eine fatale, tendenziell neopagane Reartikularisierung des Universellen schlechthin, eben des einen Gottes deuten. Aber dieser Vorgang der Milieuerengung Gottes ist religionsanalytisch, also nicht theologisch normativ, auch produktiv, als eine höchst erfolgreiche Überlebensstrategie des Divinen zu interpretieren. Göttern, die den Menschen nichts mehr bedeuten, werden bald die Totenmasken abgenommen; es lässt sich in der modernen Göttergeschichte auch viel divinales Artensterben beobachten. Als Milieugott aber ist Gott, sind die vielen Ein- und Eigengötter den Menschen so

¹⁸ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 16/17. Frankfurt am Main 1969.

¹⁹ Thomas Jefferson u. a.: The United States Declaration of Independence. Philadelphia 1776, Preamble.

unverzichtbar nahe, dass sie in ihren Herzen, ihrer Seele eine ideale ökologische Nische gefunden haben. Gott überlebt als Gruppengott, weil er sich so gut an bestimmte sozialkulturelle Umwelten, Lebenswelten anpasst. Unter den Bedingungen von Deodiversität funktioniert *divine selection* nach dem Kriterium der Anpassungselastizität und religionssymbolisch codierten Auslegungsflexibilität. Wenn das so ist, dann kann man diese Remythologisierungstendenzen in einem weiteren Gedankenschritt noch einmal theologisch konstruktiv deuten: als Versuch humaner, menschendienlicher Minimierung des Transzendenzabstands, ganz im Sinne der Sprachspiele der Christologie.

IV. Der eine Gott als Gewalttäter, oder: Der Streit um die mosaische Unterscheidung

Wer von den Göttern redet, kann vom Monotheismusstreit nicht schweigen. In den Prozessen der Expansion des divinalsemantischen Universums gerät der eine Gott spätestens 1757 in Verdacht, nur ein barbarisch intolerantes Divinalmonster zu sein. Immer wieder kritisieren die Aufklärer die brutale Gottesgewalt, die sich in den Heiligen Schriften der Juden, Christen und Muslime findet. David Hume hat in „*The Natural History of Religion*“ den Monotheismen deshalb eine besondere Nähe zu Intoleranz, Fanatismus und Glaubensterror zugeschrieben: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists.“²⁰ Die „*idolaters*“, die Verehrer der vielen Götter, bewiesen in Glaubensvorstellungen und Kultpraktiken einen „*tolerating spirit*“, wohingegen die diversen Eingötterer nur Intoleranz, Unduldsamkeit und Hass aufs fremde Andere predigten.²¹ Diese Opposition vom „guten Polytheismus“ und „schlechten“, weil Fanatismus und Glaubensgewalt befördernden „Monotheismus“ prägt auch in der unmittelbaren Gegenwart noch den gelehrten Eingott-Diskurs.

Jan Assmann hat im Konzept der sogenannten „Mosaischen Unterscheidung“ eine sehr übersichtliche Antithese zwischen dem einen, unbedingt fordernden, exklusiven und rücksichtslosen Gott einerseits und den heiteren, einander im Großen und Ganzen gut ertragenden vielen Göttern andererseits markiert.²² Retrospektiv gewendete Schmittianische Begriffe dienen dem Träger des Preises des Historischen Kollegs dazu, den Götterkanon der Antike übersichtlich zu ordnen, in den Eingott hier und die Vielgötterei dort, und so zugleich religionspolitisches Orientierungswissen für eine Gegenwart abzuleiten, die sich insbeson-

²⁰ David Hume: *The Natural History of Religion*. Hg. von Howard E. Root. Palo Alto 1957, S. 50.

²¹ Vgl. ebd., S. 49.

²² Vgl. Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München 2003; sowie ders.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998.

dere in Gestalt des islamistischen Terrors mit neuem, gewaltförmigem Eingottglauben konfrontiert sieht. Jahwes erstes Gebot – „Ich bin der Herr, Dein Gott, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ – laufe insoweit auf harten Gotteterror hinaus, als die alten Israeliten hier Wahrheit allein für sich, den eigenen Gott, reklamierten und den anderen und ihren vielen Göttern immer nur Irrtum, Verblendung, Gottesferne zuschreiben könnten. Kein Zufall, dass ein eifernder Jahwe exklusive Macht, Allmacht beanspruche und Strafe bis ins dritte und vierte Glied ankündige, wenn sich sein auserwähltes Bundesvolk den goldenen Kälbern der heidnischen Umwelt zuwendet. Zu den leidvollen „Errungenschaften“ des altisraelitischen Monotheismus gehöre, so Assmann, eine „Hermeneutik der Differenz“, die sich des Eigenen durch eine Vermessung des Abstands zum anderen versichert“²³. Assmanns Monotheismuskritik ist dann von anderen weniger kundigen Autoren, allen voran Peter Sloterdijk, fortgeschrieben worden.²⁴ Sie ist bei Historikern, Religionswissenschaftlern und Theologen aber auch auf scharfe Kritik gestoßen.²⁵

Assmanns Modell des Einen Gottes, der sich den vielen anderen entgegensetzt, ist allzu übersichtlich, reduktionistisch. Es suggeriert falsche Alternativen und leistet bei nicht wenigen Rezipienten mehr oder minder ungewollt der Feindbildproduktion Vorschub. Inwieweit ihm hermeneutische Erschließungskraft für das ganz alte Ägypten eignet, vermag ich nicht zu beurteilen. Doch für die Erklärung moderner Eingottgeschichten und zur Analyse der religiösen Lage der Gegenwart ist es alles andere als hilfreich. Gewiss, diese Gegenwart kennt gewalttätigen Monotheismus. Und es duldet keinen Zweifel: Die Heiligen Schriften aller drei monotheistischen Religionsfamilien sind sehr stark auf Gewalt narrative bezogen. „Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten [...]“, sagt Mose seinen Leviten im 2. Buch Mose, Kap. 32, Vers 27. Und das Neue Testament kennt nicht nur Jesu Seligpreisung der Friedfertigen, sondern auch apokalyptische Zerstörungs- und Vernichtungsphantasmen in der Johannes-Offenbarung. Analoges gilt für den oft kriegsfixierten Koran. *Alle* religiösen Symbolsprachen sind in ihren Gottesvisionen bleibend ambivalent: Im Reden von Gott kann sein Ebenbild sich seiner konstitutiven Endlichkeit innewerden und demütigen Respekt vor der Vielfalt des Geschaffenen, gerade auch gegenüber sich ganz anders deutenden menschlichen Mitgeschöpfen, einüben. Sie sind im gelingenden Fall Sprachen der Reflexivitätssteigerung. Dieselben religiösen Symbole können aber auch Phantasien der Selbstentgrenzung Vorschub leisten: Der Fromme muss sich nur mit dem Willen Gottes gleichschalten, sich etwa ein exklusives Mandat seines Gottes zu was auch immer zuschreiben, zu Mission oder Befreiung oder Reinigung der Welt und Bekämpfung des Bösen, dann wird er potentiell schnell gewaltbereit – eben weil er aufgrund seiner intimen Gottesnähe, Gottesauserwähltheit, Gottes-

²³ Vgl. ebd., S. 38.

²⁴ Peter Sloterdijk: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt am Main 2007.

²⁵ Jan Assmann hat diese Kontroverse im Anhang seines Buches dokumentiert; vgl. Assmann: *Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 22), S. 192–286.

plangewissheit sich mit hoher religionsmoralischer Stringenz über alles gegebene, bloß positive, von den Menschen gemachte Recht hinwegzusetzen legitimiert sieht.

Dennoch lässt sich kein konstitutiver Zusammenhang von Monotheismus und Religionsgewalt konstruieren. Unsere Gegenwart wird auch von Glaubensterror in polytheistischen Religionskulturen geprägt. Am 20. März 1995 übten Mitglieder von Aum-Shinrikyu, einer extrem synkretistischen apokalyptischen Neusekte, um der gottgewollten Herbeiführung des kommenden Weltgerichts willen einen Giftgasanschlag auf verschiedene Linien der Tokyoter U-Bahn aus, bei dem 12 Menschen durch Sarin-Dämpfe getötet und Tausende schwer verletzt wurden; die Täter, zumeist beruflich erfolgreiche Mediziner, hatten 30 000 Menschen ermorden wollen, konnten aber das tödliche Gift nur zum Teil freisetzen. Auf dem indischen Subkontinent bringen nationalistische Hindus immer wieder und mit äußerster Brutalität Buddhisten und Christen um, und umgekehrt nicht wenige Buddhisten auch Hindus. Assmann hingegen verknüpft seine Monotheismus-Kritik mit dem religionsgeographischen Mythos, dass die Religionen des Ostens, im Gegensatz zu den drei Monotheismen des Vorderen Orients, friedliebend, gewaltlos, vielfaltsfähig seien. Karenina Kollmar-Paulenz, Religionswissenschaftlerin in Bern und eine Spezialistin für den tibetischen Buddhismus, attestiert dem Heidelberger Ägyptologen deshalb eine „generelle Unkenntnis asiatischer Religionen und asiatischer Religionsgeschichte“²⁶. Dass der Buddhismus toleranter, gewaltloser als etwa das Christentum oder der Islam sei, stimme weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart. Buddhistische Mission sei mit Zwang, Schwert und grausamer Verfolgung der nicht zur Konversion Bereiten betrieben worden, und sowohl im Theravada-Buddhismus als auch in den diversen Mahayana-Buddhismen sei Gewaltanwendung oftmals im Rekurs auf buddhistische ethische Lehren von der gebotenen Gewaltlosigkeit legitimiert worden: die eigene Friedensethik als Gewaltgrund, weil man die wahre Friedensreligion gegen die falschen anderen durchsetzen muss. Auch in buddhistisch geprägten kulturellen Räumen werden Identität und Alterität durch religiöse Unterscheidungen etabliert. Was der Exklusivitätskritiker Assmann allein dem Monotheismus zuschreibt, gilt auch für polytheistische Religionskulturen.

Gelehrte sollen das Chaos der Phänomene gedanklich durchdringen und durch prägnante Begriffe Verstehen ermöglichen. Auf Assmanns Bahnen hat Peter Sloterdijk 2007 den Versuch unternommen, den „Kampf der drei Monotheismen“ in einer Begrifflichkeit zu deuten, die ebenso suggestiv wie religionspolitisch gefährlich ist. Tritt der Gelehrte als öffentlicher Intellektueller auf, will er in Sachen Religion zumeist nicht nur deuten, sondern durch Deutung selbst religionskulturelle Wirkung entfalten. Sloterdijk untersucht zunächst die möglichen Aufstellungen

²⁶ Vgl. Karenina Kollmar-Paulenz: Der Buddhismus als Garant von „Frieden und Ruhe“. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert. In: Sonderheft „Buddhismus und Gewalt“ der Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), S. 185–207.

und Frontlinien im sogenannten „Kampf der drei Monotheismen“²⁷. Mit hoher Lust an ganz großer Übersichtlichkeit entwirft der neopagane Tabubrecher 18 mögliche monotheistische Kampfkongstellationen: erstens christlicher Anti-Judaismus mit dem klassischen Gründungsdokument im Römerbrief des Paulus, zweitens christlicher Anti-Islamismus. Nimmt man über die drei Monotheismen hinaus ihre paganen, polytheistisch volksfrommen Umwelten hinzu, ist drittens der christliche Anti-Paganismus zu nennen. Analoges gilt für Islam und Judentum, also viertens islamischer Anti-Christianismus, fünftens islamischer Anti-Judaismus, sechstens islamischer Anti-Paganismus, und analog fürs Judentum Absetzung von Christentum und Islam und Paganismus, das macht nun insgesamt neun mögliche Glaubenskriegskongstellationen. Der Gotteskriegsbeobachter schlägt nun vor, auch die internen Kämpfe einzubeziehen, also zehntens den christlichen Anti-Christianismus, elftens den islamischen Anti-Islamismus und zwölftens den jüdischen Anti-Judaismus. Da man mit situativen Zwei-gegen-einen-Bündnissen rechnen müsse, also Christen und Juden gegen Muslime, oder Christen und Muslime gemeinsam gegen Juden kommen drei weitere Kongstellationen hinzu, macht fünfzehn. Und weil jeder der Monotheismen auch einen je eigenen Atheismus provoziert habe, seien noch die Kämpfe zwischen Juden und antijüdischen Atheisten sowie analog zwischen Christen und antichristlichen Gottesleugnern und zwischen Muslimen und antiislamischen Allah-Gegnern einzubeziehen. 18 inter- und intramonotheistische Kampffelder, das wirkt wohlgeordnet und übersichtlich. Aber Religionsdiagnose schlägt hier alsbald in Glaubenskultorkampf um. In seiner Polemik gegen die drei monotheistischen „Frontreligionen“ und den ihnen jeweils eigenen Habitus der „Weltnahme“ – auch das ist ein Begriff Carl Schmitts – essentialisiert Sloterdijk den Eingottglauben zu einem konstitutiv intoleranten, gewalttätigen Weltverhältnis: „Das Eiferertum hat seinen logischen Ursprung im Herunterzählen auf die Eins, die nichts und niemanden neben sich duldet. Diese Eins ist die Mutter der Intoleranz.“²⁸ Sloterdijk kennt ein „Wesen“ des Eingottglaubens, spricht mit Buber vom „Wesen des Judentums“ und bedient sich in seinen Islam-Deutungen all jener Stereotypen, in denen das Deuten des Eifers nur zum Gegen-Eifern wird: der Islam als „Religion des Feldlagers“, der seine „elanvolle Ethik der Expansion“ nun in eine „Politik der Kampffortpflanzung“ und „Elendsfortpflanzung“ überführt habe, mit „wachsende[r] Radikalisierung seiner eigenen überbordenden Jungmännerüberschüsse“²⁹. Dieser Jargon erinnert eher an islamophobe Kultorkampfschriften als an rational distanzierte Analyse der religiösen Gegenwarts-lage; exemplarisch genannt seien für diesen populären islamophoben Diskurs nur die Kampfschriften „Die Wut und der Stolz“ und „Die Kraft der Vernunft“ der bekannten italienischen Journalistin Oriana Fallaci,³⁰ der ersten nicht irgendein politisches Amt bekleidenden

²⁷ Vgl. hier und im Folgenden Peter Sloterdijk: Gottes Eifer (wie Anm. 24), S. 63–75.

²⁸ Ebd., S. 136.

²⁹ Vgl. ebd., S. 109 ff.

³⁰ Oriana Fallaci: Die Wut und der Stolz. München 2002; dies.: Die Kraft der Vernunft. München 2004.

Frau in der Geschichte des Vatikans, der die Ehre einer Privataudienz beim Papste zuteil wurde – Benedikt XVI. weiß seine Zeichen zu setzen. Sloterdijk müsste sich in seinem Schema bei der Kampfkonstellation Neopaganismus versus Islam verorten. Wer historisch denkt, zum radikalen Historisieren bereit ist, wird durch seine Vorurteilsstereotypen nicht wirklich überrascht: Was immer im europäischen Diskurs derzeit über oder gegen Muslime gesagt wird, haben europäische und speziell deutsche Kulturprotestanten in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts den Katholiken zugeschrieben. Dies hindert prominente Katholiken nicht daran, nun ihrerseits solche Stereotypen gegen die Muslime zu wenden. Walter Kardinal Kasper, Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hat den Islam zur Problemreligion erklärt und den Anspruch erhoben, dass das Christentum die Freiheit und unbedingte Würde jedes einzelnen Menschen in die Welt gebracht habe.³¹ Wurden im 17. und 18. Jahrhundert Transzendenz und Geistigkeit als entscheidende Kriterien zur Unterscheidung, Evaluation und Stufung von Religionen eingeführt, so heute nun Menschenrechtsfähigkeit und Demokratienähe. Nur: Dann sieht es mit manchen Christentümern nicht sehr gut aus. Viele orthodoxe Christentümer sind nur autoritäre Ethnoreligionen, die individuelle Freiheitsrechte programmatisch ablehnen. Als Beispiel sei nur die „Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche“ aus dem Jahr 2000 angeführt:

„Die Entwicklung des Prinzips der Gewissensfreiheit ist ein Beleg dafür, daß heutzutage die Religion von einer ‚öffentlichen‘ zu einer ‚privaten‘ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist diese Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür daß der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist. Und wenn der Staat ursprünglich als Instrument der Durchsetzung des göttlichen Gesetzes in der Gesellschaft gegründet wurde, so verwandelt die Gewissensfreiheit den Staat endgültig in eine ausschließlich irdische, an keine religiösen Verpflichtungen gebundene Institution.“

Die Durchsetzung der Gewissensfreiheit als legales Prinzip verweist auf den Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie der faktischen Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde.“³²

Ich komme zum Schluss, indem ich Jacques Derrida zitiere. Derrida hat 1993, also lange vor dem 11. September 2001, erklärt: „Der Krieg um die ‚Aneignung von Jerusalem‘ ist heute der Weltkrieg. Er findet überall statt, er ist die Welt, er ist heute die singuläre Figur ihres ‚out-of-joint‘-Seins.“³³ Die Anspielung auf Hamlet kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Rede vom religiösen Weltkrieg zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen analytisch falsch und deshalb religionspolitisch gefährlich ist. Selbst ein so kluger, skeptischer, abgewogen argumentie-

³¹ Vgl. das Interview mit Walter Kasper: „Der Islam ist eine andere Kultur“. In: Der Spiegel 38 (2006), S. 74 f.

³² Die Grundlagen der Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche, Moskau August 2000. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar. Hg. von Josef Thesing/Rudolf Uertz. Sankt Augustin 2001, S. 18.

³³ Jacques Derrida: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt am Main 1996, S. 99f.

render Intellektueller wie Wolf Lepenies hat in der Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2006 davon gesprochen, wir befänden uns in einem „Weltbürgerkrieg“³⁴. Nun darf man Religionsgewalt nicht schönreden und muss fromme Terroristen auch dann miese, feige Mörder nennen, wenn ihnen ihr eigener Gott ein gutes Gewissen verschafft. Aber man muss sich als akademischer Religionsdeuter davor zu hüten versuchen, in der Analyse von Religion selbst nur als Gotteskrieger zu agieren. Wer über Götterkonkurrenz und Religionskonflikte redet, kann zwar kein *ideal observer* mit gleicher Distanz zu allen streitenden Parteien sein; denn jeder ist, unbeschadet seiner möglichen individuellen Distanz zu Gottesglaube und organisierter Religion, immer schon durch eine bestimmte Kultur geprägt, deren Grundlagen ihrerseits durch je eigene religiöse Überlieferungen mitbestimmt sind. Insoweit gibt es in Sachen Religion keinen neutralen Ort des Denkens und Sehens, sondern jeder/jede bleibt hier an seinen/ihren partikularen Sehepunkt gebunden. Dennoch kann man hart dafür arbeiten, analytische Distanz zum religiösen Alltagskampf zu gewinnen. Und dies bedeutet, prägnanter zwischen politischen Interessen und Motiven und genuin religiösen Elementen in Religionskonflikten zu unterscheiden. In sehr vielen Konflikten dient das Religiöse nur dazu, Machtinteressen und politische Ziele auszudrücken und zu rechtfertigen. Und immer schon hat religiöse Bildsprache zur Artikulation sozialen Protests und zur Kritik erlittener Marginalisierung und Exklusion gedient. Auch ist zu unterscheiden zwischen der Religionsgewalt innerhalb einer Religionsfamilie und der nach außen, also etwa dem von bestimmten Muslimen gegen „das christliche Sündenbabel USA“ gerichteten Glaubensterrorismus. Die pauschalisierende Rede vom Weltbürgerkrieg um Jerusalem verhindert gebotene Differenzierung. Ich sehe nicht, dass sich Europa derzeit im ideen- oder religionspolitischen Kriegszustand mit Indien, China, Japan, Australien oder Lateinamerika befindet. Wer „*out-of-joint*“-Szenarien beschwört und sehr schmittianisch vom Weltbürgerkrieg redet, trägt ungewollt nur zur Verschärfung von Konflikten bei.

Je mehr Religion eine Gesellschaft durchdringt und religiöse Akteure ihre öffentlichen Diskurse mitformen, desto wichtiger sind Institutionen religionsdistanzierter autonomer Reflexion. In religiös verschärften Zeiten geht es nicht nur um die Trennung von Staat und Kirchen, Politik und Gottesglaube, sondern entscheidend auch um die Autonomie der Wissenschaft bzw. die Freiheit von Forschung und Lehre. Universitäten sind im gelingenden Fall der Ort, an dem über Gott und Gottesglaube auch sehr kritisch nachgedacht und geredet werden darf und muss. Ich habe es deshalb als ein massives Versagen des Präsidiums der Ludwig-Maximilians-Universität zu München erlebt, dass es Anfang Dezember 2008 dem wohl starken Druck einiger religiöser Akteure nachgegeben und die Katholisch-Theologische Fakultät dieser Universität dazu gezwungen hat, drei muslimische Gottesgelehrte aus dem Iran wieder auszuladen, mit denen die katholischen

³⁴ Vgl. Wolf Lepenies: Dankesrede. In: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2006. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt am Main 2006, S. 27–42, hier: S. 32.

Kollegen über christliche und jüdische Gottesbilder reden und streiten wollten. Ich ergreife nicht für diese schon nach München gereisten und dann wieder ausgeladenen Divinalfunktionäre und Islamgelehrten Partei. Aber zur Idee der Universität gehört es, dass nur sie selbst darüber entscheidet, wer hier, im Rahmen der Rechtsordnung, reden darf, kann und soll. Jedenfalls sollte sie sich nicht zu einem Ort herabwürdigen lassen, an dem nur Glaubenskulturrkämpfe zwischen konkurrierenden Monotheismen fortgesetzt werden. Denn Gottesglaube ist zu wichtig, um ihn nur den Frommen welcher religiösen, ethnischen oder politischen Herkunft auch immer zu überlassen. Er muss um der freien, offenen Gesellschaft der vielen ganz Verschiedenes Denkenden und Glaubenden willen prägnant gedeutet, kritisch analysiert und auf den divinaldiagnostischen Begriff gebracht werden.

Sektion 1

Religionsgelehrsamkeit

Sektionsleiter: Professor Dr. Hartmut Bobzin (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Referenten: Professor Dr. Georges Tamer (Ohio State University)
Professor Dr. Thomas E. Burman (University of Tennessee)
Professor Dr. Claude Gilliot (Université de Provence/IREMAM)

Einführung

Der Islam, die jüngste der drei monotheistischen Religionen, ist nicht, wie man lange meinte, in einem abgelegenen Winkel der Alten Welt entstanden. Und „das Fortleben der Antike im Islam“ – so der Titel eines ausgezeichneten Buches von Franz Rosenthal – begann nicht erst zu dem Zeitpunkt, als die arabischen Glaubenskrieger die byzantinischen Provinzen in Syrien und Ägypten und das Zweistromland erreichten. Vielmehr kann die Entstehung des Islam im Zusammenhang mit einer Reihe von synkretistischen Phänomenen der Spätantike gesehen werden, oder anders formuliert: der Islam ist nicht ein radikaler Neuanfang nach einer „Zeit der Unwissenheit“, so wie es die weitverbreitete Meinung unter Muslimen ist. Es ist zwar seit langem bekannt, dass der Koran einen wichtigen Anteil jüdischen und christlichen Erbes enthält, aber bis heute mangelt es an einer schlüssigen Erklärung dieser Tatsache, nicht jedoch an zuweilen kühnen Hypothesen. Das freilich zeugt davon, dass in die Erforschung der Faktoren, die für die Entstehung des Islams maßgebend waren, neue Bewegung gekommen ist.

Georges Tamer zeigt am Beispiel von Zeitvorstellungen auf, dass der Einfluss spätantiken Denkens auf die arabische Geisteswelt, deren wichtigstes Zeugnis die altarabische Dichtung ist, neu gewertet werden muss. Tamers Ansicht nach lässt sich in der Dichtung einerseits die Auffassung von Zeit als unendlicher Dauer, die aus endlichen sukzessiven Einheiten besteht, nachweisen; andererseits aber auch die von *aion*, die als die unendlich drehende, aktiv auf die menschliche Existenz Einfluss nehmende Zeit personifiziert wird. An deren Stelle tritt im Koran Gott. Er ist Herr der Zeit insofern, als er Anfang und Ende der Zeit mit Schöpfung und Gericht bestimmt, dazu aber bewirkt Gott die Zyklen, in denen die Zeit abläuft. Entscheidend ist für Tamer, dass sich auf diese Weise im Koran dieselben hellenis-

tischen Ideen finden, die auch für den Kontext bestimmend waren, in dem Judentum und Christentum entstanden sind. Und das ist bis heute für die Beziehungen zwischen den drei Religionen von Bedeutung, denn sie bauen alle auf dem gleichen kulturellen Grund.

Claude Gilliot geht noch weiter und bringt den Koran und seine Entstehung in Verbindung mit spätantiken synkretistischen Bewegungen. Wenngleich seine Zurückführung des Namens Mohammed (ar. Muḥammad) auf das mittelpersische „Manvahmed“ als Bezeichnung für „die Seele des Paraklets oder des Propheten“ ebenso wie die Hypothese von einem engen Zusammenhang des frühen Islam mit dem Manichäismus nicht unumstritten ist und weiterer Untermauerung bedarf, ist die Aufdeckung der koranischen Zusammenhänge mit der als „Diatessaron“ bekannten syrischen Evangelienharmonie des Tatian (ca. 120 bis ca. 180) durchaus plausibel. Sie fügt sich ein in den längst erkannten Zusammenhang mit dem syrischen monophysitischen Christentum, das auf der arabischen Halbinsel zur Zeit Mohammeds präsent war. Die frühen Koranexegeten, deren Ansichten man aus zahlreichen, in späteren Kommentaren aufbewahrten Traditionen kennt, liefern überaus interessantes Material vor allem zur Stellung der „Muslime“ zu den im Koran „Naṣārā“ genannten Christen. Einige von ihnen halten die „Muslime“ für die wahren Christen, was Gilliot dazu veranlasst, auf die von ihm an anderer Stelle ausführlich dargelegte Hypothese von der „aramäischen“ Spur im Zusammenhang mit der Entstehung des Islam zu verweisen.

Dass die Ansichten christlicher Gelehrter über den Islam im Mittelalter nicht so festgefügt oder, anders formuliert, vorurteilsgeprägt waren, wie man es oft liest, zeigt *Thomas E. Burman* an einem heute in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrten arabischen Koranexemplar, das eine Reihe von mittellateinischen Glossen aufweist, die allerdings von zwei unterschiedlichen Schreibern stammen, und zwar aus dem späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert. Es gelingt Burman, den gelehrten und weit gereisten Florentiner Dominikaner Riccoldo da Monte di Croce als Schreiber des umfangreicheren Teils der Glossen zu identifizieren, der durch seine kritische Schrift gegen den Koran („*Contra legem saracenorum*“) bekannt geworden ist. Zu den Quellen dieser später weit verbreiteten und wirkungsmächtigen Schrift gehört die anonyme christliche Apologie „*Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens*“ (Buch der Entblößung oder Bloßstellung oder der Enthüller), die zahlreiche ziemlich genau übersetzte Koranzitate enthält, sowie die recht wörtliche, Anfang des 13. Jahrhunderts entstandene Koranübersetzung des Markus von Toledo. Burman kann zeigen, in welch komplexem Wechselverhältnis für Riccoldo, einen hervorragenden Kenner des Arabischen und auch der arabischen Koranglehrsamkeit, bei seiner Abfassung von „*Contra legem saracenorum*“, die beiden lateinischen Quellen und der arabische Koran standen. Die Wertung des Christlichen im Koran folgt bei diesem christlichen Gelehrten natürlich anderen Maßstäben als das bei den frühislamischen Gelehrten der Fall ist und führt dementsprechend auch zu anderen Schlussfolgerungen. Die beiderseits aufgeführten Argumente leben aber fort und sind auch aus dem heutigen interreligiösen Dialog nicht wegzudenken.

Hartmut Bobzin

Georges Tamer

Hellenistic Ideas of Time in the Koran¹

The topic of my contribution might look to many readers strange in some ways. To begin with, what can be considered Hellenistic in the Koran? From a traditional Islamic point of view, this scripture is a genuinely Arabic book which has been verbally revealed directly to an illiterate prophet, without any foreign influences. Cultural or scientific facts the Koran refers to are, accordingly, no less than signs of its miraculous nature. Due to its absolute divine origin, the Koran does not therefore owe anything even to its immediate Arabic context: How could it, then, include any kind of Hellenistic ideas?

Almost unanimously, competent historians who investigated the connection between Islam and Hellenism did not recognize any connection between the Koran itself and Greek-Hellenistic thought. Arnold Toynbee stated that clearly: "Between the Koran and Hellenism no fusion was possible."² This celebrated author of a universal history, which earned justified criticism at many points, later declared that the roots of Islamic theology lay in a ground which is constituted of an amalgam of Syriac and Hellenistic cultural elements.³ The Koran, however, remains for him beyond the scope of this thesis. Indeed, until the last few decades, it seemed to be paradigmatic for historians to exclude any relationship between the Koran and Hellenism. Major experts in Islamic cultural history like Gustave von Grunebaum could see the connection between Islam and Hellenism only as a result of the translation of Greek works into Arabic.⁴ Even Carl Heinrich Becker,

¹ I wish to thank the Historisches Kolleg in Munich and Prof. Dr. Hartmut Bobzin (Erlangen) for their kind invitation to present my research results on the international conference "Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts". I wish also to thank Prof. Dr. Richard Davis (Ohio State University) for his extremely valuable comments.

² Arnold J. Toynbee: *Greece*. In: Nevill Forbes et al. (eds.): *The Balkans. A History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rumania, Turkey*. Oxford 1915, pp. 163–250, esp. p. 167.

³ Arnold Toynbee: *A Study of History*. Volume XII: *Reconsiderations*. Oxford 1961, pp. 450f., see further p. 403, p. 405, pp. 453 f. Cf. the critical discussion of Toynbee's views in: Edward Gargan (ed.): *The Intent of Toynbee's History*. Chicago 1961, especially Gustave E. von Grunebaum's critique of Toynbee's "concept of Islamic Civilization", pp. 97–110.

⁴ Gustave E. von Grunebaum: *Classical Islam. A History 600–1258*. Chicago 1970, p. 133. In his book – idem: *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago 1953, pp. 313 f. – von Grunebaum indicates traces of Hellenistic tradition in pre-Islamic Arabic poetry, leaving the Koran outside the scope of such cultural influences. Also Lenn E. Goodmann: *The Greek*

who exceeded any other orientalist in the 20th century in emphasizing the continuous existence of antiquity in Islam and was convinced that the Hellenistic period was an important basis for Islam, believed it to be a distinctive characteristic of the Koran that, in such a thoroughly Hellenized time, it remains quite non-Hellenistic (“unhellenistisch”).⁵

Theodor Nöldeke, representing a high standard of Koranic scholarship in the 19th and 20th century, saw in the Koran simply a product of Muhammad’s naïve mind which clearly lacked abstraction and speculative thought.⁶ Differing from him in this regard, some younger scholars claim for the Koran a Christian,⁷ or even a specifically Syriac-Aramaic origin.⁸ Predominantly interested not in cultural but in religious history in a narrow sense, they claim Muhammad’s dependence on the oriental Christian traditions which flourished in his environment. For his part, John Wansbrough attempts to locate the origin of the Koran in a “sectarian milieu”, but does not recognize any “pagan” Hellenistic elements in the book of Muhammad.⁹

However, a new vein of scholarship has started in the last few decades to explain the rise of Islam as a religious and political development within the broad context of Late Antiquity. To my knowledge, it was Peter Brown who initiated a concept of Late Antiquity including the first two centuries of Islam.¹⁰ Based on the study of archeological materials, Glen Bowersock went further to assume that “at least

Impact on Arabic Literature. In: Alfred Felix Landon Beeston et al. (eds.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge 1983, pp. 460–482, points to the Greek influence on old Arabic poetry, without including the Koran. Cf. further Gustave E. v. Grunebaum: *Islam and Hellenism*. In: *Scientia* 44 (1950), pp. 21–27; idem: *The Sources of Islamic Civilizations*. In: *Der Islam* 46 (1970), pp. 1–54. Both articles were republished as chapter I and VII in: Gustave E. v. Grunebaum: *Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives*. London 1976. On his part, Johann Fück: *Hellenismus und Islam*. In: idem/Manfred Fleischhammer (eds.): *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*. Weimar 1981, pp. 272–288, develops a discussion of Arabic Hellenism. However, he sets the beginning of Arabic Hellenism with the Umayyad prince Khālid Ibn Yazīd (probably born ca. 48/668).

⁵ Carl Heinrich Becker: *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*. Leipzig 1931, p. 12.

⁶ Cf. Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally (eds.): *Geschichte des Qorāns. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns*. Leipzig 1909. Rep. Hildesheim 2005, p. 4 and passim.

⁷ See for instance: Günter Lüling: *Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophennieder im Qurʾān*. Erlangen 1974. English version: Günter Lüling: *Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations*. Motilal 2003.

⁸ Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000. English translation: Christoph Luxenberg: *The Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin 2007.

⁹ John Wansbrough: *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*. Foreword, translations and expanded notes by Gerald Hawting. Amherst 2006.

¹⁰ Peter Brown: *The World of Late Antiquity*. London 1971.

some of the roots of Islam were embedded” in the local Hellenism of Arabia.¹¹ This thesis is asserted by Barbara Finster who convincingly showed common features in architecture and iconography between the Arab Peninsula and the Mediterranean region.¹² Her conclusions correspond with Garth Fowden’s view of Islam as “rooted in antiquity, even consummating it”.¹³

Similar positions also became visible among scholars of Islamic studies. Research has been done on the transmission of Greek-Roman pagan religious images into the pre-Islamic pantheon.¹⁴ A strong voice for entrenching early Islamic history in Late Antiquity is certainly Aziz al-Azmeh.¹⁵ Following up on Becker’s famous statement on Alexander the Great and Muhammad,¹⁶ al-Azmeh declares “that the link between them arises from a Hellenistic and Late Antique dynamic”.¹⁷ He goes further to state that the Islamic empire “that of the Umayyads followed by the early Abbasids [...] emerged after Late Antiquity had been decanted in Mecca, in western and north Arabia, in southern Syria, in southern Iraq”.¹⁸ And a few scholars dealing with the history of the Koran and its literary character¹⁹ have recently pointed out Greco-Roman names²⁰ and – more importantly – Greek mythological elements²¹ in the Koran.²²

¹¹ Glen W. Bowersock: *Hellenism in Late Antiquity* (= Jerome lectures, Bd. 18). Cambridge 1990, p. 81; idem: *Roman Arabia*. Cambridge, London 1983.

¹² Barbara Finster: *Arabien in der Spätantike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit vor Muhammad*. In: *Archäologischer Anzeiger* (1996) 2, pp. 287–319.

¹³ Garth Fowden: *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton 1993, p. 10. Cf. Hugh Kennedy: *Islam*. In: Glen W. Bowersock/Peter Brown/Oleg Grabar (eds.): *Late Antiquity. A Guide to the postclassical World*. Cambridge MA 1999, pp. 219–237.

¹⁴ Susanne Krone: *Die altarabische Gottheit al-Lāt* (= Heidelberger orientalische Studien, Bd. 23). Frankfurt am Main et. al. 1992.

¹⁵ Aziz al-Azmeh: *Rome, New Rome and Baghdad: Pathways of Late Antiquity*. Carl Heinrich Becker-Vorlesung der Fritz Thyssen Stiftung. Berlin 2008.

¹⁶ “Ohne Alexander den Großen keine islamische Zivilisation!”: Carl Heinrich Becker: *Der Islam als Problem*. In: idem: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I. Leipzig 1924, pp. 1–23, esp. p. 16.

¹⁷ Al-Azmeh: *Rome* (see note 15), p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ I would first draw attention to lectures delivered by Angelika Neuwirth (FU Berlin), who recently announced her forthcoming publication: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*.

²⁰ Gerd-R. Puin: *Leuke Kome/Layka, die Arser/Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen im Koran: Ein Weg aus dem ‘Dickicht’?* In: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (eds.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin 2005, pp. 317–340.

²¹ Walid Saleh: *The Etymological Fallacy and Quranic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*. In: Angelika Neuwirth et al. (eds.): *The Qur’ān in Context. Historical and literary investigations into the Quranic milieu* (= Texts and studies on the Qur’ān, vol. 6). Leiden 2010, interestingly ascertains the existence of the Ganymede of Olympus in the Koranic paradise.

²² Some contributions in a recent publication: Gabriel Said Reynolds (ed.): *The Qur’ān in its*

These investigations make convincingly clear that the rise of Islam, along with its foundational text, occurred in a late antique context. With only one exception,²³ as far as I am aware of, they do not dig in the text to extract concrete Hellenistic – especially pagan – ideas in the Koran. Based on the conviction that the birth of Islam and its early religious and political developments have to be understood as late antique events and that Hellenism did not come to an end with the Islamic conquests,²⁴ but rather continued in the Arabic-Islamic context, the present author focuses on the investigation of ideas of time in pre-Islamic Arabic and Greek poetry as well as in the Koran. The results of this extensive research have been published elsewhere and will be briefly summarized in the present contribution.²⁵

Indeed, the Koran contains a rich terminology of temporal expressions which establish an important component of its Weltanschauung. Some of these expressions are intrinsically linked to similar terms in pre-Islamic Arabic poetry, which clearly display Hellenistic ideas of time. In the Koran, they are recalled and, to a great extent, rejected. However, we can recognize in the Koran figurative descriptions of changing periods, which are part of the imagery repertoire of Greek poetry in Late Antiquity, dealing with *aion*, the personification of infinite time. In the first section, I will present selected aspects of the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. Only terms which are relevant for the present topic will be considered. Especially the term *dahr* will be focused on. Subsequently, after giving a brief survey of *aion*, I will show that *dahr* is *aion*'s Arabic equivalent. In the second section, the Koranic concept of *dahr* will be discussed in order to elaborate the deep connection between pre-Islamic Arabic poetry and the Koran; they share the same cultural context which is part of the Hellenistic context of Late Antiquity. Indigenous Hellenistic images of time in the Koran will then be presented. My concluding remarks will demonstrate the relevance of the topic for the relationship between Judaism, Christianity and Islam.

Historical Context. London, New York 2008, are dedicated to the religious, predominantly Christian context of the late antique Near East.

²³ That is Walid Saleh's aforementioned paper (see note 21).

²⁴ The most recent volume of The Cambridge Ancient History mentioned the year 600 as "a concluding date for the history of antiquity" in the East, referring to the Arab conquests as "having destroyed the political and cultural unity of the ancient world": Averil Cameron/Bryan Ward-Perkins/Michael Whitby (eds.): Cambridge Ancient History, vol. 14. Cambridge 2000, pp. XVIII–XIX.

²⁵ Georges Tamer: Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 20). Berlin 2008.

I. The Perception of Time in pre-Islamic Arabic Poetry

How can the perception of time, which is reflected in pre-Islamic Arabic poetry, be described? The analysis of different time expressions in pre-Islamic Arabic poems makes it clear that time is viewed here not only as a passive framework of human action, but is predominantly perceived as an active force that affects human life in several ways, mostly negative. Time, as a whole, as well as its different periods are said to do this. Two basic experiences seem to be of fundamental importance for the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. The first experience is related to the human condition as such, and results from associating sequential appearances of natural phenomena, such as day and night, with a personal awareness of aging and consequently, of coming ever closer to death. The second experience pertains especially to the nomadic life which the Arabs apparently led at that time, primarily the experiencing of destruction as evidenced by the remainders of camps. Confronted with remnants of tents of the Beloved's tribe slowly decaying over the years, the sorrowful poet cannot but make time responsible for what he sees. Both observations, that aging inevitably leads to death, and that dwellings are eventually destroyed by time, lead to a conception of time as an active entity, working within the lives of individuals as well as within the history of communities as an agent of corruption and obliteration.

However, in order to illustrate the main features of the conception of time in pre-Islamic poetry, which has been captured and abandoned in the Koran, I will present at first briefly the way in which pre-Islamic Arabic poets conceived of the two short and antithetically alternating periods day and night. Then I will deal at some length with the notion of endless time, *dahr*, which is the most significant idea of time in pre-Islamic Arabic poetry, and which bears striking Hellenistic features.

1. Day and Night in pre-Islamic Arabic Poetry

Day (*al-nahār*) and night (*al-layl*) are perhaps the most captivating natural phenomena, each regularly following the other and clearly dividing time into a sphere of action and a sphere of rest. Their easily predictable cycle is connected with the regular interplay of light and darkness, often associated with mythological ideas. They appear in pre-Islamic poetry in the reversed order "night and day" according to the lunar calendar in which the night precedes the day.²⁶ Presumably due to

²⁶ Like the Hebrews, the Arabs followed the lunar calendar. Cf. Abū al-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī: *Kitāb al-ʾāthār al-bāqīya ʿan al-qurūn al-khāliya* (*Chronologie orientalischer Völker*). Ed. by Eduard Sachau. Leipzig 1878, p. 5; August Fischer: 'Tag und Nacht' im Arabischen und die semitische Tagesberechnung. In: *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27 (1909), pp. 739–758, esp. pp. 745–749, attributed the different sequence of day and night to an Ur-Semitic understanding of the day. He assumed that the Arabs before Islam knew both lunar and solar calculation of times. See further: Aloys Sprenger: *Über den Kalender der Araber vor*

their perpetual return after short intervals, they are called in pre-Islamic poetry “*al-jadīdāni*”, “the two always-new”, meaning that they are considered as being steadily renewed. The female poet al-Khansā’ says that contrary to humans, the ever changing day and night do not become corrupt:

“In their long alteration, the two always-new (*al-jadīdāni*) know no destruction; it is only humans who suffer corruption.”²⁷

The always-new day and night appear to be constantly the same, although they steadily change. However, they are described in a verse as source of destruction, which even affects those who are safe from disease and death:

“Even if one is safe from being killed or sick, in the pleasure of life the two always-new (*al-jadīdāni*) let him fade away.”²⁸

Personified as two young men of time (*al-fatayāni*, or *fatayā dahrin*), day and night are made responsible for evil in the world. The poet al-Nābigħa al-Dhubaynī has them blow people away and interfere in the course of human life:

“The two young men (*al-fatayāni*) destroyed them soon; they both have a key ready for every lock.”²⁹

The famous poet al-A‘shā expresses this belief succinctly by adducing a parallelism between the affect of day and night, on the one hand, and the affect of *manāyā*, i.e. the deadly fate, on the other side:

“Do not you see Iram and ‘Ād, how they have been brought to death by the night and the day?

And before death (*al-manāyā*) destroyed [the clan of] Ṭasm, without that precaution could have saved them.”³⁰

In both verses, day and night are presented as an irresistibly devastating power that, according to ancient Arab legends, made people vanish. Both periods stand in their alternation for the all-annihilating time.

Moḥammed. In: Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft 13 (1859), pp. 134–175; Caussin de Perceval: Notes on the Arab Calendar Before Islam. In: Islamic Culture 21 (1947), pp. 135–153; Jawwād ‘Alī: al-Mufaṣṣal fī tārikh al-‘arab qabl al-Islām, vol. VIII. Beirut 1971, pp. 436–470; Yiannis Meimaris: The Arab (Hijra) era mentioned in Greek inscriptions and papyri from Palestine. In: Graeco-Arabica 3 (1984), pp. 177–189; Fazlur Rehman Shaikh: The Veracity of the Arab Pagan Calendar. In: Islamic Culture 71 (1997), pp. 41–69; Fazal Ahmad Shamsi: Perceval’s Reconstruction of the pre-Islamic Arab Calendar. In: Islamic Studies 37 (1998), pp. 353–370.

²⁷ Al-Khansā’: Dīwān. Beirut 1983, p. 93, line 3.

²⁸ Al-Buḥturī, Abū ‘Ubāda al-Walīd Ibn ‘Ubayd: Kitāb al-ḥamāsa. Ed. by Luwīs Shaykhū. Beirut 1910, no. 427, line 2.

²⁹ Buḥturī: Ḥamāsa (see note 28), no. 428, line 3.

³⁰ Rudolf Geyer: The Dīwān of al-A‘sha. London 1928, no. 53, line 1, line 4.

2. Infinite Time

The above discussed verses demonstrate clearly that in old Arabic poetry time was conceived of as an active power of destruction. However, the active nature of time is most evident in pre-Islamic Arabic poetry when dealing with endless time. Three terms with this meaning can be found there: *al-abad*, *al-zamān* and *al-dahr*. *Al-abad* is seldom used. *Al-zamān* is a very old, common-Semitic and Persian word for time, also used later in mathematical and philosophical writings as the correlative of *makān*, space.³¹ The predominantly used term for infinite time, as well as the most prominent expression of time in pre-Islamic Arabic poetry is *dahr*. It means not only infinite time, but also has the connotation of fate.³² *Dahr* has various images which I would like to present in a concentrated form as follows.

1. In the first instance we meet *dahr* as the space in time for negative, disastrous actions. A shepherd says:

"I let my sheep wish that the wolf were their shepherd, and that they might never see me; The wolf usually visits them once in the time (*dahr*), but they see me every day, holding a knife in my hand."³³

Time is here not active, but it is the framework for evil deeds.

2. *Dahr* could also mean the lifetime of humans:

"Is the whole of time (*dahr*) to be unloosing and binding-on of gear? Will he never spare me, or save me from utter exhaustion?"³⁴

In this verse, time is connected to the nomadic way of life to move from place to place searching for water and nourishment.

³¹ Willy Hartner: Art. Zamān. In: Enzyklopaedie des Islam, vol. 4. Leiden 1934, pp. 1307–1310. Cf. the useful philological discussion in Carl Brockelmann: Lexicon syriacum. Halle 1928, Rep. Hildesheim 1982, p. 187; idem: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, vol. I. Berlin 1908, p. 170, p. 280; L. Köhler/W. Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament, vol. I. Leiden 1967, p. 262; Hans Heinrich Schaeder: Der iranische Zeitgott und sein Mythos. In: Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft 95 (1941), pp. 268–299.

³² Several scholars who have studied the topic of fate and fatalism in pre-Islamic Arabic poetry and early Islamic theology tended to understand *dahr* mainly as fate. See e.g. Werner Caskel: Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Beiträge zur arabischen Literatur- und zur allgemeinen Religionsgeschichte (= Morgenländische Texte und Forschungen, Bd. 1,5). Leipzig 1926; Helmer Ringgren: Studies in Arabic Fatalism. Uppsala, Wiesbaden 1955; Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam, vol. IV. Berlin 1997, p. 452. Based on thorough investigation of the sources I came to the result that *dahr* primarily means "time" with the connotation of fate. See Tamer: Zeit (see note 25), pp. 54–68, pp. 75–78, pp. 124–138.

³³ Abū Tammām/Habīb Ibn Aws al-Ṭāʾi: al-Ḥamāsa. Ed. by ʿAbdullāh Ibn ʿAbd al-Raḥīm ʿUsaylān, 2 vols. Riād 1401 (Hidjra)/1981, 683/670. The number after the backslash refers to the verses in Friedrich Rückert's German translation Friedrich Rückert (ed.): Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmām, 2 vols. Ed. Wolf Dietrich Fischer. Göttingen 2004.

³⁴ Sir Charles Lyall: The Mufaḍḍaliyāt. Vol. I: Arabic Text. Oxford 1921; The Mufaḍḍaliyāt. Vol. II: Translation and Notes. Oxford 1918, II, no. 76, line 37.

3. In the negative expression “*mā dabrī*”, *dahr* means custom and habit. Mu-tammim says:

“It is not my wont and lot (*mā dabrī*) to chant the praises of one who dies nor to utter the cry of woe beneath the pain that Fortune brings”.³⁵

With *dahr*, an intimate status is indicated, which remarkably can be identified with the most decisive factor of personal fate.

4. Furthermore, the word *dahr* appears in the meaning of a certain generation of people, as in the following verse from Ka‘ab Ibn Zuhair, praising his father:

“I learned what Zuhair said to his generation (*dahr*) before my time, even when he dies, his sayings will remain eternal.”³⁶

Dahr shares this very specific meaning with the etymologically related Hebrew word *dōr*.³⁷ The duration of *dōr* is identical with the life duration of a certain individual or a certain generation.³⁸ In this sense, both terms emphasize clearly the connection between life and time.

5. As indicated before, the vision of the remnants of camps leads to the conviction that they are destroyed by time (*dahr*) which also destroys all elements of human existence. Time causes poverty and misery.³⁹ It perpetrates extensive damage upon humans and destroys hopes. Its effect is catastrophic.⁴⁰ Therefore, *dahr* can be combined with words like “*ṣurūf*”, “*ḥidhān*” or “*nawā‘ib*”, which all mean evil accidents.⁴¹ In this case, *dahr* is considered as an epitome of destruction.

6. The poets usually use *dahr* synonymously with death:

“No sorrow, if *dahr* separates us! *Dahr* will kill every youngling one day.”⁴²

Dahr is in several cases combined with words like *raib*, a word meaning evil accidents and usually associated with words for death, such as *manūn*. A verse ascribed to al-Khansā’ is:

³⁵ Lyall: Mufaḍḍalīyāt (see note 34), 67,1, modified.

³⁶ Cited in: Sayyid Ḥanafī Hasanayn: al-Shi‘r al-jāhil. Cairo 1981, p. 106.

³⁷ Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Ed. by Herbert Donner, vol. II. Berlin et al. 1995, p. 246; Brockelmann: Lexicon (see note 31), p. 147.

³⁸ Botterweck and Freedman-Lundbom: Art. דֹּר dōr. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. II. Stuttgart 1984, pp. 182–194; Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament, vol. I. Leiden 1990, p. 209; G. Gerleman: Art. דֹּר dōr Generation. In: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. I. Munich 1984, pp. 443–445.

³⁹ Al-Khansā’: Diwān (see note 27), p. 53, line 4, mourns her killed brother Ṣakhr remembering his beneficial deeds: “Every poor man shall mourn him, whose belongings *dahr* has destroyed, and who fell victim to misery and poverty.”

⁴⁰ Abū Tammām: Ḥamāsa (see note 33), 255/251, 3: “I am not the first person whom *dahr* and a brave tribal community of pure origin inflicted a catastrophe.”

⁴¹ On this usage see Ringgren: Studies (see note 32), pp. 35f.; Toshihiko Izutsu: God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo 1964, p. 126; Tamer: Zeit (see note 25), pp. 59f.

⁴² Labīd Ibn Rabī‘a: Dīwān. Beirut n. d., p. 30, 3.

“O, my eye, why do not you cry in streams, although time (*dahr*) occasioned disquiet; time (*dahr*) is always disquieting.”⁴³

7. A central image of *dahr* is that of an endless chain of constantly recurring days and nights. They exist only for an extremely short period and then they disappear again letting all existing things vanish with them. Ḥātim al-Ṭāṭī says:

“What is time (*dahr*) other than today, yesterday or tomorrow? Thus time (*zamān*) goes and returns between us.

It brings the night back to us after the day; we do not remain, whereas time (*dahr*) does not come to an end.”⁴⁴

8. *Dahr* becomes personified. The poets ascribe to it the shape of a monster with organs with which it can only hit and hurt. ‘Amr Ibn Qamī’a says:

“Time has made an onset and taken me as his object; and aforetime he was wont to cast his snares upon others like me.

His arrows hit me straight when they are shot at me, and my shafts, O Sulaimā, turn away and miss him.”⁴⁵

Dahr plunders people, it is described as a merciless tyrant. It also has daughters (*banāt al-dahr*); their evil is inevitable:

“Is there for a man any protector against the daughters of *dahr*? or is there any magician who can charm away from him the fated doom of death?”⁴⁶

This reminds us of the Moira, the three goddesses in the Homeric epos and in later Greek literature. Although they were mainly responsible for the evil fate of man, the Moira were also described as sources of both good and evil. *Banāt al-dahr*, however, seem to be deprived of any positive character.⁴⁷

9. *Dahr* dominates the world and is the principle of arbitrary change in it. It is able to change things not only in a negative, but in a positive way as well:

“Have not you seen that *dahr* is in two colors, and that it consists of two states: a happy and a deceptive?”⁴⁸

However, the ancient Arab poets tend to mention predominantly its changing things for the worse. Ṭarafa says:

“I see Life is a treasure diminishing every night, and all that the days and Time diminish ceases at last.”⁴⁹

⁴³ Buḥturī: Ḥamāsa (see note 28), 1443, 1.

⁴⁴ Ḥātim al-Ṭāṭī: Dīwān. Beirut 1401 (Hidjra)/1981, p. 34, lines 1 f.

⁴⁵ Sir Charles Lyall. In: The Poems of ‘Amr Son of Qamī’ah. Cambridge 1919, p. 6, lines 8 f.

⁴⁶ Lyall: Mufaḍḍalīyāt (see note 34), 80, 1, modified.

⁴⁷ See the discussion with several references in Tamer: Zeit (see note 25), pp. 66 f., esp. n. 185.

⁴⁸ Al-Sulayk in al-Shanfarā: Dīwān. Ed. by Ṭalāl Ḥarb. Beirut 1996, p. 80, line 6.

⁴⁹ Arthur John Arberry: The Seven Odes. The first Chapter in Arabic Literature. London 1957, p. 87.

To sum up: Pre-Islamic Arabic poetry portrays a perception of time as an irreversible endless process realized through regularly returning natural phenomena. It is a predominantly naturalistic understanding of time, which can be considered deterministic, causing life-pessimism. *Dahr*, the most prominent pre-Islamic Arabic term for time, does not mean something eternal which exists beyond this world. It is eternal, not e.g. in the Christian, but in the pagan sense of eternity which does not go beyond the existence of the world. For the pre-Islamic Arab poets *dahr* is the time of the world; and like the world, it seems to have no beginning and no end. The endlessness of *dahr* is intricately involved with the endlessness of the ever-returning periods, like day and night, the lunar cycle and the four seasons follow upon each other regularly. Also generations of human beings follow upon each other, obviously in a similar way. Children take the place of their parents, people replace each other. Both observations, the natural and the anthropological, lead to the development of a conception of time as linear, without a beginning and an end, whose linearity is the sum of cycles which are limited in their duration and recur *ad infinitum*. The concept of time in pre-Islamic Arabic poetry can thus be called linear-cyclic.⁵⁰ The alternation of days and nights is particularly conceived of as an aimless process which continuously combines becoming and vanishing in endless, rhythmic sequence. According to the poets, neither the course of time nor the events it seems to bring can be escaped. An ominous constellation is formed in pre-Islamic Arabic poetry, which is experienced in form of naturalistically established and, therefore, involuntary submission to time.

3. *Dahr* and *Aion*

Aion is like *dahr* an ambiguous term. However, the known history of its usage is much longer than the history of its Arabic equivalent. The earliest evidence of this enigmatic word can be found in Homer. It has experienced a wide range of development in Greek literature, philosophy and mystic religions until Late Antiquity, which resulted in a complex variety of meanings.⁵¹ *Aion* means the lifetime of an

⁵⁰ Early Arab philologists used to define *dahr* as “the flow of nights and days” (*al-dahr muḍīy al-layl wa-l-nahār*) (Sibawayh) and to equal its duration (or: perpetuity) to the duration of the world (*al-dahr muddat baqā’ al-dunyā ilā (i)nqidā’ihā*) (Ibn Sayyidih): Karīm Zakī Ḥusām al-Dīn: *al-Zamān al-dalālī*. Cairo 1991, p. 115.

⁵¹ There is a vast amount of scholarly work on the thematic development of the term ΑΙΩΝ from the classical until the late antique period of Greek literature and philosophy. See especially the studies of Günther Zuntz: *Aion, Gott des Römerreiches* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1989, 2. Abh.). Heidelberg 1989; idem: *ΑΙΩΝ im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1991, 3. Abh.). Heidelberg 1991; idem: *ΑΙΩΝ in der Literatur der Kaiserzeit* (= *Wiener Studien, Beiheft 17*). Wien 1992; Helena Maria Keizer: *Life Time Eternity. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. Amsterdam Diss. 1999. For a compact survey see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 146–156, with an extensive bibliography.

individual, a generation or the whole world. It means, thus, the entire time of an existent being. Related to the world, its duration is limitless. Its infinity manifests itself in the eternal recurrence of periods. In contrast to *chronos*, which is regarded as time of static dormant infinity, *aion* is the epitome of time which revolves in cycles. This significant meaning of *aion* is captured on several mosaics from the Mediterranean region.⁵² They show *aion* as the personification of time holding the wheel of time in his hand. *Aion*'s wheel is not the complicated Zodiac circle, but one that symbolizes the four seasons.⁵³

It seems that the image of *aion* as a bearded man with the wheel of time was well-known in the Near East in Late Antiquity.⁵⁴ Particularly significant for our purposes, however, is the poetic presentation of *aion* in the epic *Dionysiaca* of Nonnos of Panopolis, which is with its 48 books the longest surviving work of ancient Greek poetry.⁵⁵ Nonnos' city, today *Akhmīm* in Upper Egypt, was an important center of Greek culture in the early Byzantine period. Nonnos lived in the first half or around the middle of the 5th Century AD. Relying on a long, Greek and local tradition, he presents *aion* in the way he could present him at that time. Utilizing rich metaphors, he describes *aion*, especially in the seventh book of the *Dionysiaca*, as the personification of the supreme concept of infinite time. Nonnos' impressive characterization of *aion* can, therefore, be considered an illustrious example of *aion*'s image in Greek Late Antiquity.⁵⁶

⁵² Appealing images and precise descriptions of numerous mosaics with *aion* can be found in: Marcel le Glay: *Art. Aion*. In: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. I/1. Munich 1981, pp. 399–411 (descriptions), vol. I/2. Munich 1981, pp. 310–319 (pictures). Particularly on North African Mosaics: David Parrish: *Annus-Aion in roman mosaics* and Henri Lavagne: *Remarques sur l'Aion de la mosaïque de Sentinum*. In: Yvette Duval (ed.): *Mosaïque Romaine Tardive*. Paris 1982, pp. 11–40.

⁵³ This very image of *aion* is nicely preserved in a mosaic recently found in Edessa, dating back to the early or middle 4th Century AD. See: Janine Balty/Françoise Briquel Chatonnet: *Nouvelles mosaïques inscrites d'Osrhoène*. In: *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot* 79 (2000), pp. 31–72; Glen W. Bowersock: *Notes on the New Edessene Mosaic of Prometheus*. In: *Hyperboreus* 7 (2001), pp. 411–416.

⁵⁴ Cf. Doro Levi: *Aion*. In: *Hesperia* 13 (1944), pp. 269–314.

⁵⁵ Nonni Panopolitani *Dionysiaca*. Recognovit Rudolfus Keydell, 2 vols. Berlin 1959; Nonnos: *Dionysiaca*. With an English translation by H. J. Rose and notes on text criticism by L. R. Lind. 3 vols. Cambridge 1940; *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*. Hg. von einer Arbeitsgruppe des Instituts für Klassische Philologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg unter Leitung von Werner Peek. Erste Lieferung (A–D). Hildesheim 1968. On the epic cf. Robert Shorrock: *The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the Dionysiaca of Nonnos*. Leiden et al. 2001; Neil Hopkinson (ed.): *Studies in the Dionysiaca of Nonnos* (= Cambridge Philological Society, Supplementary 17). Cambridge 1994.

⁵⁶ Similar to the *Dionysiaca*, a rich description of *aion* is included in an in-verse-paraphrase of the Gospel of John ascribed to Nonnos. See on that: Joseph Golega: *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau 1930. Scholars doubt seriously that Nonnos could have been the author of this work. See e.g. Glen Bowersock: *Dionysus as Epic Hero*. In: Hopkinson (ed.): *Studies* (see note 55), pp. 156–166, esp. p. 158; David Frendo: *Wine for immortality and immortality for wine: reflections on the Dionysiaka of Nonnos of Panopolis*. In: Elizabeth Jeffreys (ed.): *Byzantine Style, Religion and Civilization*. In Honor of Sir Steven Runciman.

In the following I will give a very brief summary of *aion*'s image in the *Dionysiaca*.⁵⁷ *Aion* is eternal time, existing as long as Zeus and Gaia (the earth) exist.⁵⁸ It is the time of the cosmos and, thus, eternal like this.⁵⁹ His eternity consists in an eternal self-renewal through the perpetual return of natural phenomena.⁶⁰ *Aion* is, thus, in constant motion,⁶¹ always circulating in coils.⁶² *Aion*'s cyclical movements are those of the natural periods.⁶³ In his cyclical motion, he always rejuvenates.⁶⁴ *Aion* is powerful.⁶⁵ His cyclical motion affects other existing beings.⁶⁶ He causes the conditions of human life to change.⁶⁷ *Aion*'s characteristics in Nonnos' poetry reflect his power over the destiny of human beings.⁶⁸ *Aion* appears among the gods as a god with a special role.⁶⁹

Another late antique Greek poet who was concerned with *aion* is John of Gaza.⁷⁰ Probably in the middle of the 6th century AD, he wrote an *ekphrasis* to describe a mythological painting that existed in the winter bath of Gaza.⁷¹ He describes, among many other figures, *aion*.⁷² Similar to Nonnos, the Gazan poet presents *aion* as personified active eternity,⁷³ constantly revolving,⁷⁴ while causing

Cambridge 2006, pp. 275–289, esp. pp. 275–278. However, the image of the personified *aion* in the Paraphrase does not differ from his image in the *Dionysiaca* and it coincides with *aion*'s illustrations on mosaics. The Paraphrase reflects obviously *aion*'s image as it was widely spread in the Mediterranean in Late Antiquity. Therefore, it will be considered in the present study.

⁵⁷ For a comprehensive survey see Tamer: Zeit (see note 25), pp. 157–164.

⁵⁸ *Dionysiaca* (see note 55), 7:10; 41:83.

⁵⁹ *Ibid.*, 7:22, 28:67; 38:90; 40:431; 41:178.

⁶⁰ *Ibid.*, 40:370–373.

⁶¹ *Ibid.*, 7:39; 24:267.

⁶² Paraphrase, 10:102. In: Conrad Lackeit: *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg 1916, p. 89.

⁶³ Paraphrase (see note 62), 8:93. Similarly, the neo-platonic philosopher Proclus describes *aion* as uninterruptedly turning a wheel and sitting in it: Levi: *Aion* (see note 54), p. 291.

⁶⁴ *Dionysiaca* (see note 55), 41:180ff. See also *ibid.*, 7:23.

⁶⁵ *Ibid.*, 12:25.

⁶⁶ *Ibid.*, 3:255f.; 40:374.

⁶⁷ *Ibid.*, 24:267.

⁶⁸ *Ibid.*, 6:371f.; 7:10; 24:266; 25:23; 38:80; 41:180.

⁶⁹ *Ibid.*, 7:23, 36f.

⁷⁰ See for a more detailed account: Tamer: Zeit (see note 25), pp. 164–168.

⁷¹ Under the Romans and later the Byzantines Gaza flourished and became an important port city for trade and culture. See: Glanville Downey: *Gaza in the Early Sixth Century*. Norman 1963; *idem*: *Art. Gaza*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. VIII. Stuttgart 1972, col. 1123–1134; Hagith Sivan: *Palestine in Late Antiquity*. Oxford 2008, esp. pp. 300–358. Gaza belonged presumably to the customary markets of the Arabs before the rise of Islam. See Patricia Crone: *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton 1987, p. 97, pp. 109ff., pp. 118f.

⁷² Paul Friedländer (ed.): *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*. Leipzig, Berlin 1912, lines 137–179.

⁷³ *Ibid.*, line 137.

⁷⁴ *Ibid.*, line 139.

the periods to recurrently appear and disappear.⁷⁵ *Aion* always runs forward in linear alignment.⁷⁶ He is mighty.⁷⁷

The above very briefly presented poetic descriptions of *aion* as well as his figure on several mosaics show clearly that *aion*, as eternal, cyclically rotating time, was widely known in the late antique Mediterranean. His name was “in the air”, very much emotionally loaded.⁷⁸ The cultural context of pre-Islamic Arabic poetry was a part of the broader Hellenistic context of Late Antiquity. An area of archeological evidence for this is Qaryat al-Fau which has been brought to light only a few decades ago.⁷⁹ There, in the heart of the Arab Peninsula, excavations have uncovered Greek motifs mixed with distinctive local features. Moreover, besides the names of the famous pagan Arab gods, al-Lāt, al-‘Uzzā, Manāt, Wadd and Shams, as well as Kahl which presumably presents the local deity of the city, a small statue of the Greek-Egyptian god Harpocrates is preserved.⁸⁰

Dahr of the pre-Islamic Arabic poetry is *aion*’s Arabic counterpart. Like *aion*, *dahr* is the lifetime of an individual, a generation or the world, i.e. the entire time of an existent. Its infinity manifests itself in the eternal recurrence of periods. An essential characteristic of *dahr* is that it is the Arabic epitome of periodically revolving time. It is not only phonetically related to the Arabic verb *dāra*, derived from the old Semitic root D-W-R. *Dāra* means “to circle, to move in circles, to roll”. In connection with the preposition ‘*alā*’ it means “to turn or to change somebody or something”. We have just recognized all these meanings in *dahr*. Arabic lexicographers usually describe *dahr* as *dawwār*, which means “rolling in an intensive manner”.⁸¹ They emphasize with this attribute the intensive and lasting form of change ascribed to *dahr*. Among all other Arabic expressions for time, this attribute seems to be reserved only for *dahr*. It is also an essential quality of *aion* consistently distinguishing it from *chronos* – at least since Pindar.⁸²

The pre-Islamic Arabic perception of *dahr*, as it is transferred in poetry, has been most likely developed under the influence of *aion*. The conception of time as an acting entity is already a Greek idea which has been maintained in late antique thought. Ancient Iranian influences on the formation of this concept could have

⁷⁵ Ibid., line 137, line 143.

⁷⁶ Ibid., line 141, line 143.

⁷⁷ Ibid., line 148, line 168.

⁷⁸ Arthur Darby Nock: A Vision of Mandulis Aion. In: The Harvard Theological Review 27 (1934), pp. 53–104, esp. pp. 86 ff., p. 97; Glen Bowersock: Hellenism in Late Antiquity. Ann Arbor 1990, pp. 26 ff.

⁷⁹ A. R. al-Anṣāry: Qaryat al-Fau: A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia. Riad 1982.

⁸⁰ Ibid., p. 23, p. 105.

⁸¹ Cf. Abū al-Faḍl Jamāluddīn M. Ibn Mukarram Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, 15 vols. Beirut 1955–1956; as well as Edward W. Lane: An Arabic-English Lexicon. Book I, Part 1–8. London, Edinburgh 1863–1893, art. d-w-r and d-h-r.

⁸² Pindar: Odes. Ed. and trans. by William Race. Cambridge 1997, Py. 2:22 f.; Is. 3:18, 8:14; Nem. 2:8; 3:75. Cf. Michael Theunissen: Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit. München 2000, p. 17, pp. 181 ff. passim; Enzo Degani: AIΩN. Bologna 2001, pp. 21 ff.

played a significant role to give *aion* its shape, as it was known in Late Antiquity.⁸³ However, the image of *aion*, with which pre-Islamic Arabs came in touch, was presumably Hellenistic-Greek coinage.⁸⁴ A similar image of active endless time does not exist in Hebrew or Syriac writings. For the same reason, it most probably did not originally exist in the Arab imagination. If such an idea is established in these traditions, it is most likely taken from Greek literature.⁸⁵ *Dahr* is the seal of the pre-Islamic Arabic Weltanschauung. This seal shows unmistakable Hellenistic features. Old Arabic culture was a part of the Hellenistic culture which flourished in the Middle East before the rise of Islam.⁸⁶ In the following, we will also observe Hellenistic images preserved in the Koranic conception of time.

II. The Koranic conception of time

There is in the Koran a rich terminology for different aspects of time but it is used “ad hoc and at random, in concrete and practical ways, rather than systematically or by methodically addressing abstract and theoretical notions of time”.⁸⁷ Several Arabic terms for specific times such as *yawm*, day, *sā‘a*, hour, appear in the Koran in different meanings.⁸⁸ However, in order to achieve a comprehensive understanding of the Koranic conception of time one has to analyze it, basically, against

⁸³ On the complex subject of old Iranian-Greek syncretism and the possible influence of ideas related to the ancient Iranian god *zurvan* on the development of the image of *aion* cf. among others: Heinrich F. Junker: Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Ed. by Fritz Saxl. Vorträge 1921–1922. Reprint: Nendeln/Lichtenstein, Leipzig 1967, pp. 125–178; Nock: Vision (see note 78), pp. 79–82; Robert C. Zaehner: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford 1955, pp. 106 f.; Martin L. West: Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford 1971, pp. 30–33; Peter M. Fraser: Ptolemaic Alexandria, vol. II. Oxford 1972, pp. 336–338; Mary Boyce: A History of Zoroastrianism, vol. I. Leiden 1975, vol. II, 1982, vol. III, 1991, esp. vol. III, pp. 321–337; Shaul Shaked: The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology. In: Ithamar Grunewald/Shaul Shaked/Guy G. Stroumsa (eds.): Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity presented to David Flusser (= Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 32). Tübingen 1992, pp. 219–240.

⁸⁴ See the discussion of this topic in Tamer: Zeit (see note 25), pp. 138–145.

⁸⁵ See Sacha Stern: Time and Progress in Ancient Judaism. Oxford 2003, p. 91, pp. 101 ff., pp. 116 ff.

⁸⁶ On Arabia as part of the Hellenistic context in Late Antiquity see e.g.: Glen Bowersock: Roman Arabia. Cambridge 1983; Maurice Sartre: The Middle East under Rome. Cambridge 2005. Particularly useful are the materials collected in Irfan Shahîd’s extensive work in several volumes on Byzantium and the Arabs in the 4th, 5th and 6th century, also Irfan Shahîd: Byzantium and the Arabs. Late Antiquity, 2 vols. Bruxelles 2006. On the trade routes of the Arabs see e.g. Crone: Meccan Trade (see note 71), pp. 114 ff.; Daniel T. Potts: Trans-Arabian Routes of the Pre-Islamic Period. In: Francis E. Peters (ed.): The Arabs and Arabia on the Eve of Islam. Aldershot 1999, pp. 45–80.

⁸⁷ Gerhard Böwering: Art. Time. In: Encyclopaedia of the Qur’ān, vol. 5. Leiden 2006, pp. 278–290, esp. p. 278.

⁸⁸ The concept of time in the Koran is the main subject of my current research.

the background of the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. An important link between the pre-Islamic and the Koranic conception of time is provided through the term *dahr*. Let us consider it, as it occurs in the Koran.

1. *Dahr* in the Koran

Dahr appears twice in the Koran. In one instance, the Koran testifies to the belief of the Arabs in the unlimited power of *dahr* as a cause of annihilation. It says in *Sūrat al-Jāthiya* 45:24:

“And they say: There is nothing but our life in this world; we live and die and nothing destroys us but time (*dahr*), and they have no knowledge of that; they only conjecture.”

In this verse, the perception of *dahr* in pre-Islamic Arabic poetry is accurately summarized. *Dahr* appears as an active entity and is closely related to worldly life. Such a conviction is rejected from a Koranic point of view. The unbelievers are accused of ignorance. They believe exclusively in this life and that it is dominated by *dahr*. In this teaching, there is no room for God. The verse continues demonstrating a reversed sequence of death and life, contrary to the natural sequence of life and death. This strange order could mean the chain of generations following each other continuously and would perfectly correspond with the well-known perception of *dahr* in poetry, as a perpetual duration of recurring cycles.⁸⁹ The Koran continues by saying that it is God who gives life and death and who will gather the people on the Day of Resurrection.⁹⁰ Seemingly as a reaction to the conviction of the Arabs, a transcendental point of view is now set in order to let earthly time lose its effectiveness. According to the Koran, time has no power over human beings.⁹¹

The term *dahr* appears another time in the Koran in 76:1:

“Has there not been over man a long period of time (*h̄inun min al-dahri*), when he was nothing (not even) mentioned?”

Dahr is here deprived of independent activity and means only time duration. The period referred to in this verse is devoid of human beings. It can be considered as preexisting time, human beings cannot say anything about it. This statement clearly indicates that in the Koran the statements made by the pre-Islamic Arabs about *dahr* are indirectly devaluated. It is qualified by the word *h̄in* which means no more than a limited duration of time. The time evoked here is stripped of its infinity and belongs to a time in the past which can no longer be remembered.⁹²

⁸⁹ See the commentaries of al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the verse.

⁹⁰ Q 45:26: “Say: ‘God gives you life, then makes you die, then He shall gather you to the Day of Resurrection, wherein is no doubt, but most men do not know.’” (Arberry’s translation).

⁹¹ For a detailed interpretation see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 193–197.

⁹² On the interpretation of this verse see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 192f.; Gerhard Böwering: *Ideas of Time in Persian Sufism*. In: *Iran* 30 (1992), pp. 77–89, esp. pp. 77f.

A closer look at the vocabulary of time in the Koran enables us to observe that the concept of time predominant in pre-Islamic Arabic poetry has been consistently annihilated there. The word *zamān* for endless time does not appear in this holy book. Similarly, its synonym *abad*, which also means eternity, does not exist there as a substantive but rather only as an adverb (*abadan*) used 28 times in the sense of an unlimited duration of a certain state. It is mostly (15 times) used in the negative sense of “never” in connection with inner-worldly situations.⁹³ In the positive sense of “always” and “continuously” it appears 13 times, mostly to describe the eternal duration of eschatological sanctions. The Koran lets us, thus, understand that endless duration is only a matter of the Hereafter. Related to this world it can be referred to only in a negative way.

According to the Koranic world view, time is unable to undertake any activity or to be the substratum of actions. Contrary to the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry, time here is conceived of as passive. It definitely loses its autonomy and becomes a transparent container of actions mainly those of God who dominates time absolutely. In the Koran time is atomized, divided into periods that conform to physical laws and into restricted segments. If, previously, the Arabs did not differentiate between time and destiny, both are now sharply disassociated. Time is stripped of power, and destiny is identified with God’s will. It is out of such a concept that the strict doctrine of predestination in Islam has developed. Compared to their image in pre-Islamic Arabic poetry, times do not operate independently in the Koran, but rather execute God’s will strictly and without exception. He is the real subject in time and history; He settles periods and terms in absolute freedom and manipulates them at His will.

Nevertheless, it seems that the concept of powerful *dahr* both as endless time and comprehensive fate was in every mouth.⁹⁴ In a number of sayings ascribed to Prophet Muhammad, God forbids cursing *dahr*.⁹⁵ One of the important statements in this regard says:

“God, He is sublime and majestic, said: The son of Adam hurts Me when he curses *dahr*. For I am *dahr*, in My hand is the commandment, and I let the night and the day follow each other.”⁹⁶

The immanent reason for God’s prohibition of man’s cursing *dahr* is that actually not *dahr*, but God is cursed, as He is the real creator of the actions for which *dahr* is cursed. Those actions are erroneously attributed to *dahr* – which in reality, according to the Islamic view, does not possess any power to fulfill any action. In the statement, God, thus, deprives *dahr* of power. However, in a remarkable way

⁹³ Q 2:95; 5:24; 9:83, 84, 108; 18:20, 35, 57; 24:4, 17, 21; 33:53; 48:12; 59:11; 62:7.

⁹⁴ Josef van Ess: Zwischen Ḥadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung. Berlin 1975, p. 76.

⁹⁵ Cf. in various ḥadīth-collections the special section “bāb lā tasubbū al-dahr”, “don’t curse *dahr*”.

⁹⁶ Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, 6 vols. Ed. by Muṣṭafā D. al-Baghā. Beirut 1407 (Hidjra)/1987, esp. vol. 4, p. 1825, Nr. 4549. Other versions of this ḥadīth are mentioned in the ḥadīth-collections.

this does not happen directly but through God's self-identification with *dahr*. The statement does not say that *dahr* e.g. is nothing or does not affect human existence. On the contrary, the power that the pre-Islamic Arabs attributed to *dahr* remains unqualified.⁹⁷ It is simply transmitted to God. He is the only omnipotent power.

The aforementioned dictum ascribed to Muhammad (*ḥadīth*) played an important role in the development of the doctrine of predestination in Islam.⁹⁸ Both the Koranic verse referring to the belief of the Arabs before Islam and this saying indicate how highly valued and feared *dahr* was in the pre-Islamic Arabic period and in the time following. In Islam it is replaced by Allah. Later, the *Ẓāhiriyya*, a group of Moslem theologians, considered *dahr* to be one of God's names.⁹⁹

2. God's Turning of times

It is actually not surprising that the concept of time as personified and active is absent in the Koran. This is also the case in the Bible as well as in post-Biblical, Jewish and Christian literature. Nevertheless, as opposed to the Bible the Koran makes time in its segmented forms directly subject to God's power. Moreover, in the Koran God has an immediate effect on specific times. His direct influence on a particular time can be described as violent and is expressed through concrete, sensuously discernible descriptions. In this point the Koran is totally different from the Bible. I propose that this specific character of the Koranic concept of time developed in reaction to the perception of time in pre-Islamic Arabia, as it is reflected in the poetry. The concrete discernable metaphors used to express this issue clearly reflect Hellenistic images of time. Let me give an example.

Day and night, *al-nahār wa-l-layl*, or *al-layl wa-l-nahār*, as they are antithetically presented in the Koran according to the lunar calendar, are the periods that can be most clearly perceived and separated from each other.¹⁰⁰ As we have seen before, due to their significant status for the Arabs, they are called in pre-Islamic Arabic poetry "the two always-new" (*al-jadīdāni*) and "the two young men" (*al-fatayāni*).

The Koran perceives of the mutual movement of both antonyms, night and day. They are distinguished from all other times by giving them the attribute of *'āya*,¹⁰¹

⁹⁷ Similar arguments are in Franz Rosenthal: *Sweeter than Hope. Complaint and Hope in Medieval Islam*. Leiden 1983, pp. 10 ff.

⁹⁸ See on that William M. Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948; Ringgren: *Studies* (see note 32), pp. 86–126; idem: *Islamic Fatalism*. In: Helmer Ringgren (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*. Stockholm 1967, pp. 52–62; van Ess: *Ḥadīth* (see note 94), pp. 75 ff.

⁹⁹ Ignaz Goldziher: *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig 1884, p. 153.

¹⁰⁰ Cf. Sebastian Günther: *Tag und Tageszeiten im Qur'ān*. In: Walter Beltz/Sebastian Günther (eds.): *Erlesenes. Sonderheft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisants et Islamisants (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, Bd. 25)*. Halle 1998, pp. 46–67.

¹⁰¹ Q 16:12. Plural *'āyāt* in Q 2:164; 10:6, 67; 45:5.

sign, or *ʿāyataini*,¹⁰² two signs, of God's absolute power to achieve wonders. According to the Koran, God is the Creator of night and day.¹⁰³ He created them because of His mercy towards mankind.¹⁰⁴ He alone determines their measure and purpose.¹⁰⁵ Of course, they also give up their autonomy and are totally subordinated to God's rule. Thus, they do not alternate independently; in the Koranic language, this recurrent natural phenomenon occurs exclusively on the basis of the passive suffering of God's immediate work. He causes their change. The way the Koran describes this is highly interesting. Besides the expression *ikhtilāf* or *khilfa* in the sense of reciprocal alternation¹⁰⁶ five verbs are used in the Koran for the change of night and day directly caused by God.¹⁰⁷ These verbs express actions which mean concrete movements that have a spatial, technical character. They are:

1) "*ʿAwlaja*", "intrude", which is used 10 times to describe God's intruding the night into the day and the day into the night. The movement is spatial, and concerns both periods which are similarly conceived of as empty spaces.¹⁰⁸

2) The verb "*aghshā*", meaning "to let something cover something else", characterizes God's rotation of nights and days as an act of covering. God causes the night to cover the day.¹⁰⁹

3) God says in the Koran that He pulls the day away from the night. The verb used is "*salakha*" which means "to skin".¹¹⁰ God operates here like a hunter who removes the upper, day-layer from the night.

4) It is also said that God turns night and day, what means that he lets each one of these periods follow the other (*yuqallib*). This does not happen once but repeatedly; He creates night and day over and over again.¹¹¹

5) God's constant re-creation of night and day by rotating them is expressed twice in the Koran with the verb "*kawwara*" which originally means "wrapping of the turban". God rotates times like the Arab who wraps his turban with rotating motions around his head.¹¹²

Thus, the Koran presents five movements to illustrate the natural phenomena of the continuously changing day and night caused directly by God. The actions of intruding, covering, skinning and rotating times, like the wrapping of the turban,

¹⁰² Q 17:12.

¹⁰³ Q 2:164; 3:190; 21:33.

¹⁰⁴ Q 28:73.

¹⁰⁵ Q 73:20.

¹⁰⁶ Q 25:62.

¹⁰⁷ They occur in Late Meccan and Medinan passages, according to the chronology of the Suras suggested by Nöldeke/Schwally (eds.): *Geschichte* (see note 6). The different chronological orders of the Suras in Western scholarship are mentioned in A.T. Welch/R. Paret/J. D. Pearson: *Art. al-Ḳurʿān*. In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5. Leiden 2006, pp. 400–432.

¹⁰⁸ Q 3:27. Cf. Q 22:61; 31:29; 35:13; 57:6.

¹⁰⁹ Q 7:54.

¹¹⁰ Q 36:37.

¹¹¹ Q 24:44.

¹¹² Q 39:5.

are not abstract actions, but rather simple, everyday actions common in the Bedouin Arab society. They show how God “technically” creates the change of the perpetual periods. The metaphor of turning the turban used for God’s changing days and nights is particularly interesting. Modern Koran commentators interpret it as a miraculous allusion to the turning of the globe, as revealed to Mohammad and recorded in the Koran centuries before the natural sciences became aware of this fact.¹¹³

Indeed, such an image cannot be found in the Bible. Whereas in the Bible there is no immediate interference on the part of God to bring each period into being, this specific Koranic idea of God’s creative rotation of times can easily be connected to the activity of *aion* turning times. At least since the time of Pindar, *aion* stands for the change of time because he rotates the times. As presented before, this image of *aion* is well elaborated in the poetry of Nonnos of Panopolis and John of Gaza. These two Hellenistic poets who are historically and geographically close to the context of pre-Islamic Arabic poetry and the Koran clearly show the conception of time which predominated in the broad Mediterranean context of Late Antiquity and can also be observed in pre-Islamic Arabic poetry and in the Koran. In pre-Islamic Arabic poetry, *dahr* is perceived of as the endless recurring of cyclical periods; in the Koran, it is God Who takes over the activity of rotating the times. We read in another verse that God lets the days change in a turning way among men.¹¹⁴

Similar to the conception of time in pre-Islamic Arabic poetry, the concept of time in the Koran is linear-cyclical. However, here God is the creator of the time cycles. On a timeline illustrative of the Koranic concept of time, circles symbolize the constant recurrence of cycles, and vertical lines show how God each time takes action to cause these cycles.

God’s direct production of periods



Time in the Koran is not infinite. It begins with the creation and ends with the Day of Judgment which is called in the Koran “The Last Day” (*al-yawm al-’ākhīr*).¹¹⁵ Consequently, worldly time loses its endlessness, as it was pictured in

¹¹³ Muḥammad ‘Abdu/Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm al-mushtahir bi-tafsīr al-manār*, VIII. Kairo 1347 (Hidjra)/1928, p. 454; Sayyid Quṭb: *Fī zilāl al-Qur’ān*, VII, part 24. Beirut 1391 (Hidjra)/1971, pp. 122 f.; Muḥammad bin Mūsā Bābā ‘Ammī: *Mafhūm al-zaman fī al-Qur’ān al-karīm*. Beirut 2000, pp. 116 f.; Muḥammad Ismā‘īl Ibrāhīm: *al-Qur’ān wa-i’jāzuhu al-‘ilmī*. Beirut o.J., p. 83.

¹¹⁴ Q 3:140: “tilka al-ayyām nudāwilhā bayn al-nās”, “[...] such days We deal out in turn among men”.

¹¹⁵ This expression appears in the Koran 26 times almost always in Median passages, e.g. Q 2:8; 3:114; 4:136; 5:59; 9:29.

pagan poetry, and becomes limited through cosmic deeds of God at the beginning and the end of time. It is God Who causes the periods to change. This divine activity is equivalent to *aion*'s activity, as it is illustrated in late antique Greek poetry.

III. Concluding Remarks

What results from discovering Hellenistic ideas of time in the Koran for our understanding of this scripture as well as for the interreligious exchange between Judaism, Christianity and Islam? Two main ideas can be very briefly presented in conclusion.

The Koran and pre-Islamic Arabic poetry both share a common Arabic context, undoubtedly bearing influential Hellenistic ideas. The term *dahr* is the Arabic equivalent of the Greek term *aion*. In the Koran and *ḥadīth*, the most important function of both *aion* and *dahr*, that is to turn times and life circumstances, is assigned to God. Both pre-Islamic Arabic poetry and the Koran reflect Hellenistic cultural elements which are fused with indigenous local elements. With both *dahr* and the image of God rotating times like the Arab wrapping his turban with rotating motions around his head, an Arabic form of Hellenism can be recognized, which existed before Islam and continued to live in it. With the Koran Hellenism did not come to its end, but it was resumed in a particular way. Islam was, from the beginning, part of the broad Hellenistic context.

Finally, to recognize innate Hellenistic ideas in the Koran has extremely important implications for the relations of Islam to the other monotheistic traditions. Hellenism was also the context, in which Judaism and Christianity developed. Ascertaining the same context for Islam means that a cultural common ground can be gained, which all three religions equally share and which is not limited merely to religious consistencies. As their common cradle, the late antique ground of Hellenism with its divergent – also pagan – components is neutral enough to provide a solid background for a better assessment of the situation, in which the rise and early development of Islam occurred.

Abstract

Der Koran beinhaltet ein reichhaltiges, vielschichtiges Zeitkonzept; seine komplexe zeitbezogene Terminologie spiegelt einen wichtigen Teilaspekt der Weltsicht des Korans wieder. Diese zeitbezogenen Ausdrücke sind untrennbar mit gleichartigen Begriffen der vorislamischen arabischen Poesie verbunden und finden ein deutliches Vorbild in den hellenistischen Vorstellungen über die Zeit. Das herausragendste Beispiel stellt das arabische Wort *dahr* dar, welches endlose Zeit, gleichzeitig aber auch Schicksal bedeutet. Die Bedeutung von *dahr* im Korpus der vorislamischen arabischen Poesie weist auffällige Ähnlichkeiten mit der Bedeutung

des griechischen Ausdrucks *aion* auf, wie er in der Poesie und den Mosaiken der Spätantike Verwendung findet; in der Tat scheint es, dass *dahr aions* arabische Entsprechung ist.

Im Koran wird das vorislamische Konzept von *dahr* sowohl erläutert als auch explizit zurückgewiesen. Allerdings wird im Koran und der frühen islamischen Tradition die bildliche, metaphorische Beschreibung der sich verändernden Perioden – die in griechischen Texten benutzt wird, um *aions* Transformation der Zeiten herauszustellen – mit Gott in Verbindung gebracht, welcher im Koran die Zeit beherrscht und durch seinen direkten Einfluss Veränderungen hervorruft.

Daraus wird geschlossen, dass der Aufstieg des Islams und seiner textlichen Grundlage, des Korans, als ein Ereignis der Spätantike gesehen werden muss. Somit teilt der Islam, genau wie das Judentum und Christentum, den breiten kulturellen Kontext der Spätantike mit ihren vielfältigen heidnischen Elementen.

Thomas E. Burman

Wie ein italienischer Dominikanermönch seinen arabischen Koran las¹

Die Tatsache, dass bisher noch niemand ein ernsthaftes Studium des in der Pariser Bibliothèque Nationale de France befindlichen Ms. Arabe 384 unternommen hat, ist ein Zeichen dafür, wie weit die Mediävistik von der Erforschung selbst einer der bemerkenswertesten, aus dem Mittelalter überlieferten Quellen entfernt ist. Dieses Manuskript, eine schöne, aber keineswegs kunstvolle Kopie des Korans in Arabisch, wurde vermutlich im späten 12. oder frühen 13. Jahrhundert in Ägypten oder Syrien hergestellt. Es befindet sich seit 1622 in der heutigen französischen Nationalbibliothek und ist seit dem späten 19. Jahrhundert gut katalogisiert. Ebenso lange bekannt ist die bemerkenswerte Tatsache, und darum geht es hier, dass es Dutzende von Randbemerkungen in Mittellatein enthält, die nach Angabe eines Gelehrten des 19. Jahrhunderts von einem „römisch-katholischen Geistlichen mit perfekten Kenntnissen des Korans und des Arabischen“ verfasst wurden.² Dies wurde kürzlich von François Déroche in seinem ausgezeichneten Katalog arabischer Manuskripte in der Bibliothèque Nationale erneut bestätigt. Er stellt dabei fest, dass sich *zwei* lateinische Handschriften in den Marginalien erkennen lassen, die beide aus dem späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert stammen.³ In jedem Fall ist dieses Koranmanuskript eine wichtige und vielleicht sogar grundlegende Quelle für das Verständnis der Auseinandersetzung lateinisch-christlicher Gelehrter mit dem heiligen Buch des Islams. Doch ist an einer Hand abzuzählen, wie viele Hinweise darauf in Studien zu diesem Themenkreis enthalten sind.⁴

¹ Der Beitrag ist im Jahr 2009 auch auf Englisch erschienen in: *Dante Studies* 125 (2007), S. 93–109. Die Übersetzung aus dem Englischen hat Rosemarie Greenman besorgt.

² William McGuckin DeSlane: *Catalogue des manuscrits arabes*, 2 Bde. Paris 1883–95. Siehe auch *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*. Bd. 1: *Pars prima complectans codices manuscriptos orientales*. Paris 1739.

³ François Déroche: *Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième partie, Manuscrits musulmans*, Bd. 1, 2. *Les manuscrits du coran du Maghreb à l'Insulinde*. Paris 1985, S. 53.

⁴ Meines Wissens bin ich der einzige Forscher, der dies erwähnt, und zwar hauptsächlich nicht im Zusammenhang mit seinen lateinischen Anmerkungen. Siehe Thomas E. Burman: *Polemic, Philology, and Ambivalence. Reading the Qur'an in Latin Christendom*. In: *Journal of Islamic Studies* 15 (2004) 2, S. 181–209, hier: S. 191; und Thomas E. Burman: *Reading the Qur'an in Latin Christendom*, 1140–1560. Philadelphia 2007, S. 81, S. 212, S. 286.

Im Folgenden sind die Ergebnisse meiner ersten Prüfung dieses kostbaren Manuskripts dargelegt. Ich konzentriere mich dabei auf die Frage, die sich mir aufdrängte, als ich vor zehn Jahren zum ersten Mal den Blick auf diesen arabischen Koran und seine lateinischen Marginalien warf: Wer *waren* diese mittelalterlichen lateinischen Gelehrten, die solche fortgeschrittenen Kenntnisse des Korans und der arabischen Sprache besaßen? Meine ursprüngliche Vermutung, eine dieser Handschriften sei die des gelehrten und weit gereisten Dominikanermönchs Riccoldo da Monte di Croce (fl. 1267–1316), hat sich bestätigt. Die Identität der anderen Handschrift entzieht sich jedoch noch immer unserer Kenntnis.⁵ Im Anschluss an den Nachweis, dass Riccoldo der Verfasser des zweiten, sehr viel umfangreicheren Marginaliensatzes war, und dass er sich in seiner weit verbreiteten Schrift *Contra legem saracenorum* (Gegen die Religion der Muslime) vielfach auf das Ms. Arabe 384 bezog, konzentrieren sich meine Ausführungen darauf, was uns diese Bemerkungen zu seiner Lesart des Korans sagen. Unter anderem wird sich zeigen, dass er zwar die heilige Schrift des Islams mühelos auf Arabisch lesen konnte, jedoch häufig parallel dazu eine von einem Christen aus al-Andalus verfasste, ältere christliche Apologie mit dem Titel *Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens* (Das Buch der Entblößung oder Bloßstellung oder der Enthüller) sowie die lateinische Koranübersetzung des Markus von Toledo aus dem frühen 13. Jahrhundert zu Rate zog. All dies zeigt nicht nur die Abhängigkeit dieses gelehrten Dominikaners von Ideen und Texten spanischen Ursprungs, sondern auch das faszinierende Paradoxon eines hochgebildeten Gelehrten mit unmittelbarer Islam-Erfahrung und fundierten Kenntnissen des Arabischen, der dennoch seine Sachkenntnis sorgfältig durch eine hergebrachte Tradition der christlichen Lesart des Korans filterte. Durch das Nachdenken über diesen Filterprozess ergeben sich interessante, neue wissenschaftliche Fragestellungen hinsichtlich der mittelalterlichen Tradition der Disputation über Religion, auf die ich abschließend eingehe.

Die zwei Sätze lateinischer Marginalien in diesem Koranmanuskript sind leicht zu unterscheiden. Der eine Satz ist in einer größeren Handschrift verfasst, und zwar in derselben, die auch die Paginierung zu diesem Kodex hinzufügte und außerdem auf fol. 1v und 2r eine Liste koranischer Lehren schrieb, ähnlich den Lis-

⁵ Es besteht Grund zu der Annahme, dieser frühere Marginaliensatz könnte aus der Hand von Riccoldos älterem Ordensbruder Ramon Martí, der das Arabische ebenfalls sehr gut beherrschte, stammen. In seinem anti-jüdischen Werk *Pugio fidei* zitiert er mehrfach aus dem Koran, und insbesondere seine Zitate von Versen aus Sure 3 könnten im Zusammenhang mit Ms. Arabe 384 stehen. Es bestehen nicht nur Ähnlichkeiten im Wortlaut mit den relevanten Versen, die von der größeren Hand auf fol. 24r übersetzt wurden. Auch seine Zitierweise mit Angabe der Suren- und Dekadennummer (denarius) entspricht diesem Koranmanuskript, das wie viele Koranmanuskripte nach jeweils zehn Versen 'ashr-Markierungen aufweist. An anderen Stellen zitiert er jedoch den Koran nicht auf diese Weise und es gibt keine Parallelübersetzungen in Ms. Arabe 384. Siehe Ramon Martí: *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. Leipzig 1687, ND Farnborough 1967, 3.3.7 (S. 749) und 2.8 (S. 365). Siehe auch Angel Cortabarría: *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*. In: *Islam et chrétiens du Midi (XIIe–XIVe s.)*, Cahiers de Fanjeaux 18. Toulouse 1983, S. 279–300, insb. S. 285–291.

ten koranischer Irrtümer, die in zeitgenössischen lateinischen Übersetzungen des Korans zu finden sind.⁶ Der zweite, umfangreichere Satz Randbemerkungen in kleinerer Schrift wurde anscheinend zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt, denn an einigen Stellen kann die Platzierung dieser Marginalien gegenüber den dazugehörigen Bemerkungen in der größeren Handschrift nur dadurch erklärt werden, dass sie später geschrieben wurden. Dies ist besonders auffällig bei der Liste koranischer Lehren am Anfang des Manuskripts, wo die kleinere Handschrift überall dort Material hinzufügt, wo zwischen den Bemerkungen in der größeren gerade Platz vorhanden ist.⁷

Es bieten sich zwar auch andere mögliche Autoren für die eine oder die andere Reihe der Marginalien an, zum Beispiel Riccoldos ältere Ordensbrüder Ramón Martí und Wilhelm von Tripolis oder Ramón Lull, die alle gut Arabisch konnten,⁸ jedoch kommt Riccoldo da Monte di Croce als Kandidat genauso wahrscheinlich infrage wie diese. Er war ein gelehrter Dominikaner und Missionar mit umfassenden Kenntnissen des Arabischen, der sich außerdem mehrere Jahre lang in Bagdad und an anderen Orten des Mittleren Ostens aufhielt und vier Werke schrieb, die sich mit dem Mittleren Osten und dem Islam befassten, darunter *Contra legem saracenorum*, die vielleicht meistgelesene Streitschrift gegen den Islam im späten Mittelalter.⁹

Es gibt mehrere unterschiedliche Hinweise darauf, dass er in der Tat der Autor des zweiten, umfangreicheren Marginaliensatzes war, und dass er speziell diese Kopie des Korans las, bevor und während er *Contra legem saracenorum* schrieb. Erstens sind Riccoldos berühmte anti-islamische Schrift und dieses arabische Koranmanuskript, Ms. Arabe 384, durch die scheinbar unbedeutende Tatsache, wie die Suren zitiert werden, eng miteinander verbunden. In moderner Zeit sind die Surennamen sehr viel einheitlicher geworden, im Mittelalter jedoch liefen viele Suren unter mehr als einem Namen.¹⁰ In *Contra legem saracenorum* zitiert Riccoldo Suren des Korans mehrmals unter Verwendung eines weniger gebräuchlichen Namens und in all diesen Fällen konnte ich feststellen, dass die entsprechende Sure in Ms. Arabe 384 den gleichen ungewöhnlichen Namen trägt. Die

⁶ Siehe die Listen der Koranirrtümer in Paris, Bib. nat., MSS lat. 3668 und 3669; dazu siehe Burman: Reading (wie Anm. 4), S. 93, S. 243, Anm. 34, Anm. 35.

⁷ Siehe insbesondere Ms. Arabe 384, fols. 2r und 237r, wo die Anmerkung in der kleineren Hand mit Sicherheit nach der unmittelbar darüber stehenden Anmerkung in der größeren Hand geschrieben wurde.

⁸ Für einen Überblick mit Bibliographie zu diesen Personen siehe John V. Tolan: *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2002, S. 233–274.

⁹ Siehe die Ausgabe von Jean-Marie Méridoux von Riccoldos *Contra legem saracenorum*. Jean-Marie Méridoux: *L'Ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le 'Contra legem saracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce*. In: *Fede e controversia nel '300 e '500, Memorie domenicane*, n.S., 17. Pistoia 1986, S. 35–58. Dort bespricht er die zahlreichen Manuskripte, Übersetzungen und gedruckten Ausgaben dieses Texts. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe als „CLS“ mit Zitierung nach Kapitel und Seitenzahl Bezug genommen.

¹⁰ Siehe zum Beispiel die Liste alternativer Namen bei Jalāl al-Dīn al-Suyūti in: *al-Iqtān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut o. J., 1.116–1.122.

Sure 98 zum Beispiel, gewöhnlich als „al-Bayanah“ (Der Beweis) bekannt, wird in diesem Manuskript als „Lam yakūn“ bezeichnet (wobei das Incipit „Sie sind nicht“ bedeutet). Wenn Riccoldo diese Sure zitiert, verwendet er die abgekürzte Form dieses gleichen, ungebräuchlichen Namens, „lem“. Wir werden später noch weiteren Beispielen begegnen.¹¹

Zweitens, wenn die Überschneidung der Surennamen vermuten lässt, dass Riccoldo dieses Manuskript beim Schreiben von *Contra legem saracenorum* gelesen haben mag, so sprechen die auffallenden inhaltlichen Parallelen zwischen dem zweiten Marginaliensatz in Ms. Arabe 384 und dem Text von *Contra legem saracenorum* noch stärker dafür, dass Riccoldo diesen arabischen Koran tatsächlich zu Rate gezogen hat und der Verfasser zahlreicher Randbemerkungen ist. Ein Großteil dieser Bemerkungen besteht einfach aus der lateinischen Übersetzung der Koranverse, neben denen sie stehen, und in vielen Fällen zitiert Riccoldo genau diese Verse in denselben oder sehr ähnlichen lateinischen Übersetzungen in *Contra legem saracenorum*. Ein Beispiel dafür ist die etwas holprige Übersetzung des ersten Teils von Vers 4:48 am Rand dieses arabischen Koranmanuskripts: „Deus non parcit si quis dat ei participem“ (Gott wird nicht eingeschränkt, wenn ihm jemand einen Partner gibt). Riccoldos Zitat dieses Verses in Kapitel 15 von *Contra legem saracenorum* hat die gleichlautende Übersetzung. Es gibt dazu noch viele andere Beispiele.¹²

Drittens enthält Ms. Arabe 384 eine ausführliche Anmerkung, die auf einem der Blätter zwischen eine von dem früheren Leser aufgezeichnete Liste der Koranirrtümer hineingezwängt wurde. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um einen ersten Entwurf des neunten Kapitels von *Contra legem saracenorum*. Diese Anmerkung beginnt mit den Worten: „Dieses Buch [d.h. der Koran] ist gegen die heiligen Apostel gerichtet, denn es steht darin, dass sie Muslime und Nachahmer von Mohammed waren.“ Dann wird aufgeführt, dass dieses Buch sich auch gegen die Schreiber der Evangelien, die heiligen Propheten, Patriarchen, die Heilige Jungfrau, den Sohn Gottes, den Heiligen Geist, Gott den Vater, Gott im Allgemeinen (*simpliciter*) wendet und außerdem Unwahrheiten über Dämonen spricht, wobei jede dieser Behauptungen kurz mit Belegstellen aus dem Koran gerechtfertigt wird, oft mit Zitat nach Surennummer und Angabe des betreffenden Manuskriptblattes.¹³ In Kapitel 9 von *Contra legem saracenorum* wird dieselbe Beweis-

¹¹ Ms. Arabe 384, fol. 249r; CLS (wie Anm. 9), 3.76.

¹² Ms. Arabe 384, fol. 36r; CLS (wie Anm. 9), 15.134. Diese Übersetzung unterscheidet sich wesentlich von der einzigen, uns bekannten wörtlichen Übersetzung des Korans, die zur Zeit Riccoldos zur Verfügung stand, Markus von Toledos Liber Alchorani: „Deus enim non parcit eis qui cum eo statuunt participem“ (Turin, Biblioteca Nazionale Universitaria, MS F. v. 35, fol. 11va). Der aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammende lateinische Koran von Robert von Ketton ist eine schwungvolle Paraphrase und daher nicht relevant. Als weiteres Beispiel siehe die Anmerkung bei 4:82 (fol. 38r) und deren Zitat in CLS (wie Anm. 9), 6.82. Vgl. Markus von Toledo: Liber Alchorani (fol. 12rb): „Si non uenisset a deo plures quidem diuersitates inueniuntur“ (Wenn es nicht von Gott kam, wird man in der Tat viele Widersprüche finden).

¹³ „Iste liber est/contra sanctos apostolos quia dicit quod ipsi fuerunt saraceni et imitatores

führung vorgebracht und es wird behauptet, die wichtigsten Irrtümer des Korans könnten auf zehn, von Riccoldo zu Anfang des Kapitels aufgelistete Typen zurückgeführt werden, wobei er danach auf jeden einzelnen der Reihe nach näher eingeht: „Der Koran redet falsche Dinge über sich selbst, über Christen, über Juden, über die Apostel, über die Patriarchen, über Dämonen, über Engel, über die Jungfrau Maria, über Christus und über Gott“ (CLS 9.100).¹⁴ Zwar besteht keine genaue Entsprechung zwischen dieser Liste und der Anmerkung in Ms. Arabe 384, doch die Parallelen sind klar. Die Überschneidung zwischen den jeweiligen Argumenten, die diese Behauptungen unterstützen, ist sogar noch auffallender. So enthält zum Beispiel die Anmerkung, die darlegt, dass sich der Koran gegen die Patriarchen richtet, den Hinweis, es stehe in Sure 2, „dass Abraham ein Muslim war, und ebenso Jakob und seine Söhne“. In *Contra legem saracenorum* sagt Riccoldo weitgehend dasselbe, aber mehr ins Einzelne gehend und richtiger: „Was die Patriarchen betrifft, so sagt Mohammed dasselbe. Er sagt an vielen Stellen im Koran, dass Abraham, Isaak und Jakob und ihre Söhne Muslime waren“ (CLS 9.102).¹⁵ Ein Zusatz zu dieser langen Anmerkung in Ms. Arabe 384 hält fest, dass „[im Koran] außerdem steht, dass Gott und seine Engel Mohammed begrüßten und für ihn beteten“. Dazu wird ausdrücklich Sure 33 zitiert. In seiner Abhandlung weist Riccoldo darauf hin, dass „Mohammed in der Sure *Elehzab* [d.h. *al-ahzāb*, Sure 33] sagt, dass Gott und seine Engel für Mohammed beten“. Riccoldo überarbeitete hier seine frühere Übersetzung des schwierigen Verbs *yusallūna* („sie beteten“, „sie begrüßten“, „sie erbat den Segen für“).¹⁶ Dies und vieles andere in dieser Anmerkung legen nahe, dass es sich um einen ersten Entwurf von *Contra legem saracenorum*, Kapitel 9, handelt.

Abschließend ist festzustellen, dass wir aufgrund anderer Manuskripte tatsächlich wissen, wie Riccoldos Handschrift aussah und dass sie mit der in diesen Anmerkungen gefundenen identisch ist. J.-M. Mérigoux, der moderne Herausgeber von Riccoldos *Contra legem saracenorum*, wies darauf hin, dass die Randbemer-

macometti/contra euangelistas [...] /contra sanctos prophetas [...] /contra patriarchas [...] /contra sanctos angelos [...] /contra beatam uirginem [...] /contra filium dei [...] /contra spiritum sanctum [...] /contra deum patrem [...] /contra deum simpliciter [...] /est autem acceptus demonibus quia ipse [Muhammad] dicit [...] millia ex eis facti sunt saracenos.“ Ms. Arabe 384, fol. 2r. Die hier verwendete italianisierte Form von Mohammed, Maccometus, ist in lateinischen Texten dieser Zeit recht ungewöhnlich, aber sie ist gelegentlich in CLS (wie Anm. 9) zu finden (siehe zum Beispiel 8.94) – ein weiterer Hinweis, dass Riccoldo der Verfasser dieser Anmerkungen ist.

¹⁴ „Reducuntur autem principales falsitates eius ad decem genera. Dicit enim falsa de seipso, de Christianis, de Iudeis, de Apostolis, de Patriarchis, de Demonibus, de Angelis, de Virgine Maria, de Christo et de Deo.“

¹⁵ „De patriarchis autem idem asserit Mahometus. Dicit enim in pluribus locis in Alchorano quod Abraham, Ysaac et Iacob et filii eorum fuerunt Saraceni.“ Vgl. Ms. Arabe 384, fol. 2r: „Iste liber est [...] contra patriarchas. Dicit enim quod Habraam fuit Saracenus et etiam Iacob et filii eius.“

¹⁶ „Item etiam quod deus et angeli eius saluant Maccometum et orant pro eo [...] .capitulo 33o“ (Ms. Arabe 384, fol. 2r); „Preterea, Mahometus dicit in capitulo *Elehzab* quod Deus et angeli eius orant pro Mahometo“ (CLS (wie Anm. 9), 9.106).

kungen eines jetzt in Florenz befindlichen Manuskripts mit Sicherheit von Riccoldos eigener Hand stammen. Dieses florentinische Manuskript enthält eine Kopie von *Contra legem saracenorum*, und obwohl der Text des Werkes nicht von Riccoldo abgeschrieben wurde, steht mit Bestimmtheit fest, dass die Randbemerkungen eigenhändig von Riccoldo gefertigt wurden.¹⁷ All diese Beweise zusammen genommen legen zwingend nahe, dass der zweite Satz lateinischer Marginalien in diesem arabischen Koranmanuskript die Arbeit des weit gereisten gelehrten Dominikaners und Missionars Riccoldo da Monte di Croce ist.

Es ist sicherlich nicht überraschend, dass sich vieles über Riccoldos Auseinandersetzung mit dem Korantext nicht nur aus diesen Anmerkungen, sondern auch aus deren Beziehung zu *Contra legem saracenorum* ableiten lässt. Zunächst einmal wird bestätigt, wie gründlich bewandert Riccoldo im Arabischen des Korans war. Die sorgfältigen Übersetzungen, Umschreibungen und faszinierenden Ausführungen am Rand von Ms. Arabe 384 stammen „von einem römisch-katholischen Geistlichen, dessen Kenntnisse des Korans und der arabischen Sprache“ wenn nicht „perfekt“,¹⁸ so doch nahezu perfekt waren. Seine Übersetzungen zeugen im Allgemeinen von einer gründlichen Kenntnis des Arabischen und einem echten Bemühen, das richtige Wort zu treffen. In der Tat finden sich mehr als einmal Hinweise darauf, dass Riccoldo seine Übersetzungen überarbeitete und präzierte, wenn er einen Koranvers, den er in den Anmerkungen zu Ms. Arabe 384 übersetzt hatte, dann in *Contra legem saracenorum* zitierte. Zum Beispiel übersetzte er einen Teil von 59:21 am Rand von Ms. Arabe 384 folgendermaßen: „Et si misissemus hunc alcoranum super montem, uideres eum pre timore Dei scissum“ (Und wenn wir diesen Koran auf einen Berg geschickt hätten, hätte man ihn aufgrund der Furcht vor Gott entzweigerissen gesehen). Das Zitat desselben Verses in seiner Abhandlung erfolgt in einer sorgfältig verbesserten Fassung. Er hielt sich hier enger an die arabische Wortstellung und fügte hie und da ein Wort zur Klärung hinzu, zum Beispiel „unum“, um anzugeben, dass das Wort *montem* (Berg) im arabischen Original unbestimmt ist (*jabal*): „Si misissemus hunc Alchoranum super unum montem, uideres eum conscissum pre deuotione et timore Dei.“¹⁹ Es gibt zahlreiche weitere Hinweise darauf, dass Riccoldo beim Schreiben immer wieder auf das Koranmanuskript zurückgriff, dabei sowohl seine Randbemerkungen als auch das arabische Original zu Rate zog und seine ursprünglichen Übersetzungen der Koranverse verbesserte und verfeinerte.²⁰

¹⁷ Mérigoux: L'ouvrage (wie Anm. 9), S. 9–11 und Tafel II–VII.

¹⁸ Siehe Anm. 2.

¹⁹ Ms. Arabe 384, fol. 226r; CLS (wie Anm. 9), 9.107. Vgl. Markus von Toledo: Liber alchorani (wie Anm. 12): „Et si alchoranum hunc super montem mitteremus desursum [...]“ (fol. 75va).

²⁰ Als weiteres Beispiel siehe seine am Rand befindliche Übersetzung eines Teils von 33:53 („et quando prouocati fueritis exite et nolite dicere ystorias quia hoc est molestum prophete et uerecundatur propter uos et deus non uerecundatur dicere ueritatem“, fol. 172r) und das Zitat derselben Stelle in CLS (wie Anm. 9), 12.117. Vgl. Markus von Toledo: Liber alchorani (wie Anm. 12): „Verum quando uocati fueritis ingredimini et cum procurati (sic) fueritis dispergimini et historias non referatis quia hoc est prophete molestum“ (fol. 57ra).

Riccardo schrieb eine beträchtliche Anzahl von Übersetzungen am Rand, die in Bezug auf anti-islamische Polemik und Apologetik nicht unmittelbar relevant sind. So gibt er zum Beispiel die ersten paar (manchmal sogar alle) Verse vieler späterer Suren an, aber offensichtlich einfach nur, um sich über ihren Inhalt zu informieren, und nicht, weil sie im Zusammenhang mit christlicher Polemik oder Apologetik verwendbar sind.²¹ In vielen Fällen jedoch sind die am Rand von Ms. Arabe 384 übersetzten Passagen, auch die, die Riccardo dann später nicht in *Contra legem saracenorum* weiterverwendete, ganz offensichtlich im Rahmen der mittelalterlichen christlichen Auseinandersetzung mit dem Koran und Islam im Allgemeinen von Bedeutung. Die Tatsache, dass er Teile von 2:187 übersetzt und paraphrasiert hat, mag als typisches Beispiel dienen, da dieser Vers, in dem steht, dass Muslime in den Nachtstunden des Ramadan essen und trinken dürfen, häufig von christlichen Polemikern zitiert wurde, und zwar deshalb, weil ihnen das als schlagender Beweis für die Laxheit des muslimischen Fastens erschien.²² Desgleichen übersetzte Riccardo einen Teil von 22:78 – „Habraham nominauit uos saracenos“ (Abraham nannte euch Muslime) – am Rand seines arabischen Korans, da die koranische Behauptung, Abraham und seine Söhne hätten sich als Muslime bezeichnet, ebenfalls ein beliebtes Ziel der christlichen Angriffe auf den Koran war.²³ Riccardo verwendete keine dieser beiden Übersetzungen in seiner Abhandlung, jedoch sind sie und viele andere Beispiele ein eindeutiger Beweis dafür, dass er beim Lesen des heiligen Buchs des Islams gezielt und eifrig nach den Stellen suchte, die sich am wirksamsten zum Angriff auf den Islam und zur Verteidigung des Christentums verwenden ließen.

Aber während Riccardo einerseits eine Fülle von Hinweisen auf seine direkte, gelehrte und allgemein polemische Auseinandersetzung mit dem arabischen Text des Korans als Marginalien in Ms. Arabe 384 hinterließ, gibt es andererseits auch zahlreiche Belege dafür, dass er das heilige Buch des Islams parallel zu anderen Texten, ja oft durch die Brille anderer Texte betrachtete. Zumindest an einer Stelle übernahm er sogar Informationen, die er einem Korankommentar entnommen oder von einem muslimischen Gewährsmann erfahren hatte. Nach der Übersetzung von 2:189, dem Vers, der bestimmt, dass „es keine Frömmigkeit ist, wenn ihr Häuser von ihrer Rückseite betretet [...] so geht in die Häuser durch ihre Türen hinein“, schreibt Riccardo: „Die Glosse: das bedeutet, ihr sollt keinen Geschlechtsverkehr mit euren Frauen in unerlaubter Weise von hinten haben.“²⁴ Ob-

²¹ Siehe zum Beispiel die am Rand befindliche Übersetzung der gesamten Sure 95 sowie der Sure 96:1–10 (Ms. Arabe 384, fol. 248r).

²² „Comedatis et bibatis usque dum discernitur a uobis filum album a nigro“, eine wörtliche Übersetzung eines Teils von 2:187. Riccardo interpretiert diesen Teil, ebenfalls am Rand, wie folgt: „De nocte licet comedere et luxuriari cum mulieribus“ (Ms. Arabe 384, fol. 13v). Siehe auch Norman Daniel: *Islam and the West. The making of an image*. Edinburgh 1960, S. 220–222; vgl. Markus von Toledo: *Liber Alchorani* (wie Anm. 12): „Comedite et bibite donec distingatur filum album a filo nigro aurore“ (fol. 4rb).

²³ Ms. Arabe 384, fol. 138v. Vgl. Markus von Toledo: *Liber Alchorani* (wie Anm. 12): „[Abraham] uos appellauit Sarracenos“ (fol. 45va).

²⁴ „Non est equum ut accedatis ad domos a dorso earum id [est] equum est ut timeatis et

wohl mehrere Interpretationen dieses Verses in muslimischen Kommentaren auftauchen, bemerkte al-Qurṭubī, dass diese Stelle bei manchen als Metapher für „den Geschlechtsverkehr mit Frauen, als ein Befehl, von vorn und nicht von hinten zu ihnen zu kommen“, ausgelegt wurde. Al-Qurṭubī lehnt diese Interpretation rundweg ab und zitiert dazu den früheren Kommentator aus al-Andalus, Ibn ‘Aṭīyah, der dies als „an den Haaren herbeigezogen und die Aussage [dieser Passage] verändernd“ bezeichnete.²⁵ Hier ist also ein Fall, wo Riccoldo, wie auch andere lateinische Koranleser, einer muslimischen Interpretation eines Koranverses begegnete, die aus christlicher Sicht besonders nachteilig für den Islam war, und diese als Waffe gegen den Islam verwendete, anstatt andere, weniger sensationelle Meinungen anzuführen.²⁶ Es ist jedoch auch ein klares Beispiel dafür, dass Riccoldo den arabischen Koran durch die Brille eines arabischen Kommentars las.

Zusätzlich zur Lektüre des Korans aus der Sicht eines muslimischen Kommentars las Riccoldo interessanterweise den arabischen Koran auch aus der Perspektive von Anmerkungen des früheren Kommentators dieses Koranmanuskripts. In *Contra legem saracenorum* zitiert Riccoldo Vers 21:91, der berichtet, wie Gott seinen Geist in die Jungfrau Maria einhauchte. Derlei Stellen wurden gerne von christlichen Apologeten zitiert, um zu zeigen, dass der Koran eigentlich die Trinitätsdoktrin lehrt. Doch die wortgetreue lateinische Übersetzung, „insufflauimus in eam de spiritu nostro“ (wir haben ihr etwas von unserem Geist eingehaucht) ist zwar am Rand von Ms. Arabe 384 zu finden, jedoch nicht in der Handschrift Riccoldos, sondern in der Hand der älteren Randbemerkungen auf diesem Kodex.²⁷ An einigen Stellen übernimmt und modifiziert Riccoldo die lateinischen Fassungen des früheren Kommentators, wenn er zum Beispiel Vers 5:110 in einer aus der älteren Hand stammenden lateinischen Fassung zitiert, dabei jedoch den ursprünglich elliptischen Satz ergänzt.²⁸

Riccoldo war ein ausgezeichnete Arabist, doch las er neben dem arabischen Koran gleichzeitig die aus dem frühen 13. Jahrhundert stammende lateinische

accedatis ad domos earum ab hostiis *glossa id est non cognoscatis uxores uestras in membro non concesso*“ (Ms. Arabe 384, fol. 13v, Hervorhebung im Original unterstrichen). Wie unten gezeigt wird, ist die lateinische Übersetzung hier direkt aus Markus von Toledos Liber alchorani (fol. 4va) entnommen. Der Zusatz der Glosse aufgrund von Korankommentaren stammt ganz von Riccoldo.

²⁵ „Al-āyah mathal fi jīmā‘ al-nisā’, amr bi-ityānihinna fi al-qubul lā min al-dubur. [...] qāla Ibn ‘Aṭīyah wa-hādihā ba‘īd mughayyir namaṭ al-kalām“ (Der Vers ist eine Metapher für den Geschlechtsverkehr mit Frauen, ein Befehl, sich ihnen von vorn, nicht von hinten zu nähern. [...] Ibn ‘Aṭīyah sagt, dies ist an den Haaren herbeigezogen und es verändert die Aussage [dieser Passage]). Siehe Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī: *Al-Jāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*. 21 in 11 Bänden. Beirut o.J., zu 2:189: Bd. 2, S. 231. Vgl. Abū Muḥammad ‘Abd al-Haqq Ibn ‘Aṭīyah: *Al-Muḥarrar al-wajīz fi tafsīr al-kitāb al-‘azīz*. Hg. von al-Raḥḥālī al-Fārūq u. a. 15 Bde. Doha 1977–1991, zu 2:189: Bd. 2, S. 138.

²⁶ Burman: Reading (wie Anm. 4), S. 28.

²⁷ CLS (wie Anm. 9), 15.128; Ms. Arabe 384, fol. 134r. Vgl. Markus von Toledo: Liber Alchorani (wie Anm. 12): „Aperuimus in ea de spiritu nostro“ (fol. 44ra). Als weiteres Beispiel siehe Riccoldos Zitat von 3:42, CLS (wie Anm. 9), 15.128; Ms. Arabe 384, fol. 24r.

²⁸ Ms. Arabe 384, fol. 51v; CLS (wie Anm. 9), 15.135.

Übersetzung des Markus von Toledo. Es handelt sich dabei um eine wörtliche, der arabischen Wortstellung folgende Übersetzung ins Lateinische, die für diesen Zweck geeignet war und bekanntermaßen auch von anderen Gelehrten des Mittelalters und der frühen Neuzeit zusammen mit dem arabischen Original des Korans gelesen wurde.²⁹ So schrieb Riccoldo neben 17:88 die Version Markus von Toledo an den Rand von Ms. Arabe 384. Dieser Vers wurde von christlichen Apologeten häufig zitiert und beinhaltet, dass, auch wenn die Menschen und die Dschinn zusammenarbeiteten, um einen Koran, der diesem gleichkäme, zu schaffen, ihnen dies nicht gelingen würde. Er schloss aber dann seine eigene, ganz andere Übersetzung desselben Verses in *Contra legem saracenorum* ein. Diese letztere Fassung stammt möglicherweise von einer unvollendeten lateinischen Übersetzung, an der er nach seiner eigenen Aussage zuvor gearbeitet hatte.³⁰ Riccoldo greift den ganzen Koran hindurch stellenweise auf Markus' Übersetzung zurück, insbesondere in den späteren Suren. Die nicht polemischen Übersetzungen von Teilen der späteren, kurzen Suren zum Beispiel leiten sich im Allgemeinen aus der Version von Markus ab. An mindestens einer Stelle zitiert er die Übersetzung von Markus unmittelbar neben seiner eigenen. Es wurde bereits erwähnt, dass Riccoldo an die Übersetzung von 2:189 eine Randglosse anschloss. Die lateinische Übersetzung des Verses stammt in diesem Fall von Markus. Doch unmittelbar davor fügte er sorgfältig seine eigene Übersetzung von 2:187 ein.³¹ Der lateinische Koran von Markus von Toledo, weitaus weniger gelesen als Robert von Kettons frühere lateinische Paraphrase des Korans, war ohne Frage zur Hand, als sich Riccoldo durch seinen arabischen Koran arbeitete.

Besonders auffallend an dem bisher Dargelegten ist, dass es unterstreicht, wie sehr sich Riccoldo seiner Sache sicher war, wenn es um die christliche Lesart des Korans ging. Dieser weit gereiste Dominikaner schien ganz genau zu wissen, auf welche Stellen er sich konzentrieren musste und welche Verse sich am besten zum Angriff gegen den Islam und zur Verteidigung des Christentums eigneten. Ziel-sicher suchte er sich genau die Art von Versen aus, die seit mindestens 150 Jahren von christlichen Apologeten und Polemikern des lateinischen Christentums und seit mindestens 400 Jahren von arabischen christlichen Autoren gegen den Islam angewendet worden waren. Es spricht in der Tat aufgrund seiner Arbeit mit die-

²⁹ Siehe Burman: Reading (wie Anm. 4), S. 122, S. 131 f.

³⁰ Ms. Arabe 384, fol. 118v: „Dic, Si conuenirent homines et demones ut simile huic alcorano componerent. Non facerent tale.“ Markus von Toledo: Liber Alchorani (wie Anm. 12), 38rb: „Si conuenirent homines et demones ut simile huic alchorano componerent non facerent tale.“ CLS (wie Anm. 9), 9.100–101: „Quod si congregarentur omnes homines et omnes spiritus uel angeli non possent facere talem Alchoranum qualis est iste.“ Es folgt hier Riccoldos Kommentar zu seiner nicht vollendeten Koranübersetzung (CLS (wie Anm. 9), prol. 62): „Et cum inceperim eam in latinum transferre, tot inueni fabulas et falsitates et blasphemias, et eadem per omnia in locis creberrimis repetita, quod tunc attediatus dimisi“ (Und als ich angefangen hatte, ihn ins Lateinische zu übersetzen, fand ich so viele Lügen, Falschheiten und Gotteslästerungen darin, die an zahlreichen Stellen im ganzen Buch wiederholt wurden, dass ich angewidert aufhörte).

³¹ Siehe Anm. 23.

sem schönen Exemplar des Korans alles dafür, dass er sich die hergebrachte Tradition der christlichen Lesart des Korans schon lange, bevor er diesen arabischen Koran in die Hand bekam und anfang, *Contra legem saracenorum* zu schreiben, zu eigen gemacht hatte.

Aber sogar während Riccoldo Anmerkungen in seinen arabischen Koran schrieb und sich in seiner Abhandlung gegen den Islam wandte, verarbeitete er die überlieferte christliche Lesart des Korans weiterhin aktiv. Dies wird ebenfalls in seinen Marginalien und im Inhalt seiner Abhandlung deutlich. Wie Mérigoux nachwies, interpretierte Riccoldo den Koran beim Verfassen seiner viel gelesenen Schrift häufig aus der Sichtweise eines weiteren, älteren Textes, des gelehrten antislamischen Traktats unbekannter Verfasserschaft *Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens* (Das Buch der Entblößung oder Bloßstellung oder der Enthüllung). Dieses ursprünglich arabische Werk wurde wahrscheinlich von einem mozarabischen Christen in al-Andalus verfasst und überlebte, soweit wir wissen, nur in einer lateinischen Übersetzung, die sich jetzt als Einzelmanuskript in der Bibliothèque Nationale in Paris befindet. Mérigoux hat gezeigt, dass dieses Traktat die wichtigste Quelle für *Contra legem saracenorum* ist und dass dessen Methoden die Ansichten Riccoldos oft entscheidend geprägt haben.³² Das Traktat wurde wahrscheinlich ursprünglich zwischen 1010 und 1132 verfasst. Das Entstehungsdatum der Übersetzung ist unbekannt und liegt irgendwann vor der Zeit, als Riccoldo darauf stieß. Riccoldo zitiert oder paraphrasiert dieses latinisierte arabisch-christliche Werk oft und ausgiebig, aber ohne Rückverweis auf die Quelle.

Riccoldo bezieht einige seiner Koranzitate sogar direkt aus dem *Liber denudationis* anstatt aus seinem arabischen Koranexemplar oder aus der lateinischen Übersetzung von Markus von Toledo. Im sechsten Kapitel von *Contra legem saracenorum* legt Riccoldo dar, wie sich der Koran auf verschiedene Weise selbst widerspricht. Gegen Ende weist er darauf hin, dass Mohammed kein Prophet für alle Völker gewesen sein könne, wenn er nur Arabisch sprach, denn „im Kapitel der Propheten heißt es, Gott hat zu ihm gesagt: ‚Wir haben dich gesandt, aber zu allen Völkern.‘ Aber wie kann sich jemand an alle Völker in siebenzig Sprachen wenden, wenn er seine Botschaft nur in der arabischen Sprache vermitteln kann?“ Diese Zeilen sind die gekürzte Fassung einer etwas längeren Passage in *Liber denudationis*, und dies erklärt, dass Riccoldo zwar angibt, er zitiere aus Sure 21, dass es sich aber in Wirklichkeit um 34:28 handelt. Die Quellenstelle in *Liber denuda-*

³² Siehe Mérigoux: L'ouvrage (wie Anm. 9), S. 31 f., und die Anmerkungen zu seiner Ausgabe, passim. Wie die meisten modernen Forscher bezieht er sich darauf unter dem Titel *Contrarietas alfolica*. Dieser Titel wurde in einer viel späteren Hand auf das erste Blatt des Werkes geschrieben und erscheint so auf dem einzigen überlebenden Manuskript, Paris, Bib. nat., MS lat. 3394, obwohl sich das Werk eindeutig im Text als *Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens* bezeichnet. Zu diesen und weiteren Einzelheiten in diesem Abschnitt, die dieses Werk und das Manuskript, in dem es enthalten ist, betreffen, Thomas E. Burman: Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050 to 1200. Leiden 1994, S. 37–70, S. 215–239.

tionis zitiert nämlich zwei Koranverse, 21:107 und 34:28, aber als Riccoldo die längere Passage kürzte, übernahm er den Surennamen der ersteren, verwendete jedoch die Worte der letzteren.³³ Da Riccoldo diesen letztgenannten Vers am Rand seines arabischen Koranexemplars nicht übersetzte,³⁴ und der Wortlaut des zitierten Verses (34:28) in *Contra legem saracenorum* mit dem aus *Liber denudationis* identisch ist, steht fest, dass unser italienischer Mönch den Koran hier keineswegs direkt gelesen hatte, sondern ihn aus dem früheren anonymen Traktat zitierte, und das noch nicht einmal richtig.

Riccoldo ist aber beim Lesen des Korans aus der Sicht des *Liber denudationis* oft sehr viel weniger passiv und weniger nachlässig als in dem hier erwähnten Fall. Es gibt sogar eindeutige Hinweise, dass er jenes ältere Traktat und seinen arabischen Koran oft nebeneinander las und dabei beim Lesen des *Liber denudationis* den Koran gedanklich mit einbezog. Umgekehrt, und das ist noch interessanter, bezog er aber auch den Koran beim Lesen des *Liber denudationis* gedanklich mit ein. Im vierten Kapitel von *Contra legem saracenorum* zum Beispiel verwendet Riccoldo eine sehr viel längere Passage aus dem *Liber denudationis*, in der eines der Wunder widerlegt wird, und zwar die Teilung des Mondes, die von Muslimen im Mittelalter häufig Mohammed zugeschrieben wurde. Eine Anzahl leicht unterschiedlicher Hadithe erzählen diese Wundergeschichte, in der erklärt wird, dass Mohammed eines Nachts vor Mekka saß und von seinen Anhängern gebeten wurde, ein Wunder zu vollbringen, worauf er auf den Mond zeigte und ihn in zwei Teile spaltete. Diese Hadithe wurden dann typischerweise in Korankommentaren zur Erklärung des ziemlich obskuren ersten Verses der Sure 54 zitiert: „Die Stunde ist nahe gekommen und der Mond hat sich gespalten.“³⁵ Der *Liber denudationis* erzählt diese Ereignisse nach und stützt sich dabei auf einen dieser allgemein bekannten Hadithe mit einem direkten Zitat von 54:1. Bei der Übernahme dieser Passage aus dem *Liber denudationis* in seine eigene Abhandlung verändert Riccoldo manchmal ein Wort und kürzt auch Passagen, aber nur geringfügig. Eine dieser kleinen Änderungen jedoch ist recht interessant: Riccoldos Zitat der Übersetzung des einschlägigen Koranverses „Die Stunde ist nahe gekommen und der Mond hat sich gespalten.“ Der Verfasser von *Liber denudationis* übersetzte: „Apropinquavit hora et partita est luna“; dagegen heißt es bei Riccoldo:

³³ CLS (wie Anm. 9), 6.86: „Unde in capitulo Prophetarum dicit quod Deus dixit ei: ‚Non misimus te nisi ad universitatem gentium.‘ Sed quomodo ibit ad omnes gentes in septuaginta linguis qui nescit suum recitare sermonem nisi in lingua Arabica?“ *Liber denudationis* 8.4, in: Burman: *Religious Polemic* (wie Anm. 32), S. 298: „Et iterum in Capitulo Prophetarum, fingit Deum dicentem sibi, Non destinauimus te nisi misericordiam sapientibus [21:107]. Et iterum in capitulo Seba: Non misimus te nisi ad universitatem gentium [34:28]. Respice et attende presumptionis tue mendatium quod te fingis nuntium Dei. Uadis ad universitatem gentium in septuaginta linguis. Nescis tuum nuntium recitare nisi in Arabica lingua.“ Vgl. Markus von Toledo: *Liber Alchorani* (wie Anm. 12): „Non misimus te nisi in universis hominibus“ (fol. 58ra).

³⁴ Ms. Arabe 384, fol. 174v.

³⁵ Burman: *Religious Polemic* (wie Anm. 32), S. 149f.

„Aproinquauit hora et *fracta* est luna.“³⁶ Und beim Überprüfen von Riccoldos arabischem Koran findet sich dort bemerkenswerterweise am Rand neben diesem Vers genau dieselbe Übersetzung, die er in *Contra legem saracenorum* verwendet: „Approinquauit hora et *fracta* est luna.“³⁷ Obwohl er sich also inhaltlich bei diesem Bericht zu dem Wunder Mohammeds weitgehend auf den *Liber denudationis* stützte, war es ihm wichtig, anstelle der Übersetzung aus dem älteren Traktat, auf das er sich so gerne bezog, seine eigene Übersetzung von 54:1 in der Fassung der Randbemerkung seines arabischen Korans zu verwenden. Hier wird deutlich, wie Riccoldo den *Liber denudationis* und den arabischen Koran parallel nebeneinander las.

Es gibt ähnliche Beispiele an anderen Stellen. Wenn Riccoldo in Kapitel 8 seines *Contra legem saracenorum* behauptet, die Religion des Islams sei „vernunftwidrig“, so führt er an, dass Mohammed „im Koran im Kapitel *Elmeteharrem*, was ‚Verbot‘ oder ‚Anathema‘ bedeutet, die Meinung aussprach, die folgendermaßen lautet: ‚Oh Prophet, warum verbietest du, was Gott dir erlaubt, [dass] du deine Frauen zu erfreuen suchst? Gott hat dir jetzt ein Gesetz gegeben, damit du deine Eide auflösen kannst.“ Diese ganze Passage hält sich eng an einen Abschnitt im siebten Kapitel des *Liber denudationis*. Auch hier änderte Riccoldo die Übersetzung des Verses, übernahm aber dabei den restlichen Text im Allgemeinen wörtlich. Aber der größte Unterschied besteht in einer anderen kleinen Einzelheit. In *Liber denudationis* heißt die betreffende Sure (66) *Eltahrim*, eine Romanisierung des üblichen arabischen Namens dieser Sure „al-Tahrīm“ (Verbot). Während sich also diese Passage im Wortlaut, mit Ausnahme von Teilen des Koranverses, eng an *Liber denudationis* hält, bezog sich Riccoldo auf diese Sure unter dem Namen „al-Mutaharim“ (Die Verbotene), einem weniger gebräuchlichen anderen Namen. Es ist nun sicher keine Überraschung mehr, dass diese Sure in seinem arabischen Koran ebenfalls diesen Namen trägt.³⁸

³⁶ *Liber denudationis* 9.11. In: Burman: *Religious Polemic* (wie Anm. 32), S. 318; CLS (wie Anm. 9), 4.78.

³⁷ Ms. Arabe 384, fol. 217v (kursiv gedruckte Worte jeweils meine Hervorhebung). Vgl. Markus von Toledo: *Liber Alchorani* (wie Anm. 12): „Approinquauit hora et scissa est luna“ (fol. 72rb).

³⁸ CLS (wie Anm. 9), 8.91: „Tunc dixit sententiam in Alchorano in capitulo *Elmeteharrem*, quod interpretatur uetatio, uel anathema, que sic dicit: ‚O propheta, quid uetas quod Deus concessit tibi? Placare uxores tuas expostulas, iam legem uobis posuit Deus ut soluatis iuramenta uestra.“ Siehe auch ebd., 12.116, wo er sich ebenfalls unter diesem Titel auf Sure 66 bezieht. *Liber denudationis* 7.1, Burman: *Religious Polemic* (wie Anm. 32), S. 280: „Item in Capitulo Eltahrim, quod interpretatur ‚uetatio‘ sive ‚anathema‘: O propheta, quare anathematizes seu vetas quae Deus concessit ad quid quaeris facere voluntatem uxorū tuarum? Et Deus est propitius et misericors. Iam posuit legem uobis Deus ut soluatis iuramenta uestra“ (Ebenso im Kapitel Eltahrim, was ‚das Verbot‘ oder ‚das Anathema‘ bedeutet: Oh Prophet, warum verfluchst oder verbietest du jene Dinge, die Gott erlaubt hinsichtlich dessen, was du suchst, <das ist>, den Willen deiner Ehefrauen zu tun? Gott ist wohlgesinnt und gnädig. Gott hat euch bereits ein Gesetz gegeben, damit ihr eure Eide brechen könnt). Vgl. Ms. Arabe 384, fol. 231v. Riccoldo folgt hier, wie an anderen Stellen, Markus von Toledo: *Liber Alchorani* (wie Anm. 12), fol. 77rb: „O propheta quare interdicis quod absoluit tibi Deus quaeris gra-

Die zahlreichen Parallelen zwischen Riccoldos *Contra legem saracenorum* und *Liber denudationis* sind ein Hinweis darauf, dass die ältere, ursprünglich arabisches Abhandlung ebenso wie der arabische Koran beim Schreiben oft neben ihm lagen. Das oben Dargelegte verdeutlicht, dass er von Zeit zu Zeit beide Schriften konsultierte. Der *Liber denudationis* beeinflusste seinen Denkansatz und prägte seine Deutung des Korans und der Koran stellte das, was er im *Liber denudationis* las, klar und korrigierte es. Dieses interaktive Lesen von zwei Texten hinterließ seine Spuren sogar direkt auf Riccoldos arabischem Koranmanuskript. Bei 2:221, der Stelle, wo der Koran Muslime anweist, keine Götzenanbeterinnen zu heiraten, bis sie glauben und „[ihre] Töchter nicht mit Götzenanbetern zu verheiraten, bis diese glauben“, schrieb Riccoldo an den Rand seines Koranexemplars: „Hic videtur concedere sodomiam [sic]“ (Hier scheint er Unzucht zu erlauben.)³⁹ Dies ist eine tendenziöse, falsche Lesart des Verbs *ankaḥa* (in die Ehe geben), das er als dessen Kognat, *nakaḥa* (heiraten, mit jemandem Geschlechtsverkehr haben), missdeutet. Riccoldo wurde zu dieser falschen Lesart eindeutig durch den Einfluss des *Liber denudationis* verführt (oder zumindest darin bestärkt), denn in dessen zehntem Kapitel werden diese Verse auf ähnlich tendenziöse Weise übersetzt: „Ihr sollt keinen (Geschlechts-)Verkehr mit Männern haben, die (Gott) etwas beigesellen, bis sie glauben“ (Nec etiam cognoscatis masculos participantes donec credant). Der darauf folgende Satz fasst die Situation mit praktisch den gleichen Worten zusammen, die von Riccoldo an den Rand seines arabischen Korans geschrieben wurden: „Hic satis concedit sodomiam“ (Hier erlaubt er geradezu Unzucht).⁴⁰ Dies legt nahe, dass Riccoldo die verzerrende Deutung dieses Verses zuerst in *Liber denudationis* vorfand, dann die entsprechende Stelle in seinem arabischen Koran suchte und diese dann in ähnlich verzerrter Weise interpretierte, wobei er dort den Vers mit einer kurzen Anmerkung versah, die in Wirklichkeit aus *Liber denudationis* stammte. Und er ging noch einen Schritt weiter. Nachdem er aus dem *Liber denudationis* erfahren hatte, dass sich dieser Vers (2:221) dahingehend interpretieren ließ, dass Unzucht gebilligt wurde, verwendete er diesen Vers auf genau diese Weise in *Contra legem saracenorum*: „Ebenso billigt er [*concedit*] im Kapitel der Kuh Unzucht sowohl mit einem Mann als auch mit einer Frau, denn er sagt zu Muslimen, sie sollen sich nicht mit ungläubigen Männern verunreinigen, bis sie glauben (vgl. 2:221).“ Wieder einmal übernimmt Riccoldo ein polemisches Argument und die spezifische Terminologie aus *Liber denudationis*, bevorzugt dann aber seine eigene Übersetzung des betreffenden Verses, die allerdings noch tendenziöser ist.⁴¹ Am auffallendsten an diesem vielschichtigen

tiam uxorum tuarum et Deus parcat et miseretur“ (Oh Prophet, warum verbietest du das, was Gott dir verzeiht, <dass> du die Gunst deiner Ehefrauen suchst, und Gott ist maßvoll und gnädig).

³⁹ Ms. Arabe 384, fol. 16r.

⁴⁰ *Liber denudationis* 10.3; Burman: Religious Polemic (wie Anm. 32), S. 342.

⁴¹ „Item in capitulo de Vacca, concedit sodomiam tam cum masculo quam cum femina. Dicit enim Saracenis quod ‚non polluant se cum infidelibus nisi credant‘“ (CLS (wie Anm. 9), 6.84, und siehe Mérigoux: L'ouvrage (wie Anm. 9), Anm. 17 und 18 zu dieser Stelle). Es ist zu be-

Vorgang, in dem er seine Aufmerksamkeit von *Liber denudationis* auf seinen arabischen Koran und dann auf das Schreiben des *Contra legem saracenorum* verlagert, ist die Art und Weise, wie das obskure, ursprünglich arabisch-christliche Werk sowohl seine Deutung des Korans als auch sein polemisches Schrifttum prägt.

Es lässt sich zweifellos noch vieles mehr zum Thema der Interaktion zwischen Riccoldo da Monte di Croce und seinem arabischen Koran aus den bemerkenswerten Anmerkungen in Ms. Arabe 384 und aus *Contra legem saracenorum*, dem Text, der dadurch geprägt wurde, erfahren. Aber bereits diese vorläufigen Ergebnisse ermöglichen uns einige wertvolle Rückschlüsse. Seine Einstellung gegenüber dem Koran und dem Islam wurde nicht nur durch den anonymen *Liber denudationis* geprägt, sondern daneben spielte auch ein weiterer Text aus Spanien, der lateinische Koran des Markus von Toledo, eine wichtige Rolle. – Das ist übrigens ein auch für die Rezeptionsgeschichte der Übersetzung von Markus wichtiges Ergebnis, ein Thema, zu dem wir wenig wissen. – Nach Mérigoux hat Riccoldo die Übersetzung von Markus einmal in *Contra legem saracenorum* zitiert, aber es ist klar, dass er sich in Wirklichkeit beim Lesen des heiligen Textes des Islams ausgiebig auf jene wörtliche Übersetzung stützte. Riccoldo, ein italienischer Mönch mit umfassenden, auf seinen Reisen im Mittleren Osten erworbenen Kenntnissen und Erfahrungen im Islam, wandte sich dennoch der iberischen Tradition des Islamverständnisses zu, die während des Mittelalters so einflussreich in Europa war. Es ist wahrscheinlich auch richtig, Riccoldos älteren Ordensbruder Ramon Martí als Vermittler anzusehen. Ich habe an anderer Stelle Gründe dafür angeführt, dass Ramon den *Liber denudationis* in seiner ursprünglichen arabischen Fassung kannte. Zudem hätte Markus' Übersetzung aus dem Jahr 1210–11 sicherlich zwei Generationen später, als Ramon sich mit Koranstudien befasste, in Spanien zur Verfügung gestanden. Es gibt darüber hinaus einige Hinweise, dass er der Verfasser der ersten Gruppe von Anmerkungen in Ms. Arabe 384 war.⁴² In den Marginalien dieses Manuskripts sehen wir nicht nur den umfassenden Einfluss spanischen anti-islamischen Gedankenguts in schriftlicher Form an anderen Orten in Europa, sondern auch ein mögliches Zeugnis gelehrter Interaktion zwischen zwei

achten, dass Riccoldo unmittelbar danach den folgenden Vers (2:223) zitiert, der von Christen häufig dahingehend ausgelegt wurde, dass er zügelloses Verhalten erlaubte („Eure Frauen sind euer Ackerland; pflügt sie, wie ihr wollt“). Seine Übersetzung in CLS ist identisch mit der in einer Anmerkung, die sich neben diesem Vers in seinem arabischen Koran befindet: „Mulieres uestre aratura uestra, arate eas ut uultis“ (CLS (wie Anm. 9), 6.84; Ms. Arabe 384, fol. 16r).

⁴² Siehe Burman: Religious Polemic (wie Anm. 32), S. 46–48, und Anm. 4. Die Tatsache, dass Riccoldo sowohl den *Liber denudationis* als auch Markus' Übersetzung so umfassend zitiert, ist übrigens eine Bestätigung von Mérigoux' stillschweigender Andeutung, dass diese beiden Werke, die in einem Manuskript aus dem sechzehnten Jahrhundert zusammen erscheinen, Paris, Bib. nat., MS lat. 3394, möglicherweise auch in einem viel früheren Manuskript, zu dem Riccoldo Zugang hatte, zusammen erschienen waren. Siehe Mérigoux: L'Ouvrage (wie Anm. 9), S. 30f.

der kenntnisreichsten Interpreten des Korans und des Islams im mittelalterlichen Europa.

In der großen Bedeutung dieser spanischen Texte im Zusammenhang mit Riccoldos Studie des heiligen Buches des Islams sehen wir ferner, und dies ist noch wichtiger, ein faszinierendes Paradoxon, das seine Interpretation des arabischen Korans durchzieht. Einerseits erweist sich Riccoldo in diesen Randbemerkungen und in der Gestaltung von *Contra legem saracenorum* als ein Gelehrter, der sein Fach vollkommen beherrscht. Er ist ein Experte in der arabischen Sprache, dem in der Übersetzung kaum Fehler unterlaufen, und der mit dem Wortschatz, der Morphologie und Syntax einer Sprache, die von seiner Muttersprache oder vom Lateinischen grundverschieden ist, vollkommen vertraut ist. Er besteht außerdem darauf, sein sprachliches Können auf seine Hauptquelle anzuwenden, indem er die Koranübersetzungen in *Liber denudationis* mit dem arabischen Original vergleicht und oft seine eigene Übersetzung des betreffenden Verses bevorzugt, dabei aber durchgehend alle Argumente des Traktats fast ohne Zögern nachvollzieht. Des Weiteren bezeugt seine Fähigkeit, in dem arabischen Exemplar des Korans genau die Suren aufzufinden, die in *Liber denudationis* unter anderen Namen zitiert werden, seine Vertrautheit mit nicht allgemein zugänglichem Wissen, nämlich, dass Suren unter verschiedenen Namen bekannt waren, und noch dazu, wie diese Namen hießen. All dies ist beeindruckend. Ferner ist Riccoldo innovativ in seinem anti-islamischen Ansatz, denn sein neuntes Kapitel, das, wie wir sahen, ursprünglich in einer Randbemerkung in Ms. Arabe 384 umrissen wurde, hat meines Wissens keine enge Entsprechung in der lateinischen polemischen Literatur.

Andererseits stellen wir fest, dass Riccoldo sogar noch beim Arbeiten an *Contra legem saracenorum* darum bemüht war, eine viel ältere Tradition des anti-islamischen, tief im arabisch-christlichen Gedankengut verwurzelten Schrifttums zu verstehen und darauf aufzubauen, und dass er außerdem Studienhilfen zum Koran wie Markus von Toledos Übersetzung zum Verständnis dieses schwierigen Buches heranzieht.

Dieses Paradoxon ist dynamisch. Riccoldo stützt sich beim Lesen des Korans und beim Schreiben seiner Abhandlung sowohl auf seine große Gelehrtheit und Vertrautheit mit dem Islam als auch auf traditionelle Quellen, aber diese beiden Ansätze werden in Wirklichkeit gegeneinander ausgespielt. Riccoldo kann aufgrund seiner fundierten Kenntnisse des Arabischen Koranübersetzungen des *Liber denudationis* und Surennamen ändern; die christlichen Interpretationen des *Liber denudationis* beeinflussen ihn beim Lesen seines arabischen Korans. In Riccoldos Koranstudium und seiner polemischen Schrift *Contra legem saracenorum* sehen wir also einen doppelten Vorgang, die Auslegung des heiligen Buches des Islams aufgrund einer Interpretationstradition und die Auslegung dieser Interpretationstradition aufgrund detaillierter Kenntnisse jenes heiligen Buches.

Wir sind daran gewöhnt, die umfangreiche mittelalterliche Literatur religiöser Disputation in Formen zu lesen, die sich als fertige Produkte darbieten, nämlich Abhandlungen gegen diese oder jene Religion, erdachte literarische Dialoge zwischen Mitgliedern von zwei oder drei religiösen Gemeinschaften und sorgfältig

redigierte Zusammenfassungen tatsächlicher religiöser Disputationen. In diesen Texten erscheinen die religiösen Disputanten im Allgemeinen als unveränderliche Typen, deren Positionen und Überzeugungen statisch und anscheinend angeboren sind. Der interaktive Prozess, von dem wir bei Riccoldos Koranlektüre und anti-islamischer Schrift einen kleinen Eindruck bekommen, zeigt uns ein völlig anderes Bild. Hier sehen wir zeitraubende Recherche in früheren Werken und philologische Raffinesse bei der Handhabung des Korans. Wir sehen, wie das real greifbare Koranexemplar als Notizbuch zum Skizzieren polemischer Ideen verwendet wird. Kurzum, wir sehen einen engagierten, ernsthaften Intellektuellen, der sich mit schwierigen Problemen auseinandersetzt. Selbst wenn uns sein Werk widerstrebt, so ist er doch kein trockener Gelehrtentyp mehr, sondern ein tatkräftiger, vielseitiger Mensch. Moderne Forscher auf dem Gebiet mittelalterlicher religiöser Polemik, Apologetik und Disputation konzentrieren sich im Allgemeinen auf Fragen nach Fakten – wer hatte welche genauen Kenntnisse einer anderen Religion? wann? wie? – oder auf Funktionalität – wie (falsch) stellt ein Text die religiös Anderen dar, damit Grenzen von Gemeinschaften oder politische Hegemonien aufrechterhalten werden können? Ich meine, dass wir beim Zuschauen, wie Riccoldo seinen arabischen Koran liest, die Gelegenheit haben, über diese beiden (zugegebenermaßen fruchtbaren) Forschungsansätze hinauszugehen, denn ich bin der Auffassung, dass es hier mehr gibt, was von Interesse ist, als das, was durch Fragen über Kenntnisstand und Mechanismen sozialer Kontrolle erfasst werden kann. Zur Erklärung, warum Riccoldo sich die Mühe machte, „partita est luna“ in „fracta est luna“ umzuändern, oder warum er Markus von Toledos lateinische Fassungen vieler Surenanfänge sorgfältig in seinen arabischen Koran kopierte, müssen anstatt einer Konzentration auf fertige Produkte neue Fragen gestellt werden, zum Beispiel darüber, wie religiöse Disputation in andere intellektuelle Trends und gelehrte Methoden des Lesens passt, oder darüber, was das *Ziel* der Durchführung einer solch komplizierten Bewertung des Korans (und der gleichzeitigen Bewertung der traditionellen christlichen Lesart des Korans) war. Fragen, die sehr wahrscheinlich unser Verständnis der mittelalterlichen Lust untereinander über die jeweiligen heiligen Texte zu streiten, vertiefen werden.

Abstract

Riccardo da Monte di Croce, O.P. (fl. 1267–1316) was one of the few Latin Europeans of his age with an advanced knowledge of the Arabic language. In this paper I demonstrate that he was the author of an abundant set of marginal notes in Latin in Paris, Bibliothèque Nationale de France Ms. Arabe 384, and, further, that he was reading this manuscript while he wrote his widely read *Contra legem saracenorum*. Several kinds of evidence make this clear: for example, the contents of the notes in this manuscript are often directly related to the contents of that treatise, and the handwriting matches that of notes that we know to have been written by

him in another manuscript. These notes, therefore, provide us with virtually unprecedented insight into Riccoldo's interaction with the Arabic Qur'an. What we learn from examining them closely is that he often read the Qur'an directly in Arabic; at other times he read it in a Latin translation by Mark of Toledo which he often compared with the Arabic original; at still other times he read his Arabic Qur'an alongside another polemical work that was an important source of thought: the anonymous *Liber denudationis*. In all this it becomes apparent that Riccoldo was not only examining Islam through the lens of an already long-existing Christian polemical tradition, but also interrogating that tradition through the means of his own direct knowledge of the Arabic Qur'an.

Claude Gilliot

Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung

Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran

I. Einführung

Was zunächst auffällt, wenn man die islamische Exegese des Koran vom Standpunkt des sogenannten „Miteinanders der Religionen“¹ aus studiert, ist die relative Kontinuität zwischen den Aussagen des Koran über Christen und Christentum und den Aussagen mancher der ältesten Exegeten. Man könnte das ganz normal finden, denn die Interpretation eines Textes bleibt in gewisser Abhängigkeit vom Ausgangstext. Was aber damit gemeint ist, ist nicht so platt und abgedroschen, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Man darf nicht vergessen, dass der Koran ein Dokument der Spätantike ist,² das heißt einer Zeit des kulturellen und religiösen Synkretismus. Derjenige oder diejenigen, die den Koran verfasst bzw. zusammengesetzt haben, gehörten zu dieser Zeit und zu diesem Milieu. Die arabische Halbinsel war kein kultureller Kerker, wo nur sogenannte reine „Heiden“ in der sogenannten *ġāhiliyya* (Zustand der Unwissenheit oder der Ungelehrsamkeit) lebten. Nach den islamischen Quellen existierte bereits eine Art Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yathrib/Medina zur Zeit Mohammeds und schon etwas vor ihm.³ Mekka hatte viele Kontakte mit al-Ḥīra, wo

¹ Mehr Einzelheiten und Literatur dazu finden sich bei: Claude Gilliot: Christians and Christianity in Islamic Exegesis. In: David Thomas (Hg.): Christian-Muslim relations. A Bibliographical history. Vol. I. (600–900). Leiden 2009, S. 31–56.

² Sidney H. Griffith: Christian lore and the Arabic Qurʾān. The „Companions of the Cave“, in Sūrat al-kahf and in Syriac Christian tradition. In: Gabriel Said Reynolds (Hg.): The Qurʾān in its historical context. London 2007, S. 109–137, hier: S. 109; Angelika Neuwirth: The „Late Antique Qurʾān“: Jewish-Christian Liturgy, Hellenic Rhetoric and Arabic Language. Konferenz der Princeton University, 3. 6. 2009: <http://video.ias.edu/stream&ref=261> (letzter Zugriff am 11. 5. 2010).

³ Claude Gilliot: Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten. In: Hans-Heinz Ohlig/

Christen und Manichäer lebten. Die arabische Halbinsel war keine terra deserta et incognita, denn sie stand in Beziehung zu ihrer Umwelt – ganz besonders zu der aramäischen, jüdischen und christlichen (Syrien, Ḥīra, Anbār etc.). Wir haben sogar Beweise dafür, dass es eine manichäische Gruppe gab,⁴ deren Leiter Abū ‘Āmir war.

Schon mit dem „Namen“ des Propheten des Islam befinden wir uns in einem synkretistischen Kontext. Es ist fast sicher, dass Muḥammad nicht sein ursprünglicher Name war, sondern nur ein Epithet.⁵ Auch der „Name“ Aḥmad (Koran 61,6)⁶ ist ein Komparativ/Elativ⁷, den die islamische Tradition für eine Variante von Muḥammad hält; es ist wahrscheinlich eine Formveränderung des persischen Namens Manūḥmēd oder Manvahnēd, einer manichäischen Form des Vahman der alten iranischen Religion. Diese bezeichnet damit den Intellekt, den Heiligen Geist und den „Lebenden“, der immer wieder in der Reihenfolge der Propheten Mensch wird. Vahman ist nichts anderes als die Seele des Parakleten oder des Propheten. Diese Lehre fußt auf einer judenchristlichen Tradition der alten syrischen Engelchristologie,⁸ mit einer „heterodoxen“ Dreiheit (triade), die aus drei Engeln besteht, wobei der Paraklet die Reihenfolge oder die Liste der Propheten abschließt. Er ist der Logos Gottes (vgl. das koranische *kalimat Allāh*), der in der Erscheinung oder in der Gestalt Gabriels durch die Propheten spricht. Er sendet letzten Endes seine Offenbarung durch Manes (Latein; Griechisch: *Manes* oder *Manichaïos*; Aramäisch: *Mānē*; Arabisch: *Mānī*) oder Muḥammad.

Manes wuchs bekanntermaßen in der frühchristlichen Sekte der Elkesaiten auf, einer aramäischsprachigen christlichen Täufersekte, die um 100 im Ostjordanland

Gerd-Rüdiger Puin (Hg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Berlin 2005, S. 148–169.

⁴ Moshe Gil: The creed of Abū ‘Āmir. In: Israel Oriental Studies 12 (1992), S. 9–57.

⁵ Aloys Sprenger: Das Leben und die Lehre des Moḥammad. Bd. I–III. Berlin 1869, hier: Bd. I, S. 153–162; Claude Gilliot: Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d’Aladin? In: Manfred Kropp (Hg.): Results of contemporary research on the Qur’an (= Beirut Texte und Studien, Bd. 100). Würzburg 2007, S. 33–137, hier: S. 76–78.

⁶ Beachtung verdient eine Stelle im Kodex des Ubayy, in der „aḥmad“ nicht vorkommt; vgl. Heikki Räsänen: Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans. Helsinki 1971, S. 54–56.

⁷ Wie Sprenger: Leben (wie Anm. 5), Bd. I, S. 159, es schon bemerkt hatte: „Im Schriftarabischen bedeutet die Wurzel (hmd), von welcher sowohl Aḥmad wie Moḥammad abgeleitet wird, preisen, loben; aber in den verwandten Dialekten, mit denen auch das Arabische, wie es in der syrischen Wüste gesprochen wurde, viel übereinstimmt, heisst sie wünschen, ersehen. Aḥmad würde demnach der ‚Ersehnteste‘ und Moḥammad ‚der Ersehnte, Desideratus‘ heissen“. Er gibt dafür, unter anderem, das Beispiel von Haggai 2,8 (Vulgata): „et veniet Desideratus cunctis gentibus“. Diese Stelle wurde von den Christen und von den Juden als eine messianische Weissagung betrachtet. Für weitere Literaturhinweise vgl. Yehuda Nevo/Judith Koren: Crossroads to Islam. The origins of the Arab religion and the Arab state. Amherst 2003, S. 260–269; vgl. auch Koran 61,6 und Jn 14,16.

⁸ Günter Lüling: Über den Ur-Qur’an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenhlieder im Qur’an. Erlangen 1974, S. 15, S. 472, Anm. 11 et passim.

entstand.⁹ Das erbliche Prophetentum war eine der Grundlehren der Elkesaiten, die später vom Manichäismus und Islam übernommen wurden. In der hagiographischen Vita Mohammeds des Ibn Ishāq (gest. 150/767)¹⁰ finden wir die syrische Form des Wortes Paraklet: *Mənaḥḥemānā*, dessen Wurzel im alten Aramäischen „trösten“ bedeutet.¹¹ Die Prophetenlehre des Koran ist in ihren Hauptzügen mit der judenchristlichen Lehre identisch. Auch hier heißt es, dass alle Propheten im Wesentlichen die gleiche Botschaft brachten.¹²

Was für den Namen des Propheten des Islam hier gesagt wurde, trifft ähnlich auch für das Wort *qurʿān* (eigentlich „Rezitationstext“) zu. Denn in den verschiedenen Kirchen pflegten die Christen – wie es auch die Juden taten – die Heiligen Schriften öffentlich zu lesen, und zwar nach dem Prinzip des Lektionars. In den syrischen Kirchen oder Klöstern war (und ist bis jetzt) das Lektionar (*kitaba d-qaryānā*) das Übliche. Es enthielt ausgewählte Passagen vom Gesetz (*uraita*), von den Propheten und von der Apostelgeschichte. Genauso bestand das Evangelion aus ausgewählten Passagen der vier Evangelien oder aus dem Diatessaron (Evangelienharmonie). Ein anderer Band enthielt Lesungen aus den Briefen der Apostel (*egroto d-shliḥé*), ein anderer aus den Psalmen. Endlich gab es einen Band, *Turgama* (Interpretierung) genannt, mit oft metrischen Homilien oder liturgischen Gedichten (*mēmṛā*), die nach dem *qaryānā* und dem *shliḥa* gelesen wurden, z. B. die *mēmṛā* über die „Siebenschläfer“ in Syrisch, die Jakob von Serug (gest. 521) zugeschrieben wird, oder seine Predigt über Alexander, den gläubigen König, und über das Tor, das er gegen Gog und Magog baute. Sie wurden in den Kirchen als *Turgama* vorgelesen.

II. Einige Quellen des Koran über Christentum und Judenchristentum

Einige Islamkundler und Kirchengeschichtler, bzw. solche, die sich mit dem Judenchristentum befassen, sind überzeugt, dass das unter den Arabern vor dem

⁹ Joseph Reuss: Art. Elkesaiten. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III. Freiburg 1959, Sp. 823 f.

¹⁰ Ferdinand Wüstenfeld (Hg.): Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden. 2 Bde. in drei Teilbänden. Göttingen 1858/1859/1860, S. 150; Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. 2 Bde. Stuttgart 1864; Alfred Guillaume: The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sirat rasūl allāh. London 1955, ND Karachi u. a. 1978, S. 104.

¹¹ Jan F. M. Van Reeth: La zandaqa et le prophète de l'Islam. In: Christian Cannuyer u. a. (Hg.): Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales (= Acta Orientalia Belgica, Bd. 20). Bruxelles 2007, S. 65–80, hier: S. 68–70.

¹² François de Blois: Elchasai–Manes–Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich. In: Der Islam 81 (2004), S. 31–48, hier: S. 45 f.

Islam bekannte Christentum¹³ vor allem „syrischer Art, entweder jakobitisch oder nestorianisch war“.¹⁴ Man hat sich gefragt, ob die religiöse Gemeinschaft Mohammeds und seiner Informanten nicht von der elkesaitischen Bewegung¹⁵ oder vom Manichäismus¹⁶ abhängig gewesen sei. Eine sehr ernst zu nehmende und annehmbare Hypothese wäre, dass „die erste Erscheinung des Islam ein nicht-konformistischer Sprössling des Manichäismus war“.¹⁷ Manes' prophetisches Selbstverständnis als Ebenbild des Parakletos, vielleicht sogar als der von Jesus verheißene Parakletos selbst, war auch ein eschatologisches,¹⁸ genauso wie das prophetische Selbstverständnis Mohammeds. Muslimische Autoren schreiben Manes den Anspruch zu, er sei das Siegel der Propheten (*ḥātam al-nabiyyin*).¹⁹

¹³ Zum Christentum bei Arabern vgl. Richard Bell: *The origin of Islam in its Christian environment*. London 1926, S. 2–63; Henri Charles: *Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes*. Paris 1936; René Dussaud: *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*. Paris 1955; Tor Andrae: *Les origines de l'islam et le christianisme*. Paris 1955, S. 15–38 (erschien zuerst in mehreren Teilen auf Deutsch in: *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1923), S. 149–206, (1924), S. 213–292, (1925), S. 45–112); John Spencer Trimmingham: *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*. London, Beirut 1979; Edmond Rabbath: *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*. Beirut 1980; Alfred Havenith: *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*. Louvain-la-Neuve 1988; S.B. al-ʿĀyib: *al-Masīḥiyya al-ʿarabiyya wa taʿawwuruhā*. Beirut 1998; Michele Piccirillo: *L'Arabie chrétienne*. Paris 2002; zu den Religionen in Hira vgl. ʿA. ʿAbd al-Ghanī: *Tārīḥ al-Ḥīra fī al-ġāhiliyya wa al-islām*. Damascus 1993, S. 471–495; zur Wichtigkeit der Beziehungen zwischen Mecca und Hira vgl. Meir J. Kister: *al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia*. In: *Arabica* 15 (1968), S. 143–169; Gilliot: *Reconstruction* (wie Anm. 5), S. 66f.

¹⁴ Arthur Jeffery: *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Baroda 1938. ND Leiden 2006, S. 20f.

¹⁵ Adolph von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* 1. Tübingen 1909, S. 535ff.; Gerard P. Luttikhuis: *The Revelation of Elchasai*. Tübingen 1985, S. 9f.; Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 67; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 30, Anm. 1, S. 32–42, S. 91–102, und Bd. II, S. 208, S. 232. Dieser große Meister der Orientalistik hat bereits den Einfluss der Elkesaiten auf Mohammed bemerkt.

¹⁶ R. Simon: *Mānī and Muḥammad*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997), S. 118–141, hier: S. 134: „Both Manicheism and Islam assert the seriality of prophets“; Andrae: *Origines* (wie Anm. 13), S. 209; Karl Ahrens: *Muhammed als Religionsstifter*. Leipzig 1935, S. 130–132; Mondher Sfar: *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*. Paris 1998, S. 408–425 (Kap. 11, „Aḥmad, le prophète manichéen“); zu Manichäismus in Arabien vgl. Guy Monnot: *Islam et religions*. Paris 1986, S. 33, nach Ibn al-Kalbī (st. ca. 204/820); Gil: *The creed* (wie Anm. 4); Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 67–70.

¹⁷ Gil: *The creed* (wie Anm. 4), S. 22; Sfar: *Le Coran* (wie Anm. 16), S. 408–425; Van Reeth: *La zandaqa* (wie Anm. 11), S. 68.

¹⁸ Guy G. Stroumsa: *Aspects de l'eschatologie manichéenne*. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981), S. 163–181.

¹⁹ Shahrastani: *Livre des religions et des sectes*. Bd. I. Paris 1986, S. 662, wahrscheinlich ein Einschub zu Gunsten Mohammeds: Mani sagte: „Dann wird das Siegel der Propheten vom Land der Araber kommen“; Henri-Charles Puech: *Le Manichéisme*. Paris 1949, S. 146, Anm. 248; Michel Tardieu: *Le Manichéisme*. Paris 1981, S. 19–27; Julien Ries: *Les Kephalaia. La catéchèse de l'Église de Mani*. In: Daniel De Smet/Godefroid de Callatay/Jan M.F. Van Reeth (Hg.): *Al-Kitab: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du symposium*

Der Manichäismus wurde in Hīra ca. 272 AD²⁰ eingeführt, eine Stadt, die mit Mekka in engem Kontakt stand.²¹

Für Tor Andrae, den modernen Wissenschaftler, der am intensivsten die Dankesschuld des Koran und Mohammeds dem syrischen Christentum gegenüber systematisch erforscht hat, ist „die eschatologische Frömmigkeit Muhammads“ oder des Koran in hohem Maß vom syrischen Christentum und ganz besonders vom syrischen Mönchtum²² beeinflusst. Er hat auf die „evident relations between the language of the Koran and that of the Christian churches in Syria“ hingewiesen.

Nach dem christlichen irakischen Semitisten Alphonse Mingana erscheinen die Eigennamen der biblischen Personen, wie sie im Koran vorkommen, in ihrer syrischen Form²³ und stammen aus der offiziellen Übersetzung der Bibel, der *Peshitta* (die „einfache“, das heißt „übliche“ Übersetzung), die in den syrischsprachigen christlichen Ländern benutzt wurde.

John Bowman (1916–2006) ist noch weiter gegangen, indem er die Anwesenheit von Monophysiten in Nağrān und auch unter den verbündeten arabischen Sippen, z. B. den Ghassāniden, hervorgehoben hat. Er geht von Kontakten Mohammeds mit Jakobiten (Monophysiten) aus, die das syrische Diatessaron²⁴ zusammen mit anderen Texten und den nichtkanonischen Evangelien in ihren Gottesdiensten benutzten²⁵, und erklärt so die Prophetologie und die biblischen Kenntnisse des Koran. Der Prophet des Islam habe diese Texte freilich für seine eigenen Zwecke „ediert“.²⁶

international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002. Bruxelles 2004, S. 143–154, hier: S. 143–148.

²⁰ Michel Tardieu: L'arrivée des manichéens à al-Hīra. In: Pierre Canivet/Jean-Paul Rey-Coquais (Hg.): La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e–VIII^e siècles. Damascus 1992, S. 15–24, hier: S. 18.

²¹ Nach Ibn 'Abbās, den Ibn al-Kalbī zitiert: Manichäismus (zandaqa) wurde durch „Qorayschiten“ eingeführt, die Geschäftsreisen nach Hira machten und dort Christen trafen; Monnot: Islam (wie Anm. 16), S. 33; vgl. Kister: al-Hīra (wie Anm. 13).

²² Andrae: Origines (wie Anm. 13), S. 67–199, S. 107, S. 145, S. 190, S. 204; ders.: Zuhd und Mönchtum. In: Le Monde Oriental 25 (1931), S. 296–327, hier: S. 298.

²³ Alphonse Mingana: Syriac influence on the style of the Kur'an. In: John Rylands Library Bulletin 11 (1927), S. 77–98, hier: S. 81 f.; online: <http://answering-islam.org/Books/Mingana/Influence/index.htm> (letzter Zugriff am 12. 5. 2010).

²⁴ Zum Diatessaron: Tjitze Baarda: Essays on the Diatessaron. Kampen 1994; William L. Petersen: Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship. Leiden 1994.

²⁵ John Bowman: Holy scriptures, lectionaries and the Qur'ān. In: Anthony H. Johns (Hg.): International congress for the study of the Qur'ān, Canberra (May 1980). Canberra 1983, S. 29–37; John Bowman: The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity. In: Nederlands Theologisch Tijdschrift 19 (1964–65), S. 177–201 (wieder abgedruckt in: Evan C.B. MacLaurin (Hg.): Essays in honour of Griffiths Wheeler Thatcher. Sydney 1967, S. 191–216, von Griffith: Christian lore, S. 112, zusammengefasst).

²⁶ Lee Martin McDonald: The integrity of the biblical canon in light of its historical development. In: Bulletin for Biblical Research 6 (1996), S. 95–132, hier: S. 121; Robert P. Casey: The Armenian Marcionites and the Diatessaron. In: Journal of Biblical Literature 57 (1938), S. 185–194.

Jan Van Reeth hat im Detail gezeigt, dass zahlreiche Züge Christi und des Christentums im Koran nur durch Beziehungen zwischen dem Koran und dem Diatessaron zu erklären sind. Koran 48,29 zum Beispiel ist eine Kombination von zwei Perikopen, nämlich von Markus 4,26–27 und Matthäus 12,23. Im Koran lesen wir:

„Dies ist ihr Gleichnis in der Thora; ihr Gleichnis im Evangelium: Wie Saat, die treibt ihren Halm, und macht ihn wachsen, dass er anschwillt und schwebt auf seinem Schafte, freuend den Sämann, dass sich ärgern an ihnen die Ungläubigen. Gott hat verheißen denen, die glaubten und das Gute thaten unter ihnen, Barmherzigkeit und großen Lohn“ (Übersetzung Fr. Rückert).

Dieselbe Kombination oder Zusammenfügung erscheint schon in dem Diatessaron der Lütticher Übersetzung ins Mittelniederländische und in der arabischen Übersetzung.²⁷

Van Reeth hat auch für die koranischen Legenden der Kindheit Mariä (Koran 3,35–48), Johannes des Täufers (19,3) und Jesu (3,37; 19,22–26) gezeigt, dass der Koran hier ebenfalls in der Tradition des Diatessaron steht.²⁸ Wenn auch die Heranziehung des Diatessaron nicht alle Einzelheiten erklärt, die der Koran über das Leben Jesu berichtet, „so konnte doch Mohammed auf der Einheit des Evangeliums bestehen, indem er sich, natürlich ohne es zu sagen, auf das Diatessaron stützte, genau so wie Manes es vor ihm getan hatte. Auf diese Weise trat er die Nachfolge von Markion, Tatian und Manes an, die das wahre Evangelium herstellen oder wiederherstellen wollten, um dessen ursprüngliche Bedeutung wiederzugeben. Sie dachten (ganz besonders Manes und Mohammed), dass sie dieses Werk der Harmonisierung oder Annäherung tun dürften, weil sie sich für den Parakletos hielten, den Jesus verheißen hatte.“²⁹

Die entsprechenden Themen im Koran – nämlich Zacharias, Johannes der Täufer, Maria, Jesus usw. betreffend – hat man mit dem Neuen Testament, den neutestamentlichen Apokryphen,³⁰ dem Diatessaron, der Peshitta verglichen. Diese können mögliche direkte oder indirekte Quellen des Koran sein.³¹

²⁷ Cebus C. de Bruin (Hg.): *Diatessaron Leodiense*. Leiden 1970, S. 92, §§ 93–94; A.-S. Marmardji (Hg.): *Diatessaron de Tatien, texte arabe*. Beirut 1935, S. 159 f.

²⁸ Jan Van Reeth: *L'évangile du prophète*. In: De Smet/de Callatay/Van Reeth (Hg.). *Al-Kitab* (wie Anm. 19), S. 155–174, hier: S. 163; zu einem möglichen Einfluss des Diatessaron und der apokryphen Evangelien auf den Koran vgl. Joachim Gnllka: *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*. Freiburg im Breisgau 2007, Kap. 6; ders.: *Qui sont les chrétiens du Coran?* Paris 2008.

²⁹ Van Reeth: *L'évangile du prophète* (wie Anm. 28), S. 174; vgl. Simon: *Mānī* (wie Anm. 16), S. 134: „Both Manicheism and Islam assert the seriality of prophets“; Andrae: *Origines* (wie Anm. 13), S. 209; Ahrens: *Muhammed* (wie Anm. 16), S. 130–132.

³⁰ Zum Beispiel Edgar Ludwig Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 2 Bde. Hg. von Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ³1959–1964; James K. Eliott: *The apocryphal New Testament. A collection of apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford 1993 [ANT]; ders.: *The apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*. Oxford 1996; Abraham Terian: *The Armenian Gospel of the Infancy. With three versions of the Protoevangelium of James*. Oxford 2008; Francois Bovon/Pierre Geoltrain (Hg.): *Ecrits apocryphes chrétiens*. Paris 1997 [EAC].

³¹ Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stutt-

Dass die koranischen Berichte, die christliche Themen behandeln, zutiefst durch apokryphe Evangelientexte geprägt sind, wird bereits daraus ersichtlich, dass in Sure 3,35–37 der Zyklus der Erzählungen mit der Geschichte von Mariä Geburt und Kindheit eröffnet wird, die ihre breite Entsprechung in dem Protoevangelium des Jakobus (entstanden nach 150)³² und in dem Pseudo-Matthäusevangelium (entstanden wahrscheinlich im VIII. Jahrhundert) hat. Das Protoevangelium des Jakobus war in der Ostkirche und besonders bei den Ebioniten hoch geschätzt.³³

Unter anderem werden hier noch zwei Episoden aus den Kindheitsgeschichten Jesu erwähnt, die nicht in dem (edierten) Protoevangelium des Jakobus aufgeführt sind, aber im Koran stehen, und zwar das Vogelwunder (16,49; 5,110) und der Bericht über die rettende Palme (19, 23–26).³⁴ Das vom Jesuskind gewirkte Vogelwunder wird in dem Kindheitsevangelium des Thomas (Ende des II. Jahrhunderts) erzählt. Es findet an einem Sabbat statt, und ein Jude nimmt daran Anstoß, ein Detail, das ein Indiz für den judenchristlichen Hintergrund dieses Evangeliums sein könnte.³⁵

Das Wunder der rettenden Palme spielt im Pseudo-Matthäusevangelium auf der Reise nach Ägypten, im Koran (19,23–26) aber an einem „fernen Orte“.³⁶ Diese „Verwechslung“ könnte von der Tradition des Tatian herkommen, in der man viele „wilde Lesungen/wild readings“ findet, die das Diatessaron besonders in manichäistischer Tradition kennzeichnen.³⁷

gart 1922; Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Hildesheim 1988, S. 449–458; Karl Ahrens: Christliches im Koran. Eine Nachlese. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 84 (1930), S. 15–68; Daniel Sidersky: Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes. Paris 1933, S. 135–154; Bartolomeo Pirone: La tradizione dei testi evangelici nell'ambiente formativo di Muhammad. In: Roberto Tottoli (Hg.): Corano e Bibbia. Brescia 2000, S.133–175. Vgl. auch Van Reeths oben genannten Artikel.

³² Protoevangelium des Jakobus, Kap. 5–8. In: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 281–283; Elliott: ANT (wie Anm. 30), S. 59f.; Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 86–89; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 157f.

³³ Gnllka: Die Nazarener (wie Anm. 28), S. 99f.

³⁴ Ebd., S. 102f.

³⁵ Kindheitsevangelium des Thomas, Kap. 2, in: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 293f.; Elliot: ANT (wie Anm. 30), S. 75f. (Greek A) und S. 81 (Greek B); Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 309, S. 196; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 142f.

³⁶ Pseudo-Matthäusevangelium 20, in: Hennecke: Apokryphen (wie Anm. 30), Bd. I, S. 307f.; Elliot: ANT (wie Anm. 30), S. 95f.; Bovon/Geoltrain (Hg.): EAC (wie Anm. 30), S. 138; Pirone: La tradizione (wie Anm. 31), S. 167f.

³⁷ Van Reeth: L'évangile (wie Anm. 28), S. 165f.; de Bruin (Hg.): Diatessaron (wie Anm. 27), S. 16 (englische Übersetzung, S. 17): „They found a shed made of twigs in the street“.

III. Die frühen Exegeten

Die frühen islamischen Exegeten bleiben im Großen und Ganzen in der Kontinuität der judenchristlichen Ausrichtung. Die exegetische Tätigkeit der frühesten Exegeten wird nicht in selbständigen Büchern greifbar. Ihre exegetischen Traditionen, oder solche, die ihnen zugeschrieben sind, findet man in späteren koranischen Kommentaren, meistens mit Tradentenketten versehen. Die für das Bild vom Christentum und vom Judenchristentum – oder für die Vorstellungen davon – wichtigsten sind:³⁸ ‘Abd Allāh b. ‘Abbās (st. ca. 69/687), Sa‘īd b. Ġubayr (st. 95/713), Muġāhid b. Ġabr (st. 104/722), ‘Ikrima (st. 105/723), der ein Klient des Ibn ‘Abbās war, al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (st. 105/723), Ḥasan al-Baṣrī (st. 110/728), Muḥammad b. Ka‘b al-Quraṣī (st. 118/736), Qatāda b. Di‘āma (st. 118/736), der kufische Erzähler al-Suddī (al-Kabīr, st. 127/746), al-Rabī‘ b. Anas (st. 136/756 oder 139) von Baṣra, der in Transoxanien wirkte, und al-Kalbī (Muḥammad b. al-Sa‘īb, st. 146/763), dessen Exegese oft als abhängig von Ibn ‘Abbās angesehen wird. Er hatte eine šī‘itische Ausrichtung.

Wir haben auch Exegeten, deren Kommentare auf uns gelangt und ediert worden sind: Muqātil b. Sulaymān (st. 150/767), der Yemenit Ma‘mar b. Rāšid (st. 154/770), der Baṣrier Yaḥyā b. Sallām (st. 200/815), der Baṣrier jüdischer Herkunft Abū ‘Ubayda (Ma‘mar b. al-Muṭannā, st. 206/821), der kufische Grammatiker al-Farrā’ (st. 207/822). Andere gelten nicht als Exegeten. Trotzdem haben sie exegetisches, geschichtliches und pseudo-historisches Material mitgeteilt, wie Ka‘b al-Aḥbār (Heb. ḥāber, st. ca. 32/652), ein yemenitischer Jude, der zum Islam übertrat. Die Berichte, die ihm zugeschrieben werden, bestehen aus judenislamischen oder judenchristlichen Traditionen. Wahb b. Munabbih (st. 114/732), „der Manetho der Südaraber“, ist Yemenit persischer Herkunft. Ihm wird zu Unrecht ein Korankommentar zugeschrieben. Muḥammad b. Isḥāq (st. 150/767) war der Historiograph und der Autor einer Vita des Propheten Mohammed.

IV. Nazarener (Christen?) et alii – die „wahren“ Christen sind die Muslime

Die Exegese von Koran 28,52–55 ist sehr charakteristisch für das theologische Imaginaire (die Geisteswelt) des Islam:

„(52) Diejenigen, denen wir die Schrift zuvor gaben, die glauben daran. (53) Und wenn es ihnen verlesen wird, sprechen sie: Wir glauben daran, es ist die Wahrheit von unserm Herrn. Siehe, wir waren Muslime, bevor es kam [...].“

³⁸ Weitere Angaben und eine Bibliographie dazu bei Claude Gilliot: Art. Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval. In: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. II. Leiden 2002, S. 99–124; ders.: Art. Traditional disciplines of Qur’anic studies. In: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. V. Leiden 2006, S. 318–339; ders.: Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen‘ islamischen Koranauslegung (II./VIII.–XII./XIX. Jh.). In: *Der Islam* 85 (2010), S. 1–155, hier: S. 6–22.

Nach Muğāhid waren diese Leute: „die Muslime (*maslama/muslimī ahl al-Kitāb*) unter den Leuten des Buches (oder die Schriftbesitzer)“.³⁹ Im Allgemeinen haben die Exegeten nicht gern, wenn etwas nicht identifiziert ist. Sie versuchen daher, die im Koran nicht spezifizierten Personen, Gegenstände oder Episoden mit historischen, pseudo-historischen und erbaulichen Anekdoten und Berichten zu identifizieren, das heißt, was „unklar“ oder „mehrdeutig“ ist, zu benennen (*ta'yīn al-mubham*).⁴⁰ Dieser Prozess wurde allmählich zu einem exegetischen Genre: *asbāb al-nuzūl*, „die Ursachen der Herabkunft“ (der Suren oder der Verse), anders gesagt „die Anlässe der Offenbarung“.

Für unser Thema sei hier nur kurz angemerkt, dass die Polemik über die sogenannte „Änderung, Fälschung, oder Verdrehung“ (*tağyīr, taḥrīf, tabdīl*) der Schrift durch Juden und Christen in der frühen Exegese schon eine gewisse Rolle spielt. Sie bleibt aber ganz allgemein im Unterschied zur Exegese der kommenden Jahrhunderte. Dort entfaltet sich die Polemik und wird präziser, ganz besonders bei den sogenannten Verheißungen der Bibel, die auf Mohammed bezogen werden.⁴¹ Für die Exegeten sind die Muslime die „wahren“ Christen und die wahren Anhänger Christi, so Muqātil b. Sulaymān: „Die Leute der Religion Jesu sind die Muslime. Sie stehen über allen Religionen.“⁴² Deswegen werden Personen angeführt, die „Leute des Buches waren, die an die Torah und das Evangelium (*al-inḡīl*) glaubten. Dann trafen sie Muḥammad und glaubten an ihn.“⁴³ Darunter ist zu verstehen, dass sie „Muslime“ geblieben waren: Sie kannten die „unverfälschte“ Torah und das „unverfälschte“ Evangelium, in denen Moḥammed verheißt sein sollte. Verschiedene Gewährsleute werden dafür genannt, z. B. Juden

³⁹ Ṭabarī: Tafsīr. Bis Koran 14, Ibrāhīm, 27, hg. von Mahmūd M. Šākīr/A. M. Šākīr, Bd. I–XVI, Kairo 1954–1968, für den Rest des Korans: hg. von A. Sa'īd 'Alī u. a., Bd. XIII [S. 219 (14, Ibrāhīm, 28)]–XXX. Kairo 1954–1957, hier: Bd. XX, S. 89: *fi maslama ahl al-kitāb*; Muğāhid: Tafsīr. Bd. I–II. Hg. von 'Ar. B. Tāhīr b. M. al-Sūrātī. Qatar 1976, hier: Bd. II, S. 488: *fi muslimī*.

⁴⁰ Ignaz Goldziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1970, S. 289–306.

⁴¹ Martin Schreiner: Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 42 (1888), S. 591–675, hier: S. 595, neu gedruckt in: ders.: Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien (= Collectanea, Bd. 11). Hg. von Moshe Perlmann. Hildesheim 1983, S. 75–159; Ignaz Goldziher: Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 32 (1878), S. 341–387, neu gedruckt in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von Joseph de Somogyi. Bd. 2. Hildesheim 1968, S. 1–47; Hava Lazarus-Yafeh: Art. Taḥrīf. In: Encyclopédie de l'Islam, Bd. X. Leiden 2002, S. 120f.; Norman Roth: Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 54 (1987), S. 203–236; Camilla Adang: Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Leiden 1996.

⁴² Muqātil b. Sulaymān: Tafsīr. Bd. I–V. Hg. von Al. Mahmūd Šīḥāta. Kairo 1980–1989, hier: Bd. I, S. 279, ad Koran 3,55.

⁴³ Al-Ḍaḥḥāk b. Muẓāḥim. In: Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. XX, S. 88, ad Koran 28,51–52.

wie ‘Aṭīyya al-Quraṣī,⁴⁴ Abū Rifā‘a, ‘Abd Allāh b. Salām oder der Zoroastrier/Christ Salmān al-Fārisī.⁴⁵ Für andere Exegeten wie Muqāṭil b. Sulaymān, war der Anlass für die Offenbarung von Koran 28,52, dass „vierzig Muslime, Männer von den Leuten des Evangeliums mit Ġa‘far b. a. Ṭālib [al-Ṭayyār] (als er von Äthiopien zurückkam),⁴⁶ zusammen mit acht Männern aus Syrien: Baḥīrā, Abrahā, al-Ashraf, Durayd, Tammām, Ayman, Idrīs and Nāfi“ nach Medina kamen.⁴⁷

Dem Mönchtum bzw. dem Zölibat oder der Askese einer christlichen Gruppe wird das „Mönchtum“ des Islam entgegengesetzt, so in einer prophetischen Tradition: „Jeder Prophet hat sein Mönchtum; das Mönchtum dieser Gemeinde ist der heilige Krieg (*al-ġihād fī sabīl Allāh*).“⁴⁸

Der Standpunkt der ersten Generationen von Muslimen der Askese gegenüber blieb ambivalent. Einerseits wurden gewisse Formen der Askese zurückgewiesen. Andererseits erzählte man, dass Mohammed schon vor der Offenbarung einen Monat oder mehrere Tage und Nächte hintereinander in der Höhle des Berges von Ḥirā‘ allein zu leben pflegte und sich dort asketischen Übungen bzw. Andachtsübungen (*tahannut*) hingab, wie es Sitte bei manchen Qurayschiten gewesen sein mag. Nach Beendigung dieser frommen Übungen speiste er die Armen, die zu ihm kamen.⁴⁹ Diese asketische Ausrichtung ging so weit, dass zehn Gefährten Mohammeds⁵⁰ die Absicht gehabt haben sollen wie Eunuchen zu leben und als Büsser in der Welt umherzuwandern (*an yasīḥū*, das heißt die *siyāḥa* praktizieren, wie Asketen umherwandern):⁵¹ im Zölibat leben (*tabattalū*), in Mönchskutten ge-

⁴⁴ Über ihn vgl. Ibn al Aṭīr ‘Izz al-Dīn: *Usd al-gāba fī ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba*. Bd. I–VII. Hg. von M. Fāyid u. a. Kairo 1970, hier: Bd. IV, S. 46, Nr. 3689: die jungen Kinder, die unbärtig waren, wurden nicht getötet; Wüstenfeld (Hg.): *Leben* (wie Anm. 10), S. 688–692; Guillaume: *The Life of Muhammad* (wie Anm. 10), S. 463–51.

⁴⁵ Ṭabarī: *Tafsīr* (wie Anm. 39), Bd. XX, S. 88 f.

⁴⁶ Nach Sa‘īd b. Jubayr waren sie Äthiopier; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. II, 380 f.

⁴⁷ Muqāṭil: *Tafsīr* (wie Anm. 42), Bd. III, S. 348–349, ad Koran 28,52; vgl. Ibn al Aṭīr: *Usd al-gāba fī ma‘rifat al-saḥāba*. Bd. I–VII. Hg. von Mahmūd Fāyid u. a. Kairo 1963, hier: Bd. I, S. 56; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. II, S. 380 f., nach al-Wāḥidī, mit Unterschieden in den Namen und der Rechtschreibung, die ohnehin unsicher ist.

⁴⁸ Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Bd. I–VI. Kairo 1895, hier: Bd. III, S. 266, auch Bd. III, S. 82; vgl. auch Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Hg. von Šākir u. a. Bd. I–XX. Kairo 1995, hier: Bd. XI, S. 278, Nr. 13742 und Bd. X, S. 257, Nr. 11713.

⁴⁹ Wüstenfeld (Hg.): *Leben* (wie Anm. 10), S. 152 f.; *Das Leben Mohammeds*. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 113 f.; Guillaume: *The Life of Muhammad* (wie Anm. 10), S. 105 f.; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 330–337; Meir J. Kister: *al-Taḥannuth. An inquiry into the meaning of a term*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968) 2, S. 223–236, mit vielen anderen Referenzen; Gerald R. Hawting: *Art. Taḥannuth*. In: *Encyclopédie de l’Islam*, Bd. 10. Leiden 2002, S. 106.

⁵⁰ Muqāṭil: *Tafsīr* (wie Anm. 42), Bd. I, S. 498 f., gibt die Namen, vor allem ‘Uṣmān b. Ma‘zūm al-Ġumaḥī. Über ihn vgl. Ibn Sa‘d: *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Bd. I–IX. Beirut 1957–1959, hier: Bd. III, S. 393–395; vgl. Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 579, S. 388 f.

⁵¹ Daniel Caner: *Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity* (= *The transformation of the classical heritage*, Bd. 33). Berkeley 2002.

hen, sich mancher Speisen enthalten und sich entmannen (*an yaqta‘a ba‘duhum madhākīrahum: extirpare testiculos suos*).⁵²

Bemerkenswert ist, dass das koranische sogenannte Hanifentum (*al-ḥanafiyya*) mit dem Manichäismus⁵³ bzw. mit den Sabiern verbunden sein kann. Nach al-Kalbī (st. 146/763): „Die Sabier sind Leute zwischen Juden und Christen; sie rasieren die Haare in der Mitte des Kopfes und entmannen sich (*yağubbūna mağā-kīrahum*).“⁵⁴ Oder nach Muqātil: „Sie sind Leute, die Gott bekennen, die Engel verehren, die Psalmen rezitieren (*al-zabūr*) und in die Richtung der Ka‘ba beten; sie haben von jeder Religion etwas genommen.“⁵⁵ Die oben erwähnten asketischen Elemente, die – wie bemerkt – im Koran und von Mohammed aufgegeben wurden, waren vor Mohammed und zu seiner Zeit in Arabien bekannt. Es ist gar nicht erstaunlich, dass Mohammed bei seinen heidnischen Volks- und Zeitgenossen als Sabier angesehen wurde, sogar von ‘Umar selbst, bevor dieser sich der neuen Religion unterwarf (*aslama*): „Ich will Mohammed (töten), dieser Sabier (*ḥādā l-ṣābi*)“, der die Quraisch für Toren erklärt, ihren Glauben geschmäht und ihre Götter gelästert hat.“⁵⁶

Elemente von kulturellem Gedächtnis findet man auch in Koran 57,27 und dessen Exegese:

„Aldann ließen wir unsre Gesandten ihren Spuren folgen; und wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, folgen und gaben ihm das Evangelium und legten in die Herzen derer, die ihm folgten, Güte und Barmherzigkeit. Das Mönchtum (*al-rahbaniyya*)⁵⁷ jedoch erfanden sie selber; wir schrieben ihnen nur vor, nach Gottes Wohlgefallen zu trachten, und das nahmen sie

⁵² Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. X, S. 514–521, ad Koran 5,87 nach ‘Ikrima, Ibn ‘Abbās, Ibn Zayd, Qatāda, al-Suddī, Muğāhid etc.; Ṭa‘labī: al-Kašf wa al-bayān [Tafsīr]. Bd. I–X. Hg. von Abū Muḥammad ‘Alī ‘Āṣūr. Beirut 2002, hier: Bd. IV, S. 101; vgl. al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ, 67, Nikāḥ, 8. In: Le Recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaīl el-Bokhari. Bd. I–IV. Hg. von Ludolf Krehl, fortgesetzt von Theodoor Willem Juynboll. Leiden 1862–1908, hier: Bd. III, S. 413 f.

⁵³ Gil: The creed (wie Anm. 4), S. 13–15; Guy Monnot: Sabéens et idolâtres selon ‘Abd al-Jabbār. In: ders.: Islam et religions (= Islam d’hier et d’aujourd’hui, Bd. 27). Paris 1986, S. 207–237, hier: S. 207–227, et passim.

⁵⁴ Ṭa‘labī: Tafsīr (wie Anm. 52), Bd. I, S. 209, ad Koran 2,61; vgl. Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. I, S. 112; Sprenger: Leben (wie Anm. 5), Bd. I, S. 579, S. 388 f.

⁵⁵ Ṭa‘labī: Tafsīr (wie Anm. 52), Bd. I, S. 209.; vgl. Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. I, S. 112, ungefähr dasselbe; Qurṭubī: Tafsīr = al-Gāmi’ li-ahkām al-Qur’ān. Bd. I–XX. Hg. von Ahmad ‘Abd al-‘Alīm al-Bardūnī u. a. Kairo 1952–1967, hier: Bd. I, S. 434, nach Ḥasan al-Baṣrī; vgl. al-Ğaṣṣās: Aḥkām al-Qur’ān. Bd. I–III. Istanbul 1916–1919, hier: Bd. III, S. 9.

⁵⁶ Wüstenfeld (Hg.): Leben (wie Anm. 10), S. 225; vgl. Das Leben Mohammeds. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 168, dort wird al-ṣābi mit „abtrünnig“ übersetzt; Guillaume: The Life of Muhammad (wie Anm. 10), S. 156, übersetzt den Begriff mit „apostate“; Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums. Berlin 21897, S. 236, übersetzt die Stelle mit „Çabier“ (Täufer).

⁵⁷ Andrae: Zuhd und Mönchtum (wie Anm. 22); Edmund Beck: Das christliche Mönchtum im Koran. In: Studia Orientalia (Helsinki) 13 (1946) 3, S. 1–29; Sara Sviri: Wa-rahbānīyatan ibtada‘ūhā. An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), S. 195–208; Sidney H. Griffith: Art. Monasticism and monks. In: Encyclopaedia of the Qur’ān, Bd. III. Leiden 2003, S. 405–408, hier: 405–407.

nicht in acht, wie es in acht genommen zu werden verdiente. Den Gläubigen unter ihnen aber gaben wir ihren Lohn, wiewohl viele von ihnen Frevler waren“.

Für Muqātil b. Sulaymān (nach Jesus dem Sohn Mariä)

„nahm die Zahl der Polytheisten zu, und sie besiegten und erniedrigten die Gläubigen, die sich zurückzogen und in Klausen wohnten. Da aber diese Situation lange dauerte, ließen manche von ihnen von der Religion Jesu ab (*rağāʿa ʿan*) und erfanden das Christentum (*al-naṣrāniyya*), deswegen sagt Gott ‚das Mönchtum jedoch erfanden sie‘, sie lebten entsagend/keusch (*tabattalū*) im Dienste Gottes [...]. Aber [indem sie so lebten] sie hielten nicht ein, was ihnen befohlen wurde, als sie als Juden und Christen handelten [oder: sich Juden und Christen nannten]. Manche von ihnen aber verharteten (*aqāma ʿalā*) bei der Religion Jesu, bis sie die Zeit Muḥammads erreichten. Da glaubten sie an ihn. Sie waren vierzig: zwei und dreißig von Abyssinien, und acht von Syrien.“⁵⁸

Diese Mischung von kulturellem Gedächtnis einerseits und von polemischen und apologetischen Zügen andererseits erscheint auch in der Art und Weise, in der sich die Exegeten die „Geschichte“ der Spaltungen der Christen nach Jesus vorstellen und sie darstellen. Der allgemeine Rahmen ihrer Berichte ist der folgende: Nach Jesus spalteten sich die Christen in zwei, drei oder vier Gruppen, die alle den Lehren Jesu untreu waren; nur eine einzige Gruppe blieb ihnen treu, die sogenannten „Muslime“. Sie wurden aber von den anderen (untreuen) Gruppen besiegt, bis Mohammed kam. Da erkannten manche Anhänger dieser treuen Gruppe in ihm den Propheten, den Jesus angekündigt hatte.

So berichtet Ibn ʿAbbās, in der Überlieferung des Saʿīd b. Ġubayr:⁵⁹ Als Jesus von Gott zum Himmel erhoben wurde, sagte eine Gruppe (*firqa*): „Gott war unter uns, so lange er es wollte, dann ist er zum Himmel aufgestiegen.“ Das sind die Jakobiten. Eine zweite Gruppe sagte: „Gottes Sohn war unter uns so lange Gott es wollte, dann hat Gott ihn zu sich erhoben.“ Das sind die Nestorianer. Eine dritte Gruppe sagte: „Der Diener und Gesandte Gottes (*ʿabd Allāh wa rasūluhū*) war unter uns so lange Gott es wollte, dann hat er ihn zu sich erhoben.“ Das sind die Muslime. Die zwei ungläubigen Parteien (das heißt die zwei ersten Gruppen) machten gemeinsame Sache gegen die Muslime und töteten sie. Der Islam wurde unterdrückt bis Mohammed kam. Da erkannten ihn diejenigen der Söhne Israels (Judenchristen), die gläubig geblieben waren, das heißt diejenigen, die „Muslime“ geblieben waren.

Oder nach Muqātil b. Sulaymān:

„Die Christen (*Naṣārā*, Nazarener oder Nazoräer) spalteten sich in drei Gruppen: Die Nestorianer sagten, dass Jesus Gottes Sohn ist; die Jakobiten (*al-mār yaʿqūbiyya*), dass er Gott ist; die Melkiten (*al-Malkāniyyūn*), dass er ein dritter von dreien ist (vgl. Koran 5,73).“⁶⁰

⁵⁸ Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. IV, S. 246.

⁵⁹ Ṭabarī: Tafsīr (wie Anm. 39), Bd. XXVIII, S. 92, ad Koran 61,14; Ibn ʿAsākir: Taʾrīḥ madīnat Dimašq. Bd. I–LXXX. Hg. von Muhibb al-Dīn al-ʿAmrawī u. a. Beirut 2001, hier: Bd. XLVII, S. 475; Suleiman A. Mourad: Jesus according to Ibn ʿAsākir. In: James E. Lindsay (Hg.): Ibn ʿAsākir, and early Islamic history (= Studies in late antiquity and early Islam, Bd. 20). Princeton 2001, S. 24–43, hier: S. 30 und Anm. 21.

⁶⁰ Muqātil: Tafsīr (wie Anm. 42), Bd. II, S. 628, ad Koran 19,37; vgl. Ṭabarī: Tafsīr (wie

In Sure 2,89 heißt es:

„Nachdem nun ihnen kam ein Buch von Seiten Gottes, bestätigend das, was sie selber haben; da sie nach Gottes Hülfe sonst gerufen gegen die Verleugner [*yastaftihūna ‘alā lladīna kafarū*, oder: „und zuvor hatten sie um Sieg über die Ungläubigen gefleht“], – nachdem nun ihnen kam, was [der Messias] sie erkannten wol, verleugneten sie’s doch; Gott aber hat geflucht den Leugnern.“ (Übersetzung Fr. Rückert).

Man geht davon aus, dass sich diese Passage auf die Juden in Medina bezieht, die Moḥammed [den Messias/parakletos] nicht anerkennen wollten. So al-Suddī:

„Wenn die Araber bei den Juden vorübergingen, quälten diese sie. Die Juden aber hatten in der Torah den Muḥammad [vorhergesagt] gefunden. Sie baten Gott, dass er ihn sende, damit sie unter seiner Anführung die Araber bekämpfen könnten. Als er aber gekommen war, verleugneten sie ihn (*kafarū bihi*), weil er nicht israelitischer Abkunft war.“⁶¹

V. Zusammenfassung

Die Behandlung des Themas Christen und Christentum im Koran und in der früh-islamischen Exegese ist ambivalent. Einerseits kann sie positiv sein; andererseits aber überwiegen die direkten oder indirekten kritischen und polemischen Berichte.⁶² Die guten Christen seien diejenigen, die der sogenannten Urreligion (Islam) treu geblieben seien, oder die Christen, die Mohammed als Prophet anerkennen würden. Der Koran und die islamische Frühexegese enthalten Elemente von kulturellem Gedächtnis, die im Dienst der Polemik gegen Christentum und Judentum benutzt werden. Sie dienen auch dazu, die theologischen Vorstellungen (französisch: *l’imaginaire religieux*) mit historischen, pseudo-historischen und mythischen Berichten abzusichern.⁶³ Wenn man das alles mit dem Thema der Informanten Mohammeds⁶⁴ und mit anderen Berichten der früheren islamischen Tradition verknüpft,⁶⁵ gelangt man zu einer Geschichte des Korans vor dem Ko-

Anm. 39), Bd. X, S. 482, ad Koran 5,73; Abd al-Majid Charfi: *Christianity in the Qur’an* commentary of Ṭabarī. In: *Islamochristiana* 6 (1980), S. 105–148, hier: S. 140f.

⁶¹ Ṭabarī: *Tafsīr* (wie Anm. 39), Bd. II, S. 330, Nr. 1527; Sprenger: *Leben* (wie Anm. 5), Bd. I, S. 160. Sprenger verweist ebd. auf dieselbe Tradition nach „Dzohaby, Tarych, S. 5“. Sprenger hat eine Handschrift von Dr. J. Lee [wahrscheinlich Samuel Lee, 1783–1852, der berühmte englische Orientalist] benutzt. Vgl. dazu jetzt ad-Ḍahabī *Geschichte des Islam*: ad-Ḍahabī: *Ta’rīḥ al-islām*. Bd. I–LIII. Hg. von ‘U. ‘A. Ṭadmūrī. Beirut 1487–1997, hier: al-Mağāzī (1987), S. 34f.

⁶² Jane Dammen McAuliffe: *Qur’ānic Christians. An analysis of classical and modern exegesis*. Cambridge 1991, S. 134–138; Charfi: *Christianity* (wie Anm. 60), S. 134–138.

⁶³ Vgl. Gilliot: *Christians* (wie Anm. 1) zur sog. Rolle des Heiligen Paulus in den Vorstellungen der frühen islamischen Quellen.

⁶⁴ Claude Gilliot: Les „informateurs“ juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), S. 84–126; ders.: Art. Informants. In: *Encyclopaedia of the Qur’an*, Bd. II. Leiden 2002, S. 512–518; ders.: *Herkunft* (wie Anm. 3).

⁶⁵ Gilliot: *Reconsidering the Authorship of the Qur’an. Is the Qur’an Partly the Fruit of a*

ran, und ganz besonders zur Hypothese der „aramäischen Spur“, die ich an anderer Stelle behandelt habe.⁶⁶

Abstract

In this paper we intend to show a relative continuity between the narratives of the Koran on Jesus, Mary, and relative topics (*materia christiana*) and the exegetical traditions of early Muslim exegetes on these matters. The sources of the Koran on them are above all the Diatessaron and the Apocrypha of the New Testament, above all several apocryphal Gospels. It appears that Mohammed and some of those who helped him were in relation with Pre-Nicean Christians or Jewish-Christians and also influenced by Manicheism. It is not surprising because the Koran is a document of Late Antiquity, a period of syncretism. As for the Christians (or the Nazarenes), for the Koran and for the Islamic exegesis the “true Christians” are the Muslims.⁶⁷

Progressive and Collective Work? In: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'an in Its Historical Context* (= Routledge studies in the Quran). Abingdon 2007, S. 88–108.

⁶⁶ Ebd., S. 96–101; Claude Gilliot: *Le Coran, fruit d'un travail collectif?* In: De Smet/de Calatay/Van Reeth (Hg.): *Al-Kitāb* (wie Anm. 19), S. 185–231; vgl. Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000; ders.: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin 2007.

⁶⁷ These matters have been more developed in: Gilliot: *Christians and Christianity* (see note 1).

Sektion 2

Europa und die Islamische Welt. Zur gegenseitigen Wahrnehmung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg

Sektionsleiter: Professor Dr. Tilman Nagel (Georg-August-Universität Göttingen)
Referenten: Dr. Michael Kreutz (Universität Halle-Wittenberg)
Professor Dr. Maurus Reinkowski (Universität Basel)
Dr. Yavuz Köse (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Einführung

Die Geschichte des intellektuellen Austausches zwischen dem Westen und dem islamischen Orient ist im 19. und 20. Jahrhundert nicht eben glücklich verlaufen. Versucht man sie zu untergliedern, so ist zunächst zwischen dem westlichen Interesse an der islamischen Welt einerseits und dem Blick der Muslime auf Europa und Nordamerika andererseits zu unterscheiden. Es braucht hier nicht im Einzelnen dargelegt zu werden, dass der Europäer den Nahen Osten vielfach als eine Weltgegend betrachtete, deren schöpferische Kräfte längst erlahmt waren und die, wenn sie denn je wieder von politischem Gewicht sein wollte, sich der radikalen Verwestlichung ihrer Kultur werde öffnen müssen. Die Debatte, die in diesem Zusammenhang von Ernest Renan angestoßen wurde, ist ein prominentes Beispiel hierfür. Weniger öffentliche Aufmerksamkeit erregten Versuche westlicher Gelehrter, zu einem tieferen Verständnis der islamischen Welt zu gelangen. In den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde an der Sorbonne der erste Lehrstuhl der Islamwissenschaft eingerichtet. In Deutschland okkupierten islamwissenschaftliche Themen mehr und mehr die Forschung und Lehre der orientalistischen Universitätsinstitute.

Trotzdem blieben die intellektuellen Beziehungen zwischen beiden Seiten stark asymmetrisch, was unmittelbar einleuchtet. Denn die Frage, was Verwestlichung heiße, wie weit sie gehen solle und worin der Wert des eigenen, islamischen Erbes bestehe, war in der islamischen Welt von höchster Brisanz und wurde demgemäß leidenschaftlich erörtert; sie war zudem auf vielfältige Weise mit der Politik, ja mit dem elementaren Wunsch nach Festigung der eigenen Identität und nach Autono-

mie verknüpft. In Europa dagegen taugte das Thema Orient zwar zur Entfaltung nationaler Antagonismen: über Einfluss in jener Weltgegend zu verfügen, war eine Sache des Prestiges. Es galt außerdem, strategische Vorteile zu erringen und zu sichern und wirtschaftliche Entwicklungsmöglichkeiten zu erschließen. Für das kulturelle Selbstverständnis der europäischen Mächte spielte der aktuelle Islam jedoch eine Nebenrolle.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts verschoben sich die Akzente ganz außerordentlich, allerdings nicht, insoweit das westliche Interesse am Islam und seiner Kultur betroffen ist. Dieses ist bis auf den heutigen Tag gering und oberflächlich und erlischt auf der Stelle, sobald ein tieferes Eindringen in die Geschichte und Kultur der Muslime einiges an Anstrengung erfordert. Was sich grundlegend verändert hat, ist die islamische Sicht auf den Westen und dessen intellektuelle und moralische Verfasstheit. Das meint keineswegs, dass das islamische Bild vom Westen wirklichkeitsnäher geworden wäre – das gewiss nicht! Aber es zeigt meiner persönlichen Ansicht nach nicht mehr ein Gegenüber, dem man sich zu eigenem Nutz und Frommen aufschließen sollte, sondern ein karikiertes, fratzenhaftes Gesicht, und stets fällt der Vergleich mit diesem Gesicht für den Muslim günstig aus, nährt sein Empfinden moralischer Überlegenheit und rechtfertigt, wie sich vielfach belegen lässt, das Ziel, den Westen zu islamisieren und dadurch aus seiner angeblichen moralischen Verdorbenheit zu erlösen. Nichts zeigt diesen Wandel so eindrücklich wie die Bewertung der griechischen Antike: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde sie studiert, weil man überzeugt war, sie berge das Geheimnis der Überlegenheit Europas – heute wird sie in populären türkischen Publikationen als der Ausgangspunkt des westlichen Irrweges zu einer gottfernen, vermeintlich nur auf den materiellen Gewinn zielenden Wissenschaft geschmäht.¹

Die drei in dieser Sektion gehaltenen Vorträge stellten sich die Aufgabe, an jene Phase der Neugier und Aufnahmebereitschaft der islamischen Welt im 19. Jahrhundert zu erinnern, an einen Zeitabschnitt, der mit den Pariser Vorortverträgen nach dem Ersten Weltkrieg endete. Die Hoffnung der islamischen Welt, mittels Rezeption der westlichen Zivilisation zum gleichberechtigten Partner der Siegermächte aufzusteigen, wurde schnöde enttäuscht, was auf die Länge der Zeit hin das Bild vom Westen im skizzierten Sinn entstellte. Jeder der Vorträge, namentlich derjenige über den Zionismus und das Osmanische Reich, berührt überdies die Frage, inwiefern die Übernahmen aus dem Westen auch die Möglichkeit enthielten, gegen den Westen ausgespielt zu werden. In dieser Hinsicht sind die Vorträge als drei anregende Äußerungen zu einer erst in Umrissen erforschten Geschichte des intellektuellen Einflusses des Westens auf die islamische Welt der Moderne zu verstehen.

Tilman Nagel

¹ Details entnehme man zu gegebener Zeit der im April 2009 bei der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen eingereichten Habilitationsschrift von Martin Riexinger.

Michael Kreutz

The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought¹

I. Empire and the Classics

Dealing with the relationship between the West and the World of Islam or Europe and the Middle East often results in characterisations like “misapprehension”, “misconception” and “mutual prejudice” and much ink has been spilt over the manifold insufficiencies to understand the alleged other in the course of the centuries. In fact, the intellectual and cultural exchange is an often underestimated chapter in the historical relations between East and West. While political ideas, religious trends and cultural fashions are seldom curbed by political boundaries, ideas invented and developed at one place of the earth time and again spill over and gain impact on other cultures and societies.

After Napoleon’s conquest of Egypt in 1798, France and later Britain had left a different mark on the Middle East than the crusaders six centuries before.² The accomplishment of a high technical, scientific, but also literary level on the one hand and the fact that Western Europeans themselves were chasing their roots in the Middle East on the other hand both constituted the backdrop of a growing interest of Eastern Mediterranean intellectuals in Western Europe and its culture.³

When the two Western powers France and Britain advanced into the Eastern Mediterranean, the Eastern Arab World was far from being free and independent. Instead, it was under the tutelage of another power, the Ottoman Empire, which now became challenged by European competitors. From the Arab point of view, this situation seemed quite ambiguous, since many intellectuals regarded Europe

¹ Credits to Vicki Eleftheriadis (Melbourne) for corrections of style.

² It should be recalled that the Crusades were barely part of the collective Arabic memory since the Arabic language was lacking a word for crusader until the 19th century when the French book *Histoire des croisades* (1812–22) by Joseph-François Michaud became translated into Arabic.

³ Michael Kreutz: *Modernismus und Europaidee in der Östlichen Mittelmeerwelt*, 1821–1939. Bochum 2005, passim: <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/KreutzMichael/diss.pdf> (accessed on 10. 5. 2010). On the notion ‘Eastern Mediterranean’ cf. also Keith Watenpugh: *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*. Princeton, Oxford 2006.

as a source of progress and intellectual challenge. Poignantly aware that a certain development walked past them since the Ottoman Empire had spread over a large part of the Middle East and Northern Africa, secular Arab intellectuals began to seek after the prerequisites for the emergence of the West. Catching up with Western Europe thus got on top of the agenda.

This attitude was prevalent among Arab, Turkish, Greek, Albanian and other intellectuals in the Eastern Mediterranean. Although in many cases they remained loyal to the Ottoman empire, French and British accomplishments in philosophy, technology and culture became paragons of progress at the expense of the Ottoman Empire which was often regarded as responsible for centuries of an (factual or alleged) cultural stagnation.⁴

II. Translating Progress

What was Europe's secret, what constituted its essence? In general, two answers were found around which an extensive discourse unfolded. The first answer was the limitation of power as reflected in the catchword "constitutionalism". Hence the British ambassador to the Ottoman Empire reported in the 1870s that the word constitution "was in every mouth".⁵ Western Europe – that is to say, Britain and France – was found strong because it was not affected by despotism. Despotism was seen as the major cause of hampering progress. Constitutionalist movements, triggered by English constitutionalism and French political ideas, remained the major intellectual force at that time and regarded as the key to swiftly participate in a modernity modelled by the West.⁶

⁴ On the deteriorating image of the Turks as an alien power dominating the Arab World in the 19th and 20th century, see Ulrich W. Haarmann: *Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt*. In: *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988), pp. 175–196, here: p. 186. The Syrian philosopher Ahmad Barqawi goes as far as to say that the Ottomans were not simply anti-Western but anti-Oriental as well. Achmed Nasim Barqawi: *Muḥāwala fī qirāʾat ʿaṣr alnahḍa: al-islāh al-dīnī, al-nazʿa al-qawmiyya*. Beirut 1988, p. 45.

⁵ James L. Gelvin: *The Modern Middle East. A History*. New York, Oxford 2005, p. 140. Such movements were not only popular in the Eastern Mediterranean but part of a wider phenomenon. Gelvin goes on to state that "[...] any explanation for constitutionalism in the Middle East must take into account the fact that constitutionalist movements also emerged in such places as Japan (1874), Russia (1905), Mexico (1910), and China (1911)." *Ibid.*, p. 141.

⁶ An eyewitness-account from a Lebanese-Ottoman perspective gives Sulaymān al-Bustānī: [in Arabic] *ʿIbra wa-dhikrā aw al-dawla al-ʿuthmāniyya qabla al-dastūr wa-baʿdahu*. n.p. 1908. The work is dedicated to Midḥat Paşa, the "hero" of the constitutional reform, see Robert Devereux: *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore 1963; Roderich Davison: *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*. Princeton 1963. On constitutionalism in the Eastern Arab World, see Elie Kedourie: *Democracy and Arab Political Culture*. Washington 1992. A critical account on the Greek constitutionalism gives Ioannis A. Tassopoulos: *Constitutionalism and the Ideological Conversion to National Unity under the Greek Constitution of 1864*. In: Anna Frangou-

The second answer as to why Western Europe became so powerful was believed to be found in its cultural foundations, as a matter of fact in the Greek antiquity. In spite of Europe's cultural and linguistical diversity, its reference to the ancient Greek heritage seemed to be a uniting element of all European countries and all intra-European discussions about its own self-understanding. Arab intellectuals were delighted upon this revelation since the Islamic civilization was enormously shaped by the reception of the ancient Greek philosophers.⁷ And both answers, as will be shown, cling together.

The period from the 8th to the 10th century marked the heyday of translating from Greek into Arabic.⁸ Its modern revival began chiefly with the reforms under Mahmoud II (r. 1808–1839, d. 1839) in the first half of the 19th century. Since then, Western Europe became the example for all reforms (*tanzīmāt*).⁹

All Turkish-Ottoman authors dealing with the classical antiquity belonged to endowments founded during the *tanzīmāt* era. They first came into contact with the writings of ancient Greece through Western oriented educational institutions, where the language of instruction was mainly French. Of particular importance is an institute for advanced studies called the *Darülfünun*, founded in 1870. It came into being by a decree on general education in 1869 which laid the ground for a modern Turkish educational system. The *Darülfünun* educated a whole generation of Ottoman historiographers and made them acquainted with classical antiquity.¹⁰

daki/Caglar Keyder (eds.): *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850–1950*. London, New York 2007, pp. 9–25.

⁷ J. Kraemer speaks of a “pragmatic attitude” which determines the relationship of modern Arab intellectuals towards the Greek heritage, namely that Europe should be caught up with as soon as possible. Jörg Kraemer: *Der islamische Modernismus und das griechische Erbe*. In: *Der Islam* 38 (1963), pp. 1–27, here: p. 20. Strauss indicates that an interest in ancient history and civilization “was amazingly popular among Muslims intellectuals” in the 19th century. He explains this not only by the novelty of the subject but also by “the awareness of the primordial importance of ancient – and especially classical – Greek culture and civilization for the intellectual development of the West [...]” Johann Strauss: *The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)*. In: *Die Welt des Islams* 35 (1995) 2, pp. 189–249, here: p. 221.

⁸ On the first translation movement, the “Abbasid Nahḍa” (Abbūd), see Richard Walzer: *Greek into Arabic*. Cambridge 1962; Gerhard Endress: *Du grec au latin à travers l’arabe: la langue, créatrice d’idées dans la terminologie philosophique*. In: Jacqueline Hamesse (ed.): *Aux origines du lexique philosophique européen: l’influence de la ‘latinitas’*. Actes du Colloque international organisé à Rome [...]. Louvain-la-Neuve 1997, pp. 137–163; and Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsī Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London 1998.

⁹ The reforms were to some extent a result of foreign impact and originally initiated by the Russian Empire which intended to expand its influence into the Aegean. When the European powers showed themselves unwilling to except such a shift of imperial power they enforced new borders. This was to the Ottoman Empire’s advantage insofar as Macedonia remained under its tutelage. In turn, the European powers replaced Russia in guaranteeing the implementation of reforms in the Ottoman Empire.

¹⁰ E.g. Kostantinidi Paşa: *Tarih-i Yunanistan-yı Kadim* (history of the ancient Greece, 1870); Ahmed Eğribozi: *Tarihi Kudema-yı Yunan ve Makedonya* (ancient history of Greece and

For understanding Western scholars like Descartes, Rousseau, Montesquieu, Leibniz, Spinoza, Mill, Bacon, Bergson, Schopenhauer, Comte, Taine and others, a learned background in ancient philosophy was useful, if not necessary. During the *ṭanzīmāt* period the Eastern interest in Western literature focused on England, France and – to a lesser extent – Germany. The perception of writers like the Englishman Shakespeare, French authors like La Fontaine, Fénelon, Racine and Molière, and of German poets as Goethe and Schiller paved the way for an intensified occupation with the Greek and Roman classics. The acquaintance of ancient languages and translations of ancient writings were the consequence.¹¹ Soon, extracts of Homer, Herodotus, Xenophon, Aesop, Euripides, Theocritus, Plutarch and Lucian in Ottoman Turkish took place. At a later time also of Plato, Aristotle and Roman writers like Marc Aurel, Ovid and Horace.¹²

One of the most important translators in this early phase of perception was Yusuf Kamil Paşa (1806–1876) who held different posts in the civil service of the sultans Abdülaziz and Abdülmecid and translated Fénelon's *Télémaque* into Ottoman in its entirety. Published in 1862, this translation – encouraged by Münif Paşa (1828–94), another renowned scholar and member of the Greek Literary Society (Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος) which was founded in 1861 at the initiative of Greek writers, – marks a cornerstone insofar as it is regarded by many as the first literary translation of a Western text into the Ottoman Turkish language. The work also became popular among Greeks since it was seen as a sort of continuation of the *Odyssey*. Its popularity epitomizes in the adaptation by Hoca Sadık Efendi, as well as in a second translation by Ahmet Vefik Paşa who was one of the few translators with a command of ancient Greek.¹³

Of particular interest was the mythology of the ancient Greeks. The poet and teacher at a military school (*harbiye*) Nabizade Nazım (1862–93) published in 1893 his manual *Esatir* (“myths”) which was followed two years later by another manual written by the Albanian scholar Şemseddin Sami Bey Frashëri (1838–1892). Frashëri was one of the few authors on this field who knew ancient Greek which he acquired at the Zosimaia School – a reputable institution of higher learning among the Christian elite in Southeast Europe.¹⁴

Interest in the classical antiquity was soon to expand onto poetry which was gradually translated into Turkish and appeared in literary journals where they also

Macedonia); and Todoraki Paşa: *Avrupa Tarih-i* (history of Europe); Barbara Kranz: *Das Antikenbild der modernen Türkei*. Würzburg 1998, p. 20.

¹¹ Kranz: *Antikenbild* (see note 10), p. 22.

¹² Kranz: *Antikenbild* (see note 10), pp. 25 f.; cf. Strauss: *Millets* (see note 7), p. 228.

¹³ Strauss: *Millets* (see note 7), p. 213, pp. 217–219, p. 228, pp. 238 f.

¹⁴ Basilike D. Papoulia: *Apo tēn autokratōria sto ethniko kratōs. Ideologikēs kai koinōnikēs proypotheseis tēs politikēs organōsēs ton chōrōn tes Chersonesu tu aimu. Thessalonikē* 2003, pp. 286 f.; Peter Bartl: *Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg 1995, p. 102. Note that the first work on the philosophy of history by the French writer Fontenelle in 1724 was about the origins of the Greek myths (*De l'origine des fables*). Fontenelle was widely read among Eastern intellectuals at that time and parts of his work were translated into Turkish and Greek.

became discussed. The journal *Tercüme* (“translation”) published extracts not only of classical Greek philosophers but also of Greek poetry, such as that of Homer, Hesiod, Alcaeus, Sappho, Pindar and others.¹⁵

III. Blurring East and West

In a few cases we find examples of such a perception even before the governmental reforms, e.g. when in the 18th century Yanyalı Esat Efendi (d. 1730) translated the Physics of Aristotle directly from Greek into Ottoman Turkish. This, of course, remained rather exceptional.¹⁶ Most of the writings were translated not from Greek, but mostly from French sources. Nevertheless, the Turkish translations seem to be appropriate. J. Kraemer who thoroughly examined the results, found a precision in reflecting the original which was a novelty in the history of translating Greek writings into Middle Eastern languages.

The perception of the Greek antiquity in the modern Eastern Mediterranean took place in several stages, ending mainly with World War I, at latest with World War II. In the 19th century, in some part even earlier, we find a slew of revivalist movements in different regions of the Ottoman empire, often accompanied by ideas of enlightenment and being in close connection with the emerging national movements. This is what the Albanians called *Rilindja*, the Greeks *Diáfotismos*, the Arabs *Nahḍa* and so on.¹⁷ A pivotal feature of all the renaissance movements became the translation.

Marun Abbud, a contemporary historiographer of the Arabic *Nahḍa* and a Maronite Christian by himself dates back the beginnings of the *Nahḍa* to the Maronite bishop Germanos Farhat (d. 1732) who was to correct the translations of the Gospels and the psalms into Arabic. In fostering the Arab grammar – he is also the

¹⁵ Strauss: Millets (see note 7), p. 231. Against this backdrop it is of little wonder that contemporary Greek intellectuals jumped on the bandwagon and claimed the usefulness of the Greek language in “civilizing the Orient”.

¹⁶ Under the title *Kitab üs-semaniye*, lit. “the eight books”, i.e. the books of the Aristotelian Physics. Kranz: Antikenbild (see note 10), p. 17.

¹⁷ In the Arab World the term *Nahḍa* (lit. “renaissance”) as a notion for the intellectual movement of that time was likely to be first used by Adīb Iṣḥāq during the Berlin Congress of 1878 when he called for the creation of a national administration. This is reported by ‘Umar al-Dasūqī (nash’at al-nathr al-‘arabī wa-taṭawwuruḥu, n.d./p.), quoted via Jan Brugman: An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt. Leiden 1984, p. 9, n. 3. Brugman sees the *Nahḍa* in some opposition to 14th century Renaissance in Europe insofar as the first one is supposed to be more self-referential than the latter one. This assumption seems to be rather questionable as this paper shows. Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. Cambridge 122002, speaks of a “liberal age” and avoids the term *Nahḍa* but the subject leaves no doubt what is meant. This is line with Nada Tomiche: Art. Nahḍa. In: Encyclopaedia of Islam, vol. 7. Leiden 1993, pp. 900–903, and also Fouad Ajami who translates ‘aṣr al-Nahḍa as “era of enlightenment” which he dates back to the early 1880s. Fouad Ajami: The Dream Palace of the Arabs. A Generation’s Odyssey. New York 1998, p. 114.

author of a little compendium for the proper pronunciation of classical Arabic¹⁸ – and by founding a scientific circle he supposedly initiated the renewal of the Arabic culture. Abbud, himself of Lebanese extraction, sees the roots of the Arabic *Nahḍa*, the cultural renaissance, in this context and proudly declares: “Lebanon is the first Olympus” (*Lubnān huwa al-ʿUlimb al-awwal*).¹⁹

It is one of the characteristics of this era that poetry and politics are particularly intertwined. Abbud reminds his readers that the medieval *Nahḍa* and predecessor of the new revivalist movement had once begun with a renewal of the poetry when the Maronite astrologist of Baghdad, Theophilos of Edessa (Thīyāfīl b. Tūmā, b. 695), translated Iliad and Odyssey into Arabic.²⁰ This is a specifically Christian point of view and must be taken with a grain of salt.²¹ But Abbud might probably be right when he states that the new translation movement was religious in its beginnings, before it became both literary and political in a second stage.²² In every step, ancient Greek writings play a crucial role. The newly founded and quickly mushrooming journals offered an ideal place for discussing the Greek classics. This did not only take place in the Eastern Arab World, but in other parts of the Ottoman periphery as well.²³

In 1834, Haydar Rifāt began to edit the series *Dün ve yarın* (“yesterday and tomorrow”) which amongst others contained translations of Plato and Aristotle and was part of a systematic occupation with the classical antiquity. Alexander Konstantinidis (later Konstantinidi Paşa) published in 1869 in Constantinople his major work on the history of ancient Greece (*Tarih-i Yunanistan-yi qadim*), written in Ottoman Turkish. Being himself of Greek descent, he was able to make use of original sources.²⁴

¹⁸ To be precise: a compendium on the *iʿrāb*, the vocalization of the text. The compendium is called (*Aḥkām bāb*) *al-iʿrāb ʿan liṣān al-aʿrāb*, actually an abridgement of Fīrūzābādī’s older *al-Qāmūs al-muḥīṭ*. The importance of this book might be epitomized by the fact that in 1849 it became reprinted in Marseille.

¹⁹ Marun ʿAbbūd: *Ruwwād al-Nahḍa al-ḥadītha*. In: Muʿallafāt Mārūn Abbūd.

Al-Majmūʿa al-kāmila: Fī al-dirāsa, vol. 2. Beirut 1986, pp. 3–388, p. 758.

²⁰ ʿAbbūd: *Ruwwād al-Nahḍa al-ḥadītha* (see note 19), p. 34. This story dates back to the Syrian scholar Barhebraeus and cannot be verified. On early Arabic translations of Homer, see Michael Kreutz: Sulyman al-Bustanis Arabische Ilias: Ein Beispiel für arabischen Philhellenismus im ausgehenden Osmanischen Reich. In: *Die Welt des Islams* 44 (2004) 2, pp. 155–194, here: pp. 155–157.

²¹ Others regard the Egyptian scholar Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭaḥṭawī (1801–1873) as the founder of the *Nahḍa* movement, some attribute this role to the Greek-Catholic poet Nāṣif al-Yazījī (1800–1871).

²² “[...] wa-hā an al-tārīkh yuʿīd nafsahu fī fajr hādhihi al-nahḍa, fa-hā huwa hādihā al-muṭrān yuʿallif fī Ḥalab majmaʿan ʿilmiyyan yaʿnī aḍāʾuhu bi-l-tarjama, wa-min hunā jāʾa al-tajdīd.” ʿAbbūd: *Ruwwād al-Nahḍa al-ḥadītha* (see note 19), p. 35. The Arabic journal *Ja-wāʾib* founded by Aḥmad Fāris al-Shidyāq was the first publication to introduce translations of literary and political relevance. The journal was published in Constantinople.

²³ Kostas Th. Dimaras: *Neohellenikos Diafotimos*. Athens 82002, p. 66; cf. Raif Georges Khoury: *Die Rolle der Übersetzungen in der modernen Renaissance des arabischen Schrifttums, dargestellt am Beispiel Ägyptens*. In: *Die Welt des Islams* 13 (1971), pp. 1–10.

²⁴ Dimaras: *Neohellenikos Diafotimos* (see note 23), pp. 227–229.

European scholars living in Turkey contributed to this development.²⁵ Constantinople was an important hub for the exchange of ideas and so too were Thessaloniki and Cairo. An intermediating role was played by Western missionaries who were very active in all of the Eastern Mediterranean. American missionaries like Dr. Eli Smith and Dr. Cornelius van Dyck cooperated with a number of Arab intellectuals like Butrus al-Bustani (1819–1883). When Eli Smith visited the German city of Leipzig, he ordered to invent a printing type for the missionaries' publications in Arabic which was later adopted by other printing presses as well. With their support, the Bible became spread in Arabic.

But translations of the Bible were more than a means of promulgating Christianity. The Greek scholar Adamantios Korais saw the edition of the Bible in Demotic Greek (the New Testament was translated into Modern Greek as soon as 1703) as the best means for an intellectual renewal of Greece and in 1808 he wooed for the support of the newly founded *British and Foreign Bible Society*.²⁶ Although the missionaries failed in spreading their faith they played an enormous role as mediators of knowledge and in fostering the translation movements in the Ottoman periphery which is inextricably intertwined with the modern perception of the Greek classics.

IV. The Iliads of Homer

A remarkable phenomenon in this period are the translations of Homer. In a short time of no longer than sixty years, beginning in the late 19th and ending in the middle of the 20th century, we find a number of adaptations and translations, mostly of the Iliad. It is remarkable that so far, only little light has been shed on this phenomenon.

Among the first to translate the Iliad into Ottoman Turkish were Muslim Albanians who attended Greek schools, namely the Frashëri brethren. The above-mentioned Sami Bey Frashëri, one of the leading poets during the Rilindja, translated the first book of the Iliad in the second half of the 19th century into Ottoman Turkish which was released in 1887. Another translation into Ottoman Turkish was published in 1898 in Constantinople by Selanikli Hilmi Seyfeddin (1884–

²⁵ Kraemer: *Modernismus* (see note 7), p. 20.

²⁶ Abdul Latif Tibawi: *The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College*. In: Fuad Sarruf/Suha Tamin (eds.): *American University of Beirut Festival Book (Festschrift)*. Beirut 1967, p. 266. On the missionaries in the European regions of the Ottoman Empire see Friedrich Heyer: *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslands auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804–1912*. Wiesbaden 1991. On American missionaries on the Balkans, see Ömer Turan: *American Protestant Missionaries and Monastir, 1912–17: Secondary Actors in the Construction of Balkan Identities*. In: *Middle Eastern Studies* 36 (2000) 4, pp. 121–123; and in the Middle East, see Michael B. Oren: *Power, Faith, and Fantasy. America in the Middle East, 1776 to the Present*. New York 2007, pp. 80–97.

1920) but the result remained a torso.²⁷ At that time, we also find some translations into Modern Turkish, based mostly not on the Greek original but solely on French adaptations.

The first attempt to translate Homer's *Odyssey* into Turkish was made by Ahmed Cevat Emre (1876–1961) who drew upon French sources in order to assemble his *Odise* (i.e. *Odyssey*). Another poet, Ahmet Reşit Bey (1870–1956) who was active in the literary circle of the journal *Servet-i Fünun* ("treasure room of arts"), aimed at creating a Turkish version of the *Iliad*, however his drafts were never published.²⁸

The most renowned translator of the *Iliad* into contemporary Turkish was Ömer Seyfeddin (1884–1920), an outstanding proponent of the Turkish language movement. In Thessaloniki he made the acquaintance of the intellectual Ziya Gökalp by whom his political convictions became starkly influenced. Gökalp demanded programmatically that the Turks should join the circle of occidental nations. Because culture is not just given by birth but transmitted through literature, art and language, intellectual endeavour can adopt it. He called literati of international reputation to appropriate and translate popular topics and therefore constitute a "national taste" (*millî zevk*) which makes translated literature part of the classical canon:

"According to Turkism, our literature must, for enabling it to progress, get educated in two museums of artisanry. The first one of these museums is the folk literature (*Halk Edebiyatı*), the second one the Western literature (*Batı Edebiyatı*). Turkish poets and men of letters must adopt as role models the beautiful oeuvre of the people (*halk*) as well as the masterpieces of the West. Turkish literature cannot become either national nor can it thrive without passing both periods of apprenticeship. That is to say that our literature must on the one hand head for the people while on the other hand strive for the West."²⁹

For Gökalp one category of models to adopt were the classics from Homer to Vergil, since "the classical masterpieces of literature are the most beautiful patterns for a newly emerging national literature."³⁰ But in opposition to their Arab col-

²⁷ Kranz: *Antikenbild* (see note 10), p. 29.

²⁸ Kemal Karpat: *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford et al. 2001, p. 362. The journal, organ of the "New literature movement" (*edebiyat-ı cedide*), was published from 1896–1901 and edited by Recaizade Mahmut Ekrem.

²⁹ "Türkçülere göre, edebiyatımız yükselebilmek için, iki sanat müzesinde eğitim görmek zorundadır. Bu müzelerden birincisi Halk Edebiyatı, ikincisi Batı Edebiyatı'dır. Türk şâirler ve yazarlar bir taraftan halkın güzel eserlerini, öte yandan Batı'nın şâh eserlerini model olarak almalıdırlar. Türk edebiyatı, bu iki çıraklık devresini geçirmeden, ne millî olabilir, ne de gelişebilir. Demek ki edebiyatımız bir taraftan halka doğru öbür yandan Batı'ya doğru gitmek zorundadır." Ziya Gökalp: *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul 2001, pp. 157f; cf. Ziya Gökalp: *The Principles of Turkism*. Leiden 1968, p. 97.

³⁰ "[...] Edebiyatımızın ikinci tür modelleri de Homère ile Virgile'den başlayarak, bütün klâsiklerdir. Yeni başlayan bir millî edebiyat için en güzel örnekler, klâsik edebiyatın şâh eserleridir." Gökalp: *Türkçülüğün Esasları* (see note 29), p. 158; cf. Gökalp: *Principles* (see note 29), p. 97.

legues Turkish translators did not trace back their own culture to ancient Greece, rather they aimed at Europeanizing Turkish society.³¹ In this, the Turkish translation movement was closely aligned to similar objectives of the Hebrew language movement.

In fact, reviving the Hebrew language was only the first step which was to be followed by a second one, arguably the implementation of a “thinking in terms of the representations of a European world and reaching out for means of expression in the treasures of pan-historical Hebrew” (Harshav).³² Thus it is little wonder that one of the most important revivers of Modern Hebrew, the Odessa-born poet Shaul Tshernikhovsky, promoted the language revival by means of translation, amongst this a number of Greek classics, namely Homer’s *Iliad* and *Odyssey*, but also Plato’s *Symposium*, Sophocles’ *Oedipus the King* and poetry composed by Anacreon, Horace as well as modern classics of Western European literature.

Tshernikhovsky spent the first 15 years of his life in the Ukraine where in his early years he became familiar with Greeks living in Odessa and ancient Greek literature. Because of his fascination for everything Greek allegedly called himself a “salted Greek”. His adaptation of the *Iliad* (Hebr. *Iliada*) began in 1917 and became completed in different cities like Petrograd, Berdiansk, Odessa, Berlin and Istanbul until 1923.³³ In the year after his work was published, 1924, he got invited to Budapest where a banquet was organized and the president of the Hungarian Academy of Sciences and the Hungarian minister of education welcomed him as the “king of Hebrew poets”. This episode shows how widely such a work was apprehended.

Other than that, classical Greek writings became translated also into modern Greek, another language with a sacred past. The first author to translate Homer into modern Greek was Iacovos Polylas who in 1875 published his modernized version of the *Odyssey*. Interestingly, the first translation was conducted after the Albanian-Turkish one in 1890. It was not only meant for making the classical texts accessible to those Greeks unable to understand the original texts, but also served the purpose of showing that a modernized, Demotic Greek (*dimotiki*), assimilating elements of the vernacular, was on a par with ancient Greek in terms of grammatical flexibility and stylistic impressiveness.

The same holds true for the probably most renowned translation of the *Iliad* into Demotic Greek which was published in Athens 1892 by Alexandros Pallis.³⁴ Pallis (1851–1935) who had studied classical philology and with strong commitment translated a great number of literary works into modern Greek aimed at

³¹ Kranz: *Antikenbild* (see note 10), p. 24.

³² Benjamin Harshav: *Language in Time of Revolution*. Berkeley et al. 1993, p. 126.

³³ Harshav: *Language* (see note 32), pp. 22–24. Years and places of residence are listed in the afterword of the translation (Tel Aviv 1987). Only Istanbul is not mentioned and was reconstructed by Silberschlag. Eisig Silberschlag: *Saul Tschernichowsky – Poet of Revolt*. Ithaca, NY 1968, p. 24.

³⁴ His translation of the *Iliad* into Modern Greek was followed by a third one by Nikos Kazantzakis in the 1960s.

defending the language against accusations of linguistical insufficiency. It must be added that the debate on language reform was highly political. Alexandros Pallis himself was a staunch advocate of forming society by means of translations into Demotic Greek.

The most remarkable of all translations of the Iliad into the modern languages of the Eastern Mediterranean is undoubtedly the Arabic one, a unique work and until today the only complete translation into that language. It was published in 1904 after its author, the Christian-Orthodox Lebanese writer Sulayman al-Bustani, spent eight years working on it. Similar to Tshernikhovsky, he eagerly translated the Iliad while travelling on four continents “between East and West”.³⁵

In his introduction, Bustani defends his translation against expected accusations of intellectual unimagination and stresses that a creative appropriation of topics and motifs has nothing to do with a lack of fantasy or even plagiarism. He turns against critics who misunderstand intertextuality as a lack of resourcefulness and are unaware of any “intersection of thought” (*tawārud al-ḥāṭir*). In fact, the Latin and Western European poets never refrained from adopting elements of other texts, especially of the Iliad. Very similar to Gökalp, Bustani claimed:

“They quoted, replaced, distorted, cut down, appropriated, omitted, inserted and behaved as they were pleased while seldom they concealed their theft but in the opposite were proud to have shown how they competed with Homer.”³⁶

Bustani knew about contemporary attempts to render Iliad and Odyssey in modern Greek and the discussions about the Greek language question. In the foreword to his translation of the Iliad he compares the classical Greek poetry to the classical Arab one and thoroughly discusses similarities and differences. More than that: Already in the first book, Bustani sets about drawing a parallel between Homer and the Quran. He explains to his readers the function of the invocation of the muses and that this was originally not alien to the Arabs, too. In another passage Bustani compares the religious convictions about this world among different cultures. Both Greeks and Romans – Bustani here refers to the 4th century patriarch Eustathius of Antioch – regarded earth as a place of vitiation and caducity, heavens on the contrary as the true place of life. Bustani argues that the gospels do not take up a clear stance on this and are in no opposition to the tenets of Judaism and Islam. Both, he goes on, stand in opposition to Greeks and Romans to the effect that the three monotheistic religions have more in common than Christianity has with the pagan Graeco-Roman world.

In his comparative approach Bustani even goes beyond religion when he turns to political history. Bustani stresses that in the 10th book of the Iliad the Trojan enemies of the Greeks turned out to be adherents of despotism, while the Greeks follow the deliberative assembly (*majlis shūrāwī*). Bustani, himself a constitu-

³⁵ Sulayman al-Bustānī: *Iliyādhat Hūmīrūs*: Mu’arraba naẓman/L’Iliade d’Homère. Traduite en vers arabes. Cairo 1904, p. 72; Kreutz: Sulayman (see note 20), p. 160.

³⁶ Bustānī: *Iliyādhat Hūmīrūs* (see note 35), p. 180, p. 182; cf. Kreutz: Sulayman (see note 20), p. 165.

tionalist and author of a treatise on the Ottoman constitution, shows himself in full compliance with the constitutionalist movements of his time. He adds that the deliberative assembly of the Greeks was practiced at a later time also by the righteously guided Califs³⁷ and is corroborated by the sharia. It is worth noting that the Orthodox Christian Bustani resorts to the holy book of Islam in order to clarify his standpoint!

Comparisons and parallels like these are stretching throughout the entire translation. It must be added that the Bustani family's name is closely linked to the foundation of the "national schools" (*madāris waṭaniyya*) which constituted a novelty at that time since they offered lessons for all students notwithstanding their denomination and enabled the creation of a non-denominational community where Christians, Druze and Muslims live together in peace. The translation of the Iliad epitomizes this idea of an inter-religious understanding in an impressive manner.

A product straight from the ivory tower? Maybe. But the publication of the Iliad in 1904 became a paramount cultural event: In honor of Sulayman al-Bustani, a banquet was held in the Shepherd's Hotel to which the crème de la crème of the Egyptian intellectuals as well as some Lebanese and Syrian writers were invited, namely the poet Ahmad Shawqi, the journalists Faris Nimr, Ya'qub Sarruf and George Zaydan, the Salafi theologian Muhammad Rashid Rida and the future head of the Wafd party, the famous Sa'd Zaghlul. The translation met a buoyant response in the cultural journals of that time and had a good impact on the emerging literary critique.³⁸

Even contemporary Greece got to know about Bustani's major work. The then king George I invited him to Athens and proudly told him that the "entire court is cordially awaiting you and the luminaries of our philosophers and poets will form an honor guard to welcome you."³⁹

V. A Generation's Enlightenment

Western literary theories had a strong impact on the emergence of literary criticism in the Eastern Mediterranean. A major role in Egypt plays the renowned scholar Ahmad Lutfi al-Sayyid who was later apostrophized as "teacher of the generation" (*ustādh al-jīl, mu'allim al-jīl*) and gained a great deal of reputation by translating Aristotle's writings into Arabic, namely the Nicomachean Ethics (*ilm*

³⁷ The four successors of Muhammad from 632–661 A.D. according to Sunni Islam. Bustani does not use the usual term *al-khulafā al-rāshidūn* but calls them *khulafā' al-'Arab* i.e. "Caliphs of the Arabs" in order to claim them for the entire Arab culture, not only for Islam.

³⁸ Wajih Fanus: Sulayman al-Bustani and Comparative Literary Studies in Arabic. In: Journal of Arabic Literature 17 (1986), pp. 105–119, here: p. 111, p. 119.

³⁹ Munif Mūsā: Sulaymān al-Bustānī fī ḥayātihi wa-fikrihi waadabihi. Beirut 1998, pp. 70f. Until now I could not verify this information by the Greek side. Hat tip Prof. G. Makris (Münster) for his kind research in the National Archives of Athens.

al-akhlāq ilā Nikūmākhūs), *De Generatione et Corruptione* (*al-kawn wa-l-fasād*), the *Physics* (*ilm al-ṭabīʿa*) and the *Politics* (*al-siyāsa*).⁴⁰

Born in 1872 in Barqayn in the Egyptian delta, Lutfi al-Sayyid was soon to become influenced by European philosophy, the Egyptian movement for independence and a generally secular Weltanschauung. In the columns he wrote for Egyptian papers he campaigned against pan-Islamism, pan-Osmanism and pan-Arabism as well. The translation of the Nicomachean Ethics, based on a French edition and published in 1924, was a product of his time as head of the National Library.

Although under philological aspect of no importance – he did not know Greek and had to resort to the French translations of Jules Barthélemy-Saint-Hilaire – Lutfi al-Sayyid's works gained a great impact on the intellectual life of Egypt for he was the first among modern scholars who took Aristotle for serious and aimed at getting his works into precise Arabic. Void of any romantization, Lutfi al-Sayyid showed deep interest in the historical importance of Aristotle whom he intended to make his readers acquainted with. Aristotle was not new to Arab scholars for he was long since part of the Islamic intellectual universe, but in the words of Taha Husayn, later scholars extolled him without having understood him. Therefore Taha Husayn praises Lutfi al-Sayyid's translation of the Nicomachean Ethics as supposedly preserving the spirit of the original text.⁴¹

Taha Husayn, himself one of the most important and influential Egyptian scholars in the first half of the 20th century, was one of the few Arab intellectuals who read ancient Greek. Although he is author of a number of books on Greek literature and their translations, it is not entirely clear yet to what extent his own translations are based on the original texts and how much he made use of French sources. Nevertheless, his proficiency of Greek and Latin got him a chair of classical philosophy at the university of Alexandria. In 1920 he published an anthology of Greek tragedies in Arabic translation (*min al-shiʿr al-tamthīlī ʿinda l-Yūnān*).

One objective of Husayn's occupation with the Greek writings was the democratization of his Egyptian fatherland. Of particular interest is his translation of the Constitution of the Athenians, a text likely to be written by Aristotle but unknown before it was discovered in Egypt in 1879. It became translated into Arabic by Taha Husayn in 1921. In his introduction, Husayn thoroughly discusses its historical backdrop which suggests parallels to contemporary Egypt.⁴² The translation of this work took place at a time when Egypt was on its way to indepen-

⁴⁰ At a later time he translated also *De Mundo*, a Pseudo-Aristotelian work (which erroneously I have attributed in my own book to Aristotle himself), see Michael Kreutz: *Arabischer Humanismus in der Neuzeit*. Berlin 2007, p. 90.

⁴¹ Tāhā Ḥusayn: *Shuʿarāʾunā wa-mutarjim Aristṭāḡālīs*. In: *al-Majmūʿa al-kāmila limuʾallafāt al-Duktūr Tāhā Ḥusayn*. 15 vols., vol. 2/1. Beirut 1974, pp. 442–452, p. 337, pp. 446 f.; Kreutz: *Humanismus* (see note 40), pp. 90 f.

⁴² Tāhā Ḥusayn: *Nizām al-Athīniyīn*. In: *al-Majmūʿa al-kāmila limuʾallafāt al-Duktūr Tāhā Ḥusayn*. 15 vols., vol. 8. Beirut 1974, pp. 298–320; cf. Kreutz: *Humanismus* (see note 40), pp. 51 f.

dence and the national movement, not only in Egypt but also in other parts of the Eastern Mediterranean, called for implementing a constitution.⁴³

In the introduction to his translation Taha Husayn praises Athens for its free intellectual atmosphere and indicates that in antiquity Greeks were heading to Athens like “nowadays the Easterner (*sharqī*) is heading to Paris.”⁴⁴ It was Aristotle, the incarnation of the Greek reason (*‘aql*), who enabled the Greeks to topple the ancien régime and to create a new rule which “connects East and West”.⁴⁵ To the Egyptian reader this must have appeared as a political program against the British rule over Egypt and at the same time a call for taking Europe as an example of progress.⁴⁶

The idea of bridging a gap between East and West is prevalent not only in the writings of Taha Husayn. Tawfiq al-Hakim, the founder of the modern Egyptian theater, has dwelled in the introduction to his adaptation of Sophocles’ King Oedipus on the idea of a “religious sentiment” (*shu‘ūr dīnī*) which he found pivotal in the Greek play.⁴⁷ Tawfiq al-Hakim frankly claims to understand the Greek heritage better than modern poets in the Western World since as an “Arab Easterner” (*sharqī ‘arabī*) he ostensibly preserved a kind of religious sentiment which nowadays has vanished in the West. Therefore, both the Greek and the Arabic culture meet in a common anthropology.

The Orient, according to Hakim, lives in two worlds: A human world and a divine one. In times of Western domination this is supposed to be the “final bastion” (*al-ḥiṣn al-akhīr*) against the thinking of the Westerner who lives in one world only. Hakim praises the Islamic philosophers of the medieval age who did not content themselves with adopting Plato and Aristotle and commenting on them

⁴³ Kreutz: Humanismus (see note 40), pp. 50–82. Egypt was granted formal independence in 1922, a constitution implemented in 1923. On Taha Husayn’s intellectual universe see also ‘Alī Umlīl: [in Arabic] Mashrū‘ Ṭāhā Ḥusayn. In: Muḥammad Ḥajjī (ed.): A‘māl nadwat al-fikr al-‘arabī wa-l-thaqāfa al-yūnāniyya/Pensée Arabe et culture Grecque. Casablanca 1980, pp. 521–536. On the intellectual life in general see Charles Wendell: The Evolution of the Egyptian National Image. From its Origins to Aḥmad Luṭfī as-Sayyid. Berkeley, London 1972; Israel Gershoni/James P. Jankowski: Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930. New York, Oxford 1986.

⁴⁴ Husayn: Nizām al-Athinīyīn (see note 42), p. 301.

⁴⁵ “wa-kāna yumaththilu ma‘a hādihā al-umma al-jadīda [...] an tuqīm ‘alā anq-āḍihā sulṭānan jadīdan yajma‘ bayna al-sharq wa-l-gharb, wa-yuqārib mā baynahā min al-bu‘d al-fikrī, wa-ya’khudhuhumā jamī‘an bi-an yataṣawwarū al-ashyā’ bi-ṭarīqa wāḥida, wa-an yufakkirā fīhā bi-ṭarīqa wāḥida.” Husayn: Nizām al-Athinīyīn (see note 42), p. 306. The “sulṭān jadīd” is Alexander the Great whom modern Middle Eastern intellectuals often refer to. On the general impact of Aristotle on ideas of enlightenment in Africa, see Theodoros Papadopoulos: O Aristotelēs san diamorfōtikē epidrasē stēn politikē skepsē tōn afrikanikōn laōn. In: Joachim Hermann/Helga Köpstein/Reimar Müller (eds.): Griechenland–Byzanz–Europa. Amsterdam 1988, pp. 306–310.

⁴⁶ In the course of the 1920s and 1930s this idea was widespread among Egyptian intellectuals, e.g. Aḥmad Amīn, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, Tawfiq al-Hakim, ‘Abdalqādir al-Māzinī, and Ṭāhā Ḥusayn, see Hourani: Thought (see note 17), pp. 324 f.

⁴⁷ Tawfiq al-Hakim: Al-Malik Ūḍīb. Kairo 1965, pp. 37–39. Corbin and Racine which he quotes briefly are likely to be his sources but detailed information is missing.

but they connected Aristotelian logic with the spirit of Islam and thus created the essential novelty which in turn holds an impact on European culture. In the same fashion, the Arabic-Islamic culture is said to be rested on the two pillars of reason and faith if it is to survive.⁴⁸

VI. Conclusion

To sum up, there were chiefly five reasons why the classical Greek writings drew so much interest among Eastern Mediterranean intellectuals during this era:

1. The emergence of a national literature and the quest for authenticity. Herder in his introduction to the second part of his collection of folk songs (1779) describes Homer as the greatest composer of folk poetry. With the emerging national movements in the Eastern Mediterranean folk chants and poetry became increasingly popular and Homer was seen as the first one in this line. The Arab translator of the *Iliad*, Sulayman al-Bustani introduced his readers to the ideas of the French hellenist Fauriel on the folk singers including Homer, as well as to the theories of Alexander Chodzko on Persian folk poetry.⁴⁹

2. In this context, it must be seen that epic poetry in particular became a much debated issue. Both Bustani and Tawfīk al-Hakīm discussed thoroughly why the Arabic literature is lacking epic poetry. While Jacob Burckhardt saw the epic as a form of poetry alien to Islam because the soul of the individual peoples might live on in it, the dramatist Hakim traced the lacking of the epic back to the Arabic mentality and society.⁵⁰ Also Turkish intellectuals showed interest in this topic. The epic of Dede Korkut was rediscovered as a “Turkish Homer” and the above-mentioned Hebrew translator of the *Iliad*, Shaul Tshernikhovsky, translated the epic of Gilgamesh into Hebrew.⁵¹

3. The translations of the Greek classics are closely linked to the language question which is a complex topic in itself. Generally, it can be said that it was one of the aims of the language reformers to show that the vernacular was flexible enough to render texts as demanding as the *Iliad*. This is why e.g. the Greek translator of the *Iliad*, Alexandros Pallis, dedicated his work to the renowned language reformer Iannis Psycharis.⁵²

⁴⁸ Ibid., pp. 35 f.

⁴⁹ Cf. Claude Fauriel: *Chants Populaires de la Grèce Moderne*, 2 vols. Paris 1824–1825; Alexander Chodzko: *Specimen of the Popular Poetry of Persia*. London 1842. See Bustānī: *Iliyādhāt Hūmīrūs* (see note 35), p. 37; Kreutz: Sulayman (see note 20), p. 166.

⁵⁰ Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Ed. by Rudolf Marx. Stuttgart 1955, p. 101.

⁵¹ Silberschlag: Tsychernichowsky (see note 33), p. 26. On the general interrelation between epic and politics, see David Quint: *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*. Princeton 1993.

⁵² Nowadays the social and political dimension of such a reform is hard to conceive. It must be recalled that the publication of the *Oresteia* by Aischylus in 1903 in its demotic Greek ver-

4. The classical Greek writings constituted the center of a general discourse on Europe and the prerequisites of modernity. It is part of an intellectual activity which can be called enlightenment. Taha Husayn emphasized on the individual liberty in ancient Greece and the important role reason played in society.⁵³ Among Turkish intellectuals this discourse became known as the humanism debate (*hümanizm münakaşası*, *Türk hümanizmi*) which was thoroughly discussed in the cultural journals of that time.⁵⁴ The later Turkish minister of education, Hasan Ali Yücel (serving 1938–1946) saw the lacking perception of Homer in the past as the root cause of the decay of the Islamic civilization since the “root of the world culture are the ancient Greeks”. Turkish intellectuals went so far as to speak of a *Yeni Yunanlık* – a Neo-Hellenism.⁵⁵

5. The Greek antiquity provided a canvas for criticizing the autocratic rule of the Ottoman empire and a model for bridging the gap between East and West. The perception of Alexander the Great plays an immense role in this⁵⁶ and also the Iliad which Bustani saw as a means to overcome sectarian fanaticism (*ta'aşşub*) and the division of society. Bustani himself was eyewitness to the civil war and the massacres of 1860 in Lebanon. This indicates how strongly Bustani's political commitment is linked to his translation of the Iliad.

The reception of the Greek classics – to echo the philosopher Hans Blumenberg – indicates that it is not the mere existence of the others which enforces objectivity but the already existing notion of other subjects through which the own experience can be grasped as revisable.⁵⁷ In finding a common ground for a discourse on modernity, Eastern European and Middle Eastern intellectuals both reassessed their own past and sought to redefine it against British and French intellectual challenges.

sion, translated by G. Sotiriadis, caused turmoil on Athens' streets. On the Greek language question, see Anna Frangoudaki: [in Greek] He glossa kai to ethnos, 1880–1980. Ekato chronia agones gia ten authenike hellenike glossa. Athens 2001; Gunnar Hering: Die Auseinandersetzungen über die neugriechische Schriftsprache. In: Christian Hannick (ed.): Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen. Köln et al. 1987, pp. 125–194; on the Arabic one, see Adrian Gully: Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries. In: Journal of Semitic Studies 42 (1997), pp. 75–120; on the Turkish one, see John R. Perry: Language Reform in Turkey and Iran. In: International Journal of Middle East Studies 17 (1985), pp. 295–311; on the Hebrew one, see Harshav: Language (see note 32).

⁵³ Kreutz: Humanismus (see note 40), pp. 73–82. See also Saadeddine Bencheneb: Les humanités grecques et l'Orient arabe moderne. In: Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris/Institut Français de Damas (ed.): Mélanges Louis Massignon, vol. 1. Damascus 1956, pp. 173–198.

⁵⁴ Kranz: Antikenbild (see note 10), p. 54.

⁵⁵ Ibid., pp. 35 f.

⁵⁶ See my paper: Inszenierte Wiederkehr: Alexander der Grosse im neuzeitlichen politischen Diskurs des Balkans und des Nahen Ostens, forthcoming in: Historische Anthropologie 18 (2010) 2.

⁵⁷ Hans Blumenberg: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass ed. von Manfred Sommer. Frankfurt am Main 2006, p. 150, p. 459.

Abstract

Das klassische griechische Schrifttum ist seit den Übersetzungen des Mittelalters ein fester Bestandteil des arabisch-islamischen Kulturerbes. Im 19., vereinzelt auch schon im 18. Jahrhundert kommt es zu einer Neurezeption dieses Schrifttums, als nahöstliche Intellektuelle sich der Frage nach den kulturellen Grundlagen widmen, die den Aufstieg Westeuropas auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet ermöglicht haben. Die Neurezeption steht damit ganz im Zeichen eines Modernitätsdiskurses, innerhalb dessen die eigene Kultur einer Neubetrachtung unterzogen und von der auch die Religion nicht ausgenommen wird.

Dieser Diskurs beschränkt sich keineswegs auf muslimische Vordenker und er ist auch kein rein arabisches Phänomen, sondern umfasst Intellektuelle in allen Teilen des Osmanischen Herrschaftsgebiets wie auch angrenzender Regionen. Albanische und griechische Gelehrte und Publizisten nehmen ebenso daran teil, wie auch der sich formierende Zionismus von dieser Entwicklung berührt wird. Eng einher mit diesem Diskurs gehen die einzelnen Sprachenfragen, deren Transformation zu Nationalsprachen mittels Übersetzungen gezielt vorangetrieben wird.

Der Umfang und die Qualität gerade der Übersetzungen klassischer griechischer Literatur in moderne nahöstliche und südosteuropäische Sprachen sind im Westen fast völlig unbekannt. Wenngleich ihre Blütezeit spätestens mit dem 2. Weltkrieg endet, so hält die Epoche neuzeitlicher Antike-Rezeption in der Östlichen Mittelmeerwelt Ansätze bereit, die auch heute noch Impulse für eine gemeinsame Moderne zu geben imstande sind.

Maurus Reinkowski

Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich

Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten

I. Antisemitismus und Verschwörungstheorien

Der britische Historiker Hugh Trevor-Roper (1914–2003) ordnete in seinem Essay *Jewish and Other Nationalism* aus dem Jahre 1962 den Zionismus den ‚geschichtslosen‘ europäischen Nationalismen wie denen der Tschechen und der Südslawen zu. Als *sekundäre* Nationalismen hätten sie auf den Druck der *primären* Nationalismen der neu entstehenden Nationalstaaten wie Deutschland und Ungarn geantwortet. Der arabische Nationalismus wiederum sei als ein *tertiärer* Nationalismus zu verstehen, da er erst durch den Ansturm und die Herausforderung des Zionismus entstanden sei.¹

Was hier auf den ersten Blick wie eine etwas verblichene nationalismustheoretische Erörterung wirken könnte, hat doch bis heute Sprengkraft. Denn es ist im Wettstreit konkurrierender geschichtlicher Ansprüche so hilfreich wie eh und je, die Entstehung der eigenen nationalen Erweckungsbewegung auf einen sehr frühen Zeitpunkt festzulegen und damit auf eine schon seit Langem bestehende Legitimation zum ‚Nationalstaat‘ hinzuweisen. Wer als Erster ein originäres Nationalbewusstsein nachweisen kann, besteht vor der Quotenregelung der Weltgeschichte und darf auf gerechte Zuteilung pochen. Die arabische Welt stünde demnach mit ihrem *tertiären* Nationalismus ganz am Ende der Anspruchskette. Historiker wie Rashid Khalidi haben eben deswegen ihre gesamte wissenschaftliche Arbeit der Aufgabe gewidmet, die Behauptung eines nachgeordneten Charakters der arabisch-palästinensischen Nationalbewegung zu revidieren.²

Eine sonderbare Parallele, trotz gänzlich anderer Vorzeichen, findet sich in der Debatte der letzten Jahre über das Phänomen eines sich neu formierenden ‚islamischen Antisemitismus‘. Wenn auch der deutsche Nationalsozialismus 1945 zerschlagen wurde und der Holocaust mahnend vor Augen stand, so war die Anzie-

¹ Hugh Trevor-Roper: *Jewish and Other Nationalism*. London 1962, S. 19, S. 24.

² Siehe u. a. seine beiden Monographien: Rashid Khalidi: *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York 1997; ders.: *The Iron Cage. The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Oxford 2007.

hungskraft des Antisemitismus nicht verloren gegangen. Gemäß der Typologienkunde der Antisemitismusforschung entstand nach dem Holocaust ein ‚sekundärer Antisemitismus‘, ursprünglich nur in Deutschland, wo er sich aus einem Gefühl der Scham und Schuldabwehr speiste. Der islamische Antisemitismus hat – so lautet die These – diesen sekundären Antisemitismus aufgenommen, ihn mit Traumatisierungen vor allem der arabisch-islamischen Welt (Palästina-Konflikt, US-amerikanische Intervention im Irak) unterfüttert und mit der Ideologie eines politischen Islam aufgeladen.

Gemäß dieser Definition gibt es sehr wohl einen Unterschied zwischen einem ‚Antisemitismus in der islamischen Welt‘ und einem ‚islamischen Antisemitismus‘. Islamischer Antisemitismus existiert auch außerhalb der islamischen Welt in der nicht-islamischen Diaspora – und er ist unterschiedlicher Natur: Dem Antisemitismus in der islamischen Welt wird der Status eines *tertiären* Antisemitismus überlassen. Zwar mag ein tertiärer Antisemitismus weniger gefährlich als ein sekundärer sein; zugleich aber klingt eine gewisse Herablassung heraus: Die Plage des Antisemitismus hat die islamische Welt zwar nicht hergestellt, und sie muss auch nicht die allererste Verantwortung dafür übernehmen, aber sie hat den Antisemitismus im 20. Jahrhundert – wie so viele andere Ideologien – in einem blinden Plagiat importiert. Die These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ geht aber weiter. Ihr zufolge ist durch die Hinzumengung einer politisierten Religion eine gefährliche Ideologie entstanden, die in ihrer Aggressivität und Virulenz einen *primären* Charakter trägt.³

Was können wir aber über die historische Entwicklung des Antisemitismus im Nahen Osten des 20. Jahrhunderts sagen?⁴ Judenfeindliches Potential bestand in der islamischen Tradition schon immer – eine in der Konkurrenz der drei monotheistischen Religionen selbstverständliche Tatsache.⁵ Antisemitismus in der islamischen Welt ist ein modernes Phänomen – eine in der engen Kontaktgeschichte mit Europa und dem Westen unvermeidliche Tatsache. Dass diese neu übernommenen antisemitischen Deutungsmuster sich zum Teil mit traditionell herablas-

³ Siehe hierzu die zahlreichen Beiträge in Klaus Faber u. a. (Hg.): *Neu-alter Judenhass. Antisemitismus, arabisch-israelischer Konflikt und europäische Politik*. Berlin 2006. Der prominenteste einzelne Verfechter in Deutschland der These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ mit seiner rezenten Monographie ist Matthias Küntzel: *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik*. „Heimliches Einverständnis“? (= Politik aktuell, Bd. 6). Berlin u. a. 2007. Als Beispiel für eine kritische Bewertung dieser Interpretationsschule siehe Micha Brumlik: *Antisemitismus und Islamfeindlichkeit*. Vergleichen heißt nicht gleichsetzen. In: *Die Tageszeitung*, 21. März 2009.

⁴ Der Begriff des ‚Nahen Ostens‘ ist nicht klar zu fassen. Dieser Artikel beschränkt sich auf die Länder der östlichen arabischen Welt (Maschrek) und die Türkei. Er lässt damit vor allem Iran beiseite, der in den meisten Definitionen zum Kernbestand des Nahen Ostens gehört.

⁵ Siehe hierzu als Ausschnitt einer reichhaltigen Literatur Heribert Busse: *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation* (= Grundzüge, Bd. 72). Darmstadt 1988; Josef van Ess: *Muhammad und der Koran. Prophetie und Offenbarung: Islamische Perspektiven*. In: Hans Küng u. a. (Hg.): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München 1984, S. 31–48.

senden Einstellungen gegenüber Juden, etwa mit der religiös legitimierten Hintanstellung der nicht-muslimischen ‚Schutzbefohlenen‘ (*dhimmi*), vermengten, ist ebenfalls nicht weiter verwunderlich.⁶

Man wird für die Übernahme antisemitischer Muster hinein in den islamisch geprägten Nahen Osten viele Faktoren verantwortlich machen können – unter anderem auch das Wirken christlicher Missionare.⁷ Der Palästina-Konflikt hat die Aufnahme antisemitischen Gedankenguts begünstigt: Die erste sicher belegte Übersetzung der *Protokolle der Weisen von Zion* ins Arabische erschien am 15. Januar 1926 in der von lateinischen Katholiken in Jerusalem herausgegebenen Zeitschrift *Zionswächter* (*Raḡīb Ṣabyūn*). Nach der Gründung des Staates Israel wurde die erste von einem Muslim angefertigte arabischsprachige Fassung veröffentlicht.⁸ „Wie dem auch sei, die arabische Rezeption der *Protokolle* stand von Anfang an im Schatten des Palästinakonflikts.“⁹ Es kann aber nicht sein, dass der Antisemitismus in der islamischen Welt nur eine Folge des Palästina-Konflikts ist.¹⁰ Denn warum sollten antisemitische Muster auch in Teilen der türkischen Publizistik zu finden sein, für die, zumindest bis in die jüngste Gegenwart, der Palästina-Konflikt eher marginal war?

In der Debatte über einen islamischen Antisemitismus wird zudem übersehen, dass antisemitische Bruchstücke und Argumentationsbausteine oft in ein übergeordnetes Erklärungsmuster, nämlich dem der ‚Verschwörungstheorien‘, eingeordnet sind – und in diesem nicht immer die Meinungsführerschaft übernehmen. Anstatt sich daher auf einen angeblich flächendeckenden und gleichförmigen ‚islamischen Antisemitismus‘ zu konzentrieren, sollten die in der nahöstlichen Welt grassierenden Verschwörungstheorien weitaus eingehender als bisher untersucht werden.¹¹

⁶ Die Interpretationen zum Status der *Dhimmis* in der islamischen Welt reichen von positiven Einschätzungen wie bei Claude Cahen: Art. *Dhimma*. In: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2. Leiden 1965, S. 227–231, über verhalten positive wie bei Bernard Lewis: *The Jews of Islam*. London u. a. 1984, bis hin zu vehement-polemischen Verurteilungen wie bei Bat Ye'or: *Le Dhimmi. Profil de l'opprimée en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*. Paris 1980.

⁷ Das erste gegen die Freimaurerei gerichtete Werk veröffentlichte der arabische Jesuit Lūyīs Ṣayḥū al-ʿIsāwī: *As-sirr al-māsūn fī šīʿat al-farmasūn* [Das Geheimnis der Freimaurer in der Bruderschaft der Logen]. Beirut 1909.

⁸ Muḥammad Ḥalīfa at-Tūnisī: *Al-Ḥaṭar al-yahūdī. Brütükūlat ḥukamāʾ Ṣihyaun* [Die jüdische Gefahr. Die Protokolle der Weisen von Zion]. Kairo 1951, gefolgt von vielen weiteren Auflagen.

⁹ Stefan Wild: Die arabische Rezeption der ‚Protokolle der Weisen von Zion‘. In: Rainer Brunner u. a. (Hg.): *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag* (= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 54/1). Würzburg 2002, S. 517–528, hier: S. 520.

¹⁰ Antisemitische Einstellungen vor allem als Reflex des Palästina-Konflikts sieht Alexander Flores: *Judeophobia in Context. Antisemitism among Modern Palestinians*. In: *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 46 (2006) 3, S. 307–330, hier: S. 308.

¹¹ Als Beispiel für eine eher impressionistische Durchsicht durch Verschwörungstheorien in der arabischsprachigen Presse zum Tod von Lady Di und Dodi Al-Fayed 1997 oder zum

Aus guten Gründen ist bis heute eine fundierte Wirkungsgeschichte der Verschwörungstheorien im Nahen Osten nicht geschrieben worden. Überlieferungswege und Wirkungsweisen lassen sich nur schwer belegen, ganz abgesehen davon, dass das Thema insgesamt heikel ist. Anstatt aus dem Stand heraus eine große Synthese schreiben zu wollen, wäre eine Erkundung der Thematik in Teilstudien sinnvoll. Anhand eines Beispiels, der Beziehung zwischen zionistischer Bewegung und dem osmanischen Staat in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg, soll im Folgenden gezeigt werden, wie eigentlich unstrittige historische Sachverhalte in den Sog von Verschwörungstheorien gelangen und zudem von antisemitischen Erklärungsmustern überlagert werden.

II. Zionistische Bewegung und osmanischer Staat

Angesichts der überragenden Bedeutung des Palästina-Konflikts in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts muss die Frage nach dem Verhältnis zwischen zionistischer Bewegung und osmanischem Staat als randständig erscheinen. Nach dem Beginn der ersten *aliya* im Jahr 1882, und damit der zionistischen Zeitrechnung, herrschte das Osmanische Reich noch 35 Jahre über Palästina. 1917 mussten sich die osmanisch-türkischen Truppen aus Palästina zurückziehen. In der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg war die zionistische Bewegung in Palästina selbst noch nicht bedeutend genug, als dass die Haltung der osmanischen Behörden ihr Schicksal entscheidend hätte beeinflussen können. Erst in der britischen Mandatszeit gewann die zionistische Besiedlung Palästinas einen so umfassenden Charakter, dass die Gründung eines Staates Israel in greifbare Nähe rückte. Was kann also die Beziehung zwischen Zionismus und Osmanischem Reich mehr sein als ein mehr oder weniger zufälliges Zusammentreffen in den Jahren zwischen 1882 und 1917?

Das Osmanische Reich galt im späten 19. Jahrhundert als formal gleichberechtigtes Mitglied in der europäischen Staatengemeinschaft; zugleich war es zu einem als minderwertig geltenden Akteur herabgesunken. Palästina wurde von den europäischen Großmächten als Kernbestand des Osmanischen Reiches anerkannt. Ziel war daher nicht die Usurpation Palästinas, sondern maximale Einflussnahme. Ideales Einfallstor für europäische Interventionen war unter anderem der Anspruch, die nicht-muslimischen Minderheiten im Osmanischen Reich in ‚Schutz zu nehmen‘. „Wo anders als im ‚Heiligen Land‘ hätte die Einflussnahme durch religiös-kulturelle Penetration und durch ein ‚religiöses Protektorat‘ auch größeren Erfolg versprochen?“¹² Die humanitär verbrämte Strategie der europäischen Staa-

11. September 2001 siehe Amr Hamzawy: Vom Primat der Verschwörung: Zeitenrössische arabische Debatten. In: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients 43 (2002) 3, S. 345–363.

¹² Alexander Schölch: Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung. Stuttgart 1986, S. 49.

ten, für den Schutz der nicht-muslimischen Minderheiten in Palästina gegenüber osmanischen ‚Willkürakten‘ (die oft berechnete hoheitliche Handlungen waren) einzutreten, begünstigte mehrere ‚idealistisch-kolonialistische‘ Bewegungen, unter ihnen auch den Zionismus.

Dennoch änderte sich in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg durch die jüdisch-zionistische Einwanderung das demographische Kräfteverhältnis in Palästina zwischen muslimischen und christlichen Arabern einerseits und den einheimischen und eingewanderten Juden andererseits nicht fundamental: Die jüdische Gemeinde zählte um 1860 ungefähr 10 000 Menschen, also weniger als 3% der Gesamtbevölkerung. 1914, vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, war mit rund 60 000 Menschen der jüdische Anteil an der Bevölkerung Palästinas auf 8,5% gestiegen.¹³

Als einer der vielen utopischen Nationalismen des 19. Jahrhunderts hatte der Zionismus keineswegs große Erfolgsaussichten. Die zionistische Bewegung war, wie schon gesagt wurde, zudem nur eine der auf ‚Wiedergewinnung‘ und Kolonisierung Palästinas gerichteten Bewegungen. Ihr Erfolg gegenüber anderen, vor allem christlichen Kolonisationsbewegungen war zumindest bis zur britischen Mandats Herrschaft nicht ausgemacht und ist als „Folge der Weltkriegskonstellation und der partiellen Interessenidentität des britischen Imperialismus und der Zionistischen Bewegung“ zu erklären.¹⁴ Der zionistischen Bewegung kam zu Hilfe, dass sie von osmanischer Seite als ein eher randständiges Problem angesehen wurde. Die heftigen Reaktionen des osmanischen Staates gegenüber den Armeniern bereits in den 1890er Jahren zeigen, dass der armenische Nationalismus, der sich im östlichen Anatolien etablieren wollte, als die weitaus größere Bedrohung angesehen wurde. Allerdings wiesen bereits in den 1890er Jahren osmanische Beamte in Palästina darauf hin, dass sich mit der Festsetzung des Zionismus in Palästina ein ähnliches Problem entwickeln könnte wie das der Armenier im östlichen Kleinasien.¹⁵

Die internationale Historiographie teilt heute die Auffassung, dass sich unter der Herrschaft von Sultan Abdülhamid II. (er regierte 1876–1909) und unter den ihm nachfolgenden Jungtürken der osmanische Staat gegenüber der zionistischen Einwanderung in aller Regel restriktiv verhielt. Der osmanische Staat erkannte rasch, dass eine massive Einwanderung von zionistisch gesinnten Juden nach Palästina ein neues und zusätzliches Nationalitätenproblem geschaffen und die Zahl der unter ausländischem Schutz stehenden Ausländer weiter erhöht hätte. Jüdische Einwanderung sollte deswegen nur unter zwei Bedingungen gestattet werden: bei zerstreuter Ansiedlung der Juden außerhalb Palästinas und nach An-

¹³ Justin McCarthy: *The Population of Palestine. Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*. New York 1990, S. 13, S. 18–24.

¹⁴ Schölch: *Palästina* (wie Anm. 12), S. 4.

¹⁵ Mündliche Auskunft von Yuval Ben-Bassat (Universität Haifa) am 19. 1. 2009. Ben-Bassat bereitet derzeit eine Monographie, basierend auf einer an der University of Chicago abgeschlossenen Dissertation, zur Haltung der osmanischen Behörden in Palästina gegenüber der zionistischen Bewegung vor.

nahme der osmanischen Staatsbürgerschaft.¹⁶ Die Haltung Abdülhamids gegenüber dem Ansinnen Theodor Herzls, der auf die Gewährung einer Quasi-Autonomie für ein jüdisches Palästina zielte, war von Anfang an durch entschiedene Ablehnung gekennzeichnet. Während Herzls erster Reise nach Istanbul im Juni 1896 erteilte ihm Abdülhamid in emotionaler Form eine Absage:

„Das türkische Reich gehört nicht mir, sondern dem türkischen Volke. Ich kann davon nichts hergeben. Die Juden sollen sich ihre Milliarden aufsparen. Wenn mein Reich zertheilt wird, bekommen sie [die Juden] vielleicht Palästina umsonst. Aber theilen wird man erst unseren Cadaver. Eine Vivisection gebe ich nicht zu.“¹⁷

III. Umdeutungen und Verdeutungen

Wir wissen heute, mit dem Privileg des Rückblicks, dass der Zionismus keineswegs eine Episode geblieben ist. Man würde denken, dass das Zusammentreffen von osmanischem Staat und zionistischer Bewegung in seinen wesentlichen Elementen, wie sie gerade kurz geschildert wurden, bekannt ist, und dass deshalb die historiographischen Deutungen nicht zu weit voneinander abweichen. Dies ist aber nicht der Fall: In den nationalistischen Historiographien der Nachfolgerstaaten der damaligen Akteure, also in der türkischen, arabischen und israelischen bzw. zionismusnahen Historiographie, wurde das Verhältnis von Zionismus und osmanischem Staat in die jeweiligen ‚großen‘ nationalgeschichtlichen Erzählungen eingefügt.

Für türkische Historiker scheint die Haltung des Osmanischen Reiches gegenüber dem Zionismus deswegen größere Bedeutung erlangt zu haben, weil sich an ihr ein Hauptanliegen der türkischen Historiographie scheinbar beweisen lässt, und zwar die Zusammenführung zweier an sich widerstreitender Selbstbilder: zum einen das Selbstbild des in der Tradition von ‚Toleranz‘ und ‚Langmut‘ agierenden osmanischen Imperiums und zum anderen das Selbstbild des im Kampf gegen den europäischen Imperialismus und feindliche Anfechtungen hervorgegangenen türkischen Nationalstaates. In der arabischen Historiographie wird der Zionismus als eine komplementäre Kraft des europäischen Imperialismus betrachtet und als solche in seinem moralischen Anspruch entwertet. Der arabische Nationalismus dagegen wird zugleich als Notwehr und ideelle Kräftesammlung definiert, die in einer kontinuierlichen palästinensischen Identität und dem arabischen Widerstand gegen Imperialismus und Zionismus zum Ausdruck kommen. Die israelische bzw. zionismusnahe Historiographie wiederum tendiert dazu, die arabische Bevölkerung zu ‚verdrängen‘ und die osmanische Herrschaft auf eine

¹⁶ Neville J. Mandel: *The Arabs and Zionism Before World War I*. Berkeley, Los Angeles 1977, S. 3–6, S. 313 f.

¹⁷ Von Newlenski am 18. 6. 1896 überbrachte mündliche Mitteilung Abdülhamid II. an Herzl. In: Theodor Herzl: *Briefe und Tagebücher*. Bd. II: *Zionistisches Tagebuch, 1895–1899*. Bearbeitet von J. Wachten und Ch. Harel. Hg. von Alex Bein u.a. Berlin u.a. 1983, S. 367 f.; Eintrag vom 19. 6. 1896, hier: S. 368.

bereits verblichene historische Größe zu reduzieren. Die jüdische Einwanderung nach Palästina und die dagegen aufgegebenen osmanischen Restriktionen werden im Rahmen der nationalen Geschichte Israels behandelt und damit als Teil des Kampfes um nationale Selbstbehauptung gesehen.

Das Alles ist nicht überraschend. Wir sehen hier das vertraute Bild, wie historische Ereignisse, auch wenn sie von nicht so elementarer Bedeutung sind, in den Sog konfliktbeladener Geschichtsbilder und nationalistischer Geschichtsschreibung geraten.

Zugleich aber ist im letzten halben Jahrhundert ein riesiges Korpus populärwissenschaftlicher bis apologetischer Literatur zum Themengebiet Abdülhamid II. – Freimaurer – Juden – Jungtürken – ‚Kryptojuden‘ – Zionisten entstanden: In weiten Teilen der türkischen und arabischen historischen Publizistik hat sich der Deutungskomplex einer jüdisch-zionistischen Verschwörung festgesetzt – ihr Ziel sei gewesen, Sultan Abdülhamid II. durch die Jungtürken stürzen zu lassen und die zionistische Landnahme in Palästina zu ermöglichen. Die realen Belege hierfür sind sehr spärlich:

(1) Angesichts der eindeutigen Ablehnung seiner Pläne erwog Herzl in seiner Frustration im Jahr 1904 ernsthaft, durch einen Putsch Abdülhamid II. zu stürzen und an seiner Stelle einen Sultan einzusetzen, der die von ihm gewünschte Charter für Palästina gewähren würde. Herzl verwarf den Plan mehrere Wochen später – vor allem aus Furcht vor möglichen Massakern an der jüdischen Bevölkerung im Osmanischen Reich bei einem Fehlschlag des Handstreiches.¹⁸

(2) Hoffnungen der osmanischen Regierung auf eine finanzielle Unterstützung durch die ‚jüdischen‘ Großbanken in Europa milderten phasenweise ihre Ablehnung der zionistischen Bewegung. Mit dieser Einschätzung standen die Osmanen keineswegs allein: So haben manche Historiker die Vermutung geäußert, die britische Regierung sei bei der Balfour-Deklaration vom November 1917, die den Juden eine nationale Heimstätte in Palästina zusicherte, vom antisemitischen Topos des untergründigen, aber weit reichenden jüdischen Einflusses mit geleitet gewesen.¹⁹

(3) Die Revolution der Jungtürken 1908 gegen Abdülhamid II. nahm im damals noch osmanischen Saloniki ihren Anfang. Aus den Beziehungen der Jungtürken mit den dortigen Juden und Sabbatäern, einer im 17. Jahrhundert entstandenen ‚kryptojüdischen‘ Gemeinschaft,²⁰ wird der Schluss gezogen, Juden und Zionis-

¹⁸ Theodor Herzl: Briefe und Tagebücher. Bd. III: Zionistisches Tagebuch, 1899–1904. Bearbeitet von J. Wachten und Ch. Harel. Hg. von Alex Bein u.a. Berlin u.a. 1985, S. 665–669: Einträge unter 24. Februar, 5. März und 10. April 1904.

¹⁹ Elie Kedourie: Young Turks, Freemasons and Jews. In: *Middle Eastern Studies* 7 (1971) 1, S. 89–104, hier: S. 104; Léon Poliakov: The Topic of the Jewish Conspiracy in Russia (1905–1920) and the International Consequences. In: Carl F. Graumann/Serge Moscovici (Hg.): *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York u.a. 1987, S. 105–133, hier: S. 111: Die russischen Juden sollten als Gegenleistung für das britische Zugeständnis die neue russische Regierung in der Allianz gegen das Deutsche Reich halten.

²⁰ Siehe als Einführung zu den Sabbatäern den Artikel von Marc David Baer: The Double

ten hätten sich durch die Gründung oder zumindest Unterstützung der jungtürkischen Bewegung an Abdülhamid II. für seinen Widerstand gegen die zionistische Bewegung gerächt. Die Vorwürfe gegen die Jungtürken, von den Juden oder auch Freimaurern gesteuert zu sein, tauchten schon bald in der politischen Auseinandersetzung zwischen Jungtürken und Opposition auf²¹ und wurden wenig später von der arabischen Publizistik aufgegriffen.

Eine umfassende Wirkung hat die These einer jüdisch-zionistisch-freimaurerisch-jungtürkischen Verschwörung erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entfaltet. Wir finden hier die Vorstellung einer unablässigen Kette jüdischer Machinationen, von denen eine der wichtigsten die Verabredung war, Palästina den Zionisten in die Hände zu spielen. Solche Verschwörungstheorien finden wir bereits in der bis in die 1970er Jahre hinein dominierenden nationalistisch-säkularen arabischen Geschichtsschreibung, noch viel mehr aber in der sich zunehmend islamisch verstehenden Literatur in den letzten Jahrzehnten – sowohl in der Türkei als auch in arabischen Ländern. In dieser ‚islamisierenden‘ (weil alles in einem doppelten Sinne in eine ‚Lösung Islam‘ tauchenden) Literatur ist die Überzeugung einer von Judentum und Imperialismus betriebenen Verschwörung zum Eckpfeiler der gesamten Argumentation geworden.

Auffallend sind die strukturellen Merkmale dieser bis heute produktiven Literatur, nämlich das Denken in *Konglomeraten* und *Entitäten*. Der als einer monolithischen Entität aufgefassten islamischen Gemeinschaft stehen ins Negative gewendete Konglomerate entgegen: So spricht der libanesische Historiker Ḥassān Ḥallāq von „zionistisch-international-freimaurerischen Plänen“ oder einem „jüdisch-kryptojüdisch-freimaurerisch-jungtürkisch-internationalen Zentrum“ in Saloniki.²² Der Konflikt zwischen den europäisch-zionistischen und den arabisch-osmanisch-islamischen Kräften (der so ohnehin nie existierte) wird auf andere Zeiten und andere Schauplätze ausgeweitet: Begriffe aus der palästinensisch-israelischen Konfrontation, wie *nakba* (die Katastrophe des 1948 verlorenen Krieges) oder *sumud* (das kämpferische Ausharren der Palästinenser unter der israelischen Okkupation), werden auf die Zeit unter Abdülhamid II. oder auf die Expedition von Napoleon nach Ägypten ausgeweitet.²³

Bind of Race and Religion. The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism. In: Comparative Studies in Society and History 46 (2004), S. 682–704.

²¹ Feroz Ahmad: The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914. London 1969, S. 89f.

²² Ḥassān Ḥallāq: Mawqif ad-dawla al-‘uṣmāniya min al-ḥaraka aṣ-ṣhiyawniyya, 1897–1909 [Die Haltung des Osmanischen Reiches gegenüber der zionistischen Bewegung, 1897–1909]. Beirut 1978, S. 286, S. 319.

²³ Muḥammad al-Ḥayr ‘Abdalqādir: Nakbat al-‘umma al-‘arabiyya bi-suqūṭ al-ḥilāfa al-‘uṣmāniyya: dirāsa li-l-qaḍiyya al-‘arabiyya fi ḥamsin ‘āman, 1875–1925 [Die Katastrophe der arabischen Nation durch den Fall des osmanischen Kalifats: Eine Untersuchung über die arabische Frage während der fünfzig Jahre von 1875 bis 1925]. Kairo 1985, S. 63; Rafiq Šakir an-Natša: Al-Islām wa-Filasṭīn. Muḥāḍara [Der Islam und Palästina. Ein Vortrag]. Beirut ³1981, S. 52.

Die wohl bekannteste Ausprägung der Ansicht, dass eine europäische Aggression gegenüber der arabisch-islamischen Welt seit langer Zeit und unveränderlich fortbesteht, ist das Ziehen einer Kontinuitätslinie von den Kreuzzügen bis zu westlichem Imperialismus und Zionismus im 19. und 20. Jahrhundert. In der türkischen²⁴ und – in einem größerem Ausmaß – in der arabischen Apologetik und Publizistik taucht die Vorstellung eines Kontinuums europäischer Angriffe und eines immer währenden Kreuzzugs auf. In der arabischsprachigen revisionistisch-islamisierenden Literatur wird sie sogar zu einem bestimmenden Ordnungsbild.²⁵ Verschwörungstheorien, die den Juden eine welthistorische Rolle als Agenten der Destruktivität zuschreiben, greifen auf arabischer²⁶ und türkischer²⁷ Seite auf die *Protokolle der Weisen von Zion* zurück.

IV. Warum Verschwörungstheorien?

Wenn man den modernen Antisemitismus daran erkennen will, dass verschwörerische Mächte am Werk gesehen werden, die eigene Gemeinschaft und die fremde Gesellschaft gegenübergestellt werden und die geheimnisvolle Figur des Dritten auftaucht, so finden wir diese Strukturelemente in der eben vorgestellten apologetischen Literatur wieder. Stellt man sich die Frage, was an dieser Gattung von ‚Geschichtsschreibung‘ wohl das prägende Strukturmerkmal ist, so fällt die Antwort nicht eindeutig aus: Sind es die Funktionen der Verschwörungstheorien, die hier im Vordergrund stehen und antisemitische Elemente oft mit aufnehmen, aber nicht unbedingt auf sie angewiesen sind? Oder sind die Verschwörungstheorien letztlich nur Träger und Container antisemitischer Interpretationsmuster?²⁸

Wir sehen in der Türkei und der arabischen Welt eine ungebrochene Nachfrage nach verschwörungstheoretischer Literatur. Auch wenn wir nichts Genaues über ihren Einfluss sagen können, so muss sie doch angesichts der zahlreichen Neuauflagen und einer großen Publikationsfülle eine prägende Wirkung auf die Wahrnehmung großer Teile der Bevölkerung haben.²⁹ Seit dem späten 19. Jahrhundert

²⁴ Sâmîha Ayverdi: *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* [Die osmanischen Jahrhunderte in der türkischen Geschichte], Bd. 3. Istanbul 1976, S. 15.

²⁵ Siehe als ein Beispiel ‘Abdal‘azîz Muḥammad aš-Šināwî: *Ad-dawla al-‘uṭmānīya dawla islāmīya muftarā ‘alayhā* [Das Osmanische Reich: ein verleumdeter islamischer Staat]. Kairo 1980, S. 6, S. 175, S. 690, S. 862f.

²⁶ Anîş Şayig: *Yawmīyāt Hartzil* [Die Tagebücher Herzls]. In das Arabische übersetzt von Hilda Sa‘bān Şayig. Beirut 1968, (unpaginiertes) Vorwort: Die Protokolle sind mit großer Wahrscheinlichkeit echt.

²⁷ Hikmet Tanyu: *Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler* [Juden und Türken im Lauf der Geschichte]. Istanbul 1976, S. 468–523.

²⁸ In diesem letzteren Sinne würden sicherlich die Verfechter von der These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ argumentieren.

²⁹ Gudrun Krämer: *Antisemitism in the Muslim World. A Critical Review*. In: *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 46 (2006) 3, S. 243–276, hier: S. 256.

finden wir das in der öffentlichen Meinung wirkungsmächtige Erklärungsmuster, dass seit Jahrhunderten äußere Mächte gegen den Islam Verschwörungen ins Werk setzen und damit am politischen und gesellschaftlichen Niedergang des Islams die Schuld tragen.

Woher also kommen diese Verschwörungstheorien und warum haben sie eine solche Bedeutung? Drei wichtige Punkte sollte man sogleich festhalten:

(1) Der immer auch abwertende Begriff der ‚Verschwörungstheorie‘ sollte nicht überdecken, dass es in der Geschichte des Nahen Ostens oft genug von außen unternommene Verschwörungen gegeben hat. Ein berühmter Fall ist der von der CIA 1953 finanzierte und orchestrierte Sturz des iranischen Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh, der für eine größere Eigenständigkeit Irans gegenüber den Vereinigten Staaten eingetreten war. Das Sykes-Picot-Abkommen von 1916 teilte den Nahen Osten in Einflusszonen zwischen Frankreich und Großbritannien auf.³⁰ Das Abkommen wurde, neben anderen geheimen Dokumenten, nach der Oktober-Revolution von Lenin veröffentlicht, um die westlichen Alliierten und ihre imperialistischen Interessen bloßzustellen.

(2) Verschwörungstheorien in der populärwissenschaftlichen bis apologetischen Geschichtsschreibung ergeben sich geradezu zwangsläufig aus dem intellektuellen Habitus der Verfasser. Aufbau sowie Argumentationsweise der Texte und die Auswahl der verwendeten Sekundärliteratur üben einen verstärkenden Einfluss aus oder bilden sogar den Keimboden für Verschwörungs-Topoi. Dieser Typus von Literatur ist geprägt von zahlreichen Wiederholungen, unklarer Gliederung und einer generellen Horizontalität und Flachheit der Darstellung. Die ungeheure Fülle der Sekundärliteratur zur Geschichte der zionistischen Bewegung und der zionistisch-arabischen Konfrontation in Palästina berechtigt scheinbar zur Selektivität. Durch die oft bemängelte Subjektivität und Unsachlichkeit der westlichen Sekundärliteratur wird den Autoren nach ihrer eigenen Überzeugung die Berechtigung verliehen, eine freie Auswahl aus der großen Anzahl von Argumenten, Erklärungen und Positionen auszusuchen – um dann aber immer wieder zur Verwendung einiger weniger Werke zurückzukehren. Geschichtliche Abläufe werden in einer mechanistischen Auffassung als determinierte Prozesse verstanden, aber nicht im Sinne von Abläufen, die durch ökonomische oder soziale Konstellationen bestimmt werden, sondern als bewusste Entscheidungen ‚der europäischen Staaten‘ und ‚des Zionismus‘.

(3) Bemerkenswert ist die ‚anthropologische Konstanz‘ von Verschwörungstheorien. Das aus anderen Kontexten gewonnene theoretische Wissen über die Wirkungsweisen von Verschwörungstheorien lässt sich daher ohne weiteres auf die nahöstlichen Varianten anwenden: Verschwörungstheorien sehen die *Intention* als die zentrale Wirkkraft der Verschwörung an, während kausale Verknüpfungen oder gar Reaktionen auf soziale Beweggründe nur eine zweitrangige Rolle

³⁰ Bassam Tibi: Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik. Al-Mu'amara. Hamburg 1993, S. 3, geht übrigens davon aus, dass erst mit dem Sykes-Picot-Abkommen Verschwörungstheorien in den Nahen Osten eingedrungen sind.

bei der Erklärung spielen. Funktion einer Verschwörungstheorie ist es deswegen nicht, ein Ereignis durch eine Ursache zu erklären, sondern das eigene Bild der Gesellschaft in das Geschilderte zu integrieren.³¹ Verschwörungstheorien leugnen das Prinzip des Zufalls in der Geschichte und gehen von der Lenkbarkeit der Geschichte aus. Die geographische Perspektive der Verschwörungstheorien ist universalistisch – sie gehen von der Omnipräsenz der Verschwörung aus.³² All diese Elemente verstärken die deterministische Sicht der Geschichte. Serge Moscovici sieht in den Verschwörungstheorien die „Matrix des kollektiven Denkens in unserer Epoche“.³³ Eine „manichäische Psychologie“³⁴ will widersprechende Wahrnehmungen abwehren und die Komplexität der Welt reduzieren. Positiver gefasst: In ihrer Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne ideologisieren Verschwörungstheorien Machtbeziehungen und politische Wirklichkeiten, sie sind aber dennoch – zum Scheitern verurteilt – Versuche, die Komplexität heutiger Gesellschaften in ihrer Totalität zu erfassen.³⁵

Angesichts der erstaunlichen Ähnlichkeiten in Zusammensetzung und Struktur, die Verschwörungstheorien in verschiedensten politischen und kulturellen Kontexten aufweisen, sollte man nicht isoliert über die nahöstlichen Verschwörungstheorien sprechen; allzu leicht nimmt ein solches Vorgehen einen denunziatorischen Charakter an.³⁶ Verschwörungskomplexe sind als menschliches Bedürfnis nach Welterklärung zu verstehen. Daraus folgt, dass nahöstliche Verschwörungstheorien nicht als ein Fall *sui generis* zu betrachten sind, sondern sehr wohl mit anderen Formen, etwa denen der US-amerikanischen *paranoia*, verglichen werden können und müssen.

Wo die Antworten liegen würden, wenn man sich an eine speläologische Erkundung der nahöstlichen Verschwörungslabyrinth wagte, lässt sich erahnen: In der besonderen semi-kolonialen Erfahrung des Nahen Ostens, die offensichtlich in mancherlei Hinsicht verheerender war als die Formen von offener kolonialer Herrschaft (wie etwa die Großbritanniens in Südasien); in der durch den Palästina-Konflikt und den Ölreichtum bedingten Fortdauer westlicher Interventionen bis in die unmittelbarste Gegenwart; in der Möglichkeit, Konfliktlinien als Gegenstand religiöser Konfrontation aufladen zu können. Die islamische Welt, und die arabische im Besonderen, erlebte das durch den Westen dominierte 19. und

³¹ Serge Moscovici: The Conspiracy Mentality. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S. 151–169, hier: S. 156f.

³² Dieter Groh: The Temptation of Conspiracy Theory, or: Why Do Bad Things Happen to Good People? Part I: Preliminary Draft of a Theory of Conspiracy Theories. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S.1–13, hier: S. 3, S. 5, S. 9.

³³ Moscovici: Conspiracy (wie Anm. 31), S. 168.

³⁴ Carl F. Graumann: Conspiracy Theory and Social Psychology – A Synopsis. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S. 245–251, hier: S. 249: Der Begriff *manichean psychology* wurde von Richard Hofstadter geprägt.

³⁵ Ganz im Sinne dieser Ambivalenz argumentiert Mark Fenster: Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture. Minneapolis 2008.

³⁶ Siehe etwa die herablassenden Wertungen von Daniel Pipes: The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy. Basingstoke 1996.

20. Jahrhundert als eigentlich nicht bewältigbar, erst recht nicht durch rationale Erklärungsmuster. Es gab und gibt daher ein gewaltiges Bedürfnis nach Erklärungen angesichts dieser tiefgreifenden ‚Verwandlung der Welt‘.³⁷ Sicher ist jedenfalls: Was wir hier herausfänden, wären Ideologien primärer, sekundärer und tertiärer Ordnung, vor allem aber die Auswirkungen unmittelbarer menschlicher Erfahrungen.

Abstract

On the basis of a largely indisputable historical issue, the attitude of the Ottoman government towards the Zionist movement and settlement in Palestine during the last few decades before World War I, it can be demonstrated how national historiographies, in particular conspiracy theories (with the alleged principal actors: Freemasons, imperialists, Jews, Young Turks, and Zionists), lead to the misinterpretation of historical facts. By analyzing Arabian and Turkish popular science literature from the second half of the 20th century, it is shown how anti-semitic patterns of explanation are embedded into the superior context of conspiracy theories. Exhaustive analyses of the function and mode of functioning of conspiracy theories in the Middle East are lacking so far. A comparison with other regions will prove useful in order to work out the “anthropological constancy” of conspiracy theories.

³⁷ Siehe Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2009.

Yavuz Köse

„Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“.

Rezeption des Sozialismus und Kommunismus in spätosmanischer Zeit (1870–1914)

Das Osmanische Reich war für Marx und Engels sowie für viele politisch Interessierte in Europa Mitte des 19. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung; und zwar weniger als Ort einer möglichen kommunistischen Revolution, als vielmehr als Zankapfel europäischer Politik. Marx und Engels lassen in der New-York Daily Tribune der Jahre 1853 und 1854 in ihren Beiträgen zum Krimkrieg (1853–1856) erkennen, dass das Osmanische Reich mehr oder weniger eine Verfügungsmasse Europas darstellte, die für die einen als Bollwerk gegen Russland erhalten werden musste, für die anderen jedoch besser heute denn morgen aufgelöst werden sollte. Friedrich Engels fragt Anfang 1853 in einem Leitartikel „Was soll aus der europäischen Türkei werden?“, kritisiert die Haltung der westlichen Diplomaten und deren Leitmotiv der Unabhängigkeit der Türkei „in ihrem gegenwärtigen Zustand“ und plädiert dafür „in Europa auf den Trümmern des Moslemreiches einen unabhängigen christlichen Staat zu errichten“.¹ Man garantierte aber mit der Pariser Konferenz von 1856 dem Osmanischen Reich die Integrität und Unabhängigkeit und nahm es in das „europäische Konzert“ auf. Dass die Osmanen dabei nicht tonangebend waren, zeigte sich spätestens an den Ergebnissen der Berliner Konferenz von 1878, die im Anschluss an die vernichtende Niederlage gegen Russland einberufen wurde: Serbien, Montenegro, Bulgarien und Rumänien wurden vom Einflussbereich des osmanischen Staates endgültig abgetrennt, Bosnien sowie Herzegowina wurden Österreich unterstellt. Die sukzessive Gebietsschrumpfung setzte sich dann in den kommenden Jahrzehnten fort, und in deren Folge verschob sich das demographische Zentrum von den europäischen Zentren gen Süden.²

¹ Friedrich Engels: Was soll aus der europäischen Türkei werden? [In: New-York Daily Tribune, Nr. 3748 (21. April 1853), Leitartikel]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 9. Berlin 1960, S. 31–35.

² Donald Quataert: The Ottoman Empire 1700–1922. Cambridge ²2005, S. 112. Der Balkan spielte nach wie vor eine bedeutsame Rolle und wies die größte Bevölkerungsdichte auf. „Between 1783 and 1913, an estimated 5–7 million refugees, at least 3.8 million of whom were Russian subjects, poured into the shrinking Ottoman state.“, ebd., S. 117.

Die Frage, wie mit diesem Vielvölkerstaat und seinen Nichtmuslimen umzugehen sei, sowie seine Überlebenschancen wurden auch nach Marx und Engels unter den Sozialisten weiter erörtert. Rosa Luxemburg zeigt in einem 1896 in der Sächsischen-Arbeiterzeitung veröffentlichten Beitrag („Die nationalen Kämpfe in der Türkei und die Sozialdemokratie“³), dass sich die Problemlage auch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert nicht wesentlich geändert hatte. Für sie stand allerdings das Ende „der Türkei“ fest, den Auflösungsprozess müsse man „als eine stehende Tatsache hinnehmen und sich nicht in den Kopf setzen, daß man ihn aufhalten könnte oder sollte“. Nicht nur sei den „Selbstständigkeitsbestrebungen der christlichen Nationen“ die vollste Sympathie der Sozialdemokraten entgegenzubringen, ihre Unterstützung müsse man vor allem „aber als ein Kampfmittel gegen das zarische Rußland begrüßen und mit Nachdruck für ihre Unabhängigkeit ebenso gegen Rußland wie gegen die Türkei eintreten.“⁴ Für sie verhinderte die türkische Herrschaft eine kapitalistische Entwicklung. Nur durch eine Abtrennung der Länder könnten diese eine europäische Staatsform und bürgerliche Institutionen implementieren und „allmählich in den allgemeinen Strom der kapitalistischen Entwicklung hineingezogen“ werden.⁵ Die gesamte Problematik, ja Zukunft des Osmanischen Reiches klingt in den Beiträgen der marxistischen Intellektuellen wie Marx, Engels oder Luxemburg an.⁶ Ein Staat, der bereits sechs Jahrhunderte von einer Dynastie geleitet wurde und sich über drei Kontinente ausdehnte, war spätestens seit dem Krimkrieg mit einer sich immer schneller vollziehenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Desintegration konfrontiert. Militärische, politische wie soziale Reformen nach westlichem Muster hielten diesen Prozess nicht wirklich auf. Der bis dahin nicht hinterfragte gesellschaftliche Konsens, wonach der Sultan mit einer militärischen wie geistlichen Elite die steuerzahlenden Untertanen beherrschte und ihnen Schutz bot, bröckelte. In zahlreichen nichtmuslimisch geprägten Regionen des Reiches setzten zu Beginn des 19. Jahrhunderts Aufstände ein, die zunächst eher sozialen als nationalen Bewegungen ähnelten, schließlich aber doch in die Unabhängigkeit führten.⁷ Die um die Wahrung des europäischen (Interessens-)Gleichgewichts bemühten Großmächte sorgten durch Besetzungen weiterer osmanischer Gebiete dafür, dass

³ Rosa Luxemburg: Die nationalen Kämpfe in der Türkei und die Sozialdemokratie. [In: Sächsische Arbeiter-Zeitung, 8., 9., 10. Oktober 1896]. In: Rosa Luxemburg: Reden und Schriften. Berlin 2006, S. 57–69.

⁴ Ebd., S. 67–69.

⁵ Ebd., S. 64.

⁶ Die meisten osmanischen Entscheidungsträger sahen dies etwas anders. So schreibt etwa Fuad Pascha in seinem politischen Testament: „[...] der einzige Weg den Ruin unseres Staates abzuwenden, ist ihn von neuem zu errichten auf einem soliden und breiten Fundament, unter Einbeziehung aller seiner Elemente ungeachtet ihrer Rasse und Religion.“ Aus dem Englischen YK, vgl. James Lewis Farley: Turks and Christians. A Solution of the Eastern Question. London 1876, S. 242.

⁷ Heinz Kramer/Maurus Reinkowski: Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte. Stuttgart 2008, S. 67.

die „Orientalische Frage“ zwar nicht an Brisanz aber doch Stück für Stück an territorialer Substanz verlor.⁸

Die Reste der „wohlbehüteten Länder“ (*memalik-i mahruse*) des osmanischen Gebietes gerieten zudem verstärkt ab 1870 in den Wirkungskreis eines wirtschaftlichen Globalisierungsprozesses, dessen Motor multinationale Unternehmen bildeten.⁹ Mit den und durch diese Unternehmen verbreiteten sich neben den Produkten neue Formen und Techniken des Unternehmens sowie deren Träger, die Manager.¹⁰ Marx und Engels hatten bereits 1848 in ihrem Manifest der Kommunistischen Partei diesen Prozess angekündigt, statt von „Multinationals“ aber noch von „neue[n] Industrien“ gesprochen, deren „Fabrikat nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht“ werden würde.¹¹

Dass ihre Ideologie ebenfalls eine folgenreiche Globalisierung erfahren würde, hatten die Verfasser des Manifests sicher nicht ahnen können. Die Losung „Proletarier aller Länder vereinigt Euch“ brauchte aber länger als die „neuen Industrien“, um im Osmanischen Reich ihre Wirkung zu entfalten. Das Manifest der Kommunistischen Partei sollte nicht vor 1923 ins Türkische übersetzt werden. Allein eine knapp vierseitige Zusammenfassung, eingebunden in ein kleinformatiges Büchlein über internationale revolutionäre Parteien von George Turner aus dem Jahr 1910, von Haydar Rifat [Yorulmaz] übersetzt, lag interessierten Osmanen vor. Es ist zwar zweifelhaft, ob dieses Werk jemals große Verbreitung fand. Aber immerhin findet sich darin eine Übersetzung der berühmten Losung. In Ermangelung einer griffigen türkischen Entsprechung für Proletarier heißt es dort: „Arme aller Länder reicht Euch nun die Hand!“¹² Auch wenn bereits 1912 der Versuch gestartet wurde, die zentralen Aussagen des Marxschen Kapitals aus dem Französischen zu übertragen,¹³ sollte eine zusammenfassende dreihundert Seiten starke türkische Übersetzung nicht vor 1933 erscheinen – wiederum von Haydar

⁸ „Ohne Übertreibung aber lässt sich sagen, dass die zwiespältige Lage, als gleichberechtigtes Mitglied der europäischen Staatengemeinschaft bezeichnet zu werden und zugleich zu einem randständigen und als minderwertig geltenden Staat herabgesunken zu sein, bis in die Türkische Republik des 20. und 21. Jahrhunderts traumatische Wirkungen entfaltet hat.“ Ebd., S. 79.

⁹ Geoffrey Jones: *Multinationals and Global Capitalism. From the Nineteenth to the Twenty-First Century*. Oxford 2005, S. 3.

¹⁰ Mira Wilkins: *Multinational Enterprise to 1930: Discontinuities and Continuities*. In: Alfred D. Chandler Jr./Bruce Mazlish (Hg.): *Leviathans. Multinational Corporations and the New Global History*. Cambridge 2005, S. 45–81, S. 51.

¹¹ Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei* – zitiert nach Christoph Henning: *Narrative der Globalisierung. Zur Marxrenaissance in Globalismus und Globalisierungskritik* (= Gesprächskreis Politik und Geschichte im Karl-Marx-Haus Trier, Heft 5). Trier 2006, S. 8–9.

¹² T. Nadir [Haydar Rifat Yorulmaz]: *Beynelmilel İhtilal Fırkaları*. Istanbul 1910, S. 23. Vom selben Autor existiert aus demselben Jahr eine Übersetzung „Sosyalizm“, die ebenfalls George Turner zugeschrieben wird. <http://kutuphane.tbmm.gov.tr/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?bib=128836> (letzter Zugriff am 25. 6. 2009); vgl. auch Mehmet Ö. Alkan: *Bilinmeyen bir Felsefe Dergisi Ceride-i Felsefiye ve bir Yahudi Sosyalist Bohor Israel*. In: *Tarih ve Toplum* 13 (1990) 77, S. 50–57.

¹³ Alkan: *Bilinmeyen bir Felsefe Dergisi* (wie Anm. 12).

Rifat. Angesichts der spärlichen Übertragungen sozialistisch-kommunistischer Schriften liegt es nahe, der Frage nachzugehen, was muslimische Osmanen meinten, wenn vom Sozialismus oder Kommunismus die Rede war.

I. Frühe Wahrnehmung des Sozialismus – Kommunismus (1870–1895)

Die ersten Berichte über den Sozialismus und Kommunismus tauchten in den 1870er Jahren in Presseberichten zur Pariser Commune auf. Mehrheitlich bezog die osmanische Presse ihre Informationen aus den europäischen Nachrichtenagenturen und Blättern. Zusätzlich wurden auch die Berichte der lokalen französischsprachigen Presse übertragen.¹⁴

Die arabische Bezeichnung „iştirak“ (teilen) fungiert in den Berichten als Übersetzung des Begriffs „Sozialismus“. Es tritt aber häufig als zusammengesetztes Wort auf, am häufigsten als „iştirak-ı emval“ (das Teilen von Gütern). Erst um 1885 findet sich im französisch-osmanischen Wörterbuch von Şemseddin Sami der Begriff „iştirakiyûn“ mit den Bedeutungen „communistes, socialistes, nihilistes“ verzeichnet, in einem im Jahre 1911 veröffentlichten Wörterbuch wird der Begriff nur noch mit „socialistes“ wiedergegeben. In den Presseberichten überwogen also entsprechende Umschreibungen.¹⁵

Auch für andere sozialistische Begriffe wie „Klasse“ oder „Klassengesellschaft“ gab es keine Entsprechungen. Die verwendeten Termini stammten zum Teil aus dem Zunftwesen. In Ermangelung einer „Klassengesellschaft“ half man sich mit dem Begriff „sınıf“, das aus dem Wort für Zunft „esnaf“ abgeleitet ist. Der Arbeiter wurde parallel als „işçi“ oder „emekçi“ bezeichnet, „amele“ und „rençber“ wurden für ungelernte Arbeiter verwendet. Wie Ahmad Feroz anmerkt, fehlte einer Gesellschaft, die über Jahrhunderte – durch soziale Klassen hindurch – über religiöse Zugehörigkeit klassifiziert wurde, überhaupt die Idee einer Klassengesellschaft.¹⁶ Im Zuge der Industrialisierungsbestrebungen des Staates konstitu-

¹⁴ Christoph Neumann vergleicht die Beiträge in der Zeitung Basiret (Scharfsinn) mit denen in der Hakayik ül-Vekayi (Die Wahrheit der Ereignisse); vgl. Christoph K. Neumann: Mazdak, nicht Marx: Frühe Osmanische Wahrnehmungen von Kommunismus und Sozialismus. In: Raoul Motika/Hans Georg Majer (Hg.): Türkische Wirtschafts- und Sozialgeschichte (1071–1920). Akten des IV. Internationalen Kongresses, München 1986. München 1995, S. 211–225.

¹⁵ So etwa „komunizm ya'ni hey'et-i müşterike komitesi“ (Kommunismus, das heißt das Komitee des Systems der Teilhaber); „sosyalist ya'ni idare-i ictimaiye-i umumiye hey'et-i cumhuriyesi(ni)“ (sozialistisch, das heißt die Republikform der allgemeinen gesellschaftlichen Verwaltung); vgl. ebd., S. 217.

¹⁶ Feroz Ahmad: Some Thoughts on the Role of Ethnic and Religious Minorities in the Genesis and Development of the Socialist Movement in Turkey: 1876–1923. In: Mete Tunçay/Erik Jan Zürcher (Hg.): Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876–1923. London, New York 1994, S. 13–27, hier: S. 21 f.

ierte sich zwar ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Arbeiterschaft, ob sie jedoch bereits über ein Klassenbewusstsein verfügte, ist nicht eindeutig eruiert.¹⁷ Es sei angefügt, dass sich Begriffe wie „Sosyalizm“ oder „Grev“ (Streik) in Listen von zu zensierenden Begriffen finden, die während der Regierungszeit Sultan Abdülhamids II. (1876–1909), etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts angefertigt wurden.¹⁸ Alles, was als oppositionelle Bewegung interpretiert wurde und damit gegen den Sultan hätte gerichtet sein können, musste bereits begrifflich unterbunden werden.

Wenden wir uns aber wieder den Berichten der 1870er Jahre zu, so zeigt sich, dass zunächst keine genaue begriffliche Differenzierung zwischen Kommunismus oder Sozialismus erfolgte.¹⁹ Der osmanische Leser bekam in den meisten Beiträgen vielmehr ein vermeintliches Destillat dessen, was Sozialismus und Kommunismus im Kern auszumachen schien, nämlich den als Vorwurf zu verstehenden Umstand, dass beide Bewegungen die *Gemeinsamkeit an Besitz und Weib* – „iştirak-ı emval u iyal“ (bzw. nisvan) propagieren würden.

Diese Verkürzung der Marxschen Doktrin mag am spezifisch islamisch-türkischen Vorwissen gelegen haben, mit dem man den Kommunismus gedeutet hat.²⁰ Nun hatte aber die vermeintliche Absicht nicht nur Hab und Gut, sondern gleichermaßen die Frauen zu teilen, offenbar auch in der europäischen bürgerlichen Gesellschaft recht früh für empörte Aufschreie gesorgt. So sagen Marx und Engels denn auch im kommunistischen Manifest: „Aber ihr Kommunisten wollt die Weibergemeinschaft einführen, schreit uns die ganze Bourgeoisie im Chor entgegen.“²¹ Die osmanischen Autoren zeigten sich nicht weniger entrüstet.

In einem Beitrag vom 10. Juni 1878 versuchte der Literat Şemşeddin Sami (Frachëri)²² den Sozialismus vom Kommunismus zu unterscheiden und schlug vor, „Sozialismus“ einfach „sosyalizm“ zu nennen. Dagegen würde „iştirak-ı emval“ (Gemeinsamkeit an Besitz) die Entsprechung für Kommunismus sein und keineswegs, wie dies in der osmanischen Berichterstattung geschähe, für Sozialismus stehen. Kommunismus sei nicht mit Sozialismus zu verwechseln, da ersterer ungerecht, gegen die Natur des Menschen sei, ja diesen sogar zum Tier degradiere (*hayavanlaştırmak*). Er verortete den Ursprung des Kommunismus im iranischen und asiatischen Raum des frühen 7. Jahrhunderts, wo die Gemeinsamkeit an Weib

¹⁷ Mete Çetik: Emek Tarihi Literatüründe Sınıf Bilinci Sorunu. In: Mehmet Ö. Alkan u.a. (Hg.): Mete Tunçay’a Armağan. Istanbul 2007, S. 253–277.

¹⁸ François Georgeon: Yasak Kelimeler. XX. yüzyılın başındaki Osmanlı sansürüyle ilgili bir belge üzerine. In: Mehmet Ö. Alkan u.a. (Hg.): Mete Tunçay’a Armağan. Istanbul 2007, S. 191–203.

¹⁹ Das Problem, dass sich unter dem Begriff „Sozialismus“ eine Vielzahl unterschiedlichster Ansichten sammelte, hatte Karl Marx recht früh bewogen, stattdessen den Begriff Kommunismus zu präferieren.

²⁰ Neumann: Mazdak (wie Anm. 14), S. 221.

²¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 4. Berlin 1972, S. 478.

²² „Sosyalizm – İştirak-ı emval“, Tercüman-ı Şark (10. Haziran 1878), vgl. A. Cerrahoğlu: Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı. Istanbul 1994, S. 104.

und Kindern praktiziert worden sei. Der Sozialismus dagegen werde, so Sami, den Menschen zu Wohlstand und Glück verhelfen.

Namık Kemal (1840–1888), einen der führenden Intellektuellen der jungosmanischen Opposition, konnte diese Differenzierung allem Anschein nach nicht überzeugen und noch weniger die allzu positive Darstellung des Sozialismus. Entgegen einiger früherer, die Pariser Commune wohlwollend darstellender Beiträge, nahm er in seiner Antwort auf Şemşeddin Sami eine eher kritisch-konservative Haltung gegenüber dem Sozialismus ein. Er warf Sami vor, den Sozialismus zu „leicht“ zu nehmen, da es auch unter seinen Anhängern solche gebe, die durchaus die „Gemeinsamkeit an Besitz und Weib“ anstrebten. Setzten sie sich durch, so würde Europa zugrunde gerichtet werden.²³

Nur wenig später findet sich in einer Enzyklopädie ein weiterer Versuch, Kommunismus und Sozialismus zu definieren – diesmal ohne direkt auf die „Weibergemeinschaft“ zu rekurrieren. In Ahmed Rif'at Efendis (1880) achtbändiger geschichtlich-geographischer Enzyklopädie²⁴ heißt es unter dem Eintrag *sosyalizm*, dass der Sozialismus anstrebe, das Geldkapital und den Zins abzuschaffen, und für die Vergesellschaftung des Grundbesitzes eintrete. Der Kommunismus dagegen wolle das Besitz- und Erbrecht ganz abschaffen. Aber auch nach Rif'at scheinen die letztlich verwerflichen Gemeinsamkeiten von größerer Bedeutung: Sie gäben vor, das „vollkommene menschliche Heil auf Erden“ zu realisieren, wären aber nichts anderes als „bösesartiges politisches Gedankengut“, das nichts als Unheil anrichten könnte.²⁵

Ahmet Cevdet Paşa (1822–1895), berühmter Staatsmann und Historiker, erteilte diesem „bösesartigen politischen Gedankengut“ im Jahre 1888 ebenfalls eine Abfuhr. Er verortete die historischen Wurzeln des Kommunismus bei den Mazdakiden des 6. Jahrhunderts, ihre Lehre hätte sich im islamischen Raum etwa unter den Aleviten und Nusayris verbreitet. Nach Europa sei sie über die Kreuzfahrer gelangt – nicht nur Wissenschaft und Technik, sondern auch „das Gedankengut von Freiheit und Libertinage“ hätten diese mitgenommen. Die Freimaurerlogen hätten für das Überleben dieser Lehre gesorgt. Die späteren Sekten des Kommunismus, Sozialismus und Nihilismus schließlich, seien nichts anderes als mazdakidisches Gedankengut. Abseits gewisser Unterschiede im Detail einige sie vor allem eines: „die Auflösung des Eigentumsrechtes bei Besitz und der Ehe bei den Frauen“.²⁶ In Europa fänden diese Sekten großen Anklang, da dort die Kluft zwischen Arm und Reich so groß sei, dass ein Umsturz zu befürchten sei. Angst, dass auch das Osmanische Reich eine Revolution befürchten müsse, hatte Cevdet Paşa jedoch nicht. In seinem Land, so meinte er, existiere – anders als in Europa – keine Neigung zu diesem verderblichen Gedankengut.

²³ Ebd.

²⁴ Ahmed Rif'at Efendi: *Lugat-ı tarihiye ve coğrafiye*, Bd. 4. Istanbul 1299/1300, S. 81 f.; Neumann: Mazdak (wie Anm. 14), S. 217.

²⁵ Neumann: Mazdak (wie Anm. 14), S. 218, Anm. 44.

²⁶ Ebd., S. 223.

Während der Regierungszeit Sultan Abdülaziz' (1861–1876) und Abdülhamids II. (1876–1909) fand das Begriffspaar Sozialismus/Kommunismus zunächst im Rahmen der Darstellung von politischen Ereignissen in Europa Eingang in die lokale Presse, um schließlich von muslimischen Intellektuellen erörtert zu werden. Dabei wurde ohne eine eigentliche inhaltliche und differenzierende Diskussion den beiden Doktrinen ein die gesellschaftliche Ordnung gefährdendes Potential konstatiert.

Der diskursive Umgang mit dem Kommunismus/Sozialismus beschränkte sich bis zum Ende der Herrschaft Sultan Abdülhamids II. auf die Aussage, dass beide wider die Natur des Menschen seien und sich gegen die dem Menschen von Gott verordneten Tugenden und letztlich gegen die politische Ordnung richteten. Setzte man den Kommunismus um, würden Züchtigkeit und Ehrhaftigkeit, die den Menschen vom Tier unterschieden, aufgehoben, „jede mit jedem sich wie Tiere vermehren und schwanzwedelnd durch die Gegend laufen“.²⁷ Zwischen 1870 und 1908 herrschte aber insgesamt noch die Überzeugung vor, dass die osmanische gesellschaftlich-politische Ordnung stabil genug sei, um diesen Doktrinen keine Entfaltungsmöglichkeit zu bieten.

II. Erste sozialistisch geprägte Bewegungen (bis 1910)

In den 1890er Jahren formierten sich unter den nichtmuslimischen Minderheiten zahlreiche oppositionelle Untergrundorganisationen, darunter auch einige mit sozialistischer und marxistischer Orientierung. Die 1887 gegründete armenische *Huntschak* und die 1890 gegründete *Daschnak* gehörten mit der *Inneren Mazedonischen Revolutionären Organisation* (IMRO) zu den frühesten Organisationen.²⁸ Die *Bulgarische Sozialdemokratische Partei* wurde bereits Ende des 19. Jahrhunderts Mitglied der II. Internationale, 1907 folgten die revolutionären *Daschnaks*.²⁹

Die für die Wiedereinführung der Verfassung von 1876 und des Parlaments verantwortliche Oppositionsgruppe, die jungtürkische *Gesellschaft für osmanische Einheit*, aus der später die regierende Partei *Komitee für Einheit und Fortschritt* hervorgehen sollte, fasste zunächst zwar unterschiedliche Denkrichtungen aus „nationalistischen, populistischen und positivistischen Bauelementen“³⁰ zusammen, war aber im Grunde nicht sozialistisch orientiert. Alle diese Gruppen ver-

²⁷ Cerrahoğlu: *Türkiye'de Sosyalizmin* (wie Anm. 22), S. 59f.

²⁸ Vgl. Anaïde Ter Minassian: *Aux origins du marxisme arménien: les Spécifistes*. In: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 19 (1978) 1–2, S. 61–117.

²⁹ George S. Harris: *The Origins of Communism in Turkey*. Stanford 1967.

³⁰ Klaus Kreiser: *Das letzte osmanische Jahrhundert (1826–1920)*. In: Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart 2003, S. 315–382, hier: S. 351.

band jedoch eines: Ihre Opposition zur absolutistischen Herrschaft Sultans Abdülhamid II.³¹

Häufig wird angeführt, dass unter den Minderheiten der frühe Kontakt mit Europa die Aufnahme sozialistisch-marxistischer Ideen befördert hätte. Unter türkischen oppositionellen Intellektuellen, die in europäischen Städten (Paris, London, Genf) ihre Oppositionspolitik betrieben, seien allerdings nicht wie etwa unter russischen Dissidenten Hegel, Feuerbach, Blanqui oder Marx gelesen worden, sondern Guiseppe Mazzini, Auguste Comte, Victor Hugo, Ernest Renan und Emile Durkheim. Eine Ursache sei in der sprachlichen Barriere zu suchen. Türkische Intellektuelle hätten vornehmlich französisch gelesen.³² In der Tat spielten unter den Jungtürken soziologische Ansätze von Auguste Comte und Emile Durkheim eine wichtigere Rolle. Nach Ahmad imponierte den Jungtürken vor allem der soziale Radikalismus der nichtmuslimischen Sozialisten. Doch fragt er wohl zu Recht, wie sozialistisch diese Gruppen eigentlich waren. In den meisten Fällen ließe sich der Sozialismus von der nationalen Bewegung nicht trennen. Ganz gleich ob deren Führer oder Anhänger Sozialisten waren, handelte es sich in erster Linie um nationale Bewegungen. *IMRO*, *Huntschak* und *Dashnak* waren in dem Sinne anarchistisch und sozialistisch, als sie bereit waren, gegen das abdülhamidische Regime auch gewalttätige Mittel einzusetzen.³³

Die Wiedereinführung der Verfassung von 1876 durch die jungtürkische Revolution von 1908 vermittelte für eine kurze Zeit den Eindruck, dass die Losung „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ realisierbar sein könnte. Mit der Aufhebung der Zensur und des Versammlungsverbots bot sich für fünf Monate zwischen Juli und Dezember 1908 – eine Phase, die als „ethnische Flitterwochen“³⁴ bezeichnet wurde – die Möglichkeit, sich ethnienübergreifend zu verbünden. Es ist auch die Phase der größten Streikwelle, die das Reich bis dahin erlebt hatte. Zwischen Juli und Oktober 1908 werden 111 Streiks gezählt, allein 30 in Saloniki, einige mehr in Istanbul. Man vermutet, dass eine Mehrzahl der ca. 300000 Lohnarbeiter des Reiches auf die Straßen ging. Zahlreiche Gewerkschaften wurden gegründet, viele jedoch nur für die Dauer eines Streiks.³⁵ Die einflussreichste Arbei-

³¹ Zu Abdülhamid II. vgl. François Georgeon: *Abdulhamid II. Le sultan calife (1876–1909)*. Paris 2003.

³² Dankwart Rustow: *The Appeal of Communism to Islamic Peoples*. In: J. Harris Proctor (Hg.): *Islam and International Relations*. New York 1964, S. 40–61, nach Mete Tunçay: *Türkiye’de Sol Akımlar (1908–1925)*. Bd. 1. Istanbul 1991, S. 25.

³³ Ahmad: *Some Thoughts* (wie Anm. 16), S. 17f.

³⁴ Yavuz Selim Karakışla: *Osmanlı İmparatorluğunda Solun Tarihine bir Katkı: Meşrutiyet ve Hukuk-ı Avam Tarafı Ermeni Fırkası* (1908). In: Mehmet Ö. Alkan u. a. (Hg.): *Mete Tunçay’a Armağan*. Istanbul 2007, S. 277–299. Gaidz Minassian bezeichnet in seinem Artikel über die Beziehungen der armenischen revolutionären Bewegung zu den Jungtürken diese Phase als „[l]’illusion démocratique“; vgl. Gaidz F. Minassian: *Les relations entre le Comité Union et Progrès et la Fédération Révolutionnaire Arménienne à la veille de la Première Guerre mondiale d’après les sources arméniennes*. In: *Revue d’histoire arménienne contemporaine* 1 (1995), S. 45–99, S. 48.

³⁵ Yavuz Selim Karakışla: *The 1908 Strike Wave in the Ottoman Empire*. In: *Turkish Studies Association Bulletin* 16 (1992), S. 153–177.

terbewegung formierte sich in Saloniki unter der Führung von Abraham Benaroya, der mit der Gründung der *Sozialistischen Arbeiterföderation* Salonikis versuchte, alle lokalen ethnischen Gewerkschaften unter einem Dach zu versammeln.³⁶ Das Besondere an dieser Bewegung war ihr föderaler Charakter und ihr Bestreben, allen ethnisch/nationalen Gruppen ihre Eigenart zu lassen, um gemeinsam unter dem zu erhaltenden osmanischen Staat leben zu können.

Die Fusion von gewerkschaftlichen und politischen Aktivitäten fällt nicht in die kurze freiheitliche Phase, sondern in eine Zeit, in der die Jungtürken, die im Parlament die Mehrheit stellten, aufgeschreckt durch einen Gegenputschversuch im April 1909, oppositionellen Bewegungen zunehmend ablehnend gegenüberstanden. Die Verabschiedung einer strengen Anti-Streikverordnung der Regierung im Sommer 1909 führte in Saloniki nicht nur zur Demonstration von 26 Gewerkschaften und rund 6000 Menschen, sondern auch zur Gründung der besagten Arbeiterföderation.³⁷ Die Phase ab 1910 ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Opposition gegen die jungtürkische *Partei für Einheit und Fortschritt*. Die ersten Versuche muslimischer Intellektueller den Sozialismus zu etablieren, fallen ebenfalls in diese Zeit.

III. Die Gründung der ersten „Osmanischen Sozialistischen Partei“ (1910–1912)

Hüseyin Hilmi gilt als der erste türkische Sozialist, der nach 1908 einem kleinen Kreis von Intellektuellen vorstand und versuchte, zunächst über diverse Publikationen, später dann mit der Gründung einer sozialistischen Partei, den Sozialismus unter den Muslimen zu etablieren.

Auf welche Weise „İştirakçı Hilmi“ (also „Sozialist Hilmi“, wie er genannt wurde) mit dem Sozialismus in Verbindung kam, ist nicht eindeutig geklärt. Ein maßgeblicher, aber doch umstrittener Einfluss auf Hilmi wird Baha Tevfik (1881–1916), einem Materialisten, der Werke von Ernst Hæckel und Ludwig Büchner ins Osmanische übersetzte und ab 1912 unter anderem eine der ersten Zeitschriften für Philosophie (*Felsefe*) publizierte, zugeschrieben. Mete Tunçay bezeichnet Baha Tevfik als „etwas materialistisch, etwas anarchistisch und freigeistig“.³⁸

Mehmet Ö. Alkan hat Hüseyin Hilmis publizistische Aktivitäten in Izmir, die vor seine sozialistische Phase fallen, untersucht und darauf hingewiesen, dass in

³⁶ H. Şükrü İlicak: Jewish Socialism in Ottoman Salonica. In: Southeast European and Black Sea Studies 2 (2002) 3, S. 114–146, hier: S. 125; vgl. auch Paul Dumont: A Jewish, Socialist and Ottoman Organization: the Workers' Federation of Thessaloniki. In: Mete Tunçay/Erik Jan Zürcher (Hg.): Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876–1923. London, New York 1994, S. 49–77 und die Darstellung der Gewerkschaftslandschaft im Osmanischen Reich durch den Gründer der Föderation Abraam Benaroya: Die türkische Gewerkschaftsbewegung. In: Sozialistische Monatshefte 16 (1910), S. 1079–1081.

³⁷ Dumont: Organization (wie Anm. 36).

³⁸ Tunçay: Türkiye'de Sol (wie Anm. 32), S. 31 und S. 46.

seinen Beiträgen zur osmanischen Gesellschaft eine islamische Perspektive vorherrsche. Danach sei die osmanische Gesellschaft eine klassenlose Gesellschaft, weil hier der islamische Grundsatz der Gleichheit der Menschen – „ob groß oder klein, reich oder arm, Chef oder Beamter“ – gelte. Auch wenn sich Hilmi Vorstellung später von einer klassenlosen hin zu einer Klassengesellschaft wandelte, blieb die islamisch inspirierte Idee der Gleichheit gleichwohl auf seiner Agenda. Hilmi frühe publizistische Aktivität weist ihn zunächst also nicht unbedingt als Anhänger des Sozialismus aus. In einem Beitrag – wohl als Verteidigung gegen zuvor erfolgte Vorwürfe – nahm er sogar eine Gegenposition ein und lehnte die Doktrin ab. Eine Konstante in Hilmi politischem Leben war dagegen die Gegnerschaft zu den Jungtürken und ihre zunehmend repressive Politik. Seine sozialistische Haltung war geprägt von islamischen Grundsätzen (Gleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit) sowie liberalen Ideen (selbständiges Handeln, Fortschritt).³⁹

Hilmi und seine Gruppe starteten gegen Ende Februar 1910 mit der Publikation einer wöchentlichen Zeitschrift mit dem Titel „İştirak“ (*Le Socialisme*, von Jule Guesde)⁴⁰, die bis zur 16. Ausgabe regelmäßig erschien. Mit dem Erscheinen einer Sondernummer über Ahmed Samim (1884–1910), dem Publizisten der Zeitung „Seda-i Millet“ (Stimme der Nation), der einem Anschlag zum Opfer gefallen war, wurde die Zeitschrift verboten. Hilmi publizierte nun unter dem Namen „İnsaniyet“ (*l'Humanité* von Jean Jauré) weiter, bis zur Aufhebung des Verbots im September 1910. „İştirak“ setzte mit der 18. Nummer seine Publikation fort. In der 20. Nummer wurde am 15. September die Verlautbarung der *Osmanischen Sozialistischen Partei* (Osmanlı Sosyalist Fırkası, OSF) sowie ihr Parteiprogramm publiziert. Abermals wurde die Zeitung verboten, doch Ende Oktober erschien sie mit dem neuen Namen „Sosyalist“ (*Le Socialiste*, Parteiorgan der französischen Sozialisten). Auch diese Parteizeitung wurde nach nur zwei Heften wegen kränkenden Inhalts verboten. Hilmi und seine Freunde, die gleichzeitig Parteigründungsmitglieder waren, ließen zum 1. Dezember 1910 abermals ein Blatt unter dem Namen „İnsaniyet“ folgen, doch auch dieses wurde nach nur drei Nummern verboten. Die Aktivisten ließen sich von ihrem Vorhaben dennoch nicht abbringen, und man versuchte es nun mit einem Periodikum unter dem Namen „Medeniyet“ (Zivilisation). Die Publikationstätigkeit lässt sich bis ins Jahr 1912 verfolgen.

Zahlreiche Beiträge sowie die Titel der Zeitungen und Zeitschriften der Partei sind Übersetzungen aus dem Französischen. Einige der nicht signierten Beiträge, die der Gruppe um Hilmi zugeschrieben wurden, konnten von Mehmet Alkan

³⁹ Mehmet Ö. Alkan: Bir İttihat Ve Terakki Muhafızı Olarak Liberal-Sosyalist Hilmi. In: Tarih ve Toplum 14 (1990) 81, S. 39–42.

⁴⁰ Janske Haan: Politieke Taal in Het Laat-Osmaanse Rijk: Een Onderzoek Naar Betekenisverschuivingen En Innovaties in Het Osmaans Met Als Meetpunt Het Tijdschrift İştirak/Political Language in the Late Ottoman Empire: A Study of Significant Changes and Innovations in the Ottoman with the Measurement of the Magazine İştirak. Utrecht 1999. Die in Klammern angegebenen französischen Titel waren jeweils die Vorbilder für die wechselnden Namen.

ebenfalls als Passagen eines übersetzten Werkes identifiziert werden.⁴¹ Eine eigens auf die osmanischen Verhältnisse angewandte sozialistische Theorie lässt sich anhand der Publikationen nicht nachweisen. Auch lässt sich keine klare Linie in ihrer parteipolitischen Ausrichtung erkennen. Wirft man einen Blick auf das Parteiprogramm der OSF, so fällt zunächst seine Kürze auf. Es sind insgesamt 22 Punkte aufgeführt.⁴² Generell wurden – so Tarık Tunaya – Forderungen gestellt, die im klassischen Repertoire der Opposition gegen die jungtürkische Regierung enthalten waren.⁴³ Mete Tunçay kommt zu dem Schluss, dass das 22-Punkte-Programm der Partei weniger sozialistische als liberale Merkmale aufweise, da die meisten Forderungen die politische Freiheit beträfen. Die Publikationen in den diversen Blättern der Partei verstärkten zusätzlich diesen Eindruck.⁴⁴

Ein Vergleich mit dem Gothaer-Programm⁴⁵ der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands zeigt indes große Übereinstimmungen. Zudem scheint der Entwurf sich am Parteiprogramm der französischen Reformsozialisten um Jean Jaurès orientiert zu haben. Eine sozialistische Gesellschaftsordnung lässt sich aus der Agenda aber dennoch nicht ableiten.

Wesentlich umfangreicher ist das Parteiprogramm von Dr. Refik Nevzat, der das Pariser Büro der Partei ab Herbst 1911 leitete. Nevzat gehörte zunächst der jungtürkischen Bewegung an und kämpfte von Paris aus gegen das abdülhamidische Regime. Nach 1908 richtete sich seine Opposition dann gegen die jungtürkische *Partei für Einheit und Fortschritt*. Mit der Eröffnung des Pariser Parteibüros der OSF publizierte er eine monatlich erscheinende Zeitung („Beşeriyet“ – Menschheit). Anfang Februar 1912 wurde darin ein weiteres Parteiprogramm publiziert. Es ist umfassender und in seinem Anspruch auch teilweise progressiver. Unter anderem finden sich darin folgende Forderungen:

- Rechtliche Gleichstellung der Frau,
- Verwaltung der nationalen Güter/des Reichtums durch die Allgemeinheit,
- keine Nacharbeit von Kindern und Frauen,
- Arbeitssicherheitsschutz, Mindestlohn,
- Schwangerschaftsschutz (sechs Wochen vor und nach der Geburt),
- Versicherungsschutz gegen natürliche und wirtschaftliche Gefahren (von Firmen),
- Sozialversicherung,

⁴¹ Vgl. Tunçay: Türkiye’de Sol (wie Anm. 32), S. 51, Anm. 45; Mehmet Alkan: Baha Tevfik ve İştirak’teki imzasız yazıları. In: Tarih ve Toplum 83 (1990), S. 7.

⁴² Das Programm (Osmanlı Sosyalist Fırkası Programı) ist in Fethi Tevetoğlu: Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Fâaliyetler. Ankara 1967, S. 29 abgedruckt und wurde erstmals in: İştirak Gazetesi, 12. Eylül 1326 (1910), Nr. 20, S. 281–283 publiziert.

⁴³ Tarık Zafer Tunaya: Türkiye’de Siyasal Partiler. Bd. 1: İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908–1918. Istanbul 1984.

⁴⁴ Tunçay: Türkiye’de Sol (wie Anm. 32), S. 32.

⁴⁵ <http://www.marxists.org/deutsch/geschichte/deutsch/spd/1875/gotha.htm> (letzter Zugriff am 12. 3. 2009).

– Bürgerwehr (*ordu-yu millet*) statt einer Armee, Herabsetzung der Militärpflichtzeiten.

Es ist leider nicht bekannt, welche Auflagezahlen die diversen Publikationen der Hilmi-Gruppe hatten, so dass es schwer fällt, ein klares Urteil über die Reichweite der Partei zu fällen. Fest steht, dass keines ihrer Mitglieder im Parlament vertreten war. Die Gründung von Gewerkschaften scheint geplant worden zu sein, womit die Position der Partei hätte gestärkt werden sollen. Deutlich ist auch, dass Hüseyin Hilmi versuchte, den Sozialismus seinen muslimischen Lesern im Lichte des Islams nahe zu bringen. Bereits in der Deklaration der Partei, noch vor dem eigentlichen Text, sind erste Hinweise darauf in Form von zwei Zitaten zu finden. Bezug genommen wurde auf eine „göttliche Order“ (*ferman-ı ilahi*), die besagte: „1/40 des Vermögens der Reichen ist das Recht der Armen“. Dieser Anordnung folgte eine Zeile des berühmten persischen Dichters Şeyh Sâdi aus dem 13. Jahrhundert, die besagt: „Die Menschen sind Teil eines Körpers“.⁴⁶ Auch im Text wird auf den Koran und die Hadithe verwiesen. In jedem Land seien sozialistische Parteien gegründet worden, deren Ziel es sei, die Rechte der Arbeiter zu schützen und ihnen erträgliche Bedingungen zu schaffen. Bereits im Koran und den Hadithen werde die Unterstützung der Armen vorgeschrieben. Diese Verweise auf den Islam erscheinen angesichts Hilmis islamischer Prägung nur folgerichtig, mögen also von Anfang an beabsichtigt worden sein, können aber auch als eine Antwort auf die harschen Angriffe gegen die Gruppe im Vorfeld der Gründung der Partei gedeutet werden.

Die Gruppe um Hilmi sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, die Doktrin des Sozialismus richte sich gegen die Religion. Offenbar verursachte bereits die Ankündigung der Parteigründung eine gewisse Aufgeregtheit. In einem Beitrag in der jungtürkischen Zeitung „Şuray-ı Ümmet“ (Parlament) werden Sozialisten als giftige Mikroben und Milchbrüder der Anarchisten titulierte. Der Autor bezeichnet sie als Träumer, die keinerlei Programm aufzuweisen hätten. Sie seien einzig bestrebt, das gesamte Vermögen zu plündern und unter allen gleichmäßig zu verteilen. Die Anklage schließt mit der bereits in der frühen Perzeption des Sozialismus kolportierten Ansicht: Glücklicherweise stehen dieser aus Europa kommenden Verderbtheit ein emotional starker und beachtlicher Staat sowie eine Nation gegenüber.⁴⁷

Hilmi deklariert in seiner Antwort auf diese Vorwürfe Jesus als ersten Sozialisten, das Christentum als Religion wider die tyrannischen Männer Roms, die ihre Millionen mit der Hände Arbeit ihrer Sklaven gemacht hätten. Im Koran und den Hadithen würde der Schutz der Mittellosen sich in der Aufforderung der *zakat* (Almosensteuer) manifestieren. Heute fände sich niemand unter den Sozialisten, der sagt: „Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“. Einen Hilfs-

⁴⁶ Tevetoğlu: Türkiye’de Sosyalist (wie Anm. 42), S. 27; vgl. hierzu auch R. Davis: Art. Sa’di, Shaykh. In: Encyclopaedia of Islam, Bd. 8. Leiden 1995, S. 719–723, hier: S. 719.

⁴⁷ Cerrahoğlu: Türkiye’de Sosyalizmin (wie Anm. 22), S. 131 ff.

fond für Arbeiter einzurichten, könne wohl nicht zu viel verlangt sein, während die Kapitalisten aller Länder sich zu Trusts vereinen würden. Die Reichen sollten nie vergessen, mit wessen Hilfe sie ihre Millionen scheffelten, nämlich mit der der mittellosen Arbeiter, die sich kaum über Wasser halten könnten. Hilmi kündigte an, dass alle Arbeiter der Scharia folgend, die „uns alle als Geschwister betrachtet“, sich vereinigen würden. Niemandem werde damit geschadet. Man werde weniger arbeiten wollen, notfalls die Arbeit niederlegen und sich seinen gerechten Anteil der unrechtmäßig erworbenen Reichtümer einfordern.⁴⁸

Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts gab es Bestrebungen, Parallelen zwischen Islam und Sozialismus herauszustellen. Als gemeinsame Merkmale wurden folgende Punkte festgehalten: Der Islam sei ebenso wie der Sozialismus gegen die Ausbeutung des Menschen durch Menschen, er verabscheue gleichfalls den Wucher, ordne die Solidarität und gegenseitige Hilfe an, Sorge durch die Almosensteuer für eine gerechte Verteilung der Güter und predige schließlich die Gleichheit aller Menschen ungeachtet ihrer Rasse und Religion.⁴⁹

In Hilmis Zeitschrift findet sich ein entsprechender Beitrag eines Gelehrten, der schildert, wie ein islamischer Sozialismus auszusehen habe.⁵⁰ Abdülaziz Mecdi Efendis Betrachtung setzt mit der Kritik der westlichen kapitalistischen Welt, ihres wirtschaftlichen, sozialen und moralischen Niedergangs, an. Trotz all der technischen Errungenschaften müssten dort tausende Menschen ihr Dasein in Leid zubringen. Ursache hierfür sei die Gier des Menschen, die all das Unheil der Welt verursache.

Für ein Paradebeispiel einer idealen Gesellschaft musste Mecdi Efendi weit zurückblicken, nämlich auf die Flucht des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina. Diese bezeichnete er als ein segensreiches Ereignis für die Menschheit. Die erste Tat Mohammeds sei die Verbrüderung der Araber, die gegenseitige Hilfestellung (Solidarität) und das Beseitigen der Armut gewesen. Er habe in Medina die Gier besiegt; seine Anhänger (wohl arme Mekkaner) vermischten sich dann mit den (reichen) Medinensern. Dass sich der Islam in so kurzer Zeit global ausbreiten konnte, habe an der Verbrüderung, der Solidarität und echten Güterteilung gelegen („insanlığın birleşmesidir, gerçek ortaklaşma ve yardımlaşmadır“).⁵¹ Hatte nicht Mohammed schon gesagt: Solange du das, was dir gefällt, deinem Bru-

⁴⁸ Ebd., S. 133; vgl. Kerim Sadi (A. Cerrahoğlu): *İslâmiyet ve Osmanlı Sosyalistleri. Islâmiyet ve Yöncü Sosyalistler.* o.O. 1964.

⁴⁹ Paul Dumont: *Turquie.* In: Bertrand Badie u. a. (Hg.): *Contestations en pays islamiques.* Paris 1984, S. 89–115, hier: S. 99; vgl. auch Cerrahoğlu: *İslâmiyet* (wie Anm. 48).

⁵⁰ Cerrahoğlu: *İslâmiyet* (wie Anm. 48), S. 7–9.

⁵¹ Wenn überhaupt, dann könnte man – natürlich überspitzt und unter anderen Vorzeichen – sagen, dass die Güter- und Frauengemeinschaft in jener Zeit in Medina von Mohammed selbst, wie Tilman Nagel schreibt, zumindest in einem Fall praktiziert wurde. Tilman Nagel: *Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat.* In: Klaus Schreiner (Hg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich* (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78). München 2008, S. 43–55, hier: S. 47.

der nicht gönnt, bist du kein Gläubiger („Kendi hoşuna giden şeyi kardeşine de hoş görmedikçe mümin sayılmazsın“).⁵²

Da das Land, d. h. das Osmanische Reich, nun in Freiheit regiert werde, könne man – so Mecdi Efendi – schnelle Entwicklungen im Bereich der Landwirtschaft, der Industrie sowie des Handels erwarten. Die Arbeitskraft sei dabei der eigentliche Schatz. Umso dringlicher sei damit aber der Schutz der Arbeiter, ihre rechtliche Absicherung und gerechte Bezahlung. Für ihn lag nun die Aufgabe der osmanischen Sozialisten darin, die Rechte der Arbeiterschaft zu schützen und ihre Bildung zu fördern. Damit würden sie der Menschheit einen großen Dienst erweisen. Der Sozialismus könne sich – nach Mecdi Efendi – aber nur innerhalb dieser engen Grenze bewegen. Alles, was darüber hinausginge, betrachtete er sowohl für die Sozialisten als auch für das Land als gefährlich.

Manch ein islamischer Gelehrter wusste auch wie man diese Gefahr einzig und allein abwenden könne: durch den Islam. Wer die richtige Religion habe, brauche sich nicht vor solchen Ideologien ängstigen. Die sozialen Verwerfungen, wie sie im christlichen Europa auftraten, könnten im islamischen Kontext nicht existieren. Die Institution des *zakat* reiche vollkommen aus, um allen das, was ihnen zukomme, zu geben. Würden die Reichen den Armen nichts geben, würden letztere auf nicht lauterer Wegen versuchen, ihren Anteil zu erhalten. Dann würde sich die soziale Ordnung auflösen. Folgte man aber dem islamischen Weg, d. h. der Scharia, und gebe den Armen ihren notwendigen Anteil, bliebe niemand unbefriedigt.⁵³

Die in der Literatur gelieferte Einschätzung, nach der man Hilmi und seine Partei nicht als sozialistisch bezeichnen kann, scheint indes auch Zeitgenossen bewusst gewesen zu sein. Bohor Israel – Leiter der Istanbul Schule der Alliance Israélite – ist einer der Autoren in der „İştirak“. Seine Beiträge erklären den Lesern die sozialistische Doktrin und heben sich qualitativ von den restlichen türkischen Beiträgen ab. Er gibt an, weder mit der Hilmi-Gruppe bekannt noch Parteimitglied zu sein.⁵⁴ In einem seiner Beiträge, der in derselben Ausgabe erschien wie das Parteiprogramm der OSF, legt er dar, dass eine intensivere Auseinandersetzung mit den Schriften wichtiger Sozialisten Voraussetzung für das wissenschaftliche Verständnis der sozialistischen Lehre sowie die korrekte Verbreitung sei. Er äußerte zwar keine explizite Kritik am Sozialismusverständnis der osmanischen *Sozialistischen Partei*, riet aber dazu, sozialistische Schriften übersetzen zu lassen. Er empfahl vor allem, das „Kapital“ von Karl Marx übertragen zu lassen. Offenbar plante die Gruppe um Hilmi tatsächlich, eigens eine Übersetzungskommission einzurichten, was Israel in seinem Beitrag begrüßte.

⁵² Cerrahoğlu: Türkiye’de Sosyalizmin (wie Anm. 22).

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Alkan: Bilinmeyen Bir Felsefe Dergisi (wie Anm. 12), S. 51.

IV. Sozialismus – Marxismus und das jungtürkische Regime (1912–1918)

Es ist von George Harris darauf hingewiesen worden, dass die sozialistische Bewegung einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die türkische Nationalbewegung gehabt habe, und zwar in Saloniki. Dort sei Ziya Gökalp, führender Ideologe des türkischen Nationalismus, mit sozialistischen Ideen in Kontakt gekommen. Später in Istanbul seien insbesondere die anti-imperialistischen Aspekte sowie sozialreformerische Konzepte mit nationalistischen Ideen verbunden worden.⁵⁵ Von François Georgeon u.a. wird dagegen Alexander Isreal Helphand (Parvus), eine der schillerndsten politischen Figuren des 20. Jahrhunderts, der sich zwischen 1910 und 1914 in Istanbul aufhielt, ein maßgeblicher Einfluss auf die Jungtürken und ihre Wirtschaftspolitik konstatiert.⁵⁶ Parvus publizierte ab 1912 zahlreiche Beiträge – vor allem in dem pantürkischen Blatt „*Türk Yurdu*“ (Heimat der Türken) – zur wirtschaftlichen Situation sowie den Ursachen der Schwäche des Osmanischen Reiches. Als Hauptgrund für die schlechte Situation sah er die imperiale Wirtschaftspolitik Europas, die sich in den ausbeuterischen, als Kapitulationen bezeichneten Wirtschaftsabkommen manifestieren würde.⁵⁷ Zugleich kritisierte er auch die osmanische Wirtschaftspolitik, die untätig sei, sich nur auf die fiskale Seite (Staatsfinanzen) konzentriere, sich aber nie um die Wirtschaft als Ganzes gekümmert habe. Zudem werde mit den vorhandenen Ressourcen ineffektiv umgegangen, statt sie für die einheimische Wirtschaftsentwicklung einzusetzen.

Die häufig auf Parvus (Helphand) zurückgeführte anti-imperialistische Rhetorik wurde bereits Ende des 19. Jahrhunderts von Ahmed Rıza, einem der führenden Köpfe der Jungtürkischen Bewegung und Parlamentspräsidenten, in Artikeln verwendet. Bekannt für seine positivistische Prägung, darf er als Befürworter einer anti-imperialistischen Politik gelten und als Gegner einer Intervention von außen. In seinen Beiträgen aus dem Jahr 1896 kritisierte er die europäischen Mächte, die weniger an der Lösung der Minderheitenproblematik interessiert seien als am Erhalt der Kapitulationen und ihren Privilegien.⁵⁸ In seiner Zeitung „*Meşveret*“

⁵⁵ Harris: *The Origins of Communism* (wie Anm. 29). Kemal Karpaz aber wendet sich gegen diese These: „Because Gökalp attached supreme value to all collective and statist entities as the best defense against anomie caused by individualism, he was labeled with the misleading epithet of socialist. In fact, he had nothing to do with socialism as generally understood, rejecting the existences of class division and the class struggle and accepting only the division of the labor force into occupational categories.“ Vgl. Kemal H. Karpaz: *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*. New York 2001, S. 385 f.

⁵⁶ M. Asım Karaömerlioğlu: *Helphand-Parvus and His Impact on Turkish Intellectual Life*. In: *Middle Eastern Studies* 40 (2004) 6, S. 145–165.

⁵⁷ Zafer Toprak: *Türkiye’de Milli İktisat 1908–1918*. Ankara 1982.

⁵⁸ Şerif Mardin: *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks*. In: Robert College School of Business Administration and Economic Occasional Papers (1969), S. 3–31, hier: S. 7.

(Beratung) finden sich zeitgleich Beiträge, die einen der führenden Köpfe des Reformsozialismus, Jean Jaurés, zitieren. Die Offenheit, mit der Sozialisten die imperiale und ausbeuterische Politik der europäischen Staaten anprangerten, imponierte offenbar den osmanischen Autoren. Die Ausbeutung des Reiches seitens des westlichen Kapitals wurde auch von ihm angeklagt. Şerif Mardin weist darauf hin, dass Ziya Gökalp eben diese Themen in seinen Beiträgen zur „Nationalen Wirtschaft“ aufgriff und sich in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Idee des Solidarismus bezog – allerdings nur, um den islamischen *ummah*-Gedanken zu rekonstituieren. Für Mardin zeigt sich in der Bevorzugung der „Solidarität“ (solidaristischen Doktrin) unter den Jungtürken die Kontinuität ihres Denkens, ja Gefangenseins in der traditionellen Ideologie, der sie nicht entkommen konnten. Das Problem sieht er in dem Fehlen jeglicher Referenz auf den Marxismus als Doktrin innerhalb der jungtürkischen Schriften. Die Vorliebe für die solidaristische Doktrin müsse aus der Vernachlässigung von Marx verstanden werden:

„It then appears as a special selection of a doctrine by young radicals who thought they were getting away from traditional ideology but who were caught in the finer meshes of this ideology in the sense that they had been directed to select an ideology of conciliation, rather than one of conflict.“⁵⁹

Die eher versöhnende Doktrin verhinderte letztlich, eine Politik zuzulassen, die auch den Konflikt als legitimen Teil der Auseinandersetzung akzeptiert. Und darin unterscheidet sich Alexander Helphand sicherlich von seinen osmanischen Vorläufern. Seine weitere Kritik, die er gegen die Jungtürken anbrachte, mag das unterstreichen: Nicht nur warf er ihnen vor, sie hätten westliche liberale Theorien blindlings übernommen, auch äußerte er harsche Kritik am Politikverständnis der Jungtürken. Er meinte, sie ließen keine demokratische Regierung zu und würden die öffentliche Meinung unterdrücken. Aber eine Regierung, die die öffentliche Meinung nicht respektiere, könne nicht erwarten, von den Europäern ernst genommen zu werden.⁶⁰

V. Resümee – Die junge Republik

Die aufkeimende Arbeiterbewegung und die ersten Versuche, diese mit der sozialistischen Bewegung zusammenzubringen, fielen in eine denkbar ungünstige Phase des Osmanischen Reiches. In den Jahren 1908 bis 1912 wurden zwar zahlreiche Gewerkschaften gegründet; auch sehen wir Versuche diverser sozialistischer Gruppierungen sich – über nationale, ethnische Grenzen hinweg – zu verbünden. Eine aufkeimende muslimisch-sozialistische Bewegung lässt sich ab Herbst 1910 ebenfalls verfolgen. Doch gelang es diesen Bewegungen weder die Arbeiterschaft, die insgesamt zahlenmäßig noch zu gering war, für die sozialisti-

⁵⁹ Ebd., S. 26.

⁶⁰ Karaömerlioğlu: Helphand-Parvus (wie Anm. 56), S. 153.

sche Sache zu gewinnen noch eine ernsthafte oppositionelle Kraft zu bilden – zu schwer wogen die nationalen Partikularinteressen der ethnischen Gruppen.

Die zunehmend repressive Politik der Jungtürken zielte zudem nach 1909 auch gegen die sozialistischen Bewegungen. Deren Führer wurden regelmäßig verhaftet, ihre Publikationsorgane unterdrückt. Mit den ab 1911 einsetzenden Kriegen verschärfte sich die Haltung gegenüber jeglicher Opposition. Ende 1912 wurde die jungtürkische Regierung gestürzt, die „liberale“ *Hürriyet ve İtilâf* Partei übernahm die Macht.⁶¹ In ihre Regierungszeit fiel der verlustreiche Erste Balkankrieg. Das Osmanische Reich verlor als Folge seine europäischen Gebiete, ab November 1912 auch Saloniki, wo die aktivste sozialistische Arbeiterbewegung tätig war. Bereits im Oktober 1912 wurde die Zeitung „İştirak“ von Hüseyin Hilmi abermals geschlossen. Mit der neuerlichen Machtübernahme der Jungtürken ab Januar 1913 und spätestens mit dem sogenannten Triumvirat Enver – Cemal – Talat Paşas endete die oppositionelle Bewegung. Im Juni 1913 wurden Aktivisten, unter ihnen auch Hüseyin Hilmi, nach Sinop verbannt.

Spätestens seit den Balkankriegen sehen wir einen aufkeimenden türkischen Nationalismus, und die jungtürkischen Machthaber propagierten nun nicht mehr einen alle verbindenden Osmanismus. Eine Rede von Cavid Bey, Finanzminister im Kabinett, die er nach den Wahlen von 1912 in Saloniki hielt, verdeutlichte, was nun Priorität haben sollte: ein hartes Vorgehen gegen die Sozialisten, Schutz der sich neu formierenden „türkischen Bourgeoisie“ sowie der Interessen der Kapitalisten. Gewerkschaften, Parteien und deren Anliegen könnten erst danach berücksichtigt werden. Die türkische Industrie dürfe nicht gehindert werden. Alle, die die öffentliche Ordnung stören würden, die Wirtschaft der Türkei bedrohten, müssten hart bestraft werden. Die Unionisten würden alsbald im Parlament gegen die Umtriebe der Sozialisten ein Gesetz verabschieden.⁶²

Rosa Luxemburgs Diktum aus dem Jahr 1896, dass die Türkei untergehen müsse, „nicht als Regierungsform, sondern als Staat, nicht durch den Klassenkampf, sondern durch den Nationalitätenkampf“,⁶³ stand zu diesem Zeitpunkt endgültig fest. Die marxistische Doktrin hielt in die junge Türkei kaum später Einzug als in Europa. Auf dem Kongress von Baku (Aserbaidshan) im September des Jahres 1920 schlossen sich mehrere kommunistische Gruppierungen Anatoliens zusammen und die Parteigründung der *Türkischen Kommunistischen Partei* (TKP) erfolgte im selben Jahr. Türkische Intellektuelle sahen den Marxismus als „Rezept“ zur nationalen Rettung und Entwicklung an. Dennoch gab es keine Klassengesellschaft, die Unterschiede wurden in der Ethnizität wahrgenommen, nicht in den Klassenunterschieden.⁶⁴ Die spätosmanische Praxis des Sozialismus

⁶¹ Tevetoglu: Türkiye’de Sosyalist (wie Anm. 42); Tunaya: Türkiye’de Siyasal Partiler (wie Anm. 43).

⁶² Dieses Vorhaben ist nicht umgesetzt worden; vgl. Paul Dumont/George Haupt: Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler. Istanbul 1977, S. 56.

⁶³ Luxemburg: Die nationalen Kämpfe (wie Anm. 3), S. 63.

⁶⁴ Murat Belge: Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri. In: Tanıl Murat/Gültekinil

führte schließlich nicht wie in (West-)Europa zu einer „kollektive[n] Interessensvertretung im Kampf der Klassen“ noch konnte sie zur „Einübung von Demokratie“⁶⁵ taugen.

Abstract

Socialism and communism are certainly not the most influential political ideologies that were exported from Europe to Ottoman society. Apart from the fact that it was quite impossible to deal with the works of Marx and Engels in the original language, as translations of the fundamental texts were only available when the Republic of Turkey was founded, it was mainly the ethnically, religiously, and politically fragmented late Ottoman society that prevented a nationwide spread of communist/socialist ideas. A hardly existant working class was organized along ethnic/national lines; the ideological leaders differed not only in their (decidedly national) goals, but ethnically homogenous communities were also divided into politically divergent interest groups. The sultan, and later the Young Turks, regarded any oppositional groups with scepticism, and later when socio-political conditions took a turn for the worse from 1908 onwards, with increasing hostility. The Muslim population – far from having developed a class consciousness – had no affinity for ideologies that were critical of religion; the early reception of socialism/communism, starting around 1870, shows a clear ambivalence. Muslim followers kept trying to establish a convergence between the teachings of Islam and socialism; however, to little avail.

The article starts with a short overview of the early reception history (1870–1895) of socialism/communism. This is followed by a short presentation of developments until 1910, which shows that especially Non-Muslim minorities adapted these ideologies for their national goals. The next part of the article deals with the first socialist party that was founded by Muslims and which was active between 1910 and 1912. The founder, Hüseyin Hilmi, seems to have believed that the spread of socialist ideas among Muslims could only be successful if these ideas were conciliated with Islam. This undertaking was doomed from the beginning – not just because of the political situation, but also because Hilmi and his partners had not developed the ideas of their propagated doctrine far enough. Finally, the last part deals with the regime of the Young Turks and its ideological roots. It is shown that a few single elements were borrowed from socialist thinkers; however, traditionalistic premises (the solidaric ummah-community) were still prevalent.

Bora (Hg.): *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*. Bd. 8: Sol. Istanbul 2007, S. 19–49, hier: S. 30.

⁶⁵ Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009, S. 865.

Sektion 3

Gesellschaftliche Integration und Bewahrung der Identität

Sektionsleiter: Professor Dr. Michael Brenner (Ludwig-Maximilians-Universität München)
Referenten: Professor Dr. John M. Efron (University of California)
Professor Dr. Reinhard Schulze (Universität Bern)
Professor Dr. Micha Brumlik (Goethe-Universität Frankfurt am Main)

Einführung

Juden und Muslime sind in einem christlich dominierten Europa zu unterschiedlichen Zeiten mit der gleichen Frage konfrontiert: Wie können sie sich in die Mehrheitsgesellschaft integrieren, ohne ihre eigene Identität in Frage zu stellen? Dieser Prozess hat im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu einer Vielzahl von Antworten europäischer Juden geführt, die von völliger Assimilation über eine teilweise Akkulturation bis hin zur Identifikation mit neuen Bewegungen wie dem Zionismus und dem Sozialismus reichten. Können Muslime heute aus dieser Erfahrung lernen? Führen gemeinsam beschrittene Wege zu einer Annäherung? Überschattet der Holocaust die Errungenschaften der Emanzipation? Dies sind einige Fragen, die in dieser Sektion gestellt wurden.

Reinhard Schulze betonte in seinem Beitrag „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“, dass man unter „Protestantisierung“ im 19. Jahrhundert jenen Prozess verstehen könne, der einen normativen Religionsbegriff schuf und zur intellektuellen Richtschnur für die Selbstfindung „religiöser“ Traditionen wurde. Für die nichtchristlichen Konfessionen (wie auch für den Katholizismus und die Orthodoxie) stellte das protestantische Paradigma einen fast unausweichlichen Kontext für die entstehende „Wissensschaft des Judentums“, aber auch für eine „islamische Wissenschaft vom Islam“ dar. In diesen vom Protestantismus vorgegebenen Rahmen mussten im 19. Jahrhundert andere christliche Konfessionen passen, aber eben auch nichtchristliche wie Judentum und Islam. Dies bedeutete eine Erneuerung ihres Selbstverständnisses von Grund auf.

John Efron nahm einen Aspekt dieser Erneuerung auf und widmete sich der Umwertung hebräischer Ästhetik seit Beginn der Haskala, der jüdischen Aufklä-

rung. Sein besonderes Augenmerk galt dabei der Verschiebung von der vorwiegend aschkenasischen zu einer nun immer mehr dominierenden sephardischen Aussprache. Die ausschließlich aus dem aschkenasischen Sprachraum stammenden Intellektuellen, die er untersuchte, gaben damit dem Gefühl Ausdruck, ihre eigene Herkunft zurückzuweisen und einen „neuen Juden“ schaffen zu wollen. Damit legten sie eine der Grundlagen für den modernen Zionismus, der ebenfalls die sephardische Aussprache bevorzugte. Efron argumentiert, dass diese ästhetische „Neuerschaffung“ des Juden im 19. Jahrhundert Teil der umfassenden Antwort auf die Forderung der Emanzipation bedeutet, sich als moderne Bürger in die jeweiligen Gesellschaften anzupassen. Fichtes Forderung, den Juden über Nacht ihre alten Köpfe abzuschneiden und neue aufzusetzen, kann man auch in diesem Kontext lesen. Die Veränderung der hebräischen Sprache war eine der gewünschten Neuerungen.

Micha Brumliks Überlegungen zu einem künftigen jüdisch-islamischen Dialog führten die Sektion vom 19. ins 21. Jahrhundert. Brumlik wandte sich in seinem Beitrag gegen die Rede von den „abrahamitischen“ Traditionen. Die Suche nach einem gemeinsamen Stammvater führe zwangsläufig zu Verfälschungen und Pauschalisierungen der jeweiligen Religion. Statt eines Trialogs, in dem – zumindest in christlich geprägten Gesellschaften – das Christentum eine vermittelnde Stelle zwischen Judentum und Islam einnimmt, rief Brumlik zu einem ernsthaften jüdisch-islamischen Dialog auf, zu dem es gehört, offen und ehrlich die Probleme zu benennen. Ein Ansatz wäre die kritische Untersuchung des Bildes von Juden und Tora im Koran. Zudem untersuchte Brumlik genauer die Rolle jüdischer Konvertiten im Islam. Er gelangte zu dem Schluss, dass Tora und Koran im Grunde dieselbe Wahrheit, wenn auch in unterschiedlichen Kontexten, offenbaren.

Die Sektion verband historische und aktuelle Debatten, ohne die wesentlichen, dem jeweiligen Kontext geschuldeten Unterschiede außer Acht zu lassen. Allen Rednern und Diskussionsteilnehmern war gemeinsam, dass ein sinnvoller Dialog oder Trialog nur unter Offenlegung der gewachsenen Differenzen möglich sei. Dabei wurde allerdings auch klar, dass der kritische Blick in die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts manch neue Perspektiven für unsere eigene Zeit öffnen kann.

Michael Brenner

John M. Efron

Sephardische Schönheit im Auge des aschkenasischen Betrachters

In der Geschichte der europäischen Juden stellt das 19. Jahrhundert eine Epoche der tiefen Widersprüche dar. Im Fall von Mittel- und Westeuropa bestanden diese Widersprüche aus zunehmender Assimilierung bei gleichzeitiger Etablierung von jüdischen Organisationen auf kommunaler Ebene; einem abnehmenden Interesse an jüdischen Belangen und einer wachsenden Bedeutung von Deutschland als weltweitem Zentrum einer modernen Wissenschaft des Judentums; der Säkularisierung und dem Selbstverständnis der meisten westeuropäischen Juden, die sich eher als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sahen und sich weniger einer bestimmten Nation zugehörig fühlten; der Ablehnung eines jüdischen Nationalismus der meisten westlichen Juden bei gleichzeitiger Entstehung des zionistischen Gedankens bei Teilen der jüdischen Bevölkerung in Mitteleuropa; der fast vollständigen kulturellen Identifikation mit den Ländern, in denen sie lebten, und stark begrenzter sozialer Integration; in Deutschland, einem enormen Fortschritt im Prozess, „deutsch“ zu werden, den man über den universitären Bildungsweg erlangte, und zunehmender Alarmrufe von Seiten der Antisemiten, welche behaupteten, dass es sich bei der Assimilierung um eine großangelegte Täuschung handle und dass sich Juden- und Deutschtum ausschließen.

Richtet man den Blick auf Osteuropa, so stellt man fest, dass sich enorme materielle Not und eine nur begrenzte Teilnahme am wirtschaftlichen Leben mit einer gleichzeitigen explosionshaften Zunahme der jüdischen Bevölkerung keinesfalls ausschlossen; religiöse Tradition war einerseits überall vorhanden, und wurde andererseits doch immer stärker vernachlässigt; eine abnehmende Bereitschaft zum Glauben wurde begleitet von der Entstehung eines lebendigen und neuartigen säkularen Lebens, wobei dem Jiddischen und Hebräischen eine tragende Rolle zukam; und in Russland, einem Land, in dem jegliche politische Aktivität verboten war, zeigte sich die jüdische Jugend zunehmend politisiert, wenn nicht gar radikalisiert, wobei der Sozialismus oder die eine oder andere Form des jüdischen Nationalismus viele Anhänger gewann. Und zu guter Letzt sahen Millionen von russischen Juden ihre Zukunft in Europa, während viele andere in die Vereinigten Staaten emigrierten, um ein neues Leben zu beginnen, und um, wie nicht wenige hofften, die Fesseln der jüdischen Geschichte abzustreifen.

All diese gegensätzlichen Bewegungen und Ideen schufen ihrerseits antagonistische Kräfte in der jüdischen Bevölkerung. Dies kam zum Ausdruck in einem optimistischen Gefühl, was die Zukunft der Juden anging, bei einem gleichzeitigen Pessimismus in Bezug auf die Gegenwart. In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf eine Dimension dieser Krise, und zwar auf die, wie ich sie nennen möchte, der „ästhetischen Vertrauenskrise“. Eine Art, die überschäumende kulturelle und politische Kreativität der europäischen Juden um die Jahrhundertwende zu deuten, besteht darin, sie als Ausdruck des Wunsches nach ästhetischer Veränderung zu betrachten. Dieser Wunsch trat erstmals im 18. Jahrhundert in Erscheinung. In ganz Europa teilten reformorientierte, christliche Beamte und die Maskilim, Vertreter der jüdischen Aufklärung, das Verlangen, die äußerliche Erscheinung der jüdischen Bevölkerung, ihre Sprache, ihre Art sich zu kleiden, ihre berufliche Stellung, ja sogar ihr Benehmen zu verändern. Unter den vielen Vorwürfen gegen die Juden, die von Seiten von mehr und weniger Wohlmeinenden und auch von jüdischen weltlichen und religiösen Führern erhoben wurden, stach die Behauptung heraus, dass es den Juden an Schönheit, ästhetischer Harmonie und dem rechten Augenmaß fehle, und zwar sowohl in äußerlicher und geistiger Hinsicht als auch in Bezug auf die materiellen Aspekte ihrer Kultur.

Im 19. Jahrhundert trug der massenhafte Umlauf von Zeitungen, Zeitschriften und Pamphleten dazu bei, Karikaturen über Juden zu verbreiten, welche das negative ästhetische Urteil widerspiegeln, das seit der Aufklärung bestanden hatte. Diese Darstellungen von Juden fanden größtenteils ihre Herkunft im Stereotyp des „inauthentischen Juden“. Zu jener Zeit sah man die Juden als „gefallenes“ Volk. Während sich das einst vorherrschende Vorurteil über die Juden auf die christliche Theologie bezog, welche vorgab, dass ihr „Fall“ von der göttlichen Gnade aus ihrer Ablehnung von Jesus Christus resultierte, fand um die Jahrhundertwende eine neu überdachte Vorstellung des „Falls“ ihre Quelle im modernen, säkularisierten Nationalismus. Wir finden diese Vorstellung im gesamten politischen und religiösen Spektrum, von der Rechten zur Linken, beim Antisemiten wie auch beim überzeugten Juden.

Als Reaktion auf diese Vorstellung des „Falls“ entstand ein stark ausgeprägter Wunsch, die Juden neu zu erschaffen, eine neue Authentizität zu schaffen, eine Authentizität, die dem Zeitalter angemessen wäre. So entstanden Pläne, eine neue jüdische Ästhetik zu schaffen: Stadtbewohner sollten Landwirte werden, Bewohner von Shtetls in die Städte ziehen, kosmopolitische Intellektuelle sollten sich in Krieger verwandeln, Sprecher von Jiddisch sollten Hebräisch lernen oder gleich eine Meisterschaft der europäischen Sprachen erlangen, Juden in der Diaspora sollten sich zu Zionisten wandeln, oder bärtige Gläubige zu sauber rasierten Säkularisten. Das Aussehen der Juden zu verändern, bedeutete nicht nur eine äußerliche Transformation; in einem tieferen Sinne bedeutete es eine grundlegende Veränderung der Art von Jude, der man war.

Die Suche nach einer perfekten und authentischen jüdischen Ästhetik führte dazu, dass man das Aussehen von Juden – sowohl was die Vergangenheit als auch was die Gegenwart betraf – einer näheren Betrachtung unterzog, denn die ästheti-

sche Neuerschaffung der Juden setzte voraus, dass man sich auf die Suche nach passenden Vorbildern machte. Welche Juden und welche jüdischen Gemeinschaften konnte man als „authentische“ Referenz für jene Juden heranziehen, welche um die Jahrhundertwende eine ästhetische Veränderung vornehmen wollten? In den meisten Fällen ließen sich europäische Juden im späten 19. Jahrhundert von erfundenen Vorstellungen von Hebräern aus alten Zeiten – oder öfter noch – von sephardischen Juden inspirieren. Im letzten Falle erhoben sie die Juden der iberischen Halbinsel zum Idealtypus, und dabei schufen sie einen orientalistischen Mythos und ein Mysterium der Schönheit und auch der kulturellen Überlegenheit der Sepharden.¹

Was dieses Manöver zu einer höchst komplexen Sache machte, war die Tatsache, dass die Befürworter dieses Mythos allesamt aschkenasische Juden waren. Aber alle Aschkenasim in einen Topf zu werfen, würde bedeuten, diese Denkweise im Kern zu übernehmen und die wichtigen Unterscheidungsmerkmale zu unterschlagen. Jene osteuropäischen Juden, die sich eine neue Ästhetik wünschten, und von denen die meisten Zionisten waren, feierten die Sepharden, ganz besonders, wie wir noch sehen werden, wenn es zum Hebräischen kam, aber bei ihrer Suche nach dem idealtypischen Juden spielte die Antike eine noch größere Rolle. Denn die Zionisten unter ihnen glaubten, dass die erhoffte Rückkehr in das Land Israel nicht nur eine Wiedergeburt der Juden zur Folge haben würde, sondern merkwürdigerweise auch, dass eine solche Rückkehr den modernen Juden jenem der Antike auch auf äußerliche Art nahe bringen würde. So dachte man, dass die Hinwendung zum Ackerbau und zur Viehzucht dazu führen würde, dass die zionistischen Pioniere eine physische (wie auch eine kulturelle) Transformation durchlaufen würden. Diese Metamorphose zu den „wiederentdeckten Wurzeln“ würde zu einem neuen Auftreten von Menschen im Lande Israel führen, von starken, sonnengebräunten Juden, die eins mit dem Land wären. Tatsächlich zog man in der Terminologie den Ausdruck *ivri* (Hebräer) dem Wort *Jehudi* (Jude) vor, um den neuen Menschen zu beschreiben und um die Verbindung mit der Vergangenheit zu festigen. Wie Yael Zerubavel festgestellt hat, nahm die Antike in der kollektiven Vorstellung der Zionisten als das „goldene Zeitalter“ eine prominente Stellung ein.²

Für jene mitteleuropäischen und sonstigen angepassten aschkenasischen Juden, welche ihre Erscheinung ändern wollten, dienten die sephardischen Juden fast ausschließlich als der perfekte jüdische Typus. Der schöne sephardische Jude diente jüdischen Kommentatoren jeglicher politischen Couleur nicht nur als Kontrastfigur zu dem entfremdeten aschkenasischen Juden, sondern er repräsentierte auch den *Urjuden*, jenen Juden, der mit einer uralten und glorreichen Vergangen-

¹ Ismar Schorsch: The Myth of Sephardic Supremacy. In: Leo Baeck Institute Yearbook 34 (1989), S. 47–66.

² Yael Zerubavel: Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago 1995, S. 26.

heit in Verbindung gebracht werden und der darüber hinaus als Vorbild für eine zukünftige, verjüngte Judenheit dienen konnte.

Der Topos der Abgrenzung der Sepharden von den Aschkenasim muss in einen größeren Kontext gesetzt werden, und zwar den der sogenannten jüdischen „Rassenfrage“, wie sie um die Jahrhundertwende gestellt wurde. An diesem Punkt fand eine tiefgehende Diskussion statt, die von einem anthropologischen Standpunkt aus geführt wurde, und in der sich alles um die pathologischen und psychischen Züge der Juden drehte. In der allgemeinen Debatte um die rassische Charakteristik der Juden, wie sie von jüdischen Rassetheoretikern geführt wurde, kristallisierte sich ein faszinierender Subtext heraus: Es ging um das Bedürfnis, so wie es allen Debatten um Rassenfragen inhärent war, eine Hierarchie der Rassen zu schaffen.³ Im Kern ging es darum, Gruppen nach solch subjektiven Kategorien wie schön/hässlich, fleißig/faul, weit entwickelt/primitiv zu klassifizieren.

Einer der wichtigsten Bezugspunkte jeglicher anthropologischer Diskurse im 19. Jahrhundert war die Verbindung zwischen Rasse und Sprache. Im Kern wurde postuliert, dass beide miteinander verbunden waren und dass Sprache sowohl den Charakter als auch die biologische oder „rassische“ Herkunft reflektierte. Da sich dies auf die jüdischen Sprachen bezog, kann man Ernest Renans Sicht des Hebräischen als typisch für die Art und Weise sehen, wie man die Ästhetik einer Sprache (Schönheit, Klarheit, Logik und Ordnung) in Verbindung brachte mit menschlicher Schönheit und Perfektion. Der französische Historiker hielt in seinem mehrbändigen Werk *History of the People of Israel* fest:

„The languages of the Aryans and the Semites differed essentially, though there were points of connexion between them. The Aryan language was immensely superior, especially in regard to the conjugation of verbs. This marvellous instrument, created by the instinct of primitive man, contained in the germ all the metaphysics which were afterwards to be developed through the Hindoo genius, the Greek genius, the German genius. The Semitic language [Hebrew], upon the contrary, started by making a capital fault in regard to the verb [... making] the expression of tenses and moods [...] imperfect and cumbersome.“⁴

Renan, der in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts schrieb, brachte ein rassisches Element in eine Sichtweise des Hebräischen ein, die bereits seit über einem Jahrhundert existent war. Seine Auslegung der hebräischen Grammatik baute auf einer Auseinandersetzung über die Beschaffenheit der Sprache auf, die schon zwischen Alciphron und Euthyphron stattfand. Die beiden werden in Johann Gottfried Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* aufgeführt, wobei der erstere sich folgendermaßen beschwert:

„Wie unvollkommen ist sie [die Sprache]! wie arm an eigentlichen Namen und bestimmten Beziehungen der Dinge auf einander! Wie unstät und ungewiß sind die Zeiten ihrer Verbo-

³ John M. Efron: *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven 1994.

⁴ Ernest Renan: *History of the People of Israel. Till the Time of King David*. Boston 1890, S. 7 f.

rum, daß man ja niemals weiß, ob von heut oder gestern oder von tausend Jahren rück- und vorwärts die Rede sei!“⁵

Zwischen Juden waren die Beschaffenheit und die Natur des Hebräischen lange ein Diskussionsthema gewesen. Man bezeichnete Hebräisch als „*lashon ha-kodesh*“ (Sprache der Heiligkeit), und es wurde, wie der Name impliziert, schlicht als perfekt angesehen. Einen jüdischen Alcihron gab es somit nicht. Stattdessen bezog sich eine der interessantesten Diskussionen zwischen Juden über das Hebräische auf die unterschiedliche Aussprache der Sepharden und Aschkenasim; diese Diskussion begann in der Frühmoderne und zog sich bis weit in die Moderne fort. Und hier lässt sich das Thema des Perfekten und Unperfekten überall finden, wenn auch nicht in grammatikalischer Hinsicht.

Im Mittelalter, so scheint es, machte man ob der unterschiedlichen Aussprache kein Aufhebens, aber im 17. Jahrhundert gab es erste Versuche von Seiten prominenter Rabbiner, die aschkenasische Aussprache zu verteidigen. Der führende Rabbiner von Prag, Judah Loew ben Bezalel (ca. 1520–1609), riet seinen aschkenasischen Mitbürgern eindringlich, „die Aussprache, die uns von unseren Vorfahren seit alten Zeiten überliefert worden ist, beizubehalten, und, um Gottes Willen, nichts zu verändern, und zwar aufgrund dessen, was man in den Büchern der späteren sephardischen Gelehrten der Grammatik findet, die sich nicht einmal selber einig sind.“⁶ Weiter östlich wandte sich Mordechai Jaffe, der Rabbiner von Grodno, auf ähnliche Weise gegen jegliche Veränderung in der Aussprache bestimmter hebräischer Vokale, wobei er die Sprüche Salomons 1,8 beschwor: „So höre, mein Sohn, auf die Anweisung deines Vaters und verwirf nicht die Lehren deiner Mutter.“⁷

Im 18. Jahrhundert stellt man jedoch in Deutschland eine etwas weniger ausgeprägte Verteidigungshaltung fest. Jacob Emden (1697–1776), der bekannte Talmudist aus Altona, nahm in Norddeutschland eine selbstkritischere Haltung ein. Emden warnte vor verfälschender Aussprache, und er betonte die Notwendigkeit, es zu vermeiden, einen Buchstaben durch einen anderen zu ersetzen (*aleph* und *ayin* und *heb* und *chet*), und es nicht so

„as we Ashkenazim do with the pronunciation of the latter tav, which to our great shame sounds like the letter samekh. However, with regard to the pronunciation of the vowels happy are we and goodly is our portion, unlike the Sephardim who do not distinguish between a kamez and a pathah, thus making the holy profane [...]“⁸

⁵ Johann Gottfried von Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Zwei Bände. Leipzig 1825, hier: Bd. 1, S. 5.

⁶ Henoah Yalon: Kontresim le-inyanei ha-lashon haivrit. In: Bulletin of Hebrew Language Studies 1 (1937) 2, hier: fn. 6, 116 and fn. 4, 316; Zitat aus dem Englischen übersetzt von Florian Neubert, der auch den Text des Aufsatzes ins Deutsche übertragen hat.

⁷ Zitat aus H. J. Zimmels: Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa. London 1958, S. 85; ins Deutsche übersetzt von Florian Neubert.

⁸ Zimmels: Ashkenazim and Sephardim (wie Anm. 7), S. 86.

Was die korrekte hebräische Aussprache angeht, so kann man Emden als Figur des Übergangs sehen. Obwohl er tief in der Tradition verwurzelt war, zeigte er doch eine gewisse Offenheit, was die Aneignung von säkularem Wissen anging; so unternahm er es, wenn auch mit eher geringem Erfolg, Latein und Holländisch zu lernen. Letztlich ist es jedoch der Beginn des *Haskala* im 18. Jahrhundert, mit dem wir eine fortwährende Beschäftigung mit der jüdischen Ästhetik feststellen, und somit das Hervortreten eines tiefergehenden Diskurses der aschkenasischen Selbstkritik, besonders, was das Thema der Sprache betraf. Für die frühe Generation der Maskilim in Berlin lag die Reform der Sprache im Zentrum ihrer Versuche, der aschkenasischen Judenheit ein neues Gesicht zu verleihen. Da dies bedeutete, das Jiddische aufzugeben, wurde sogar die hebräische Aussprache der Aschkenasim abgelehnt, da diese tief im gesprochenen Jiddisch verwurzelt war.

Naftali Herz Wesselys (1725–1805) *Divrei Schalom Ve-Emet* (*Worte des Friedens und der Wahrheit*) aus dem Jahr 1782 war gedacht, die galizischen Juden dazu zu ermutigen, das Toleranzedikt von Kaiser Joseph II. anzunehmen, einen Erlass, in dem gefordert wurde, dass die Juden kein Jiddisch mehr in juristischen und geschäftlichen Dokumenten verwenden und stattdessen Deutsch benutzen sollten. Dabei ging Wessely auch auf die Frage der Sprache seiner jüdischen Mitbürger in Mitteleuropa ein. Wessely bezog sich indirekt auf das Jiddische und behauptete, dass „die Sprache [der Juden], was weltliche Dinge angeht, nicht vernunftskonform ist“, und dass „jene unter uns, die in Deutschland und Polen leben [...] nicht einmal die Grammatik der heiligen Sprache beherrschen, und sie erkennen nicht die Schönheit ihrer Diktion, die Regeln ihrer Syntax und die Reinheit ihres Stils.“⁹ Es gäbe jedoch eine Ausnahme unter den Juden – die Sepharden. Wessely gab der sephardischen Aussprache des Hebräischen den Vorzug und formulierte die Vorstellung, dass Sprache als Schlüssel zur moralischen Verfassung zu sehen sei:

„One cannot believe how superior the correct pronunciation of our brethren in the East and West is to that in use among ourselves; for the beauty and pleasantness of the sound of their vowels for the ear makes an impression on the soul of the speaker and that of the listener [...]. But what can we do, seeing that this pronunciation has been forgotten among ourselves for many years! There is no hope of improving matters [...] would require the consent of all Jews living in Germany and Poland [...] a task which is beyond us and almost impossible.“¹⁰

In deutschen Kreisen der Maskilim, besonders jener, die unter dem Einfluss von Moses Mendelssohn standen, hielt die sephardische Aussprache bei der Transkription von hebräischen Worten in säkulare Texte Einzug, obwohl sich die einzigartige deutsche Aussprache des Hebräischen auf einem Höhepunkt befand. Im Jahr 1815 entschieden sich Führungspersonen der Reformbewegung dazu, ihre

⁹ Naphtali Herz Wessely: *Words of Peace and Truth* (1782). In: Paul Mendes-Flohr/Jehuda Reinharz (Hg.): *The Jew in the Modern World. A documentary History*. New York ²1995, S. 71, ins Deutsche übersetzt von Florian Neubert.

¹⁰ Wessely: *Divrei shalom ve-emet*. Vienna 1826. Fourth Letter, „Rehovot“ chapter 17, 202 f., zit. nach: Zimmels: *Ashkenazim and Sephardim* (wie Anm. 7), S. 87; auch zitiert bei: Simcha Assaf: *Mekorot le-toldot Ha-khinukh be-Yisrael*, Bd. 1. New York, Jerusalem 2001, S. 234.

Aussprache des Hebräischen zu verändern und das Sephardische zu übernehmen. Und im gesamten Rest des 19. Jahrhunderts stellte die Bewegung der Wissenschaft des Judentums in ihrem gelehrten Werk die sephardische Kultur, besonders ihre Kreativität im Umgang mit dem Hebräischen, als Vorbild dar.

Unter allen Hebraisten, unabhängig davon ob Maskilim oder später Zionisten, wurde die sephardische Aussprache als authentisch angesehen und gleichzeitig als die dem hebräischen Inhalt des gesprochenen Jiddisch am wenigsten ähnlich. Und aufgrund der Verpflichtung des Zionismus, das Jüdische (*jehudi*) in das Hebräische zu transformieren, wurde der sephardischen Aussprache der Vorzug gegeben – der Aussprache, von der die Befürworter annahmen, dass sie am ehesten der Sprechweise der alten Juden entsprach. Die Verbindung zwischen einer imaginierten Aussprache des alten Hebräischen und der Vorliebe für das sephardische Hebräisch beruhte auf einer romantischen Verklärung der äußeren Erscheinung des Sephardischen durch die Aschkenasim. Die zionistischen Siedler in Palästina hatten mehrere Gründe, warum sie die sephardische Aussprache vorzogen.¹¹ Für dieses Verhalten gab es mindestens drei ideologische Gründe: Die aschkenasische Aussprache lag dem Jiddischen, das sie so sehr ablehnten, zu nahe; durch die Übernahme der sephardischen Aussprache wollte man die großen Differenzen überwinden, welche die verschiedenen aschkenasischen Dialekte des Hebräischen voneinander unterschieden; und nicht zuletzt glaubte man, dass die Erlernung eines sephardischen Akzentes Brücken zwischen den europäischen Immigranten und den jüdischen Einwanderern aus dem Nahen Osten bauen würde.¹²

Praktische Überlegungen, wenn es denn überhaupt welche gab, spielten im Vergleich mit ästhetischen nur eine untergeordnete Rolle. Die wichtigste war die Vorstellung, dass die sephardische Aussprache des Hebräischen Voraussetzung für das große Projekt war, die Juden wieder näher an ihren kulturellen und somit psychologischen Ursprung heranzuführen. Für Eliezer Ben-Yehuda (1858–1922), einem der Hauptbefürworter der Wiederbelebung des modernen Hebräischen, lag die Verbindung von Sprache, Aussprache und Charakter auf der Hand:

„Why should I deny it? It is a better, much nicer impression that was made on me by the Sephardim. Most of them were dignified, handsome, all were splendid in their Oriental clothing, their manner respectable, their behavior pleasant, almost all of them spoke Hebrew [...] and their language was fluent, natural, rich in words, rich in fixed idioms of speech, and the dialect was so original, so sweet and Oriental!“

Unter dem Einfluss des Konzeptes des „*Sephardi tabor*“ (des reinen Sephardischen) ging Ben-Yehuda sogar noch weiter. Dieser litauische Jude bemerkte ohne jegliche Ironie oder Fähigkeit zur Selbstbetrachtung:

„How much the Sephardi Jews love cleanliness and how strict they are about it even in the secret places, the most private rooms. [...]. And all household and cooking utensils were truly sparkling with cleanliness.“

¹¹ Zu Politik und Sprache vgl. Ron Kuzar: *Hebrew and Zionism. A Discourse Analytic Cultural Study*. Berlin 2001, S. 259f.

¹² Benjamin Harshav: *Language in Time of Revolution*. Berkeley 1993, S. 155.

Ihre Sprache, ihre Körper und sogar ihre Häuser waren Vorbilder an ästhetischer Perfektion.

Die Welt von neuen jüdischen Ideen wurde von einer beunruhigenden kulturellen Gleichung beherrscht: Schönheit + Reinheit = Stärke. Die empfundene Macht des Sephardischen und die behauptete Schwäche der aschkenasischen Aussprache bedeutete, dass für Männer wie Ben-Yehuda, Menachem Ussishkin (1863–1941), dem fanatischen Verfechter des Hebräischen und Führungsgestalt des Jewish National Fund, und David Yellin (1864–1941), Mitbegründer des Hebrew Language Committee und erster Präsident des Hebrew Teachers Seminary, das Sephardische vorzuziehen war. Sie glaubten, dass, wenn die Sprache von Juden übernommen werden würde, das Ergebnis eine vollständige Metamorphose sein würde, eine Umwandlung, die für das Verschwinden von Rathenaus „unordentlichem, unter-setztem“ Juden sorgen würde. Das Hebrew Language Committee (*va'ad ha-lashon ha-ivrit*), das 1889 als Zweigorganisation von *Safa Brura* (die reine Sprache) gegründet wurde, verehrte alles Orientalische und spielte bei der Wiederbelebung des gesprochenen Hebräischen eine große Rolle. Ben-Yehuda stellte in einer Schrift zur Mission der Organisation 1912 klar heraus, dass eines der Hauptziele darin bestand, „die orientalischen Merkmale der Sprache zu erhalten.“ Mit diesem Ziel empfahl er, dass Lehrer des Hebräischen jene orientalischen Juden sein sollten, die sowohl Hebräisch als auch Arabisch sprachen. Geeignet seien insbesondere solche, die den Dialekt der syrischen Juden beherrschten. Ben-Yehuda führte zur Begründung dafür an,

„[because we, Ashkenazim lost the Oriental ring of the letters, tet, ayin, kuf] we deprive our language of its force and power by the contempt we have for the emphatic consonants, and because of that, the whole language is soft, weak, without the special strength the emphatic consonant gives to the word.“¹³

Die aschkenasischen Orientalisten, die alle einen jiddisch-sprachigen Hintergrund hatten, setzten sich durch, und die sephardische Aussprache des Hebräischen wurde in Schulen gelehrt und normativ. Das war in der Diaspora genauso der Fall wie im Land Israel. Gegen diese Bewegung gab es, wie Benjamin Harshav bemerkte, nur bei zwei Gruppen Widerstand: bei religiösen Juden, welche sowohl in der Wiederbelebung des Hebräischen als gesprochener Sprache als auch im Gebrauch von sephardischer Aussprache eine Herausforderung der religiösen Autorität und Tradition sahen, und bei den frühen zionistischen Dichtern, Individuen, die ein Ohr für den Rhythmus, die Lyrik und Musikalität des aschkenasischen Hebräisch hatten.¹⁴ Der hebräische Akzent, der von den Zionisten geschaffen wurde, entsprach jedoch gar nicht der sephardischen Aussprache, sondern nur der Vorstellung dieser Ashkenasim, wie sephardisches Hebräisch klingen sollte; diese Tatsache spielt jedoch keine Rolle.¹⁵ Was wichtig ist, ist der Trieb der Ash-

¹³ Ben-Yehuda im Vorstehenden zitiert nach Harshav: *Language* (wie Anm. 12), S. 158f.; deutsche Passagen übersetzt von Florian Neubert.

¹⁴ Harshav: *Language* (wie Anm. 12), S. 162.

¹⁵ Ghil'ad Zuckermann: *Abba, why was Professor Higgins trying to teach Eliza to speak like*

kenasim, sich selbst zu orientalisieren, sich neu zu erfinden im Sinne eines imaginierten (und besserem) jüdischen Anderen, denn hinter diesem Verhalten verbarg sich mehr als eine reine Veränderung der Aussprache. Die sprachliche Neuerfindung beschränkte sich nicht nur auf reine Worte, sondern war ein Akt der Purifikation, durch den der aschkenasische Jude seine Identität verändern würde, indem er die Eigenschaften des „sephardischen tabor“ annehme. Die harten Wortendungen und zusammengeschnurrten Vokale der sephardischen Aussprache des Hebräischen sollten die weichen Endungen und betonten Vokale des aschkenasischen Hebräisch genauso ersetzen wie das harte und direkte *ivri* idealerweise das feminine *yehudi* ersetzen sollte, dessen übertriebene Süße seine Herkunft aus der Nervosität und Unterwürfigkeit der Diaspora verriet.

Die Idealisierung des sephardischen Juden beschränkte sich nicht nur auf die Zionisten. Vielmehr war sie eine Einstellung, die weithin von Aschkenasim geteilt wurde, im Osten wie im Westen und quer durch alle politischen Parteien. Und die sephardische Ästhetik verführte auch nicht-jüdische Beobachter. Lassen Sie uns jedoch an diesem Punkt unsere Beobachtungen auf die Meinungen der jüdischen Gelehrten beschränken, da sie die meisten Beobachtungen über die Juden anstellten. Darüber hinaus war es für sie wohl auch am wichtigsten, dass es einen idealen jüdischen Typus geben sollte, sowohl schön als auch ehrenhaft.

Bei den Nicht-Zionisten herrschten Ideen über physische und sprachliche Schönheit und Reinheit im Diskurs über den Unterschied zwischen Sepharden und Aschkenasim vor. Einer der ersten, der sich auf formale Weise mit der Frage beschäftigte, was die „rassischen“ Unterschiede zwischen den zwei jüdischen Typen sein sollten, war der bekannte Oxforder Gelehrte und Bibliothekar der Bodleian Library, Adolf Neubauer (1831–1907). In seiner (in Abwesenheit gehaltenen) Rede vor dem Royal Anthropological Institute im Jahr 1885 bemerkte Neubauer, dass die Trennung zwischen den zwei jüdischen Typen

„[...] is only a revival of the old legend which existed for a long time amongst the Jews themselves in the middle ages, viz., that the noble Spanish race are descended from the tribe of Judah and the rougher German-Polish Jews from the tribe of Benjamin. This legend had such effect that intermarriage between the Spanish and German Jews was for a long time avoided.“¹⁶

Die Bedeutung, die Neubauer der stammesgeschichtlichen Herkunft Israels beimisst, verrät einiges. Nach der biblischen Erzählung hielt sich Judah getrennt von den anderen Stämmen auf, nachdem sich die Israeliten in Kanaa angesiedelt hatten. Die Linie der Davidianer, und somit des Messiahs, ging auf Judah zurück. Benjamin hingegen wird als das Produkt verschiedener Völker dargestellt, und sein Stamm hatte einen niedrigeren Status als der Judahs.

our cleaning lady? Mizrahim, Ashkenazim, prescriptivism and the real sounds of the Israeli language. In: Australian Journal of Jewish Studies 19 (2005), S. 210–231.

¹⁶ Adolf Neubauer: Notes on the Race-Types of the Jews. In: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 15 (1885), S. 17–23, hier: S. 19.

Indem sie solche rassischen Mythen schufen, versuchten die jüdischen Anthropologen, Ethnographen und Historiker die Kategorien von Ort, Sprache und Logik auszublenden. Neubauer bemerkt:

„What is curious to notice is that the manners and habits of the so-called distinct tribes are also different, in accordance with the features, viz., the Spanish and Eastern Jews have a kind of refinement in speech and gesture, while the German-Polish Jews are rougher in both [...]. We shall go further; there is even a difference in the literature of the mediaeval Jews of the two so-called tribes. The Spanish Jews are much more logical and clear in their casuistic compositions, and dislike scholastic discussions, whilst the contrary is the case with the German-Polish Jews, whose casuistry reaches the climax of logical mistakes, of scholastic torture, and absurd thinking.“¹⁷

Neubauers Kritik an den aschkenasischen Juden stimmt ganz mit einer langen Tradition von jüdischen Gelehrten überein, die aus dem 17. Jahrhundert stammt; diese kritisierten explizit die talmudisch-kasuistische Tradition der osteuropäischen Juden. Moses Mendelssohn war berüchtigt dafür, dass er eine kausale Verbindung zwischen dem Jiddischen und unlogischem Denken herstellte. Dies war selbst ein höchst unlogischer Gedanke.

Wenn wir uns dem bedeutendsten jüdischen Nachschlagewerk des Fin-de-Siècle zuwenden, der großen *Jewish Encyclopedia*, veröffentlicht in New York zwischen 1900 und 1906, so bemerken wir den Eintrag unter „Sephardim“ im elften Band. Interessanterweise gibt es unter „Aschkenasim“ keinen Eintrag. Der Grund hierfür liegt höchstwahrscheinlich in der Tatsache, dass die Autoren, selber alle Aschkenasim, ihre Betrachtungen niemals auf sich selbst richteten, sich selbst nicht als interessant oder exotisch genug empfanden. Im Gegensatz dazu stellt der Eintrag „Sephardim“ ein perfektes Beispiel dafür dar, was wir als inner-jüdischen Orientalismus bezeichnen können. Sein Autor war Meyer Kayserling (1829–1905), der in Deutschland geborene Historiker des iberischen Judentums und Rabbiner in Budapest.¹⁸

Ohne überhaupt auf die Aschkenasim einzugehen, bemerkte Kayserling, so wie vor ihm Neubauer, dass die Sepharden „sich als eine überlegene Klasse ansehen, als den Adel der Juden“, und er untermauerte diese Vorstellung, indem er behauptete, dass:

„[t]his sense of dignity which the Sephardim possessed manifested itself in their general deportment and in their scrupulous attention to dress. Even those among them whose station in life was low, as, for example, the carriers in Salonica, or the sellers of ‚pan de España‘ in the streets of Smyrna, maintained the old Spanish ‚grandeza‘ in spite of their poverty.“¹⁹

Nicht nur glaubte Kayserling, dass das ehrwürdige Auftreten ein grundlegender Charakterzug der spanischen Juden war, sondern dass diese Eigenschaft unabhängig von äußerlichen Einflüssen war. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien

¹⁷ Ebd., S. 20.

¹⁸ Meyer Kayserling: *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*. New York 1971, bes. die Einleitung von Yosef Hayim Yerushalmi.

¹⁹ Meyer Kayserling: Art. Sephardim. In: *Jewish Encyclopedia*, Bd. 11. New York 1905, S. 197.

im Jahr 1492, so behauptete Kayserling, widerstand die „Ehrwürdigkeit“ und das „allgemeine Auftreten“ der Sephardim sogar den schwächenden Auswirkungen der großen Armut im osmanischen Reich. Kaum ein Autor vor dem Ersten Weltkrieg bezog sich derartig auf die Ehrwürdigkeit der verarmten aschkenasischen Juden im Ansiedlungsrayon im zaristischen Russland.²⁰ Tatsächlich bezog sich ein Großteil der Kritik an den aschkenasischen Juden auf Klassenunterschiede und eine Ablehnung der proletarischen Eigenschaften der Juden der Arbeiterklasse. Ein solcher Unterschied wurde jedoch nicht mit Bezug auf die sephardischen Juden gemacht. Ob Poet oder Arbeiter, alle Sepharden wurden als Repräsentanten einer glorreichen Vergangenheit gesehen, und als solche umgab sie ein Nebel der zeitgenössischen Mystik, der dazu diente, sie als lobenswert und außergewöhnlich in der Vorstellung jüdischer Gelehrter erscheinen zu lassen.

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg war New York die größte jüdische Stadt in der Welt. Obwohl sich die Stadt weit entfernt von den Weltgegenden befand, in denen der Diskurs über sephardische Schönheit – Emanzipation, Assimilation, Antisemitismus und Zionismus – stattfand, behielt der Drang zur Orientalisierung dennoch die Oberhand. Im Jahr 1911 veröffentlichte Maurice Fishberg (1872–1934), ein Anthropologe, Professor der Medizin an der New York University und dem Bellevue Hospital Medical College und ein aktives und engagiertes Mitglied der jüdischen Gemeinde, seine bedeutende Arbeit *The Jews: A Study of Race and Environment*. Fishberg gab sich alle Mühe, Argumente gegen die Vorstellung jüdischer rassischer Merkmale zu finden, und sah, zum Entsetzen seiner jüdischen Mitbürger, voraus, dass die Juden eines Tages vollständig in der weißen dominanten Gesellschaft aufgehen würden.²¹

Wenn die jüdischen Immigranten in die Vereinigten Staaten alle ein vom Sephardentum geprägtes Verhalten und Äußeres an den Tag gelegt hätten, wäre Fishberg vielleicht weniger begierig gewesen, das Verschwinden der Juden in die Mehrheitsgesellschaft zu beobachten. Aber so wie er es sah, hatten die Aschkenasim nur wenige Eigenschaften, die es wert waren, erhalten zu werden. Fishberg schuf eine Verbindung zwischen Morphologie und Typologie und bemerkte, dass die Sepharden

„are medium-sized, slender, narrow-shouldered, but graceful people, with a somewhat melancholy and thoughtful expression. Only very rarely is to be seen a Spanish Jew displaying a servile or cringing attitude in the presence of superiors, as is often to be seen among German and Polish Jews. The Sephardim are very proud, and their sense of dignity manifests itself even in their dress and deportment, to which they pay scrupulous attention.“²²

Hierbei handelte es sich um ideale Juden von äußerlicher Schönheit und Anmut. Ihre Manieren waren besonders lobenswert, da sie auf einen Stolz schließen lie-

²⁰ Steven Aschheim: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800–1923*. Madison 1982, S. 100–214.

²¹ Eric L. Goldstein: *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*. Princeton 2006, S. 114.

²² Arthur Maurice Fishberg: *The Jews. A study of race and environment*. London 1911, S. 110.

ßen, der auf großem Selbstvertrauen und einer weit entwickelten ästhetischen Sensibilität gründete. Dazu kommt noch, dass das große Interesse an ethnischen und rassischen Gruppen um die Jahrhundertwende und die Überhöhung von subjektiven Vorstellungen von Schönheit und Hässlichkeit zu wissenschaftlichen Kategorien zu sexuell aufgeladenen Phantasien führten, die ebenfalls als wissenschaftliche Ideen ausgegeben wurden:

„The traditional Semitic beauty, which in women often assumes an exquisite nobility, is generally found among these Jews, and when encountered among Jews in Eastern or Central Europe is always of this type. Indeed, it is hard to imagine a beautiful Jewess, who looks like a Jewess, presenting any other physical type. [...] The Spanish and Andalusian women are said by some to owe their charms to these beautiful eyes, which are alleged to have their origin in the small quantities of Semitic blood which flows in their veins.“²³

Fishbergs erotische Beschreibungen der sephardischen Frauen verraten eine Anziehungskraft und eine Faszination, deren Wurzeln wohl in der kulturellen und physischen Distanz zu diesen Menschen liegen, die er als Jude aus Kamenetz-Podolsk in der Ukraine verspürte. In Fishbergs Vorstellung der jüdischen Schönheit wurde aschkenasische Frauen jegliche inhärente Attraktivität versagt, da er behauptete, dass, sollte eine aschkenasische Frau jemals ein schönes Äußeres besitzen, dieses auf eine sephardische Abstammung zurückzuführen sei. Tatsächlich behauptete Fishberg, dass sich der Ursprung der Schönheit spanischer Frauen einem semitischen Einfluss verdanke. Alles in allem steht der exotische und sinnliche Sepharde im Gegensatz zu dem plumpen und äußerlich unattraktiven Aschkenasim.

Es ist eindeutig, dass der orientalistische Diskurs über die Juden zum Fin-de-Siècle, die Schaffung eines fein ausgearbeiteten rassischen Mythos – der der Überlegenheit des sephardischen Juden über den aschkenasischen – den Juden die Möglichkeit verschaffte, vor dem Hintergrund ihrer eigenen historischen Erfahrung eine eigene Version zeitgenössischer europäischer Mythen über rassische und nationale Herkunft zu vertreten. Für all diese Beobachter, unabhängig davon welche Politik sie vertraten oder welche Stellung sie in der Gemeinde hielten, lag der Schlüssel zur jüdischen Wiederherstellung im Zeitalter der „Autoemanzipation“, wie es der zionistische Denker Leon Pinsker ausdrückte, in der Neuschaffung des gebrechlichen, unattraktiven aschkenasischen Juden aus dem Ghetto nach dem Vorbild des robusten, schönen und kulturell „überlegenen“ Sepharden.

Abstract

In the eighteenth century Jewish leaders experienced what might be termed an aesthetic crisis of confidence and sought to institute changes to Jewish cultural

²³ Ebd., S. 109f.

forms that they believed would bespeak a more fundamental and long-lasting transformation of Jews. This article treats one specific aspect of this aesthetic crisis of confidence – language, and specifically, the privileging of the Sephardic over the Ashkenazic pronunciation of Hebrew. That preference was informed by eighteenth-century aesthetic theory, contemporary standards of taste, and an imagined sense of authenticity. Later, Zionist Hebraists, nearly all of whom grew up with the Ashkenazic pronunciation, vehemently rejected it as unsuitable to the creation of a new Jew, or Hebrew (*ivri*), as they preferred to say and likewise opted for the Sephardic mode. They were inspired by contemporary theories that linked race and language, seeing Sephardic Jews as living successors to ancient Israelites. This article on Hebrew pronunciation first during the Berlin Haskalah of the eighteenth century and later by nineteenth-century Zionism is a subject that stands at the center of the aesthetic changes experienced by Jews with the advent of modernity.

Reinhard Schulze

Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert

I. Protestantisierung als Konzept

Mit dem Begriff „Protestantisierung“ soll im Folgenden jener Prozess bezeichnet werden, der im 19. Jahrhundert einen normativen Religionsbegriff schuf, der als Standard auf eine Vielzahl von sich nun als Religion verstehender Traditionen angewandt und zur intellektuellen Richtschnur für die Selbstfindung „religiöser“ Traditionen wurde.¹ Die Paradigmatisierung – also der Übergang eines Elements aus einer offenen Klasse in eine geschlossene Klasse (Paradigma) – ist insofern „protestantisch“, als es der protestantischen Tradition gelang, „Religion“ als geschlossene Klasse zu definieren und letztlich auch den Übergang von Elementen (also dann als Religion gefasster Traditionen) in diese geschlossene Klasse zu kontrollieren. Das Protestantische an diesem Prozess ist allerdings nicht die „Erfindung der Religion“. Wie an anderer Stelle zu zeigen ist, gründet die Bildung von Religion als geschlossene Klasse auf einer Konvergenz einer Vielzahl von Traditionen, indem sie sich entsprechend eines übergeordneten Schemas differenzieren. Es geht also nicht um klassische Konvergenztheorien, die alle geschichtlich auftretenden Exemplare einer Gattung sozialer Systeme in dieselbe Richtung sich entwickeln sehen, wobei angenommen wird, dass das Modell des Telos schon in der Gegenwart existiert. Das heisst, Konvergenz ergibt sich durch eine „Entwicklung“ unter sich angleichenden Bedingungen und Kontexten. Ich gehe von einer konvergenten Evolution aus, die die Entwicklung von ähnlichen Merkmalen bei nicht miteinander verwandten Arten bezeichnet, die im Laufe der Evolution durch Anpassung an eine ähnliche Funktion und ähnliche Umweltbedingungen ausgebildet wurden. Diese Konvergenz wurde dort erleichtert, wo sich die Tradi-

¹ In diesem Sinne versteht Friedrich Wilhelm Graf Protestantismus pluralisch als ein globales Phänomen, das sich unter anderem durch die Dialektik von erweckter Verinnerlichung und fromm inspirierter Wirksamkeit in der Welt ausweist. Friedrich Wilhelm Graf: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart. München 2006. Protestantismus als konfessionelle Sammelbezeichnung wurde im 17. Jahrhundert im englischen Sprachgebrauch geprägt und dann im 18. Jahrhundert ins Deutsche übernommen. Erst zwischen 1770 und 1820 gewann der Begriff auch eine prinzipielle Bedeutung.

tionen selbst genealogisch aufeinander bezogen (vor allem Judentum, Christentum und Islam).²

Es ist unbestritten, dass der Protestantismus nicht nur das Modell dieser Differenzierung darstellte, sondern dass er selbst sich auch als der Telos einer solchen Konvergenz betrachtete.³ Diese Selbstverortung in der Konvergenz führte implizit die alten Konvergenzvorstellungen des 18. Jahrhunderts fort, denen zufolge konkrete Religionen in einer „natürlichen Religion“ münden und aufgehoben würden oder gar sich in der Konvergenz selbst annihilierten. Das Protestantische ist also primär die behauptete und durchgesetzte Deutungshoheit über Konvergenzprozesse. Insofern *erscheint* die evolutionäre Konvergenz von Traditionen hin zu einer geschlossenen Klasse „Religion“ als Protestantisierung, und dies umso mehr, als konvergierende Traditionen (hier Judentum und Islam) selbst das Protestantische als Referenzrahmen ihrer Konvergenz begriffen.⁴

Die protestantische Selbstvergewisserung in einer „Theologie der historischen Methode“⁵ fand in dem Begriff „Kultur“ eine bedeutsame Stützung, besonders seit Albrecht Ritschl den Protestantismus von jeder Eschatologie befreit auf eine innerweltlich-ethische Aufgabe bezog und ihn zum Kennzeichen eines Berufsmenschentums erhoben hatte.⁶ Kultur wurde gleichsam ein Zielbegriff der Religion, wobei, wie der französische protestantische Theologe August Sabatier 1897 sagte, „die Revolution, welche im 16. Jahrhundert durch Luther begonnen wurde, sich vollenden“ werde.⁷ Der Psychologismus einer Kulturentwicklung spiegelte sich in der Idee einer Finalität der Religion im (protestantischen) Christentum. Entsprechend war es ein Gemeinplatz zu behaupten: „It was only in the Protestant countries – Holland and England took the lead here – that modern culture was developed.“⁸ Mit dieser impliziten „Theologie der Kultur“, die „die Verwirk-

² Mehr dazu demnächst in Reinhard Schulze: Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität. In: Wolfgang Lienemann/Walter Dietrich (Hg.): Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven. Zürich 2010.

³ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902–1912): mit Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen. Hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5). Berlin 1998.

⁴ Vgl. z. B. Jennifer Wasmuth: Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Göttingen 2007.

⁵ Friedemann Voigt: Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch. In: Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen 2005, S. 155–184.

⁶ Friedrich Wilhelm Graf: Art. Albrecht Benjamin Ritschl. In: Neue deutsche Biographie, Bd. 21. Berlin 2003, S. 649–650, hier: S. 649.

⁷ August Sabatier: Die Religion und die moderne Kultur. Vortrag auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm gehalten am 3. September 1897. Leipzig, Tübingen 1898, S. 49.

⁸ Wilhelm Bousset: What is Religion? London 1907, S. 271 f. (= ders.: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte. Halle an der Saale 1903).

lichung des absoluten Paradox in der Teleologie der Kulturschöpfung sieht“,⁹ wurde der theologische Geltungsanspruch über die Deutung der „modernen Kultur“ festgeschrieben, der im späten 19. Jahrhundert zum Prinzip erhoben wurde.¹⁰

Die Bezugnahme von Konfessionen auf Kultur, die sich in Komposita wie Kulturprotestantismus (seit etwa 1900), Kulturkatholizismus (seit etwa 1910), Kulturjudentum (seit etwa 1910, oft auf Heinrich Graetz rückbezogen¹¹) und Kulturislam (seit etwa 1910¹²) zeigte, bezeichnete nun erstmals einen qualitativen Oberbegriff, der zur Richtschnur für eine „moderne Religionsauffassung“ geriet. Die ab den 1860/1870er Jahren inflationäre In-Wertsetzung des Begriffs „Kultur“ selbst war also selbst wieder Teil einer protestantischen Selbstvergewisserung, zugleich wurde Kultur eng mit dem protestantischen Telos verknüpft. Schon im frühen 19. Jahrhundert wurde die Reformation als Bedingung für den Fortschritt der Kultur (Karl Gottlieb Bretschneider, 1822) gedeutet. In theologische Sprache übersetzt hieß dies, die individuelle Autonomie mit der protestantischen Gewissensfreiheit gleichzusetzen. Damit war für alle als Religion gefassten Traditionen ein Maßstab gesetzt. Sie mussten sich mit der „modernen Kultur“ messen lassen, wobei diese „moderne Kultur“ wiederum als Privileg der protestantischen Religionsgeschichte erachtet wurde.

Für die nichtchristlichen Konfessionen (aber auch für den Katholizismus und die Orthodoxie) stellte das protestantische Paradigma einen fast unausweichlichen Kontext dar. Er stellte sich aber für jede Tradition anders dar. Das Judentum stand in einem direkten öffentlichen, auch akademischen Zusammenhang zu den protestantischen Diskursen, ja verschmolz vielfach mit diesen. Hierzu beispielhaft wirkte die „Wissenschaft vom Judentum“ von Leopold Zunz bis Abraham Geiger, Moritz Steinschneider und Hermann Cohen.¹³ Ja, man sah sogar direkte Entsprechungen: Orthodoxie (Samson Raphael Hirsch), Vermittlungstheologie (Za-

⁹ Paul Tillich: Rechtfertigung und Zweifel (1917/1924). In: ders.: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), Bd. I. Hg. v. Erdmann Sturm. Berlin 1999, S. 182.

¹⁰ Heinrich Frickhöffer: Die Grundfrage der Religion. Mit Bezug auf W[ilhelm] Bender: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Hamburg 1887, S. 22f.

¹¹ Roland Deines: Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz. Tübingen 1997, S. 38.

¹² Vgl. z. B. Martin Hartmann an Carl Heinrich Becker, 31. 3. 1915. In: Carl Heinrich Becker: Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900–1918). Eingel. und hg. von Ludmila Hanisch. Leiden 1992, S. 89.

¹³ Christian Wiese: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999; Nils H. Roemer: Jewish scholarship and culture in nineteenth-century Germany. Between history and faith. Madison 2005; Andreas Gotzmann: Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte: Religion und historisches Denken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Ulrich Wyrwa (Hg.): Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa. Frankfurt am Main 2003, S. 173–202.

charias Frankel), Liberalismus (Abraham Geiger) und Rationalismus (Samuel Holdheim).¹⁴

Anders der Islam: Hier war das Kommunikationsgeflecht nur vermittelt in die protestantischen theologischen Diskussionen eingebunden. Eine „islamische Wissenschaft vom Islam“, wie sie im späten 19. Jahrhundert ägyptische, türkische und indische Reformer ausformulieren sollten, gab es in Deutschland nicht. Ansätze hierzu gab es allein in England und Schottland in den 1860er und 1870er Jahren, als indische Immigranten (Syed Ahmed Khan u.a.) einen akademischen Diskurs über den Islam aus islamischer Absicht zu entwickeln versuchten. Ihr Kontext war primär die angelsächsische Theologie. Für den Islam bedeutsamer war das protestantische Paradigma in seiner als öffentliche Meinung popularisierten Form. Zudem kommunizierten islamische Intellektuelle mit dem protestantischen Kontext meist über die Orientalistik, die seit etwa 1870 die normativen Bestimmungen über „Religion“ in die islamische Tradition einschrieb. Die in dieser Zeit entstehende „islamische Wissenschaft vom Islam“ korrespondierte auf einer vermittelten Ebene mit den Vorgaben des protestantischen Paradigmas.

Die Wirkung des „protestantischen Paradigmas“ auf den Islam wurde sehr unterschiedlich bewertet. Malise Ruthven sah keine Alternative zur Herausbildung eines „islamischen Protestantismus“ durch die Moderne.¹⁵ Ruthven sieht hier das erfüllt, was der Islam hätte sein können, wenn Muhammad sich auf „universelle ethische Werte“ beschränkt hätte. Dann hätte sich der Islam wahrscheinlich, wie das protestantische Christentum, in Richtung einer rein ethischen Religion entwickelt, fähig zu einer großen Varietät von unterschiedlichen Anwendungen, je nach den zeitlichen und lokalen Umständen.¹⁶ Auch wurde eine prinzipielle theologische Nähe von Islam und Protestantismus gesehen, die sich in analogen Fundamentalisierungsprozessen spiegle.¹⁷ Doch Reinhard Bendix sah einen grundsätzlichen Unterschied, da die islamische Textgläubigkeit eine Theonomie ausgestalte, während der Protestantismus den Text nur als „rock upon which the individual believer bases his faith“ erachte.¹⁸

Die Vermessung des Islam am protestantischen Paradigma, das selbst nicht selten radikal stereotypisiert wurde, bezog sich vielfach auf die Relation zwischen Islam und Calvinismus. Hier sahen viele Autoren die größte Nähe¹⁹ und sahen gar Max Webers „protestantische Ethik“ im Islam verwirklicht. Diese weberianische Konkretisierung des Protestantismus wurde seit den 1960er Jahren zum Maß aller Dinge. Maxime Rodinsons Buch „L'Islam et Capitalisme“, quasi analog zu „Wirt-

¹⁴ Michael A. Meyer: Jüdisches Selbstverständnis. In: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation, 1780–1871. München 1996, S. 135–176, hier: S. 146–149.

¹⁵ Malise Ruthven: Islam in the World. New York 2006, S. 363. Zitiert Francis Robinson: Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. In: Modern Asian Studies 27 (1993) 1, S. 229–251, hier: S. 230.

¹⁶ Ruthven: Islam (wie Anm. 15), S. 111.

¹⁷ Steve Bruce: Fundamentalism. Cambridge, Malden 2008, S. 101.

¹⁸ Reinhard Bendix: Kings or people. Power and the mandate to rule. Berkeley 1980, S. 47.

¹⁹ So ausführlich Ali A. Mazrui: Cultural forces in world politics. London 1990, S. 73 ff.

schaft und Gesellschaft“ betitelt, griff indirekt eine Diskussion auf, die schon Carl Heinrich Becker, Martin Hartmann und andere zu Beginn des 20. Jahrhunderts geführt hatten. Rodinson erkannte zwar eine Beziehung zwischen islamischer Dogmatik und wirtschaftlichen und sozialen Strukturen in der arabisch-islamischen Welt an, doch sah er im Islam weder ein Hindernis gegenüber einer Kapitalisierung der arabischen Gesellschaften noch eine normative Grundlage für eine egalitäre soziale Ordnung; der Islam erschien bei ihm funktional neutral.

Ein Höhepunkt der Protestantisierungsdiskurse ergab sich dort, wo Autoren versuchten, den Protestantismus als das „authentisch Religiöse“²⁰ in der islamischen Religionsgeschichte wiederzufinden. Dabei spielte die ‚Protestantische Ethik‘-These von Max Weber erneut eine entscheidende Rolle.²¹ Denn wenn gezeigt werden könnte, dass der Islam per se über eine Ethik verfüge, die funktional mit der der Weberschen ‚protestantischen Ethik‘ übereinstimme, dann wäre der Islam auch per se eine Tradition, die die Moderne erschaffen habe. Bryan Turner stellte aber schon 1974 klar, dass die ‚protestantische Ethik‘ des Islam sekundärer Natur und nur deshalb wirksam sei, weil sie „came to fit Islamic modernization simply because Muslims came to accept a European view of how to achieve capitalist development.“²² Trotz dieses Vorbehalts ging die Suche nach einer ‚protestantischen Ethik‘ im Islam munter weiter, sogar selbst als die Weber-These nur noch wissenschaftsgeschichtlich als relevant erkannt wurde. Marietta Stepaniants zum Beispiel erkannte im protestantischen Paradigma den prinzipiellen Bezugsrahmen für eine radikale Modernisierung in den Hindu-Traditionen, im Buddhismus und im Islam des 19. Jahrhunderts und bemerkte, dass der Übergang zu einer kapitalistischen Ordnung nicht ohne eine Reformation traditioneller Religionen und all ihrer dogmatischen Setzungen möglich sei.²³ Die in den 1980er und 1990er Jahren beliebte Kritik an Webers Islaminterpretation, die den Islam gegen den

²⁰ José Casanova: *Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad*. In: David Scott/Charles Hirschkind (Hg.): *Powers of the Secular Modern*. Talal Asad and His Interlocutors. Stanford 2006, S. 12–30, hier: S. 23.

²¹ So interpretiert Georg Stauth die „Protestantisierung des Islam“ vornehmlich als positive Einbettung des Islam in das Paradigma der sogenannten Weberschen Protestantismus-These, siehe Georg Stauth: ‚Protestantisierung des Islams‘. Authentizität, Anerkennung, Entwicklung? Mainz 2006.

²² Bryan S. Turner: *Islam, Capitalism and the Weber Theses*. In: *The British Journal of Sociology* 25 (1974) 2, S. 230–243.

²³ Vgl. Marietta [Tigranovna] Stepaniants: *The Impact of the Protestant Paradigm*. In: dies.: *Introduction to Eastern Thought*. Hg. v. James Behuniak. Walnut Creek, Lanham 2002, S. 90–96, hier: S. 91; vgl. Norman J. Girardot: *The Victorian text of Chinese religion: with special reference to the protestant paradigm of James Legge's Religions of China*. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 12 (2001), S. 23–57. Zur Wirkung des „protestantischen Paradigmas“ auf Bakhtin schreibt Charles Lock: „Religion‘ or ‚theology‘ are terms that within a Protestant paradigm – to speak historically and conceptually, rather than of essences – invoke the categories of ethics (behavior) and belief (intellectual conviction).“ Siehe Charles Lock: *Bakhtin and the tropes of Orthodoxy*. In: Susan A. Felch/Paul J. Contino (Hg.): *Bakhtin and religion. A feeling for faith*. Evanston, Ill. 2001, S. 97–120, hier: S. 100. Außerdem Juan Ricardo Cole: *Comparing Muslim societies. Knowledge and the state in a world civilization*. Ann Arbor 1992, S. 199 ff. („The Protestant Paradigm“).

protestantischen Typus setzte,²⁴ verdeutlichte nur, dass Webers Kernaussagen zum Islam (islamischer Typ religiöser Ethik, Weltbeherrschung als Welteroberungen und Weltanpassung, islamischer Typ politischer Herrschaft, orientalischer „Feudalismus“, orientalische Stadt und Anarchie in derselben, islamischer Typ des Rechts, Theokratie, Patrimonialismus und Kadi-Justiz, Zentralismus und die Beziehung zwischen diesen Ordnungen und der sozialen Integration) unhaltbar seien.²⁵ Letzten Endes blieb von Webers Sicht der Dinge nicht viel übrig, lediglich Webers Deutungskategorie ‚Patrimonialismus‘ hatte Bestand. Dies aber bedeutete zugleich, dem Protestantismus im Islam eine Tür zu öffnen. Denn wenn Webers Negation nicht stimme, dann könnte der Islam durchaus im Sinne einer ‚Protestantischen Ethik‘-These gelesen werden. Der Historiker Syed Anwar Husain (Dhaka, Bangla Desh) rehabilitierte den Islam gerade dadurch, dass er betonte, er erfülle das protestantische Paradigma der Moderne.²⁶

Die Zurückweisung von Webers negativer Vermessung des Islam am protestantischen Paradigma verfolgte implizit das Ziel, den Islam funktional dem Protestantismus gleichzustellen. Anders ausgedrückt: Webers Soziologie konnte auf den Islam bezogen werden, ohne dessen Deutung des Islam übernehmen zu müssen.²⁷ Mit der Rückbindung der Weber-These an den Calvinismus konnte zugleich eine innerislamische Differenzierung vorgenommen werden, die es erlaubte, einen „islamischen Puritanismus“ dem Calvinismus gleichzustellen. Für Clifford Geertz gewann so die „Muslim Puritans“ thesis“ an Plausibilität.²⁸ Sukidi Mulyadi, dessen Beitrag Geertz hier kommentierte, erachtete gerade in dem emanzipatorischen Charakter der Weber-These zum Protestantismus eine Möglichkeit, eine liberale islamische Theologie auszuformulieren. Mit seiner Historisierung des „protestantischen Islam“,²⁹ dessen Genealogie er – wie viele andere auch – auf den persischen Journalisten Jamal ad-Din al-Afghani (gest. 1897) zurückführt, verhalf er dem Protestantismus zu einer islamischen Heimat.

Die protestantische Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts hatte so einen Begriff generiert, der Emanzipationsansprüche in anderen Religionen kennzeichnen konnte. Die Differenz von Kulturprotestantismus und liberaler Theolo-

²⁴ Ira M. Lapidus, Nehemia Levtzion, Richard M. Eaton, Peter Hardy, Rudolf Peters, Barbara D. Metcalf, Francis Robinson, Patricia Crone, Michael Cook und S. N. Eisenstadt.

²⁵ Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main 1987.

²⁶ Syed Anwar Husain: Max Weber's Sociology of Islam. A Critique: http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm#_ftn1 (letzter Zugriff am 8. 10. 2009).

²⁷ So z. B. M. R. Nafissi: Reconcevoir l'orientalisme: Weber et l'Islam: Max Weber. In: *La Pensée* 314 (1998), S. 25–38.

²⁸ Sukidi [Mulyadi]: Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006) 2, S. 195–205, hier: S. 195. Sukidi gehört zum indonesischen Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal, JIL), das Ulil Abshar Abdalla 2001 in Jakarta ins Leben gerufen hat.

²⁹ Sukidi [Mulyadi]: The Traveling Idea of Islamic Protestantism: A Study of Iranian Lutherans. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 (2005) 4, S. 401–412.

gie wurde faktisch aufgehoben, indem der „protestantische Islam“ mit einem „Kulturislam“ und einem „liberalen Islam“ gleichgesetzt wurde. Die „liberale Kultur“ wurde zur Wegmarke einer innerislamischen Emanzipation.³⁰ Die Äquivalenz von Protestantismus und Islam ermöglichte es zudem, die Differenz von Christentum und Islam zu bewahren. Der „protestantische Islam“ oder seltener „der islamische Protestantismus“ (arabisch meist in dieser Form: *al-protestantiya al-islamiya*) bedeutete also in der Selbstsicht seiner Protagonisten nicht die Christianisierung des Islam, sondern die Deutung des Islam als Protestantismus jenseits des Christentums. In diesem Sinne entfaltete der Protestantismus im Islam eine positive, als emanzipatorisch erachtete Ursprünglichkeit;³¹ zugleich aber diente der Begriff auch der innerislamischen Polemik gegen Fundamentalisten³² oder dem Tadeln von islamischen „Quietisten“ aus der Sicht radikaler Islamisten. In jedem Fall aber wurde der Islam auf ein universalisiertes „protestantisches Prinzip“ bezogen.

Der so universalisierte, entchristlichte Protestantismus konnte sogar dazu dienen, das Schema der Differenz zu bewahren und das Religionsmodell an die christliche Tradition zurückzubinden. Der protestantische Soziologe Friedrich H. Tenbruck betonte:

„Der Begriff ‚Religion‘ [ist] der ausschließliche Besitz der europäischen Zivilisation gewesen [...] und [ist es] weitgehend noch heute [...]. Wohl haben alle Völker ihre eigenen Vorstellungen von Göttern und Mächten besessen, in den Hochkulturen darüber auch intensiv nachgedacht. Doch weder die Griechen noch andere antike Kulturen besaßen ein Wort für ‚Religion‘, noch haben sonst außereuropäische Kulturen einen solchen Begriff gekannt, den sie erst jüngst von Europa übernommen haben.“³³

³⁰ So schon Leonard Binder: *Islamic liberalism. A critique of development ideologies*. Chicago, London 1988.

³¹ Zu den bekanntesten Verfechtern eines „islamischen Protestantismus“ zählen der iranische Historiker Sayyed Hashem Aghajari, der 2002 wegen Apostasie zum Tode verurteilt, dann aber zu einer Gefängnisstrafe begnadigt wurde, der Ägypter ‘Umar Khalid, der schiitische Theologe Dhiyal-Musawi (Bahrain) und der syrische Literaturwissenschaftler Bassam Tahhan (Paris). Implizit auf den Protestantismus verweisen die vielen islamischen Intellektuellen, die heute eine „islamische Reformation“ fordern, siehe Michaelle Browsers/Charles Kurzman (Hg.): *An Islamic reformation?* Oxford 2004, S. 4 f.

³² Barbara Allen Roberson (Hg.): *Shaping the current Islamic reformation*. London 2003; Wilfrid Reid Clement: *Reforming the prophet. The quest for the Islamic reformation*. Toronto 2002; Abu Zayd/Nasr Hamid: *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam 2006. Einen kurzen Überblick bietet: Charles MacDaniel: *Contemplating Protestant Islam: A Look at Islamic Reform Movements through the Lens of Sixteenth-Century Christianity*, CESNUR 2004 International Conference: Religious Movements, Conflict, And Democracy: International Perspectives, June 17–20, 2004 – Baylor University, Waco, Texas: http://www.cesnur.org/2004/waco_mcdaniel.htm (letzter Zugriff am 10. 9. 2009).

³³ Friedrich H. Tenbruck: *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*. In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen 1993, S. 31–67, hier: S. 37.

Diese bekannte Passage wurde von Wolfgang Stegemann zum Anlass genommen, den Religionsbegriff vom Islam zu trennen.³⁴ Die Tenbrucksche Interpretation wurde von Joachim Matthes rezipiert, der eine „versteckte kulturelle Christianisierung der Religionen“ behauptete, die zur Korruption des ursprünglichen Gehalts der anderen Religionen beigetragen habe.³⁵ Die Christianisierung habe die grundsätzliche Andersartigkeit des Anderen zunichte gemacht. Diese Sichtweise wurde von dem malaysischen islamischen Vordenker Syed Farid Alatas übernommen, der Matthes folgend betonte: „The allegedly universal concept, ‚religion‘, is defined in particularistic, that is, Christian terms. The result is the construction of Islam in terms of Christian categories and concepts.“ Dies nannte er Syed Hussein Alatas³⁶ zitierend „conceptual deflation“.³⁷ Die hier versteckte „Theorie der Andersartigkeit“ behauptet also eine Individualität des Islam und implizit auch des Judentums, obwohl beide Traditionen durch die Religionsgeschichte der Neuzeit zu Religionen im protestantischen Sinne eingefasst worden sind.³⁸ Allerdings bleibt ein normativer Gehalt von ‚Religion‘ auch bei Stegemann bestehen, indem er gerade den „modernen Diskurs über Religion“ als christlich bestimmt und gar das Christentum zur „Religion‘ avant la lettre“ macht. Das frühe paulinische Christentum ist also der Maßstab dessen, was als Religion bezeichnet werden könne. Indem das Christentum durch den Religionsbegriff privilegiert wird, scheidet es gleichzeitig andere de facto als Religion verfasste Traditionen aus. Da aber zugleich Christentum als Religion und Protestantismus als Deutungsparadigma differenziert wurden, konnten auch muslimische Denker eine Autonomie des Islam behaupten, indem sie ihn protestantisch fassten.

Während die Reintegration des Religionsbegriffs in die christliche Geschichte vollzogen wird,³⁹ während also wie Talal Asad betont, der Religionsbegriff als

³⁴ Wolfgang Stegemann: Die Erfindung der Religion durch das Christentum: <http://www.augustana.de/newsletter/Nummer3/stegemannerrfindungreligion.pdf> (letzter Zugriff am 10. 9. 2009).

³⁵ Stegemann zitiert positiv Joachim Matthes: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation religionssoziologischen Denkens. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): Religion und Kultur (wie Anm. 33), S. 16–30. Tenbruck und Matthes werden wieder positiv aufgegriffen in: Volkhard Krech: Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933. Tübingen 2002, S. 9f.

³⁶ Syed Hussein Alatas: Problems of defining religion. In: International Social Science Journal 29 (1977) 2, S. 213–234, hier: S. 229. Syed Hussein Alatas (1928–2007) ist der ältere Bruder von Syed Muhammad al Attas (geb. 1931). Dessen Sohn Syed Farid Alatas ist Leiter des Fachbereichs für Malaisische Studien sowie Associate Professor am Fachbereich Soziologie der National University of Singapore.

³⁷ Syed Farid Alatas: Contemporary Muslim Revival: The Case of „Protestant“ Islam. In: Muslim World 97 (2007), S. 508–520, hier: S. 516.

³⁸ Tilman Nagel: Die Ebenbürtigkeit des Fremden – Über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 148 (1998), S. 367–378.

³⁹ Hierzu allgemein Jörg Dierken: ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin. In: Neue Zeitschrift für System-

„zentrale“ Kategorie der „westlichen Geschichte“ anzusehen sei,⁴⁰ während also „Religion“ wieder partikularisiert und in Konfessionen aufgelöst wird, bleibt mit dem Protestantismus ein universelles normatives Paradigma bestehen, das diese Partikularisierung selbst sogar fordert. Die Versuche, durch die Kulturalisierung des Religionsbegriffs andere Traditionen dessen normativer Kraft zu entziehen, sind so wieder das Ergebnis eines „authorizing discourse“ (Asad). Hier spiegelt sich auch das protestantische Programm für eine Überwindung der Religion durch eine Theologie des Glaubens (Karl Barth, Rudolf Bultmann, radikalisiert bei Dietrich Bonhoeffer, revidiert bei Gerhard Ebeling, dann Ernst Jüngel, Wolfhart Pannenberg,⁴¹ Jürgen Moltmann u. a.),⁴² die von Wilfred Cantwell Smith in die islamische Traditionsgeschichte eingeschrieben wurde. Ganz im Sinne von von Harnack und Tillich verschob der Presbyterianer Smith den semantischen Gehalt des koranischen Begriffs *iman* von *belief* (im Sinne eines Glaubens an ein bestimmtes Dogma) auf *faith* (im Sinne eines autonomen Glaubens).⁴³ Die radikale Differenzierung zwischen historischem Glaubenssystem und personalisiertem individuellen Glauben entsprach deutlich dem protestantischen Paradigma des 19. Jahrhunderts.

Diese Differenzierung war schon in der pietistisch motivierten Übernahme des Begriffs „Protestantismus“ u. a. durch Herder angelegt, aber gewiss erst im frühen 19. Jahrhundert so formuliert, dass Protestantismus zur Kennzeichnung einer „Autonomie des Geists“ und geradewegs als „Prinzip der Autonomie“ (Ferdinand Christian Baur) angesehen wurde.⁴⁴ Religion und damit auch konkrete als Religion gefasste Traditionen einschließlich des Christentums wurden als Heteronomie oder gar als Theonomie aufgefasst, wobei allein dem Christentum das Privileg zukomme, den Übergang von Heteronomie zu Autonomie selbst bedingt zu haben. Wenn also der Religionsbegriff in dem Sinne dekonstruiert wurde, dass er auf die Genealogie christlicher Traditionen beschränkt wird, dann erfüllt sich der protestantische Telos in doppelter Hinsicht: Zum einen wird die protestantische

matische Theologie und Religionsphilosophie 43 (2001) 2, S. 253–264; ders.: Zwischen Innen und Aussen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs. In: Kerygma und Dogma 49 (2003) 3, S. 180–209.

⁴⁰ Talal Asad: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore 1993; ders.: Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford 2003.

⁴¹ Horst Seidl: Mensch, Religion und Offenbarung bei Wolfhart Pannenberg. In: Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin/Alma von Stockhausen (Hg.): Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften. Weilheim-Bierbrunn 2001, S. 203–227.

⁴² Dorin Oancea: Christsein, Religion und Religionen – Eine Untersuchung im Zusammenhang von Dietrich Bonhoeffers Kritik am Religionsbegriff. In: Spannweite. Theologische Forschung und kirchliches Wirken (Festgabe für Hans Klein). Hg. v. Christoph Klein u. a. Bukarest 2005, S. 265–287.

⁴³ Wilfred Cantwell Smith: The Meaning and End of Religion. Minneapolis 1981; ders.: On understanding Islam. The Hague 1981.

⁴⁴ Jörg Lauster: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Tübingen 2004, S. 177 ff.

Bestimmung einer „Autonomie des Glaubens“ Maß aller Dinge, zum anderen wird dieses Maß wieder in den Telos des Protestantismus zurückgebunden. Mit anderen Worten: Die Behauptung, Judentum, Islam und andere Traditionen kennen keinen Religionsbegriff und jede Interpretation dieser Traditionen als Religion wäre ein Akt kultureller Hegemonie, ist selbst wieder Teil des protestantischen Paradigmas. Trotz dieser Aporie beklagte Frits Staal weiter diesen „christlich-protestantischen Ethnozentrismus“:

„I found that the most seriously misleading mistakes in the study of the so-called religions of India have been made by scholars who adhered to the idea that the Christian, especially Protestant, idea of religion is universally valid. That prejudice is not confined to missionaries; it is part of Euro-American civilization and modern culture.“⁴⁵

Staal folgerte: „[...] religion does not seem to constitute a meaningful, let alone a universal category that may be studied profitably by itself [...].“⁴⁶ Der Skeptizismus von Staal wurde von vielen geteilt,⁴⁷ und Frank J. Lechner gibt ihnen zum Teil Recht. Einerseits sei zu akzeptieren, dass „religion is no universal category, it has no universal core“. Andererseits gibt er aber zu bedenken, dass die Globalisierung eine Vereinheitlichung „religiöser Antworten“ provoziere, weshalb „religion is becoming a universal, in the sense of globally meaningful and applicable, category“.⁴⁸ Andere, wie Carl W. Ernst, erachteten die Dekonstruktion des Religionsbegriffs und seine Entlarvung als protestantisches Programm nur für historische Forschungen etwa zur Missionsgeschichte sinnvoll. Für eine Religionsanalyse hingegen sei diese Dekonstruktion mangelhaft.⁴⁹ Tatsächlich spielte historisch gesehen das protestantische Paradigma in der Missionsgeschichte eine große Rolle. Allerdings war dieses Paradigma im frühen 19. Jahrhundert, als die Missionsbewegung an Schub gewann, noch keineswegs voll ausgearbeitet. Dominant war die Betonung der Moral als Kernelement einer „guten Religion“⁵⁰ oder die Semantisierung des Begriffs ‚Glauben‘ als personalisiertes inneres Erleben.⁵¹

⁴⁵ Frits Staal: *There is no religion there*. In: Jon R. Stone (Hg.): *The Craft of Religious Studies*. Basingstoke, New York 2000, S. 52–75, hier: S. 67.

⁴⁶ Ebd., S. 75.

⁴⁷ Vgl. z. B. Benson Saler: *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York 2000.

⁴⁸ Frank J. Lechner: *Defining Religion: A Pluralistic Approach for the Global Age*. Draft prepared for presentation at the Society for the Scientific Study of Religion meeting. Houston, October 2000.

⁴⁹ Carl W. Ernst: *Situating Sufism and Yoga*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15 (2005) 1, S. 15–43.

⁵⁰ William Ward: *View of the History, Literature, and Religion of The Hindoos: Including a minute Description of their Manners and Customs and Translations from their Principal Works*. In Two Volumes. Vol. I. London 1817, S. XXXIII f.; Sharada Sugirtharajah: *Imagining hinduism: A postcolonial perspective*. London 2003, zu Ward S. 74–89.

⁵¹ Joseph Wolff: *Reise des Missionars Joseph Wolff durch Kleinasien, Turkestan, Bokhara, Afghanistan, Cabul und Cashmire nach dem nördlichen und südlichen Indien in den Jahren 1831–1834*. In: *Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibel-Gesellschaften* (1837), S. 571–738, hier: S. 618.

Der „harte Kern“ des protestantischen Paradigmas als onomasiologisches Muster für gleichgestellte Traditionen⁵² umfasst konventionell drei Bereiche: (1) die Definition von Glaube als ein verinnerlichtes Erleben von voraussetzungsloser Gewissheit, (2) eine Umdeutung „statutarischer Gesetze“ zu einer praktischen Ethik und (3) eine Trennung von Glauben und Geschichte, indem der Traditionsbestand radikal historisiert und der Glaube von historischer Kritik befreit wurde.⁵³

II. Verinnerlichung

Das Syntagma „Verinnerlichung des Glaubens“ ist selbst eine hermeneutische Kategorie, mit der sich die protestantische Tradition seit etwa 1820 ihre als Pietismus gedeutete Geschichte aneignete. Der Pietist Märklin, Freund und Verteidiger von David Friedrich Strauß, stellte schon 1839 fest:

„Der Pietismus will auch das Christenthum nicht als einen bloßen Complex von Lehren betrachten, sondern es soll eine Bestimmtheit des innern Lebens werden, oder wenn wir es gleich theologisch ausdrücken wollen, er macht die Forderung, wir sollen nicht bloß einen Christus für uns, sondern auch in uns haben; und darum sind ihm auch die eigentlich soteriologischen Lehrsätze das Wichtigste, darum wird auch unter seinen Anhängern so viel von inneren Erfahrungen, von geistlichen Anfechtungen und dergleichen geredet, was alles ein Produkt jenes Strebens nach Verinnerlichung des Glaubens-Inhaltes ist.“⁵⁴

Zugleich vertrat das Syntagma auch den Telos des Protestantismus. So bemerkte der Basler Historiker Johann Heinrich Gelzer 1863:

„Aber diese Verinnerlichung des Glaubens sowohl für das Leben (in welcher Hinsicht schon früher der Pietismus das Seinige gethan hat) als für die wissenschaftliche Erkenntniß ist nur die eine Seite der Aufgabe; die Arbeit, deren Vollendung dem evangelischen Christenthum unserer Tage obliegt, geht ebenso sehr in die Breite als in die Tiefe. Aus dem Streben, den Inhalt meines Glaubens zu meinem vollen geistigen Eigenthum zu machen, ihn zur vollen Durchsichtigkeit für mein inneres Auge zu verarbeiten, fließt von selbst das weitere ab, ihn auch mit meinem sonstigen Weltbewußtsein in Einklang zu setzen.“⁵⁵

⁵² Peter L. Berger: *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City, N.Y. 1979, S. 57. Wie stark das protestantische Paradigma bei Berger am Werk ist, zeigt Michael Dellwing: *Die entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?* Wiesbaden 2007, S. 58–63. Außerdem George Armstrong Kelly: *Faith, Freedom and Disenchantment: Politics and the American Religious Consciousness*. In: *Daedalus* 111 (1982) 1, S. 127–148, hier: S. 128.

⁵³ Dies bestimmte auch die Trennung von Glauben und Dogma, die David Friedrich Strauß in seiner bekannten Formel „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“ ausdrückte; David Friedrich Strauß: *Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Bd. 1. Tübingen, Stuttgart 1840, S. 71.

⁵⁴ Christian Märklin: *Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Ein wissenschaftlicher Versuch*. Stuttgart 1839, S. 16f.

⁵⁵ Johann Heinrich Gelzer: *Politik und Christenthum in Deutschland*. In: *Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte* 21 (1863), S. 217–249, hier: S. 243.

Zudem diene diese Begriffskombination der Situierung eines theosophischen Protestantismus, als dessen Ahne immer wieder Schleiermacher angeführt wurde,⁵⁶ wie auch seiner Ethisierung, die Gustav von Schmoller wie folgt zuspitzte: „Die Verinnerlichung der Religion durch den Protestantismus steigerte sich in ihrem Extrem zu einem mystischen Rigorismus, der den Eigenwillen und die Eigenexistenz des Individuums gegenüber dem Aufgehen in einer transcendenten Allgemeinheit einfach negierte.“⁵⁷

Das Buch von Friedrich Schleiermacher „Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, das 1799 erstmals veröffentlicht wurde, stellt bekanntlich den Abschluss innerprotestantischer Diskussionen über den Stellenwert rationaler Urteilsfindungen über das Religiöse dar. Mit seiner Forderung, den Amts- oder Kirchenglauben in „reinere Begriffe der Religion“ zu transformieren, pointierte er einen zweiten Wandel in der Semantik der Kategorie „Religion“. Ankündigt war dieser Wandel schon in Schriften protestantischer Puritaner und Pietisten wie Philipp Goodwin, Pierre Poiret und vor allem Johann Salomo Semler. Alle drei hatten danach getrachtet, durch einen Differenzierungsprozess des Begriffs „Religion“ Glauben auf eine gemeinschaftsbezogene subjektive Erfahrungskategorie zu beschränken. Die drei genannten Autoren identifizierten aber jeweils unterschiedliche Differenzkriterien. Goodwin semantisierte das alte Konzept der *religio domestica* neu,⁵⁸ Poiret definierte als Mystizist eine *religio interna*, und Semler schließlich erkannte eine *religio privata* als eine positive, gegen die Amtsreligion gerichtete Kategorie.⁵⁹ Gemein war ihnen der Versuch, Religion von der Amtslehre religiöser Institutionen radikal zu trennen, die nun ihrerseits wieder als *religio publica* beschrieben und damit in der Tradition der *religio* der römischen *res publica* gestellt wurde.

Damit radikalisierten sie konzeptionell den Übergang des Geltungsanspruchs des Religiösen aus der sichtbaren Welt des Kultgeschehens und der normativen Institutionen und ihres „gesetzten Rechts“ in einen internalisierten und spiritualisierten Glauben. Natürlich ergab sich hieraus keine einheitliche Religionsdefinition. So kollidierte Schleiermachers eher romantische Sicht weiterhin mit dem theologischen Rationalitätsanspruch, den zum Beispiel die Supranaturalisten erhoben hatten. Dennoch zeigte sich, dass die Aufklärungstheologie einen Religionsbegriff freigesetzt hatte, der das Individuelle und das Absolute synthetisierte. In dieser Synthese würde ein Glauben bestimmbar, der in Opposition zur institutionalisierten Dogmatik trat.⁶⁰

⁵⁶ Friedrich v. Osten-Sacken: Einleitung. In: Franz von Baader's sämtliche Werke, Bd. 12/2. Hg. von Franz Hoffmann. Leipzig 1860, S. 13.

⁵⁷ Gustav von Schmoller: Die nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformation. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 16 (1860), S. 692.

⁵⁸ Goodwin, Philip (gest. 1699): *Religio domestica rediviva: or, Family-religion revived* [...]. London 1655.

⁵⁹ Johann Salomo Semler: Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freimüthigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen beantwortet. Halle 1784.

⁶⁰ Herman Nohl (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek Berlin. Tübingen 1907, S. 48.

Dieser wohlbekannte Prozess der Verinnerlichung und Entsinnlichung des Glaubens wurde im 19. Jahrhundert zu einer Standardinterpretation des Religiösen überhaupt.⁶¹ Mit diesem Konzept konnte „wahre Religiosität“ erfasst (als Beispiel sei nur der Göttinger Alttestamentler Bernhard Duhm genannt, der Glauben als Inbegriff der Verinnerlichung der Religion definierte, als „ein Gefühl für das, was den Sinnen unzugänglich ist“⁶²) und sogar das es eigentlich tragende Christentum aufgehoben werden.⁶³

Damit war eine positive Norm „guter Religion“ geschaffen, die alsbald in andere Religionsgeschichten übertragen wurde. Im Mittelpunkt stand meist die Kategorie „Verinnerlichung“, die vor allem in den als mystisch erachteten Traditionsteilen wiedererkannt wurde. Bertold Spuler zum Beispiel charakterisierte die islamische Mystik von Abu Hamid al-Ghazzali (gest. 1111) explizit als „Verinnerlichung der Religion“, die sich gegen die „Alt-Orthodoxie“ durchgesetzt habe und schließlich allgemein rezipiert worden sei.⁶⁴ Analog stellte Johann Maier für das Judentum fest: „Die *debeqût* wird im Chasidismus im Anschluss an die *Mûsâr*-Tradition des Judentums, die stets auf ‚Verinnerlichung‘ drang, zum eigentlichen Um und Auf der Frömmigkeit. Sie wird nicht mehr im kabbalistischen Sinne als Verbindung mit Sefirot-Manifestationen (*Tif’ärät* und *Malkût*), sondern als Verbindung von Seele und immanenter Gottheit verstanden.“⁶⁵

Als Universalie festgeschrieben konnte die Verinnerlichung selbst enthistorisiert werden. Für Ernst Troeltsch zeigte sich in der Verinnerlichung der Religion gar ein Prozess des Durchbrechens der Konfessionen,⁶⁶ und von Harnack hatte

⁶¹ Im 19. Jahrhundert oft gefasst als „Verinnerlichung des Menschen durch das Christentum“, z. B. [Friedrich] Wilhelm Baur: Art. Gesangbuch. In: Karl Adolf Schmid u. a. (Hg.): Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. 2. Gotha 1860, S. 770–775, hier: S. 773.

⁶² Bernhard Duhm: Israels Propheten. Tübingen 1916, S. 154.

⁶³ Friedrich Wilhelm Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (= Nietzsches Werke, Bd. 7). Stuttgart 1921, S. 287–484, hier: S. 380.

⁶⁴ Bertold Spuler: Hellenistisches Denken im Islam. In: ders.: Gesammelte Aufsätze. Leiden 1980, S. 21 [zuerst erschienen in: Saeculum 5 (1954) 2, S. 179–193].

⁶⁵ Johann Maier: Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Berlin, New York 1972, S. 513, mit Verweis auf G. Scholem und J. G. Weiss.

⁶⁶ Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1912). Hg. von Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht. Berlin, New York 2004, S. 406. Außerdem Ernst Troeltsch: Renaissance und Reformation (1913). In: Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler. Berlin, New York 2001, S. 329–374, hier: S. 349: „Dem gegenüber ist der Individualismus der Reformation nur eine Verinnerlichung und Vergeistigung von rein objektiven, übernatürlich bindenden Realitäten, aber in keiner Weise eine bedingungslose religiöse Autonomie“; Dilthey zur Verinnerlichung der Frömmigkeit nach dem 12. Jahrhundert: „Von da ab [seit dem 11. Jahrhundert] jedoch wirkt manches auf Belebung, Verinnerlichung und individuelle Gestaltung des religiös-moralischen Seelenvorgangs“; Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Hg. von Georg Misch. Göttingen 1977, S. 19.

keine Probleme, den Begriff in die Frühzeit der christlichen Religionsgeschichte zu projizieren.⁶⁷ Dabei konnte die „Verinnerlichung“ auch jenseits mystischer Traditionen verortet werden. In einer Besprechung von Delitzschs „Bibel und Babel“, die der österreichische Rabbiner Nathan Porges (1848–1924) 1903 veröffentlicht hatte, heißt es explizit: „Und ferner, dass auch die Propheten das Opfer nicht als wesentlichen Bestandteil der Religion anerkennen und mehr die Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nebst deren Frucht, Übung des Sittengesetzes fordern [...]“. ⁶⁸ Artur Weiser erkannte einen „Kampf der Propheten um die Verinnerlichung der Religion gegenüber einer kultischen Fehlentwicklung“. ⁶⁹ Günter Stemberger griff dies auf und meinte Max Weber⁷⁰ fortschreibend, dass die Pharisäischen Bruderschaften sowie die Kreise der Schriftgelehrten zur Zeit des Tempels eine Verinnerlichung der Religion vorbereitet hätten.⁷¹ Die Verinnerlichungsvorschrift des Religionsbegriffs erlaubt schließlich, als Objekt der Verinnerlichung ganze religiöse Traditionen zu erkennen (Sufismus als „Verinnerlichung des Islam“, ⁷² „internalization of Jewish traditional values“ etc.). Mit diesem Universalismus brechend versuchten hingegen andere, die Verinnerlichung weiterhin als Privileg des Christentums zu definieren.⁷³

Die Zahl der Belege für die Anwendung des neuen protestantischen Standards auf die Vermessung von nichtchristlichen Religionen ist erstaunlich hoch. Natürlich ist damit nicht immer explizit ein protestantischer Deutungskontext gemeint. Vielmehr erschien das Protestantische als die *ultima ratio* des Religiösen. Die schon fast heilsgeschichtliche Stellung des Protestantismus wurde auch von Ernst Troeltsch in seiner groß angelegten Studie „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ von 1906/1911 behauptet.⁷⁴ Auf den

⁶⁷ „Die eine Linie, auf die M.[arcion] gehört, ist damit bezeichnet: er hat die Religion der Innerlichkeit bis zur äußersten Konsequenz vollendet. Er bringt einen Abschluß einer fünf-hundertjährigen Entwicklung in Bezug auf die Verinnerlichung der Religion.“ Adolf von Harnack: Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig ²1924, S. 5.

⁶⁸ Nathan Porges: Bibelkunde und Babelkunde. Eine kritische Besprechung von Friedrich Delitzsch's Bibel und Babel. Leipzig 1903, S. 33.

⁶⁹ Artur Weiser: Die Psalmen I. Psalm 1–60. Göttingen ¹⁰1987, S. 113.

⁷⁰ „Die pharisäische Praxis kam den ökonomischen Interessen der Frommen – die an ihnen als den Vertretern verinnerlichter Frömmigkeit hingen – entgegen: namentlich die Uebnahme der Ketubah-Verschreibung und anderer ehgüterrechtlicher Schutzmaßregeln scheint ihr Werk gewesen zu sein. Der ethische Rationalismus zeigt sich in der Behandlung der Tradition.“ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3. Tübingen 1988, S. 405.

⁷¹ Günter Stemberger: Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1982, S. 10. Dieselbe Aussage in Daniel Judah Elazar: People and Polity: The Organizational Dynamics of World Jewry. Detroit 1989, S. 160.

⁷² Vgl. z. B. Richard Hartmann: Das Sûfitum nach al-Kuschairi. Glückstadt, Hamburg 1914, S. 5; Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Aalen 1979, S. 33.

⁷³ Berthold von Kern: Die Religion in ihrem Wesen und Werden. Berlin 1919, S. 29.

⁷⁴ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911). In: Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8: Schriften zur Bedeu-

Punkt gebracht hat sie von Harnack in seiner Rektoratsrede von 1901: „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle!“⁷⁵ Natürlich stimmten nicht alle frühen Religionswissenschaftler dem zu. Der „lutheranische Katholik“ Friedrich Heiler (1892–1967) zum Beispiel griff die Formulierung des Mythologen Max Müller (1823–1900) „Wer eine Religion kennt, kennt keine“⁷⁶ emphatisch auf.

Paul Tillich hat schließlich in seinem Essay „Die protestantische Gestaltung“ von 1930 die Universalität protestantischer Religionsdeutung in deren einzigartiger Beziehung zum Säkularismus gesehen. Protestantismus sei eine spezielle historische Verkörperung von einem in allen Zeiten der Geschichte wirksamen ewigen Prinzip, nämlich die beurteilende und verwandelnde Gnade Gottes. Der Protestantismus habe sich der entscheidenden Frage zugewandt, nämlich wie er „den Protest gegen sich innerhalb seiner Selbst integrieren“ kann, ohne seine eigene Grundlage zu zerstören. Der notwendige Protest kann nicht direkt aus dem protestantischen Korpus kommen, denn:

„Speaking dialectically against one's self can be a more refined form of speaking for one's self. [...] The Protestant protest against itself must become concrete, and it has, in fact, become concrete in its history: it is concrete in the very existence of a secular world. [...] The fathers of Continental religious socialism [...] understood that the church whose nature it is to be a Gestalt of grace may lose its true nature and that a secular group or movement may be called to become a bearer of grace, though latently. [...] Protestantism bears a unique relationship to secularism: Protestantism, by its very nature, demands a secular reality. It demands a concrete protest against the sacred sphere and against ecclesiastical pride [...]. If Protestantism surrenders to secularism, it ceases to be a Gestalt of grace. If it retires from secularism, it ceases to be Protestant, namely, a Gestalt that includes within it the protest against itself.“⁷⁷

Der amerikanische methodistische Theologe Arthur Roy Eckardt (1919–1998) deutete Tillichs Dialektik von Protestantismus und Säkularismus in eine Dialektik von Protestantismus und Judentum um. In einem Essay aus dem Jahre 1950 argumentierte er gegen jede Form protestantischer Mission unter den Juden, da das Judentum eine entscheidende funktionale Bedeutung für die von Tillich verfochtene Selbstreflexivität des Judentums habe: „The function of Judaism“, so schrieb er, „is uniquely related to the special revelation of God which appears in the Hebrew-Christian strand of history, although we freely grant that God's power and grace are at work in all religions and among all men. [...] if Protestant Christianity surrenders to Judaism, it ceases to be a Gestalt of divine grace manifest in Jesus Christ. But, if Protestantism seeks to do away with Judaism, it ceases to be Protestant, namely, a Gestalt that includes the religious protest against itself.“⁷⁸

tung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler. Berlin, New York 2001, S. 199–316.

⁷⁵ Adolf [von] Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort (1901). In: ders.: Reden und Aufsätze, Bd. 2. Gießen 1904, S. 159–187, hier: S. 168.

⁷⁶ Friedrich Heiler: Erscheinungsform und Wesen der Religion. Stuttgart 1961, S. 16.

⁷⁷ Paul Tillich: The Protestant Era. Chicago 1948, S. 213 f.

⁷⁸ A. Roy Eckardt: Christian Faith and the Jews. In: The Journal of Religion 30 (1950) 4, S. 235–245, hier: S. 237.

Eckardt nannte diese Gestalt⁷⁹ „Protestant Judaism“. Er behauptete damit nicht, dass das Judentum selbst sich protestantisch geändert hätte. Doch durch die Integration des Judentums als Teil einer „divine economy“ in den Protestantismus würde es dem Protestantismus das Protestpotential sichern, das dieser benötige, um Protestantismus zu sein. Protestantismus erscheint hier als religionsgeschichtliche Universalie, als eine Heilsaussage, die letztendlich in jeder religiösen Tradition wirksam werden könne. Die religiösen Traditionen selbst dienten nur als dialektischer Kontext für die Bestimmung des Glaubens als *raison d'être* des Menschen.

Die diskursive Machtstellung des Protestantismus, die sich seit dem 18. Jahrhundert durchgesetzt hatte, bewirkte, dass jedwede Religion an dem Standard gemessen werden konnte, den der Protestantismus für das Religiöse festgeschrieben hatte. Das protestantische Deutungsschema des Religiösen beruhte auf der In-Wert-Setzung von drei Grundannahmen:⁸⁰ (1) Autonomie des Glaubens, der ganz aus dem Gewissen gestaltet ist [*sola fide*]; (2) Bestimmung des religiösen Gesetzes als Gesamtheit eines ethischen Gebots [*sola gratia*]; (3) Bestimmung des religiösen Kanons als historisches, mythologisches Traditionsgeschehen [*sola scriptura*].

III. Glauben

Protestantische Religionsdeutungen beruhten so auf der Bewertung der vorgefundenen Beziehung zu den drei Maßbegriffen „Innerlichkeit“, „praktische Ethik“ und „Textlichkeit“. Diese drei Parameter definierten zugleich die Anerkennung einer Tradition oder eines Kanons als Religion überhaupt. Wurden diese Parameter in Religionsdefinitionen übersetzt, so wurde oft auf das Merkmal „Textlichkeit“ verzichtet. Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Gustav Mensching etwa nahm nur die ersten beiden Parameter auf und bestimmte Religion als „erlebnishaftes Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“.⁸¹

Die protestantische Setzung des Religiösen als Glauben konnte noch dadurch radikalisiert werden, indem als Glaube im absoluten Sinne nur noch der *fides qua creditur* anerkannt wurde, während der Glaube als partikuläre Ausdrucksweise zum *fides quae creditur* wurde. Dies ließ sich noch weiter radikalisieren. Indem

⁷⁹ Tillich formulierte seine Deutung des Protestantismus auch im Rahmen der Metatheorie, die die Gestaltpsychologie hervorgebracht hatte. Einer ihrer Vordenker war bekanntermaßen der Österreicher Christian von Ehrenfels (1859–1932). Dessen Sohn Rolf (1901–1980) war 1927 in Berlin zum Islam übergetreten und hat die Gestalttheorie auf die islamische Situation übertragen.

⁸⁰ Das vierte reformatorische Prinzip *solus Christus* blieb ein protestantisches Proprium, das die letztendliche Differenzierung zwischen universalisiertem Religionsbegriff und „christlichem Glauben“ ermöglichte.

⁸¹ Gustav Mensching: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959, S. 18 f.

Religion als soziales Konkretum als historisches Traditionsgefüge definiert wurde, wurde Glauben von Religion getrennt.

Der Erfolg des protestantischen Paradigmas zeigte sich also primär in einer Standardisierung der Bezeichnung des Religiösen. Wie stark dieser Religionsstandard auf die islamische Selbstdefinition wirkte, mögen zwei Beispiele zeigen. Der syrische Journalist ‘Abdarrahman al-Kawakibi (gest. 1902) schrieb 1899:

„Allgemein gesprochen bedeutet Religion das spirituelle Erleben einer übergrossen Macht, die sich in den Dingen der Welt manifestiert und die moralische Bescheidenheit im Angesicht dieser Macht in der Form, dass sie eng angebunden ist an die Erkenntnis der menschlichen Bedingtheit.“⁸²

Muhammad Rashid Rida (gest. 1935), der als der intellektuelle Ahne der Muslimbrüder angesehen wird, betonte:

„In jeder Religion gibt es drei große Probleme: Vorherbestimmung, Gnade und Gewissen. Diese drei Begriffe haben einen religiösen Charakter, der der Seele die Übersetzung von der Schwierigkeit dieses Weges aufzeigt, sofern Religion nur kognitiv anerkannt wird. Religion ist das Mittel, das dem Menschen es ermöglicht, Gottes Gegenwart zu erreichen.“⁸³

In diesem Zitat verweist Rida explizit auf drei protestantische Konzepte: Prädestination, Gnade und Gewissen. Während die ersten beiden Konzepte durchaus im Kanon der islamischen Tradition gelesen werden können (*qada’ wa-qadar, rahma*), ist es nur sehr schwer möglich, das Gewissen mit diesem Kanon in Beziehung zu bringen. Hier teilten sich Islam und Judentum ein Problem. In beiden Traditionen wurde das Gewissen im protestantischen Sinne wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert ausformuliert. Gershon Weiler wies darauf hin, dass Gewissen als „authoritative conscience“ keinen Platz in der Halacha gehabt habe und daher erst säkularisiert die Bedeutung „Gewissen“ annehmen konnte.⁸⁴ Der jüdische Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) bezeichnete das Gewissen gar als eine atheistische Kategorie. Michael Wyschogrod forderte die konzeptionelle Integration des Begriffs „Gewissen“ in die zeitgenössische jüdische Religionsdeutung.⁸⁵ Wyschogrod sah in Karl Barths Fassung des Begriffs „Gewissen“ die beste Repräsentation dessen, worauf der Begriff gerichtet ist („mit Gott wissen, was Gott weiß“). Heute ist zumindest in der islamischen Religionssprache das Gewissen fest verankert und aus dem islamischen Sprachgebrauch nicht mehr

⁸² ‘Abdarrahman al-Kawakibi: umm al-qura. In: Al-manar (1902), S. 172. Die hier angesprochene Verinnerlichung findet sich auch in Koran-Übersetzungen wieder. Sure 2:3 (*alladhina yu‘minuna bi-l-ghaybi*), wörtlich „diejenigen, die an das Verborgene glauben“, wird gerne wiedergegeben als: „Es sind diejenigen, die den Iman an das Verborgene verinnerlichen“ übersetzt, z.B. Amir Zaidan: Koran-Übersetzung: At-tafsir – Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes. Offenbach 2000.

⁸³ Muhammad Rashid Rida: tarikh al-imam Muhammad ‘Abduh. In: Al-manar 1324–1350H [1906–1931], II, S. 388.

⁸⁴ Siehe Gershon Weiler: Rights of Man and Vision of Man. In: Israel Yearbook on Human Rights 12 (1989), S. 157–175, hier: S. 175, Anm. 44.

⁸⁵ Michael Wyschogrod: Judaism and Conscience. In: Asher Finkel/Lawrence Frizzell (Hg.): Standing before God: Studies on Prayer and in Scripture with Essays in Honor of John M. Oesterreicher. New York 1981, S. 313–328.

wegzudenken.⁸⁶ Der ägyptische Literat und Journalist Sayyid Qutb (1906–1966) rückte in seinem islamischen Erstlingswerk *al-'adala al-ijtima'iyah fi l-Islam* („Soziale Gerechtigkeit im Islam“, verfasst 1949) das Gewissen in den Mittelpunkt seines Versuchs, den Islam in vollkommener Harmonie mit den drei Idealen der Französischen Revolution zu konfigurieren. Gerechtigkeit interpretierte er als Recht und Eigenschaft eines Kollektivs, das sich durch eine kohärente moralische Praxis ausweise. Freiheit hingegen interpretierte er als Recht und Eigenschaft des Individuums. Die Freiheitsgrenzen werden nicht durch eine fixierte Normativität bestimmt, sondern allein durch das Gewissen, das prinzipiell individuell ist. Individuum wie Kollektiv sind zwei absolute Größen, wobei das Kollektiv (*jama'a*) keinesfalls als die Summe von Individuen begriffen werden dürfe. Vielmehr stelle das Kollektiv einen eigenen „Körper“ dar, der eigens handelt und eigens begrenzt ist. Islamische Normativität ist die Setzung moralischer Grenzen für diesen Körper. Das Individuum kennt als solches keine solcher Grenzen, vielmehr unterliegt es allein dem Glauben stiftenden Gewissen (*damir*). Nach Qutb kann das Individuum ohne einen solchen Körper nicht existieren, und umgekehrt kann es keinen solchen Körper geben, ohne dass er sich in den Individuen verwirklicht. Freiheit und Gerechtigkeit stellen nach Qutb die Geltungsansprüche dar, die der Dualität von Individuum und Kollektiv entsprechen. Freiheit ist somit grundsätzlich Gewissensfreiheit, verstanden als autonomer und selbstreflexiver Prozess (*taharrur al-wijdan* oder *ad-damir*).⁸⁷

Offensichtlich bereitete es Qutb kein Problem, ein Konzept, das nicht unmittelbar aus der islamischen Traditionsgeschichte abgeleitet werden kann, seiner Islamdeutung zugrunde zu legen. Mit einer gleichen Selbstverständlichkeit hatte schon der syrisch-ägyptische Prediger und Reformier Muhammad Rashid Rida „Gewissen“ in seine Koraninterpretation integriert und es zur *raison d'être* einer islamischen „Brüderlichkeit“ erhoben⁸⁸ und an anderer Stelle den Islam als Ausdruck einer Gewissensfreiheit (*hurriyat ad-damir*) bestimmt.⁸⁹ Dies wiederum findet sich schon bei dem Inder Syed Ameer Ali (1849–1928), der in seinem überaus breit rezipierten Werk „The Spirit of Islam“ (1891) schrieb:

„Of all the religions of the world that have ruled the conscience of mankind, the Islam of Mohammed alone combines both the conceptions which have in different ages furnished the

⁸⁶ Oddbjør Leirvik: *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-Damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations*. Oslo 2002 (gekürzte Fassung: *Human Conscience and Muslim-Christian Relations. Modern Egyptian Thinkers on al-Damir*. London 2006); Fatma Dasan: *Das Gewissen im Islam*. In: Pawel Jan Dybel (Hg.): *Schuld, Gewissen, Melancholie. Akten des Deutsch-Polnischen Symposiums*. Warschau, Oktober 1997. Warschau 2000, S. 113–116.

⁸⁷ Heutige islamische Kritiker werfen Sayyid Qutb hier eine Nähe zu sufischen Traditionen vor. Sie behaupten, dass Qutb die Individualität höher werte als das durch das gesetzte Recht definierte Kollektiv.

⁸⁸ Muhammad Rashid Rida: *Al-ukhuwa wa-s-sadaqa*. In: *Al-manar* 1 (1316/1899), S. 936.

⁸⁹ Muhammad Rashid Rida: *Qalil min al-haq'iq 'an Turkiya*. In: *Al-manar* 3 (1318/1900), S. 283.

mainspring of human conduct, – the consciousness of human dignity, so valued in the ancient philosophies, and the sense of human sinfulness, so dear to the Christian apologist.“⁹⁰

Hierzu wieder gibt es eine Passung zu islamwissenschaftlichen Deutungen: So wurde darauf verwiesen, dass das großangelegte Werk „The Venture of Islam“ von Marshall S. Hodgson⁹¹ ganz aus einer Gewissenslehre der Quäker heraus geschrieben sei und dass es den Islam und seine intellektuellen Protagonisten als Quäkertum beziehungsweise als Quäker neu erfindet.⁹²

IV. Ethik

Neben dem Gewissen charakterisiert die praktische Ethik entscheidend den neuen protestantischen Religionsstandard. Um eine „gute“ Religion sein zu können, muss das, was Kant als statutarisches Gesetz beschrieben hat, in eine praktische Ethik transformiert werden. Kant hatte ja in Bezug auf das Judentum explizit erklärt:

„Der *jüdische Glaube* ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein.“⁹³

Der Kantianer Herrmann Cohen setzte nun alles daran, das Judentum mit Kants Religionsverständnis zu harmonisieren. Seine Religion der Vernunft vermittelt in erster Linie ein ethisches Verständnis von Religion. Die von ihm apostrophierte Verinnerlichung sollte den Vorwurf Kants überwinden und das Judentum in eine Religion transformieren. Cohens religionsphilosophische Deutung fand auch eine Parallele in der orthodoxen Bewertung des religiösen Kanons. Typisch hierfür ist die Aufwertung des Buchs Genesis als Quelle für das *derech erez*, das nun als Moral, die der Tora voranginge, definiert wurde. Samson Raphael Hirsch (1808–1888) von der sogenannten Frankfurter Orthodoxie übersetzte *derech erez* mit „bürgerliche Angelegenheiten“,⁹⁴ und der Reformier Leopold Zunz als „bürgerliche Sitt-

⁹⁰ Ameer Ali: *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam. With a Life of the Prophet*. London 1922, S. 175 f.

⁹¹ Mit dem bezeichnenden Untertitel „conscience and history in a world civilization“, 3 Bde., Chicago 1974.

⁹² Edmund Burke, III: Conclusion: Islamic history as world history: Marshall G. S. Hodgson and *The Venture of Islam*. In: Marshall G. S. Hodgson: *Rethinking world history. Essays on Europe, Islam, and world history*. Hg. mit einer Einführung und einem Schluss v. Edmund Burke, III. Cambridge 2002, S. 301–311, hier: S. 305.

⁹³ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 7. Darmstadt 1981, S. 789 f. Hervorhebungen im Original gesperrt.

⁹⁴ Matthias Morgenstern: *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte*

lichkeit“.⁹⁵ Schon 1832 definierte er das Judentum einfach als Glauben und Tugend.⁹⁶ Und Gottlieb Klein (1852–1914) bestimmte Religion als: „Die mittels der Vernunft erkannte und vom Gewissen eines jeden Menschen bezeugte Norm der Sittlichkeit. Mit einem Wort: Derech erez ist identisch mit ‚natürlicher Religion‘.“⁹⁷

Das Gleiche galt auch für den Islam. Auch hier machte sich die Tendenz breit, die Sunna nicht mehr als statutarisches Gesetz zu begreifen, sondern als Gesamtausdruck einer praktischen Ethik. Dies konnte sogar bedeuten, wie es der 1954 hingerichtete Muslimbruder ‘Abdalqadir ‘Awda gefordert hatte, dass der juristische Diskurs (*fiqh*), dem die Sunna bislang zugeordnet war, gar gänzlich abzuschaffen sei. Dieser Prozess konnte schließlich sogar die Deutung des Korans selbst betreffen. Der 1985 hingerichtete Führer der sudanesischen Republikanischen Brüder, Muhammad Mahmud Taha, erkannte im Koran zwei verschiedene Botschaften: die Offenbarungen der mekkanischen Periode würden die Sittlichkeit des Menschen anthropologisch bestimmen, die zweite Botschaft, die in den medinensischen Offenbarungen zum Ausdruck käme, würde nur eine historische Ausformulierung einer praktischen Ethik umfassen, deren normativer Wert heute nicht mehr gelten würde.⁹⁸ Es verwundert so nicht, dass der sudanisch-amerikanische Jurist ‘Abdallahi an-Na’im, der der wichtigste Tradent von Taha ist, diese Deutung zur Grundlage seiner Forderung nach einer Reformation im Islam gemacht hat.⁹⁹

V. Historische Kritik

Damit war auch die dritte Säule des protestantischen Religionsparadigmas angesprochen, nämlich die historische Kritik. Die Übertragung der historischen Kritik auf den Islam hatte bekanntlich schon Abraham Geiger in seiner berühmten Schrift „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“ vorgenommen. Dabei klassifizierte er Religionen schon ganz nach dem protestantischen Standard:

des ‚Austrittstreits‘ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 52). Tübingen 1995.

⁹⁵ [Leopold] Zunz [eigentlich Yom Tov Lipman Zunz, 1794–1886]: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik zur Literatur- und Religionsgeschichte. Berlin 1832.

⁹⁶ Ebd., S. 141.

⁹⁷ Der erste christliche Katechismus. Berlin 1910, S. 63, zitiert nach Stefan Meissner: Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus. Tübingen 1996, S. 46.

⁹⁸ Muhammad Mahmud Taha: Ar-risala ath-thaniya min al-Islam. Umm Durman 1971.

⁹⁹ ‘Abdallah Ahmad An-Na’im: Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law. Mit einem Vorwort von John Voll. Syracuse 1990.

„Um die verschiedenartigsten Ansichten hier nach einer gewissen Ordnung aufzählen zu können, theilen wir sie wiederum in solche, die sich auf's Glauben (dogmatische), in solche, die sich auf's Handeln (sittliche und gesetzliche) und in solche, die sich auf die Auffassung des Lebens beziehen.“¹⁰⁰

Die historische Kritik führte zu einer konzeptionellen Trennung von Glauben und Geschichte. Und sie erlaubte es, dass sie als Metatheorie religionsübergreifend wirksam werden konnte. Die frühe Historisierung des Lebens Jesu zum Beispiel stammte aus der Feder des französischen jüdischen Arztes Joseph Salvador (1796–1873) „Jésus Christ et sa doctrine“ aus dem Jahre 1838.¹⁰¹ Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1841 verwies er auf David Friedrich Strauss¹⁰² und stellte fest: „Endlich hat das Werk des Tübinger Professors eine besondere große Bedeutsamkeit als der äußerste Ausdruck des Geistes des Protestantismus. Die Reformation hatte sich selbst getäuscht, als sie sich für eine rein christliche Bewegung, für eine reine und einfache Rückkehr zu den evangelischen Lehren hielt.“¹⁰³ Die Strauss'sche Reduktion von Jesus zu einer „symbolischen Idee der Menschheit“ mochte Salvador nicht vollkommen nachvollziehen, wohl aber die Unterscheidung zwischen einer „historischen Privatperson“ Jesus und der „intellektuellen Auffassung, die er darstellt“. Glaube ist hier also vollkommen enthistorisiert, und das Privileg, diese fundamentale Unterscheidung unternommen zu haben, entstamme nicht dem Christentum, sondern dem „unverwüstbare[n] Saft des Hebraismus“¹⁰⁴ von moralischer Energie und Schöpfungskraft“.

Diese Historisierung wird heute auch bei einigen muslimischen Gelehrten nachvollzogen. Gemeinhin wird eine radikale Historisierung des religiösen Texts angestrebt, wodurch Text und Offenbarung getrennt werden. Offenbarung wird dann in der Hermeneutik des religiösen Texts erkannt, die stets neue Bedeutungen produziere. Weiterhin ist eine Differenzierung von Vernunft und Text gemeint, indem nicht der Text als vernünftig erkannt, sondern die Vernunft als hermeneutische Erkenntnisträgerin des Texts gefasst wird. Dies bedingt eine Trennung von historischem Wahren und moralisch Gutem, indem der Hadith, also die Textüberlieferung über den *usus* des Propheten Muhammad, nicht nach seiner Authentizität, sondern nach seinem moralischen Erfolg bewertet wird, indem also der Sachgehalt der einzelnen Überlieferung rationalistisch beurteilt wird; all dies bedeutet

¹⁰⁰ Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Leipzig 21902, S. 60f.

¹⁰¹ Joseph Salvador: Jésus-Christ et sa doctrine, I-II. Paris 1838.

¹⁰² Obwohl die erste Ausgabe von David Friedrich Strauss „Das Leben Jesu“ im Jahr 1835 erschien, hat Salvador wohl erst von der dritten Auflage 1838 Kenntnis genommen.

¹⁰³ Joseph Salvador: Das Leben Jesu und seine Lehre, die Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts. Erster Band. Dresden 1841, S. X.

¹⁰⁴ Ich nehme an, dass der altentümliche Begriff „Hebraismus“ hier auf die von Wilhelm Martin Leberecht de Wette in seinem 1813 erstmals veröffentlichten „Lehrbuch der christlichen Dogmatik“ getroffene Unterscheidung zwischen vorexilischer Religion („Hebraismus“) und nachexilischer Religion („Judentum“) verweist. Hierzu Lothar Perlt: Deuteronomium-Studien. Tübingen 1994, S. 248.

faktisch eine Trennung von Glauben und Kult, indem der Glauben nicht auf die Kultpraxis reduziert wird. Religion ist dann nicht wahr, sondern gut. Diese Ausdeutung ermöglicht auch, den Freiheitsbegriff theologisch in den Islam einzuschreiben.

VI. Religionswissenschaft

Der protestantische Deutungskontext von Islam und Judentum war unmittelbar verbunden mit der Ausprägung einer Religionswissenschaft. Die Genealogie der Religionswissenschaft ist oft beschrieben worden. Ihr protestantischer Kontext scheint unbestritten.¹⁰⁵ Für unseren Zusammenhang allein ist wichtig, dass sie sachlich eine direkte Fortsetzung der Bestrebungen der 1840er Jahre gewesen ist, Philologie „vergleichend“ zu fassen. Dies bedeutete, den inzwischen etablierten Diskurs des Sprachvergleichs auf die Sachphilologie auszudehnen. Schulbildend war hier gewiss die Universität Leipzig gewesen, wo Friedrich Max Müller unter anderem bei dem lutherischen Orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888) studiert hatte. In den 1850er Jahren vollzog Müller in Oxford den Übergang zu einer vergleichenden Mythologie¹⁰⁶ und erweiterte diese dann um 1870 zur „science of religion“; hierbei griff er explizit auf die von Émile-Louis Burnouf (1821–1907) in einer erstmals in der „Revue des Deux Mondes“ unter dem Titel „La science de religion“ veröffentlichten Artikelserie benutzte Bezeichnung „science of religion“ zurück.¹⁰⁷ 1872 meinte Friedrich Max Müller feststellen zu können: „During the years that have elapsed since the delivery of my first course of lectures, the Science of Language has had its full share of public recognition.“¹⁰⁸ In der Tat hatte schon 1871 der Leidener Theologe und spätere Professor für Geschichte und Philosophie der Religion, Cornelis Petrus Tiele (1830–1902), auf Müllers „Science of Religion“ aufmerksam gemacht und dabei die Bezeichnung Religionswissenschaft eingeführt.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Volker Krech: Wie protestantisch war die ältere Religionswissenschaft? In: Richard Faber/Gesine Palmer (Hg.): *Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?* Würzburg 2003, S. 207–230; mehr hierzu in: Reinhard Schulze: *Islamwissenschaft und Religionswissenschaft*. In: Friedrich Wilhelm Graf/Friedemann Voigt (Hg.): *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung* (= Troeltsch-Studien N.F., Bd. 2). Berlin 2010, S. 73–174.

¹⁰⁶ Friedrich Max Müller: *Comparative Mythology. An Essay*. Hg. mit Anmerkungen von A. Smythe Palmer. London 1909.

¹⁰⁷ Émile Burnouf: *La Science des Religions*. Paris 1876, S. 8.

¹⁰⁸ [Friedrich] Max Müller: *Lectures on the Science of Religion. With a Paper on Buddhist Nihilism, and a Translation of the Dhammapada or „Path Of Virtue“*. New York 1872, S. 4.

¹⁰⁹ Cornelis Petrus Tiele: *Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft*. Leipzig 1871. Sein Buch „*Elements of the Science of Religion*, I–II. Edinburgh, London 1897“ setzte die Müllersche Tradition fort. Tiele bezieht sich zudem auf das viel zitierte Werk des Dresdener Neukantianers, Pädagogen und Spencer-Übersetzers Fritz

Der Schüler von Fleischer, Ignaz Goldziher, war nun einer der ersten, der versuchte, den Islam in die neu entstehende akademische Religionswissenschaft zu integrieren. Dies bedingte, in der aufkeimenden vergleichenden Mythenforschung Fuß zu fassen. Anders aber als etwa Max (Maier) Grünbaum (1817–1898), der nach seiner Rückkehr aus New York in München als Privatgelehrter lebte und seine Studien zur vergleichenden Mythologie fast ausschließlich in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichte, trachtete Goldziher nach einer akademischen Adellung der vergleichenden Mythenforschung. Das Sachwissen, das arabischen Texten entnommen werden konnte, sollte von einem „vergleichenden mythologischen Standpunkt“ aus geordnet werden, also jener als „Vergleichende Mythologie“ bezeichneten Disziplin zugeordnet werden, die akademisch etwa seit den frühen 1850er Jahren anerkannt war.¹¹⁰ Sie war zuvor gerade in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen präsent gewesen.¹¹¹ Noch 1865 beklagte der Berliner Philologe [Chajim] Heymann Steinthal: „Während gegen die vergleichende Sprachforschung sich keine Stimme mehr erhebt, wollen die meisten unserer Philologen, und darunter vortreffliche Männer, die vergleichende Mythenforschung noch immer nicht anerkennen.“¹¹² Gewiss ging es ihm auch um eine „Modernisierung“ der Philologie arabischer Texte, indem die damals um sich greifende Mode des Vergleichs in Bezug auf den oftmals geschmähten „islamischen Gehalt“ dieser Texte bezogen wurde. Denn in den meisten Handbüchern zur „vergleichenden Mythologie“ tauchte der Islam nicht auf.¹¹³ Goldziher's Zugriff auf die Mythologie erfolgte über hebräische Texte, wobei er betonte:

„[E]s war unsere nächste Aufgabe nur die, zu zeigen, dass sich der Semitismus im allgemeinen und das Hebräische im besondern den Konsequenzen der auf psychologische und sprachwissenschaftliche Basis gegründeten Gesetze der Mythosforschung nicht entziehen müsse, dass sich vielmehr eine wissenschaftliche semitische Mythologie psychologisch und sprachwissenschaftlich aus dem Semitismus heraus construiren liesse.“¹¹⁴

Goldziher stellte sich zwar bewusst in die Tradition von Adalbert Kuhn und Müller („Der Verfasser bekennt sich in mythologischen Dingen zu der durch Ad.

Schultze (1846–1908), vgl. Fritz Schultze: *Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte*. Leipzig 1871.

¹¹⁰ Gewiss auch befördert durch Schellings Vorlesung „Philosophie der Mythologie Vorlesung“ (1842). Vorbereitet u. a. durch Karl Otfried Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen 1825.

¹¹¹ Vgl. z. B. Friedrich N. Nork: *Vergleichende Mythologie zum nähern Verständniss vieler Bibelstellen*. Leipzig 1836. Friedrich N. Nork lebte 1803–1850. Zur Begriffsgeschichte siehe *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), S. 60 ff.

¹¹² Heymann Steinthal: *Neuere Schriften über vergleichende Mythologie*. In: *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 16 (1865), S. 36–53, hier: S. 38. Zu Steinthal (1823–1899) siehe Hartwig Wiedebach/Annette Winkelmann (Hg.): *Chajim H. Steinthal, Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert*. Leiden 2002.

¹¹³ Anton Edmund Wollheim da Fonseca: *Allgemeine vergleichende Mythologie*, Bd. 1, Abt. 1, Berlin 1856. Anton Edmund Wollheim da Fonseca lebte 1810–1884.

¹¹⁴ Ignaz Goldziher: *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*. Leipzig 1876, S. VII.

Kuhn und Max Müller auf arischem Gebiete begründeten Richtung“¹¹⁵), doch kritisierte er deutlich den Arianismus der „Kuhn-Müller-Schule“ und unterstrich, dass es „zu allererst [...] der um die psychologische Vertiefung der neuesten Richtung der Mythologie vielverdiente Steinthal [war], dem das Verdienst zuerkannt werden muss, die vergleichende Mythoswissenschaft für Hebräisches fruchtbar gemacht zu haben.“¹¹⁶

Diesen Arianismus sah er am deutlichsten bei Ernest Renan vertreten, den er als Verfechter des Ausschlusses der Semiten aus der Mythengemeinschaft porträtierte:

„Ein zweiter Gesichtspunkt, von welchem man ausgegangen ist, um einem Theil des Menschengeschlechts die mythosbildende Fähigkeit und Tendenz abzusprechen, ist ein ethnologischer, und als Opfer dieser Anschauung fielen entweder die Semiten im allgemeinen oder die Hebräer im besondern. Die Ausschliessung der Semiten vom Reiche der Mythosbildung hat am schärfsten der geistvolle französische Akademiker Ernst Renan betont: ‚Les Sémites n’ont jamais eu de mythologie‘.“¹¹⁷

Tatsächlich teilte Renan hier die Meinung von Burnouf, der gerade durch die Definition der Mythologie eine radikale Unterscheidung zwischen Ariern und Semiten vollzogen hatte. Goldziher’s Versuch, den „Semiten“ eine Mythologie zuzuordnen, wurde offenbar nicht besonders geschätzt, da dies, wie ein Kritiker sagte, zu einer „Zerstörung der historischen Grundlagen der Religion“ führen würde.¹¹⁸ Das europäische Christentum, so der Konsens der „Arianer“, hätte allein das Privileg, den historischen Mythos und die rationalistische Kritik in eine fortschrittstiftende Symbiose gebracht zu haben.¹¹⁹

Wie vorsichtig die Kritiker Renans vorgingen, zeigte auch Steinthals Reaktion auf Renans Vorwurf, dass die Juden innerhalb der semitischen Rasse eine Art Sonderweg bei der Herausbildung des Monotheismus beschritten hätten. Steinthal beharrt auf der Gleichheit der Juden unter den „Semiten“ und polemisierte gegen

¹¹⁵ Ebd., S. VIII.

¹¹⁶ Ebd., S. XXII.

¹¹⁷ Ebd., S. 4. Renans Aussage, die er so schon 1855 formuliert hatte, steht im Kontext der Interpretation islamischer Wahnhabiten: „De nos jours, le mouvement des Wahhabis n’a-t-il pas failli aboutir à un nouvel islam, sans autre prestige que l’éternelle idée de l’Arabie: simplifier Dieu, écarter sans cesse toutes les superfétations qui tendent à s’ajouter à la nudité du culte pur? De là ce trait caractéristique, que les Sémites n’ont jamais eu de mythologie.“ Ernest Renan: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Première partie. *Histoire générale des langues sémitiques*. Paris 1863, S. 7.

¹¹⁸ Sidney H. Morse: *Chips from My Studio*. In: *Radical Review* (Mai 1877), S. 603–624, hier: S. 613.

¹¹⁹ Dieser Mythos-Vorstellung hing noch George Sorel an: „Ein Mythos kann nicht widerlegt werden, da er im Grunde das gleiche ist, wie die Überzeugungen einer Gruppe, da er der Ausdruck der Überzeugungen in der Sprache der Bewegung ist, und da es folglich nicht angeht, ihn in Teile zu zerlegen.“ Zitiert nach Kurt Lenk: *Das Problem der Dekadenz seit Georges Sorel*. In: Heiko Kauffmann/Helmut Kellershohn/Jobst Paul (Hg.): *Völkische Bande. Dekadenz und Wiedergeburt – Analysen rechter Ideologie*. Münster 2005, S. 49–65, hier: S. 56.

Renans Auffassung von einer prinzipiellen Differenz zwischen Juden und Semiten.¹²⁰ Goldziher hingegen betonte:

„Diese psychologische Gleichartigkeit aller Menschenrassen ist von der Frage über monogenetische oder polygenetische Entstehung der Rassen unabhängig. Die psychologische Gleichartigkeit der Völkerrassen tritt besonders hervor, wenn wir die Individuen der einzelnen Rassen im kindlichen Alter betrachten und vergleichen, wo die Unterschiede noch nicht vorhanden sind, welche die Geschichte, welche Erziehung und Unterricht u.s.w. begründen [...]“. ¹²¹

Es verwundert so nicht, dass viele, die sich der vergleichenden Mythologie verschrieben, aus einer jüdischen Tradition stammten. Der junge Goldziher übernahm nun schon die von Müller geprägte Gleichsetzung von „vergleichender Mythologie“ und „Religionswissenschaft“. ¹²² Der Sache nach ging es ihm also (a) um die Aufwertung der jüdischen Tradition, indem sie einer Mythologie zugeordnet wurde, und (b) um die Historisierung der Religion, indem sie einer Mythologie zugewiesen wurde. Vergleichend zu arbeiten bedeutete für Goldziher nun auch, den Islam mit der modernen Mythologie zu vermessen. Doch hier musste er Grenzen ziehen, denn der Islam schien den europäischen Religionsforschern am wenigsten mythenfähig zu sein. Die arabische Literatur erscheint bei Goldziher als ein Steinbruch mythischen Erzählens, dem die „Predigt des epileptischen Krämers von Mekka“ ¹²³ vollkommen entgegengesetzt gewesen sei. Kein Wunder also, dass Forschungen über „das vorislamische, heidnische System arabischer Theologie“ ¹²⁴ und zur Philologie vorislamischer Dichtung äußerst populär waren. ¹²⁵

¹²⁰ Heymann Steinthal: Zur Charakteristik der semitischen Völker. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), S. 328–345; gegen Ernest Renan: *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*. Paris 1859. Renans Anti-Judaismus bezeichnete Moritz Steinschneider in seiner Besprechung von Steinthals Arbeit (*Hamaskir* 3 (1860), S. 16) bekanntlich als „anti-semitisch“, siehe David Joshua Engel: *The Concept of Antisemitism in the Historical Scholarship of Amos Funkenstein*. In: *Jewish Social Studies* 6 (1999) 1, S. 111–129. Auf diese Begriffsprägung wurde schon 1924 aufmerksam gemacht (*Ozar Yisrael* 2 (1924), S. 130 ff., zitiert nach Alex Bein: *Modern Anti-Semitism and Its Place in the History of the Jewish Question*. In: ders.: *The Jewish Question. Biography of a World Problem*. Madison 1990, S. 593–622, hier: S. 593 [Überarbeitung von Alex Bein: *Der moderne Antisemitismus und seine Bedeutung für die Judenfrage*. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 6 (1958), S. 340–360]). Siehe auch Friedrich Niewöhner: *Reizbare Volksseele. Warum ein Jude den Begriff ‚antisemitisch‘ prägte*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. 8. 2002, Nr. 193, S. N3.

¹²¹ Goldziher: *Mythos* (wie Anm. 114), S. X, Anm. 1.

¹²² Allerdings war der terminologische Gebrauch – wie bei Müller – keineswegs stabil. Theologie konnte die Forschung zur Religion bezeichnen (sowohl in vergleichender wie historischer Hinsicht), Religionswissenschaft aber auch den religionsspezifischen normativen Diskurs. In diesem Sinne sprach Goldziher von einer „islamischen Religionswissenschaft“ (Goldziher: *Mythos* (wie Anm. 114), S. 98), meinte also die Diskurse, die eine islamische Normativität definierten.

¹²³ Goldziher: *Mythos* (wie Anm. 114), S. 350.

¹²⁴ Ebd., S. 349.

¹²⁵ Ernst Oslander: *Studien über die vorislamische Religion der Araber*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 7 (1853), S. 463–505, bes. S. 483.

Während so die jüdische Tradition durch die Mythologie in den damaligen Kanon der vergleichenden Religionsforschung aufgenommen wurde, blieb dem Islam, von Müller als „Wasserschoss“, also als unfruchtbarer Trieb des Christentums bezeichnet, dieses Privileg vorenthalten. Er tradierte zwar „Reste arabischen Heidentums“¹²⁶ und war insofern für die vergleichende Mythologie relevant, aber als Gesamttradition konnte er diesem Kanon nicht zugeordnet werden.

Das protestantische Paradigma hatte so zum einen die Normen für die Bestimmung von Judentum und Islam als Religion etabliert, zum anderen aber – zumindest in der Verbindung mit dem Arianismus des 19. Jahrhunderts – dazu beigetragen, dass beide Traditionen gleich wieder aus der Einheitlichkeit des Religiösen ausgeschlossen wurden. Dies mag erklären, warum Judentum und Islam bis in die 1970er Jahre nicht in den Kanon der Religionswissenschaft integriert wurden.

Das bleibende Dilemma des Islamwissenschaftlers Goldziher, der sich mit dem protestantischen Religionsparadigma identifiziert hatte, aber war die scheinbare Resistenz der muslimischen Theologen und Intellektuellen, die historische Kritik als Metatheorie zu übernehmen. Dies war praktisch ein islamischer *point de résistance*. Die Protestantisierung des Islam schien ein unvollendetes Projekt zu bleiben, solange diese Kritik nicht aufgenommen wurde. Erst mit einer wirklich gelungenen historischen Kritik des Korans sei die Bedingung erfüllt, den Islam als moderne Religion anzuerkennen. Doch auch wenn diese Aufgabe heute stellvertretend für die Muslime meist von Islamwissenschaftlern übernommen wird, so stellt doch allein schon die Standardisierung einer guten Religion durch die Praxis dieser Kritik einen Diskursrahmen dar, dem sich nur noch wenige muslimische Denker entziehen können. Ihnen ergeht es nicht anders als den neo-orthodoxen jüdischen Gelehrten wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888),¹²⁷ Nathan Marcus Adler (1803–1890) und Hermann Adler (1839–1911), die den Geltungsanspruch einer „absoluten Religion“ akzeptierten und als Konsequenz den jüdischen Kult neu verhandeln mussten, wobei sie nicht selten lutherische Standards übernahmen. Dies bedeutet, dass muslimische Denker heute begründen müssen, warum der Koran keiner historischen Kritik unterzogen werde oder warum es keiner gesonderten Leben-Muhammad-Forschung bedürfe. Die hieraus entwachsende Koran- oder Muhammad-Apologetik ist also auch ein Reflex auf die Protestantisierung des Religionsverständnisses.

¹²⁶ Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentumes*. Berlin 1887. Wellhausen lebte von 1844–1918.

¹²⁷ Samson Raphael Hirsch: *Jüdische Anmerkungen zu den Bemerkungen eines Protestanten ueber die Konfession der 22 Bremischen Pastoren; von einem Juden (S. R. Hirsch)*. Frankfurt am Main 1923.

VII. Ausschluss

Heute wird der Protestantismus in folgender Hinsicht auf den Islam bezogen: (a) als Bestimmung spezifischer islamischer Traditionen (zum Beispiel der Wahhabiya, seit etwa 1840), (b) als Bezeichnung einer Rede, die den Islam strukturgleich mit dem Protestantismus setzt, (c) als Bezeichnung einer Parole kultureller Emanzipation sowie pejorativ als Kritik an Reformbestrebungen, (d) als Bezeichnung eines historischen Prozesses im 19. Jahrhundert, die die islamische Religionsgeschichte parallel zur Reformation im 16. Jahrhundert setzt und (e) als Benennung des Prozesses der Säkularisierung des Islam. Protestantismus ist damit zu einem wirkungsmächtigen Deutungsparadigma für die islamische Religion geworden. Die früher auf die altprotestantische Dogmatik der *solas* bezogene Islamdeutung ist seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mehr und mehr durch ein neuprotestantisches Paradigma ersetzt worden, das den Islam durch die Beziehung von Kultur, Geschichte, Glauben und Gewissen konfiguriert.

Mag man es bedauern oder befürworten: Wir kommen nicht an der Tatsache vorbei, dass historisch gesehen der Protestantismus als Katalysator die Transformation religiöser Traditionen wie den Islam oder auch das Judentum nachhaltig bestimmt hat. Insofern ist die zum Beispiel von Salman Rushdie in seinem ‚Reformation of Islam‘-Projekt erhobene Forderung, der Islam müsse eine Reformation erfahren, unpräzise. Die heterogene intellektuelle Landschaft in der gegenwärtigen islamischen Tradition zeigt, wie tief das protestantische Ideal schon eingeschrieben ist. Was offenbar Sorgen bereitet, ist die Tatsache, dass der Protestantismus offenbar keine religiöse Ordnung garantiert, die den Werten einer säkularen Welt entspricht.

Abstract

In the 19th century, discussions on religion were strongly influenced by a Protestant paradigm. It defined “good religion” as a form of religious speech which determines the autonomy of self-interpreting faith in contrast to the autonomy of world-discerning rationality, defines conscience as an inner instance of faith, and interprets religious norms not as ethnic law-making, but as a code of practical morals, and thus exposes its own traditional standards to historical criticism in such a way that the “true core” of religion transcends history as “nature”. The Protestant paradigm had gained such discursive force that other traditions felt compelled to reinvent themselves according to this worldview – even if opposing it. For parts of Jewry and Islam, this meant radical “reform”, even conformance.

This process became significant insofar as it allowed Islam and Jewdom to become a public religion which was comprised of, and was standardized by, its substantiality, functionality, and symbolism. This convergence was produced by direct interaction between the confessions which emerged from the context of the Protestant mission.

Micha Brumlik

Juden, Muslime, Konvertiten – Begründer eines jüdisch-islamischen Dialogs*

I. Vorbemerkung

Der Konflikt zwischen der jüdischen Bevölkerungsmehrheit des Staates Israel und den in den Grenzen von 1967 lebenden Palästinensern, zunehmend auch den israelischen Staatsbürgern arabischer Ethnizität, überlagert zu Beginn des dritten Jahrtausends alle Gespräche zwischen Juden und Muslimen – obwohl der Islam keineswegs der einzige Glaube ist, der im palästinensischen Volk bekannt wird. Viele der Anschläge, denen jüdische Israeli in jüngster Zeit zum Opfer fielen, wurden von einer Organisation der El Fatah, der „Aqsa Brigade“ verübt, die sich nicht zufällig auf den Tempelberg beruft. Indem darüber hinaus die arabischen Staaten mit ihren ganz unterschiedlichen Interessen an diesem Konflikt beteiligt sind, spielt die Frage nach dem völkerrechtlichen Status Jerusalems, dessen Tempelberg für den islamischen Glauben ein zentrales Heiligtum ist, eine verschärfende Rolle. Entsprechend gibt es im Mittleren Osten – sieht man von gelegentlichen Kontakten der strikt antizionistischen chassidischen Sekte „Neturej Karta“ etwa mit offiziellen iranischen Würdenträgern ab – kaum Gespräche miteinander.

In der Diaspora, zumal in den Vereinigten Staaten oder auch hier in Deutschland, waren und sind es vor allem die christlichen Kirchen, die ein entsprechendes Gespräch immer wieder unter der Devise des „Dialogs“ bzw. dem gemeinsamen Nenner der sogenannten „abrahamitischen Religion“ in Gang zu bringen versuchen und sich dabei eine gern gesehene Mittlerfunktion zuschreiben. Diese zentrale Rolle christlicher Kirchen für das Gespräch zwischen Judentum und Islam ist indes kein Zufall, sondern das Ergebnis einer historischen Konstellation, die Judentum und Islam in Europa spätestens seit der Reconquista als in der Regel unterdrückte Minderheiten kennt, die spätestens im Zeitalter der Aufklärung eine

* Wiederabdruck des Artikels „Überlegungen zu einem künftigen jüdisch-islamischen Dialog. In: Niklas Günther/Sönke Zankel (Hg.): Abrahams Enkel. Juden, Christen und die Shoah (= Historische Mitteilungen im Auftrag der Ranke-Gesellschaft, Bd. 65). Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2006, S. 83–91. Es wurden lediglich kleinere Korrekturen und Anpassungen vorgenommen.

gewisse Rehabilitierung erfuhren.¹ Dafür steht der Name des Aufklärers Gotthold Ephraim Lessing. Die vermittelnde Rolle der christlichen Kirchen scheint aus einer systematischen Konstellation zu resultieren: als vermeintliche Tochter-, in Wirklichkeit Schwesterreligion² des rabbinischen Judentums komme dem Christentum eine gleichsam natürliche, systematische Mittlerfunktion zu. In Frage steht nun, ob Judentum und Islam auch unvermittelt, genauer gesagt ohne das Christentum, miteinander ins Gespräch kommen können. Immerhin sind die Gemeinsamkeiten gegenüber dem Christentum beträchtlich: Beide Religionen bekennen nicht nur einen, sondern auch einen einfaltigen, gnädigen und gerechten Gott, beide lehnen jede Abbildung Gottes ab, beide sehen als zentrale Gabe der göttlichen Gnade an die Menschen eine praktikable Weisung zum Leben, die Tora und den Qur'an, beide Religionen, rabbinisches Judentum und jedenfalls islamische Orthodoxie, stehen messianischen Vorstellungen bzw. einem verwirklichten Messianismus zumindest skeptisch gegenüber, im Zentrum beider Religionen steht – wie im Christentum – das Wort Gottes, das im Christentum Mensch, in Judentum und Islam hingegen Buch wurde. Man könnte es bei diesen Gemeinsamkeiten belassen und sich ansonsten auf die von Montesquieu bis Lessing und Goethe³ entfaltete aufklärerische Lesart des Islam beschränken, die in diesem Glauben eine Art universalistische, deistische Toleranzreligion gesehen hat, was – wie alle, die sich nur ein wenig auskennen, einräumen müssen – in dieser Schlichtheit einfach falsch ist.

II. Das Bild der Juden im Qur'an und die Frage nach der Tora

Ich will daher im Folgenden einige kritische Fragen bezüglich der Wahrnehmung dessen, was der Islam für das Judentum hält, stellen. In diesem Zusammenhang werden sich auch einige neue Gesichtspunkte zur Beurteilung der Jerusalemfrage ergeben, die nur auf den ersten Blick theologisch sekundär und politisch aufgeladen wirkt.

Einen Dialog zu führen, heißt ehrlich zu sein und dem Partner auch jene Fragen nicht zu ersparen, die unter Umständen schmerzen können – ohne diesen Schmerz kann es jedoch keinen Fortschritt geben. Die Hauptschwierigkeit des jüdisch-islamischen Dialoges besteht meines Erachtens darin, dass – wenn ich das richtig verstanden habe – für den Islam der Glaube, dass der Qur'an, der ja die Basis aller islamischen Meinungen über das Judentum darstellt, vom ersten bis

¹ Karl-Josef Kuschel: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf 1998.

² Shaye J. D. Cohen: Die Anfänge des Judeseins. In: Kirche und Israel 2 (2001), S. 101–111; Daniel Boyarin: Als Christen noch Juden waren. In: Kirche und Israel 2 (2001), S. 112–129.

³ Katharina Mommsen: Goethe und die arabische Welt. Frankfurt am Main 1988.

zum letzten Wort von Gott stammt und damit wahr ist. Wenn ich recht verstanden habe, ist diese Überzeugung für gläubige Muslime ebenso zentral wie für Christen der Glaube daran, dass das Grab Jesu am dritten Tage leer war. Diese Problematik war dem Urheber des Qur'an, der das existierende Judentum und Christentum vorgefunden hat, von allem Anfang bewusst. So heißt es in der neunundzwanzigsten Sure, der „Spinne“, in den Versen 45–51:

„Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in bester Weise, außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und sprecht: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt ward zu euch; und unser Gott und euer Gott ist ein einiger Gott, und ihm sind wir ergeben.‘ Und also sandten wir zu dir das Buch hinab, und diejenigen, denen wir die Schrift gaben, glauben daran; auch von diesen [Arabern] glauben manche daran, und nur die Ungläubigen bestreiten unsere Zeichen. Und nicht verlasest du vor ihm ein Buch und schriebst es nicht mit deiner Rechten; dann würden wahrlich diejenigen, die es für eitel halten, gezweifelt haben. Vielmehr ist es ein deutliches Zeichen in den Brüsten derer, denen das Wissen gegeben ward, und nur die Ungerechten bezweifeln unsere Zeichen. Und sie sprechen: ‚Warum wurden nicht Zeichen von seinem Herrn auf ihn herabgesandt?‘ Sprich: ‚Siehe, die Zeichen sind allein bei Allah, und ich bin nur ein offenkundiger Warner.‘ Genügt es ihnen nicht, dass wir das Buch auf Dich herabsandten, ihnen verlesen zu werden? Siehe, hierin ist wahrlich eine Barmherzigkeit und eine Ermahnung für gläubige Leute. Sprich: ‚Allah genügt zwischen mir und euch als Zeuge.‘“

Das heißt nichts anderes, als dass das zentrale Wunder eine Offenbarung ist, die von ihrem Autor, Gott, als wahr beglaubigt wird. Die Schwierigkeit, die uns auch heute noch beschäftigt, nämlich die historische und textkritische Infragestellung einzelner Aussagen des Qur'an ist von seinem Autor hellseherisch vorweggenommen worden. Die zentrale Aussage findet sich in Vers 47 der 29. Sure: „Und nicht verlasest du vor ihm ein Buch und schriebst es nicht mit deiner Rechten.“

Die genannte Schwierigkeit besteht nun darin, dass der Qur'an Aussagen über das Judentum enthält, die jedenfalls uninterpretiert und auf den ersten Blick offensichtlich falsch sind. Was weiß der Qur'an über die Juden?

Sie glauben – wie Christen und Sabäer – an Allah (2,59). Ihnen wurde die Tora hinabgesandt, die eine Leitung und ein Licht enthält, die ihnen durch die Propheten zum Gericht wurde (5,45); auch ihre Rabbinen und Lehrer richteten nach diesem Buch, der Tora, die ihnen anvertraut war und die sie bezeugten. Gleichwohl haben die Juden Allahs Wort wissentlich verkehrt (2,70) und behaupten sogar, dass Allah nicht mehr in die menschlichen Geschicke eingreift (5,69), akzeptieren jedoch ihrerseits nur jene, die ans Judentum glauben (2,114), sind missionseifrig (2,129); es gibt unter ihnen einige, die den Sinn der Schrift verkehren (4,48/5,45) und Allah hat sie für ihren Unglauben verflucht (4,49), sind sie doch neben den Götzendienern die schlimmsten Feinde der Gläubigen (5,85); sie haben so sehr gesündigt, dass Allah ihnen gute Dinge, die ihnen erlaubt waren, verwehrt hat (4,158/6,147), da sie Wucher genommen haben (4,159) und bestreiten, dass Allah einem Menschen etwas offenbart hat (6,91); sie sind Geschöpfe Gottes, denen er, wenn er will, verzeiht (5,21) und die er am Tag der Auferstehung richten wird (22,17); sie sehen Esra als Allahs Sohn und die Rabbinen als Herren an (9,30), weswegen Allah sie zur Auswanderung trieb (59,2ff.). Die Juden, die mit der Tora be-

lastet wurden und sie nicht tragen wollten, gleichen somit einem Esel, der Bücher trägt (62,5).

Im Unterschied zum Christentum, das stets behauptete, über die ungenügende und unvollendete Tora hinaus eine substantielle Erfüllung und Erneuerung erfahren zu haben, zieht der Qur'an die Tora an keiner Stelle der Unvollständigkeit oder – wie etwa bei Paulus – gar der Todesverhaftung. Die Polemik des Qur'ans gilt nicht der Tora, sondern den Juden, die sie nicht angemessen erfüllen und sogar verfälscht haben und darüber hinaus bezweifeln, dass der Prophet ebenfalls die Tora empfangen hat.

Es ist im Dialog von Christentum und Judentum mit dem Islam üblich geworden, diese drei Religionen als abrahamitische⁴ zu bezeichnen und somit – gewissermaßen als kleinsten gemeinsamen Nenner – den gottergebenen Gläubigen Abraham ins Zentrum zu stellen. Das wird dann verständlich, wenn es um die Inklusion des Christentums geht, das sich im Bilde des gottergebenen Glaubenden ebenfalls wiedererkennen kann: Mindestens die paulinische Theologie stellt ja den Glauben ungleich höher als Gottes Weisung, die Tora. Es ist freilich keineswegs zwingend, Abraham in den Mittelpunkt zu stellen – zumindest Juden und Muslime könnten auch die Tora in den Mittelpunkt eines Dialogs stellen, die Tora, die nach Sure 5,45 eine Weisung und ein Licht enthält und welche im Judentum jeden Sabbat bei der Lesung aus ihr als „Leben der Welt“ gepriesen wird, die Gott Israel gegeben hat. Der Qur'an ist ausweislich Sure 46,11 nichts anderes als eine in arabischer Sprache gehaltene Bestätigung der Tora: „Aber vor ihm war das Buch Moses, eine Richtschnur und eine Barmherzigkeit. Und dies ist ein Buch, das es in arabischer Sprache bestätigt, um die Ungerechten zu warnen, und eine frohe Botschaft für die Rechtschaffenen.“ Beides, die dem Moses geoffenbarte Tora und die Mohammed gesandte arabische Bestätigung gehen jedoch auf eine Urschrift zurück, die bei Gott selbst verwahrt ist, wie Sure 43,1-3 bestätigt: „Ha Mim bei dem deutlichen Buch. Siehe wir machten es zu einem arabischen Koran, auf dass ihr vielleicht begriffet. Und sieh, es ist in der Mutter der Schrift bei uns – wahrlich ein hohes, weises.“

Die qur'anische Offenbarung bestätigt sich selbst als Kopie einer präexistenten, das heisst vor der Schöpfung zu Gott gehörenden Urtora, ein Gedanke, der sich in Bezug auf die Tora auch in der rabbinischen Theologie findet. So wird Rabbi Akiba unter anderem folgende Aussage zugeschrieben:

„Geliebt sind die Israeliten, denn ihnen wurde das Werkzeug gegeben, mit dem die Welt erschaffen ist. Noch größere Liebe ist es, dass ihnen kundgetan wurde, dass sie das Werkzeug der Wertschöpfung erhalten haben; denn es heißt (Spr 4,2) ‚Eine gute Lehre habe ich gegeben; laß nicht los meine Tora‘. Und in Sifrej Deuteronomium können wir lesen: ‚Und so findest du es in der Art Gottes, das alles, was von Gott geliebt ist, dem anderen vorausgeht. Die Tora, weil sie das Geliebteste von allem ist, wurde vor allem erschaffen. [...]‘⁵

⁴ Karl-Josef Kuschel: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München u. a. 1994.

⁵ Gottfried Schimanowski: Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie. Tübingen 1985, S. 217, S. 222.

Es sei nicht unterschlagen, dass dieser Midrasch auch das Heiligtum in Jerusalem und das Land Israel für präexistent erklärt, gleichwohl: Judentum und Islam gehen beide von einer Urschrift der Tora aus, die dem Leben der Menschen Licht und Weisung gibt und zugleich Werkzeug seiner Schöpfung gewesen ist. Es sei nur ergänzend darauf hingewiesen, dass wiederum aus historisch kritischer Perspektive jüdische Gelehrte des 19. und 20. Jahrhunderts wie Abraham Geiger,⁶ Ignác Goldziher⁷ und zuletzt Solomon Dob Fritz Goitein⁸ die These vertreten und belegt haben, dass in den Grundschriften des Qurʾans als eines Dokuments einer Zeit nicht wenige jüdisch-rabbinische Regelungen Eingang gefunden haben.⁹ Stellt man also – anders als im bisherigen Dialog – nicht Abraham, sondern Gottes Urschrift, die Tora, ins Zentrum der Betrachtung, so ließe sich pointiert sagen, dass die jüdische Religion die Tora vollenden, während das Christentum sie revolutionieren und der Islam sie restaurieren wollte.

Das wird an der Auseinandersetzung des Qurʾans mit einer historischen jüdischen Gestalt, die nicht zufällig für die jüdische Religion im Ganzen steht, besonders deutlich. Religionsgeschichtlich meinen wir heute zu wissen, dass das Judentum in seiner heutigen Gestalt, als rabbinisches Judentum, kaum älter ist als die ältesten Gruppen des Christentums. Beide, rabbinische Juden und messianische Juden, entwickelten sich freilich auf der Basis einer jüdischen Religion, die als solche und unter diesem Begriff – anders als „Israel“ bzw. die israelitische Religion – vergleichsweise spät, nämlich erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil entstanden ist und für die die Namen und Personen von Esra und Nehemia stehen. „Esra“¹⁰ ist nun eine dem Qurʾan bekannte Gestalt, die dort unter dem Namen „Uzair“ auftritt und eine prekäre Rolle spielt.

III. Das Esra/Uzair Problem

So schreibt die neunte Sure, die Reue, Vers 30–32:

„Und es sprechen die Juden: ‚Esra ist Allahs Sohn.‘ Und es sprechen die Nazarener: ‚Der Messias ist Allahs Sohn.‘ Solches ist das Wort ihres Mundes. Sie führen ähnliche Reden wie die Ungläubigen von zuvor. Allah schlag sie tot. Wie sind sie verstandeslos. Und sie nehmen ihre Rabbinen und Mönche neben Allah und dem Messias, dem Sohn der Maria zu Herren an, wo ihnen doch allein geboten ward, einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt. Preis ihm, [er steht hoch] über dem, was sie neben ihn setzten.“

⁶ Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn 1833.

⁷ Ignác Goldziher: Muhammedanische Studien. Halle 1889.

⁸ Solomon Dob Fritz Goitein: Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages. New York 1974.

⁹ Dazu kritisch: Günter Lüling: Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am christlichen Abendland. Erlangen 1981, S. 223 f.

¹⁰ Art. Ezra. In: Encyclopedia Judaica, vol. 6. Jerusalem o.J., S. 1103–1107.

Die offensichtliche Falschheit der Aussage über das Judentum wird an der offensichtlichen Richtigkeit der Aussage über das Christentum besonders deutlich: Kein Christ würde bestreiten, dass der von ihm bekannte Messias, Jesus von Nazareth, der Christus, Gottes Sohn, ist. Indem der Qur'an die Sohnschaft des Messias Jesus mit der vermeintlichen Sohnschaft Esras parallelisiert, unterstellt er, dass Esra, neben all seinen historischen und politischen Verdiensten um die Begründung der jüdischen Religion nach dem babylonischen Exil im Judentum auch eine – sagen wir – theologische und soteriologische Rolle spielt. Das ist jedoch nicht der Fall. Angesichts dieses Umstandes scheint eine aussichtslose Lage zu entstehen: Wenn der Qur'an vom ersten bis zum letzten Buchstaben Gottes Wort ist, hat sich Gott in dieser Frage entweder geirrt, oder: wenn diese Fehleinschätzung nur als historisch gilt, dann gerät das zentrale Dogma des Islam – dass der Qur'an vom ersten bis zum letzten Wort Gottes sei – ins Wanken.

Nun ist dieses Problem nicht neu. Die mittelalterliche islamische Apologetik und Polemik etwa bei Tabari im 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung oder bei dem spanischen Polemiker Ibn Hazm¹¹ (994–1064) im 10. Jahrhundert hat in diesem Zusammenhang schon früh auf die legendenartige Fortschreibung einer kurz nach der römischen Zerstörung Jerusalems wahrscheinlich auf hebräisch verfassten, zunächst jedoch nur auf griechisch, dann in anderen Sprachen vorliegenden Schrift, auf das sogenannte „Vierte Buch Esra“, das als die im Altertum verbreitetste Apokalypse gilt, hingewiesen. So berichtet Tabari eine Legende, gemäß derer das Volk Israel nach seinen Sünden von Gott dadurch bestraft wurde, dass ihm die Bundeslade wieder genommen wurde, was zum Vergessen der Tora führte. Esras Reform führte schließlich nach Tabari dazu, dass Israel der Tora wieder inne wurde. Als dem Volk die Bundeslade zurückerstattet wurde, stellte es fest, dass der Wortlaut der geschriebenen Tora mit jenem identisch gewesen sei, was es durch Esra erfahren habe. Daher habe das Volk geglaubt, dass Esra der Sohn Gottes gewesen sei. Der israelische Gelehrte Hirschberg behauptete 1947 unter Bezug auf den mittelalterlichen Polemiker Ibn Hazm, dass eine sich selbst als „Gerechte“ bezeichnende jüdische Gruppe im Jemen an Esra als den Sohn Gottes glaubte. Andere Muslime waren der Auffassung, dass einige zum Islam konvertierte Juden im Jemen in diesem Sinn an Esra glaubten. Unabhängige historische oder ethnographische Belege für diese These liegen allerdings nicht vor.

Auf jeden Fall scheint Übereinstimmung darin zu bestehen, dass diese Legenden auf das apokryphe, nichtkanonische „Vierte Buch Esra“¹² zurückgehen, zumal auf die Verse 18–27 im vierzehnten Kapitel:

„Ich antwortete und sprach:“, so lässt der Autor hier Esra sprechen, „Laß mich, Herr, vor dir sprechen! Ich scheide jetzt, wie du mir befohlen, und will das Volk, das jetzt lebt, unterwei-

¹¹ Ebd., S. 1106f.

¹² Das 4. Buch Esra. In: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd. 2: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übersetzt und hg. von Emil Kautzsch. Hildesheim, New York 1975, S. 331–401; 4 Esdras. In: Paul Riessler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Freiburg, Heidelberg 1928, S. 255–309; Art. Ezra, Apocalypse of. In: Encyclopedia Judaica (wie Anm. 10), S. 1108f.

sen. Aber die später Geborenen, wer wird die belehren? Denn die Welt liegt in Finsternis, ihre Bewohner sind ohne Licht. Denn dein Gesetz ist verbrannt; so kennt niemand deine Thaten, die du gethan hast und die du noch thun willst. Wenn ich also Gnade vor dir gefunden habe, so verleihe mir den heiligen Geist, daß ich alles, was seit Anfang der Welt geschehen ist, niederschreibe, wie es in deinem Gesetze geschrieben stand, damit die Menschen deinen Pfad finden, und damit, die das ewige Leben begehren, es gewinnen können.“

Das Buch berichtet im Folgenden, wie Esra die Tora mithilfe von fünf Männern neu geschrieben hat, die heiligen Schriften wiederherstellte, um schließlich für alle Ewigkeit von Gott entrückt worden zu sein: „Damals ist Esra entrückt und an die Stätte seiner Genossen aufgenommen worden, nachdem er dies Alles geschrieben. Er heißt der Schreiber der Wissenschaft des Höchsten in Ewigkeit.“

Das rabbinische Judentum schätzte die Bedeutung Esras etwas vorsichtiger ein und sah ihn in einer Tossefta (zu Sanhedrion 4:7) als einen möglichen zweiten Moses: „Wäre Moses ihm nicht vorausgegangen, so hätte Esra die Tora empfangen.“

Dem lässt sich entnehmen, dass es in rabbinischer Zeit zumindest einzelne Gruppen oder Personen gegeben hat, für die Esra eine bedeutsame Gestalt gewesen ist.¹³ Freilich geht weder die biblische noch die rabbinische Tradition an irgendeiner Stelle soweit wie das vierte Esrabuch, das eine Entrückung des Esra zu seinesgleichen annimmt, also eine Entrückung entweder zu Mose oder mehr noch – und dies wäre tatsächlich häretisch – zu Gott selbst.

Wir wissen historisch nur über den Glauben jener jüdischen Stämme auf der arabischen Halbinsel, der Himyariten,¹⁴ bzw. über das auf der Halbinsel verbreitete Judenchristentum,¹⁵ mit dem Mohammed konfrontiert war. Freilich erwägt die Forschung die Möglichkeit judenchristlicher Bestandteile jener jüdischen Stämme, mit denen sich der Prophet auseinanderzusetzen hatte. Andererseits besagt eine Legende aus Südarabien, dass die Juden Jemens sich weigerten, ihre Söhne „Esra“ zu nennen, da dieser sie verflucht habe, als sie sich weigerten, auf seine Einladung hin zurück ins Land Israel zu ziehen.¹⁶

Fragt man sich, warum der Qur'an den Juden vorhält, den Esra zu verehren, dann bleibt – betrachtet man die Angelegenheit historisch – keine andere Möglichkeit, als dass der Prophet entweder von entsprechenden Gruppen gehört hat oder – was freilich äußerst unwahrscheinlich ist bzw. sich in keiner Weise belegen lässt – Kenntnis vom Esrabuch gehabt haben muss. Systematisch fallen eine Reihe von Parallelen auf, die den Propheten in einer Konkurrenzsituation zu Esra erscheinen lassen könnten: Wie auch Mohammed, so gilt Esra als der Empfänger einer erneuerten Weisung, nachdem das Volk Israel der Überlieferung nach die Tora aufgegeben oder verfälscht hatte. Mit seiner Kritik am Verhältnis der Juden

¹³ Ephraim Elimelech Urbach: *The Sages. Their concepts and beliefs*. Cambridge 1979, S. 588.

¹⁴ Art. Himyar. In: *Encyclopedia Judaica*, vol. 8. Jerusalem o.J., S. 498f.

¹⁵ Günter Lüling: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*. Erlangen 1981; Carsten Colpe: *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*. Berlin 1990, S. 166f.; Ludwig Hagemann: *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt 1999.

¹⁶ Art. Ezra (wie Anm. 10), S. 1107.

zu Esra bestreitet der Qur'an nicht die Wahrheit der Tora, sondern durchaus scharfsinnig die Legitimität des Judentums, denn: „Die Epoche der Restauration unter Nehemia und Esra“ – so der Alttestamentler Herbert Donner – „war die Geburtsstunde des Judentums.“¹⁷

IV. Die Argumente der Konvertiten

Da nach muslimischem Glauben Abraham der erste Moslem war und bekanntermaßen vom paganen Glauben seiner Väter zum einzigen Gott gefunden hat, spielten Konvertiten im Islam stets eine bedeutendere und auch geachtete Rolle als im Judentum. Von besonderem Interesse sind daher für uns jene Juden, die schon frühzeitig zum Islam konvertierten. Auf jeden Fall erscheint mir die Untersuchung ihrer Motive und ihres Wirkens methodisch fruchtbarer zu sein, als die immer wieder beschworene, klischeehafte Rede vom goldenen, toleranten Zeitalter in Spanien. Die wesentlichen Dialoge zwischen Judentum und Islam haben sich wohl früher, zwischen jüdisch-islamischen Konvertiten und Juden, die Juden blieben, abgespielt. Auch hier steht wiederum der Gedanke der Tora im Zentrum.

Es mag dieser gemeinsame Grundgedanke der Tora gewesen sein, der es früher oder später Juden im Herrschaftsbereich des Islam ermöglichte, nicht nur aus Gründen des Schutzes vor Diskriminierung zum Islam überzutreten. An der Gestalt dieser Konvertiten, die seit dem siebten Jahrhundert bekannt sind, lassen sich Schwierigkeiten und Chancen eines jüdisch-islamischen Dialogs prägnant aus einer historischen Perspektive betrachten.

Ka'b al ahbar¹⁸ war ein Zeitgenosse des Kalifen Omar und stammte aus Südarabien. Wahrscheinlich ein Angehöriger des Himyaritenstammes, konvertierte er zur Regierungszeit Omars zum Islam. Seinen Auslegungen wird zugeschrieben, erhebliche Bezüge zur Mischna, der mündlichen Lehre des Judentums, zu enthalten. Der Historiker Tabari berichtet im 9. Jahrhundert, dass Ka'b al ahbar den Kalifen bei der Eroberung Jerusalems von den Byzantinern begleitete und mit ihm in einen Disput über den Status Jerusalems und die richtige Gebetsrichtung geraten sei:

„Als Omar nach Aelia kam“, so Tabari, „sprach er: ‚Bringt mir Ka'b.‘

Ka'b wurde zu ihm geführt, und Omar fragte ihn: ‚Wo meinst du, sollten wir die Gebetsstätte errichten?‘

‚Am Felsen‘, antwortete Ka'b.

‚Bei Allah‘, sprach Omar, ‚du folgst dem Judentum. Ich sah dich deine Sandalen ablegen.‘

‚Ich wollte die Berührung mit meinen Füßen spüren‘, entgegnete Ka'b.

‚Ich sah dich‘, sprach Omar, ‚Doch nein ... unser Gebot galt nicht dem Felsen, es lautet vielmehr, wir sollten uns zur Kaaba wenden.‘“¹⁹

¹⁷ Herbert Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 2. Göttingen 1986, S. 431.

¹⁸ Art. Ka'b al ahbar. In: Encyclopedia Judaica, vol. 10. Jerusalem o. J., S. 488.

¹⁹ Bernard Lewis: Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahr-

Ka'b blieb gleichwohl bei Omar, und zwar trotz dessen Entscheidung, die Qibla südlich des Felsens und nicht nördlich festzulegen. Tabari berichtet, dass er Omar vor seiner Ermordung gewarnt haben soll, und er war auch noch am Hofe des dritten Kalifen und geriet angesichts einer Auseinandersetzung mit einem muslimischen Pietisten, Abu Dharr, in einen Disput über Modi des Geldausleihens, bei der Abu Dharr Ka'b vorhielt, dass Juden Muslime nicht zu belehren hätten. Man kann an dieser Stelle die Frage nach der historischen Authentizität dieser Begebenheit außer Acht lassen und sich darauf beschränken, festzustellen, dass die Hochschätzung Jerusalems und des Felsens, auf dem nach jüdischer Überlieferung die geplante Opferung Isaaks vor sich ging, wenigstens zeitweise als Ausdruck jüdischen Einflusses und einer judaisierenden Geisteshaltung angesehen wurde. So sehr die oft blutige Auseinandersetzung um den Tempelberg in Jerusalem auch schmerzt, so sehr kommt darin – jedenfalls auf islamischer Seite – auch ein Bekenntnis zu den abrahamitischen und – wie ich meine – eben auch jüdischen Wurzeln des Islam zum Ausdruck.

Samawal al Magribi²⁰ (1125–1175) war Mathematiker und Physiker. Er wurde in Bagdad als Sohn eines hebräischen Dichters geboren und konvertierte im reifen Alter von etwa vierzig Jahren in Aserbaidshan. Er schrieb eine antijüdische Streitschrift „Ifham al Yahud“ – „Die Juden zum Schweigen zu bringen“. Die 1167 publizierte überarbeitete Fassung dieser Streitschrift enthielt autobiographische Elemente, wonach der Autor im Traum den Propheten Samuel und Mohammed begegnet war – was ihn jedoch nur in seiner Überzeugung bekräftigte, dem Judentum rationale Argumente entgegensetzen zu können. Es war Samawal, der auf der Basis des Qur'an die Behauptung aufstellte, dass die hebräische Bibel, der Tenach, eine Zusammenstellung Esras gewesen sei, die zu einer fehlerhaften und unzuverlässigen Tradierung der Tora geführt habe. Esra, ein aaronitischer Priester, so behauptete Samawal, habe das Haus David als Abkömmling des illegitimen Stammbaums Lot-Moab-Ruth sowie Judah-Tamar diffamiert und damit den Neid der Priesterschaft gegen das Königshaus zum Ausdruck gebracht. Zugleich habe er die Gegnerschaft zwischen Hebräern und ihren Nachbarvölkern wie Moab und Ammon übermäßig betont – Esra forderte nach der Rückkehr bekanntlich die Israeliten auf, sich von ihren nichtjüdischen Frauen zu trennen und es wurde zugleich ein anthropomorphes Gottesbild mit der unsinnigen Annahme eines reumütigen Gottes postuliert. Das neugefasste kultische Gesetz des Esra habe zudem das ursprüngliche mosaische Gesetz verfälscht. Ebenso wie die Karäer, eine im achten Jahrhundert in Bagdad entstandene jüdische Sekte, die den Talmud ablehnte,²¹ kritisierte er die Fortentwicklung des synagogalen Gottesdienstes sowie

hundert. München 1987, S. 70; Richard Andrews: Tempel der Verheißung. Das Geheimnis des Heiligen Berges von Jerusalem. Bergisch Gladbach 2001, S. 285 f.

²⁰ Art. Samau'al. In: *Encyclopedia Judaica*, vol. 14. Jerusalem o.J., S. 760f.; Maurice-Ruben Hayoun: Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie. München 1999, S. 58–67.

²¹ Simon Szyszman: *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*. Lausanne 1980, übersetzt aus dem Französischen.

die Fortbildung der Speisegesetze. Maurice Ruben Hayoun, der Samawal in seinem Werk über Maimonides viel Raum gibt, paraphrasiert Samawals Polemik gegen Esra so:

„Das Studium der Tora, von dem die Rabbinen des Talmud so viel Aufhebens machen, war in Israel nicht verbreitet, nur die Söhne Aarons kannten und studierten sie. Erst als Esra sah, dass der Tempel in Trümmern lag, der jüdische Staat zerstört war, beschloss er alle alten Schriften zu sammeln, die ihm in die Hände fielen. Esra stellte eine Tora zusammen, die nichts mit dem auf dem Sinai geoffenbarten Buch Gottes zu tun hatte. Samawal schließt: „Dies beweist, dass der Mann, der diese verstreuten Texte formuliert hat, das Wesen Gottes nicht begriffen hatte. Wie konnte man von Gott sprechen, als sei er ein Wesen aus Fleisch und Blut? Wie konnte man Gott so unwürdige Gefühle beilegen wie Trauer und Reue?“²²

Gleichwohl sah Samawal in dieser von Esra angeblich verfälschten Tora Ankündigungen des Propheten Mohammed und bezog sich dabei auf Gen 17:20 sowie Dtn 18:15-18, in dem es heißt:

„Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern gleich mir, wird der Ewige dein Gott dir aufstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören ... Einen Propheten werde ich ihnen aufstehen lassen, aus der Mitte ihrer Brüder, gleich dir, und meine Worte ihm in den Mund legen, und er soll zu ihnen reden, alles, was ich ihm gebieten werde.“

Als Rationalist erklärt er endlich, dass die von den jüdischen Rationalisten vorgebrachten Schlüsse zur Beglaubigung der Authentizität der mosaischen Offenbarung genauso gut auf Jesus und Mohammed angewandt werden können, weswegen es nur konsequent sei – wie der Islam – alle drei anzuerkennen.

Im Gegenzug entwickelte er dann eine eigene Theorie des jüdischen Volkes, in der er die aktuelle politische Situation der Juden mit den im Qur'an getroffenen Aussagen zur Deckung bringen wollte: Als eines der ältesten Völker der Welt hätten die Juden so viele falsche Lehren weitergegeben, dass es ihm nicht mehr möglich sei, alle Fehler auf einmal zu berücksichtigen. Auch hätten Verfolgungen das Volk nicht geläutert. Von Chaldäern, Persern, Griechen und Christen verfolgt, stets davon bedroht, dass ihre Bücher verbrannt und sie selbst ausgerottet würden, hätten sie einzig und alleine im Herrschaftsbereich des Islam Zuflucht und Schutz gefunden. Anstatt alles zu tun, die Bürde der Weisung zu lockern, hätten sie mit einer Verschärfung der Tora durch die rabbinischen Auslegungen ihr tägliches Leben weiter erschwert. Samawal kritisiert die Kaschruth, die zwar für das Überleben des jüdischen Volkes im Exil notwendig war, aber dafür zum Aufkündigen des Kontaktes mit Nichtjuden führte – ein innerjüdischer Konflikt, der sich in der Auseinandersetzung zwischen Karäern und Rabbinen, die Samawal denunziatorisch karikiert, niederschlug.

Maimonides, der selbst, um sein Leben zu retten, einmal zum Schein konvertierte, setzte sich in einem Brief mit Samawals Vorwürfen auseinander und widerlegte vor allem die Behauptungen, dass Mohammed selbst im Tenach vorhergesagt worden sei, mit dem schlüssigen Hinweis, dass noch nicht einmal die Muslime diese Behauptung aufstellten. Ganz im Sinn der rabbinischen Tradition beglau-

²² Ebd., S. 63.

bigte Maimonides, dass Gottes Offenbarung am Sinai von Generation zu Generation getreu weitergegeben worden sei und die Tora eindeutig für Isaak und eben nicht für Ismael Partei genommen habe. Auch in diesen Auseinandersetzungen werden wir wieder Zeugen einer Auseinandersetzung nicht um das Prinzip der Tora, sondern um die historisch konkrete Form, die sie jeweils angenommen hat. Maimonides hat sich in seinem Sendschreiben an die jemenitischen Juden polemischer Bemerkungen nicht eben enthalten – in einem aber war er sich mit seinem Gegner im Grundsatz einig, nämlich darin, dass man sich Gott in keiner Weise anthropomorph vorstellen dürfe, eine Ansicht, die vor dem Hintergrund der damals allgemein anerkannten aristotelischen Philosophie verständlich ist, aber weder mit dem Text des Tenach (der Hebräischen Bibel) noch dem des Qur'an übereinstimmt. Beide bestimmen Gott als barmherzigen Gott, eine Eigenschaft, die mit dem unbewegten Beweger des Aristoteles nichts zu tun hat.

V. Das jüdische Bild vom Islam – Jehuda Halevis „Kusari“

Man muss also nicht immer wieder das goldene Zeitalter in Spanien beschwören, um sich zu verdeutlichen, dass Judentum und Islam einander systematisch nicht ausschließen, was man etwa an dem religionsphilosophischen Traktat des 1080 geborenen spanisch-jüdischen Dichters Jehuda Halevi sehen kann, der in seinem Traktat „Kusari“,²³ in dem es um einen Glaubenswettstreit von Christen, Muslimen und Juden um die Konversion eines Chasarenkönigs²⁴ geht, eine Selbstdarstellung des Islam zu Wort kommen lässt, die fair und objektiv erscheint. Der islamische Gelehrte stellt seinen Glauben in diesem Traktat eines jüdischen Religionsphilosophen folgendermaßen dar:

„Wir bekennen die Einheit und Ewigkeit Gottes und dass alle Menschen von Adam und Noah abstammen. Wir lehnen jede Inkarnationslehre entschieden ab und wenn derlei in der Schrift auftaucht, erklären wir es für eine Metapher oder Allegorie. Gleichzeitig behaupten wir, dass unser Buch Gottes Wort ist, ein Wunder, an das wir um seiner selbst willen gebunden sind, da niemand in der Lage ist, etwas Ähnliches hinzuzufügen oder seine Verse zu übertönen. Unser Prophet ist das Siegel der Propheten, der jedwedes vorherige Gesetz abschaffte und alle Nationen einlud, zum Islam überzutreten. Der Lohn des Frommen besteht in der Rückkehr seines Leibes in Paradies und Glanz, wo er niemals aufhören wird zu trinken, zu essen und die Liebe einer Frau zu genießen, und alles zu erhalten, was er begehrt. Die Quittung des Ungehorsamen besteht darin, dem Höllenfeuer ausgesetzt zu werden und eine Strafe ohne Ende zu erleiden.“²⁵

Auf diese Antwort entgegnet der Chasarenkönig in Jehuda Halevis Traktat, dass er nur allgemeine Fakten akzeptiere, die nicht widerlegbar seien und er als Chasar das Wunder des Qur'ans, da er des Arabischen nicht mächtig sei, nicht überprüfen könne. Darauf antwortet der islamische Gelehrte, dass im Islam an keiner Stelle ir-

²³ Jehuda Halevi: The Kuzari. New York 1964.

²⁴ Douglas M. Dunlop: The History of the Jewish Khazars. Princeton 1967.

²⁵ Eigene Übersetzung nach Halevi: Kuzari (wie Anm. 23), S. 42 f.

gendwelche Wunder für die Gültigkeit der qur'anischen Weisung bemüht würden, woraufhin der Chasarenkönig in rationalistischem Zweifel die Vorstellung einer direkten Interaktion zwischen Gott und Mensch in Frage stellt. Auf diesen Einwand lässt Jehuda Halevi den islamischen Gelehrten mit einer Frage antworten:

„Ist unser Buch nicht voll mit Geschichten von Moses und den Kindern Israel? Niemand kann bestreiten, was er Pharao zugefügt hat, wie er das Meer teilte [...] ist all dies nicht so wohl bekannt, dass kein Misstrauen über Täuschung und Einbildung möglich ist?“²⁶

Der Chasarenkönig gibt dem von einem jüdischen Autor skizzierten Moslem Recht und erklärt, nunmehr die Juden zu fragen, seien sie doch das Überbleibsel der Israeliten und seiner Meinung nach der schlagende, evidente Beweis für die Geltung der göttlichen Weisung auf der Erde.²⁷

Jehuda Halevis Argument der Juden als eines Gottesbeweises hat bis in die Aufklärungszeit hinein gewirkt, aber darum kann es hier nicht gehen. Worauf Jehuda Halevi hinweisen will, ist, dass der Qur'an gleichsam in sich zusammenfallen würde, wenn man das Zeugnis Israels, das eben nur in der Tora des Judentums enthalten ist, aus ihm entfernte. Anders als im Christentum hat im Islam auch niemand, soweit ich sehe, jemals versucht, dies zu tun und sich einen Islam zusammenzureimen, der ohne Bezug zur alttestamentlichen Überlieferung auskommt. Der Islam setzt die Wahrheit der Tora in demselben Atemzug voraus, in dem er sie bestreitet. Dass sich dabei Ungereimtheiten ergeben müssen, hatte schon Maimonides in seiner Auseinandersetzung mit Samawal und dessen Ableitung des Propheten aus alttestamentlichen Versen gezeigt – über ein Kriterium, am Text zu unterscheiden, was echt und was falsch ist, verfügt der Qur'an jedoch nicht. Er löst dieses Problem, indem er den Qur'an selbst als absolut wahres göttliches Wort postuliert, handelt sich damit freilich ein weiteres Problem ein: Sogar wenn man annimmt, dass Gott den Qur'an in seine spezifische Zeit hinein offenbart hat, muss man – wie oben bemerkt – entweder annehmen, dass er sich eben geirrt hat oder dass die von ihm auf arabisch gegebene wahre Tora nicht mit dem Wortlaut des Buches identisch ist, das der Islam als Qur'an ebenso verehrt wie die Juden die Tora.

Wäre es tatsächlich gotteslästerlich, den Geist von Tora und Qur'an von der Fähigkeit endlicher Menschen, diesen Geist zu empfangen und niederzuschreiben, zu unterscheiden? In Sure 13, der „Donner“, lese ich in Vers 39: „Allah löscht aus und bestätigt, was er will, und bei ihm ist die Mutter der Schrift.“

Abstract

This paper attempts to leave behind the so-called trialogical communication processes between Jewry, Christianity, and Islam and focuses instead on the question

²⁶ Ebd., S. 43.

²⁷ Ebd., S. 44.

if there is still other common ground between Jewry and Islam besides the common reference to the “ancient father” Abraham. To achieve this goal, the phenomenon of Jewish convertites to Islam will be analyzed, since these convertites were aware of the affinity and distance between the two religions on another level than that of a shared Bible. However, questions as to incorrect assertions about Jewry in the Koran remain unanswered – a problem that will continue to aggravate an objective-minded dialogue in the future. A possible solution to the problem might be to initially ignore the question of the “ancient father” as well as the question of “the Jews” and to analyse the Koran in regard to its treatment of the Torah. Perhaps a fruitful dialogue between Jewry and Islam might be established by considering that Torah and Koran reveal the same truths, even though in different contexts.

Sektion 4

Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung

Sektionsleiter: Professor Dr. Dr. h.c. mult. Hans Maier (Ludwig-Maximilians-Universität München)
Referenten: Professor Dr. Peter Heine (Humboldt-Universität zu Berlin)
Professor Dr. Wolfgang Loschelder (Universität Potsdam)
Dr. Roland Löffler (Herbert Quandt-Stiftung, Bad Homburg)

Einführung

Neben Katholiken, Protestanten, Orthodoxen leben heute rund 4,2 Millionen Muslime, ca. 100 000 Mitglieder jüdischer Gemeinden, ca. 100 000 Buddhisten und ca. 800 000 Angehörige anderer nichtchristlicher Religionen in Deutschland – nicht zu reden von der (kaum organisierten) Millionenzahl der Religions- und Konfessionslosen. Die Sektion „Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung“ widmete sich unter der Leitung von *Hans Maier* aktuellen Fragen des Zusammenlebens der Religionen in Deutschland; im Vordergrund standen – der Thematik des Kongresses entsprechend – Judentum, Christentum, Islam. Ausgangspunkt war die Feststellung, dass das Problem des Zusammenlebens der *Konfessionen* – jahrhundertlang ein zentrales Thema deutscher Innen- und Verfassungspolitik – heute zunehmend abgelöst wird durch die Fragen des Zusammenlebens der *Religionen* in unserem Land. Kann man aus der ersten Phase des „konfessionellen Konfliktmanagements“ in Deutschland (mit seiner Tradition der Religionsfrieden) für die heutigen Probleme und Konflikte, aber auch für die künftige friedliche Gestaltung des Zusammenlebens der Religionen etwas lernen?

Peter Heine referierte über die wechselseitige Wahrnehmung von Juden und Muslimen in der Nachkriegszeit – eine Thematik, über die es bisher kaum ausführliche Erhebungen und Untersuchungen gibt. Das Spektrum seiner Beobachtungen reicht vom Bereich der Pädagogik, wo die Einstellung von Jugendlichen arabischer Herkunft zum Judentum untersucht wird, bis zur Haltung des organisierten Islams in Deutschland zum Judentum. Sein Fazit: „Die jüdischen und muslimischen Organisationen haben in den vergangenen Jahren erkannt, dass sie als religiöse Minderheiten in Deutschland und in Europa gegenüber den jeweiligen Mehrheitsgesellschaften und der Mehrheitsreligion des Christentums in der konkreten Lebenssituation durchaus vergleichbare negative Erfahrungen machen.

Zumindest in Deutschland sind diese Erfahrungen für Juden subtiler, für Muslime sehr viel direkter. Angesichts der gemeinsamen Alltagserfahrungen liegt es daher nahe, dass die beiden betroffenen Seiten sich austauschen und kooperieren.“

Wolfgang Loschelder stellte in seinem Referat die wechselvolle Geschichte der religiösen Unterweisung für Muslime in den deutschen Schulen seit 1970 dar. Beugten sich die meisten Bundesländer zunächst damit, den einer EG-Richtlinie folgenden „Muttersprachlichen Ergänzungsunterricht“ durch religionskundliche Elemente zu ergänzen, um den „Gastarbeiter“-Kindern den Anschluss an die Traditionen ihrer Herkunftsländer zu erleichtern, so erwies sich dieses Verfahren seit den 1990er Jahren in zunehmendem Maß als unzureichend, weil sich herausstellte, dass die Einwanderer nunmehr in ihrer Mehrheit entschlossen waren, dauerhaft in Deutschland zu bleiben. Damit stellte sich die Frage nach einem flächendeckenden „islamischen Religionsunterricht“ auf der Basis des Grundgesetzes; und zugleich tauchten eine Reihe schwer lösbarer Probleme auf, an denen bis heute mit wechselnden Ergebnissen gearbeitet wird: das Fehlen zentraler organisatorischer Strukturen bei den deutschen Muslimen und damit eines „Ansprechpartners“ für die staatliche Verwaltung und außerdem das Fehlen einer – den christlichen und jüdischen Religionen vergleichbaren – verbindlichen Lehrautorität. Wolfgang Loschelder zeigt eine Reihe möglicher Lösungen auf; er ist überzeugt, dass „die religiöse Unterweisung für junge Muslime [...] für die Integration der muslimischen Bevölkerung in die deutsche Gesellschaft insgesamt zentral“ ist und dass sich auf diesem Feld „das künftige Miteinander *oder* Gegeneinander“ entscheiden wird.

Roland Löffler ging in seinem Referat auf die Rolle der Schulen und auf das Schulwissen bezüglich der „abrahamitischen Religionen“ in Europa ein. Der Präsenz von Juden und Muslimen in der Geschichte Europas wird in den Lehrplänen entweder gar nicht oder zu wenig Rechnung getragen. Und auch die fortdauernde Präsenz des Christentums im heutigen Europa wird kaum gewürdigt. Juden und Muslime erscheinen meist nur im Kontext geschichtlicher Konflikte. Der Nachdruck liegt auf der gegenseitigen „Fremdheit“ der drei monotheistischen Hauptreligionen. Ihr Zusammenleben, ihre wechselseitigen Abhängigkeiten in einem Europa, das zunehmend vom Nebeneinander verschiedener Religionen geprägt ist, kommt kaum in den Blick. Es käme aber darauf an, den Schülern grundlegendes und kritisches Wissen über Juden *und* Christen *und* Muslime zu vermitteln – auch damit sie die seit jeher vorhandene pluralistische Natur der europäischen Gesellschaft in ihrer neuen Gestalt positiv begreifen und Verschiedenheiten akzeptieren und respektieren lernen.

In der Diskussion wurden verschiedene Fragen berührt, von denen hier nur drei hervorgehoben seien: Erstens: Ist die hier skizzierte „abrahamitische“ Perspektive ein tragfähiges Konstrukt? Ist sie geeignet, ein besseres wechselseitiges Verständnis zwischen den drei monotheistischen Hauptreligionen zu schaffen? Oder trägt sie eher zu Missverständnissen bei, weil die Figur Abrahams in Judentum, Christentum, Islam sehr verschieden gesehen wird? Zweitens wurde an die heute vor allem diskutierten Probleme und Konflikte erinnert – vom Zentralbereich des Gebets, der Gottesdienste, des Baus von Gotteshäusern, der Feste und

Feiertage bis hin zu Bart- und Haartracht, Kleidungs- und Essensvorschriften, Schächtgeboten, Bestattungsregeln und dem in jüngster Zeit in den Vordergrund gerückten Kopftuchstreit. Wie weit herrscht zwischen den drei monotheistischen Religionen wechselseitige Konversionsfreiheit? Was aus dem Bündel von Problemen lässt sich pragmatisch, im Geist des „schonenden Ausgleichs“ (Peter Lerche) lösen? Welche Voraussetzungen für Problemlösungen müssen beachtet werden (staatliches Gewaltmonopol, Verzicht auf gewaltsame Durchsetzung der eigenen Religion im familiären und gesellschaftlichen Umfeld usw.)? Drittens: Welche Rolle spielt – erschwerend oder erleichternd – die unterschiedliche Gemengelage von „privat“ und „öffentlich“ im Judentum, Christentum, Islam? Was bedeutet es, dass in einer säkularen Gesellschaft die „alten Religionen“ ihre öffentliche Präsenz und rituelle Eigenart zurücknehmen und sich aufs Innere zurückzuziehen pflegen, während sich die „neuen Religionen“ – vor allem der Islam – gerade durch ausgeprägte Sichtbarkeit und Hörbarkeit und einen hohen Öffentlichkeitsanspruch auszeichnen?

Hans Maier

Peter Heine

Muslime und das Judentum – Das deutsche Exempel

Zunächst muss festgestellt werden, dass bisher für den deutschen Bereich kaum ausführliche seriöse Untersuchungen zur Frage des Verhältnisses zwischen Juden und Muslimen in Deutschland vorgelegt wurden. Einen ersten Auftakt zu dieser Thematik findet man in dem Tagungsband zum Verhältnis von Juden und Muslimen in Deutschland des damaligen Deutschen Orient-Instituts/Hamburg von 1999.¹ Weitere Arbeiten zu dieser Problematik ließen dann fast ein Jahrzehnt auf sich warten.² Zu nennen ist inzwischen ein von Lars Rensmann und Julius H. Schoeps herausgegebener Sammelband zum modernen Antisemitismus in Europa von 2008, in dem auch die feindliche Haltung von Muslimen zum Judentum thematisiert wird. Allerdings fehlt hier ein ausführlicher Beitrag zur diesbezüglichen Situation in Deutschland.³ Andere Arbeiten legte das Zentrum für Antisemitismusforschung vor.⁴ Die verschiedenen Arbeiten sind ab 2006 publiziert worden. Und jüngst ist von José Brunner und Shai Lavi herausgegeben worden „Juden und Muslime in Deutschland“.⁵ Kürzlich veröffentlicht wurde auch eine Untersuchung der Amadeu Antonio Stiftung mit dem Titel: „Die Juden sind schuld“.⁶

¹ Kai Hafez/Udo Steinbach (Hg.): Juden und Muslime in Deutschland. Minderheitendialog als Zukunftsaufgabe. Tagung des Deutschen Orient-Instituts, des Zentralrates der Juden in Deutschland, des Zentralrates der Muslime in Deutschland und der Katholischen Akademie Hamburg, am 21. Januar 1999 in Hamburg. Hamburg 1999.

² Barbara Schäuble/Albert Scherr: „Ich habe nichts gegen Juden, aber ...“. Widersprüchliche und fragmentarische Formen von Antisemitismus in heterogenen Jugendzonen. In: Bernd Fechner (Hg.): Neue Judenfeindschaft? Perspektiven für den pädagogischen Umgang mit dem globalisierten Antisemitismus. Frankfurt am Main, New York 2006, S. 51–79.

³ Lars Rensmann/Julius H. Schoeps (Hg.): Feindbild Judentum. Antisemitismus in Europa. Berlin 2008.

⁴ Zu nennen sind: Jochen Müller: Zwischen Abgrenzen und Anerkennen. Überlegungen zur pädagogischen Begegnung von antisemitischen Einstellungen bei deutschen Jugendlichen muslimisch/arabischer Herkunft. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 17 (2008), S. 97–103; Sina Arnold/Günther Jikeli: Judenhass und Gruppendruck. Zwölf Gespräche mit jungen Berlinern palästinensischen und libanesischen Hintergrunds. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 17 (2008), S. 105–128.

⁵ José Brunner/Shai Lavi (Hg.): Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität (= Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Bd. 27). Göttingen 2009.

⁶ Claudia Danschke u. a. (Hg.): „Die Juden sind schuld“. Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft am Beispiel muslimisch sozialisierter Milieus. Beispiele, Erfahrungen und Handlungsoptionen aus der pädagogischen und kommunalen Arbeit. Berlin 2009.

Zwischen der genannten Veröffentlichung des Deutschen Orient-Instituts und den weiteren Untersuchungen liegen die Ereignisse des 11. September 2001, die den Islam im wissenschaftlichen Bereich und für die Öffentlichkeit in eine verschärfte Perspektive rückten. Über die beiden Tagungen zum Thema „Juden und Muslime in Europa“ auf Schloss Elmau in den Jahren 2007 und 2008 sind bisher keine Tagungsbände erschienen.⁷

Wenn man diese Veröffentlichungen durchsieht, lässt sich ein fachlicher Schwerpunkt im Bereich der Pädagogik oder der Sozialpädagogik feststellen. Untersucht wird die Einstellung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen arabischer, speziell palästinensischer oder libanesischer Herkunft zum Judentum. Die Probanden stammen in der Regel aus einfachen Verhältnissen und leben in den Wohngebieten von Berlin oder Frankfurt am Main, deren Wohnbevölkerung durch einen hohen Prozentanteil von Familien mit Migrationshintergrund und/oder schwierigen sozialen Verhältnissen gekennzeichnet ist. Ich nenne hier nicht die Namen der entsprechenden Wohnviertel, weil die Stadtsoziologie darauf hinweist, dass die Mobilität der Wohnbevölkerung derartiger Viertel außerordentlich hoch ist. Dabei stellt sich diese Mobilität gegenläufig dar. Gerade muslimische Familien bemühen sich, diese Problembezirke zu verlassen, um sich in Stadtteilen anzusiedeln, die geringere soziale Spannungen aufweisen. Künstler, Intellektuelle, Young Urban Professionals werden dagegen von diesen Vierteln angezogen, was zu dem Phänomen der Gentrifizierung führt. Der Großraum von Berlin bietet sich für dieses Phänomen als günstiges Studienobjekt an. Es ist abzusehen, wann einige der entsprechenden Stadtviertel ihren Charakter völlig verändert haben werden. Die empirischen Untersuchungen in den pädagogischen Studien sind methodisch als Formen der qualitativen Datenerhebung zu bezeichnen. Eine Ausnahme bildet eine quantitative Untersuchung des Bundesministeriums des Inneren aus dem Jahr 2007.⁸

Untersuchungen zur Haltung des organisierten, des „offiziellen Islams“ in Deutschland zum Judentum liegen dagegen meines Wissens nicht vor. Hier ist man also auf entsprechende Selbstäußerungen der Organisationen angewiesen und auf Meldungen der verschiedenen Medien. Im Verlauf dieser Untersuchung beziehe ich mich vor allem auf jüngere Verlautbarungen des organisierten Islams in Deutschland. Der Grad ihres Einflusses auf die Muslime in Deutschland ist jedoch noch nicht endgültig bewertet worden. Die Frage der Verbindlichkeit der Äußerungen des offiziellen Islams für Muslime in Deutschland hängt zunächst einmal mit der Vielgesichtigkeit des organisierten Islams in Deutschland zusammen. Wie bekannt, gibt es verschiedene Dachorganisationen. Zu nennen sind vor

⁷ Dazu: Janek Schmidt: Neues Wir. Muslime und Juden in Europa: Eine Tagung in Elmau. In: Süddeutsche Zeitung, 26. 6. 2008.

⁸ Katrin Brettfeld/Peter Wetzels: Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. Hamburg 2007.

allem der „Zentralrat der Muslime in Deutschland“, der „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“ und die Staatliche Religionsbehörde der Türkei, „Diyanet isleri Türk Islam Birliği“ (DITIB, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). Die Dachorganisationen fassen verschiedene kleinere Organisationen unterschiedlicher religiöser und programmatischer Ausrichtung zusammen.⁹ Der staatliche Druck der verschiedenen für Religionen in Deutschland zuständigen Institutionen auf diese Dach-Organisationen, eine einheitliche Struktur zu schaffen, war lange Zeit nicht erfolgreich. Die von dem Bundesminister des Inneren, Wolfgang Schäuble, 2006 einberufene Islamkonferenz hat dann jedoch dazu geführt, dass die Organisationen einen gemeinsamen Rat, den Muslimischen Koordinierungsrat (MKR), eingerichtet haben, der bisher überraschend effektiv funktioniert.¹⁰ Dennoch bleiben die Unterschiede zwischen den Organisationen bestehen. Eigentliche Ursache dafür sind die niedrigen hierarchischen Strukturen des sunnitischen Islams im Allgemeinen. Natürlich finden sich religiöse Autoritäten, die mit ihren Äußerungen zu dogmatischen, ethischen oder lebenspraktischen Fragen Einfluss auf die Gläubigen ausüben. Wenn man hier jedoch von einem Lehramt im Sinn der christlichen Kirchen sprechen wollte, wäre das sicherlich falsch. Den sunnitischen religiösen Autoritäten fehlt vor allem eine hierarchisch organisierte Struktur. Dieser geringe Organisationsgrad wird inzwischen durch das Internet noch weiter aufgelöst. Die geringe Verbindlichkeit von dogmatischen oder ethischen Aussagen wird sich weiter verstärken, da die Nutzung dieses Mediums inzwischen in der islamischen Welt in einem weiteren schnellen Wachstum begriffen ist.¹¹

Nach der genannten quantitativen Befragung des BMI zu der Einstellung von „muslimischen Jugendlichen“ der Jahrgangsstufen 9 und 10 stimmen 15,7% der Aussage zu: „Menschen jüdischen Glaubens sind überheblich und geldgierig.“ Im Vergleich stimmen dieser Aussage auch 7,4% von befragten Jugendlichen mit einem anderen Migrationshintergrund zu und 5,7% der Herkunftsdeutschen dieser Altersgruppe.¹² Betrachtet man die Ergebnisse der qualitativen Untersuchungen, dann werden die quantitativen Erhebungen im Grunde nicht bestätigt. Denn nur zwei von zwölf befragten palästinensischen/libanesischen männlichen Jugendlichen oder jungen Erwachsenen äußern sich in einer differenzierteren Art und Weise. Die anderen zehn geben Meinungen kund, die als antisemitisch aufgefasst werden müssen. Einige der befragten Jugendlichen sind auch schon durch Aggressionen gegen Personen, die einen Davidstern trugen, aufgefallen. Andere haben

⁹ Dazu: Thomas Lemmen: *Islamische Organisationen in Deutschland*. Bonn 2000.

¹⁰ Dazu: Schirin Amira-Moazami: *Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung*. Die deutsche Islamkonferenz. In: Brunner/Lavi (Hg.): *Juden* (wie Anm. 5), S. 185–205.

¹¹ Peter Heine: *Islam und Fußball*. In: *Orientierung* 70 (2007), S. 109–111.

¹² Brettfeld/Wetzels: *Muslime* (wie Anm. 8), S. 275. Zum Vergleich – nach einer Umfrage von Emnid/Infratest stimmten 44% der West- und 29% der Ostdeutschen der Feststellung zu: „Heute, ebenso wie in der Vergangenheit, üben die Juden zu viel Einfluss auf die Weltgeschehnisse aus“ (Quelle: *Informationen zur Politischen Bildung* 271 (2005), S. 53).

sich bei von den jeweiligen Schulen veranstalteten Besuchen in Synagogen durch feindselige Äußerungen gegenüber dem Personal oder gegenüber Zeitzeugen hervorgerufen. Ihre Motivationen beruhen einerseits in ihrer Herkunft. Ihre Eltern haben häufig Fluchterfahrungen. Es gibt in ihrer Verwandtschaft auch Personen, deren gewaltsamer Tod israelischen Soldaten oder den von Israel unterstützten libanesischen Milizen zugeschrieben wird. Daneben besteht auch ein entsprechender Gruppendruck innerhalb von libanesisch-palästinensischen Jugendgangs, der eine differenzierte Auseinandersetzung mit der eigenen bzw. der Geschichte der Familie verhindert. Sozialpädagogen führen dieses aggressive Verhalten auch auf die Perspektivlosigkeit der Jugendlichen zurück, für die der Hip-Hop-Sänger Skarabeuz während des Sommerkriegs Israels im Südlibanon rappt: „Wie lange noch wird jeder Muslim angeguckt wie ein Terrorist? Wisst ihr nicht, dass das für uns wie Psychoterror ist? Wie viele Pässe braucht mein Vater noch und wie viel Steuern muss man zahlen, um einer von euch zu werden?“¹³ „Hier werden aus Erzählungen und Medienberichten erfahrene Geschichte und Gegenwart des Nahostkonflikts mit konkreten Erfahrungen der Jugendlichen in Beziehung gesetzt. Der Konflikt im Nahen Osten wird zur Projektionsfläche für eigene Erfahrungen mit Rassismus, Marginalisierung und Perspektivlosigkeit in der deutschen Gesellschaft. Er gilt als Bestätigung, einer unterdrückten und diskriminierten Gruppe anzugehören. Und wie im Nahen und Mittleren Osten erfüllt das Feindbild Israel auch hier mehrere Funktionen: Es dient der Kompensation und Aggressionsabfuhr im Sinne eines als gerecht empfundenen Zorns; es stiftet eine Gemeinschaft (Identifizierung als Palästinenser, Libanesen, Araber, Muslime), in der sich die Jugendlichen stark zeigen können und die ihnen Orientierung und ein Gefühl von Zugehörigkeit gibt; und es wird ein Sündenbock geschaffen, mit dem man sich von eigener Verantwortlichkeit befreien kann. Nicht zuletzt dienen Äußerungen des Hasses auf Israel auch als gezielte Provokation der deutschen Mehrheitsgesellschaft – einschließlich ihrer Pädagogen.“¹⁴ Es sind aus der befragten Gruppe zwei Teilnehmer, die sich zum Judentum differenzierter äußern und in einem Fall auch ausdrücklich gegen die Positionen innerhalb der eigenen Familie zur Wehr setzen müssen. Beide besuchen Gymnasien und streben das Abitur an. Ein 16-jähriger Analphabet in der Gruppe der Befragten hat die am wenigsten konkreten Vorurteile gegen Juden. Er gibt aber freimütig zu, sich an antisemitischen Handlungen beteiligt zu haben.¹⁵ Von den Befragten werden Juden durchweg als Kollektiv wahrgenommen. Unterscheidungen zwischen „Juden in Israel“ und „Juden in Berlin“ werden nicht gemacht.¹⁶ Als Begründung für den Hass auf Juden werden Stereotypen wie deren Reichtum (den Juden gehöre das KaDeWe), deren unverhältnismäßiger Einfluss und verschiedene Verschwörungstheorien genannt.¹⁷

¹³ Müller: Abgrenzen (wie Anm. 4), S. 98 f.

¹⁴ Ebd., S. 99.

¹⁵ Arnold/Jikeli: Judenhass (wie Anm. 4), S. 126.

¹⁶ Ebd., S. 107.

¹⁷ Ebd., S. 111 f.

Eine von ihnen ist, dass Juden hinter dem Attentat vom 11. September stehen, eine Vorstellung, die auch sonst unter Muslimen durchaus zu finden ist.¹⁸ Weiterhin finden sich Tötungsphantasien. Besonders häufig sind Äußerungen im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt, wobei der Begriff „Zionismus“ bemerkenswerter Weise bei den Befragten keine Rolle spielt, wohl weil er nicht bekannt ist.¹⁹

Zumindest ein Teil der türkisch-stämmigen Bevölkerung in Deutschland hat eine andere Einstellung gegenüber den verschiedenen Formen des Antisemitismus. Auf das Attentat auf eine Synagoge in Istanbul von 2003 hin organisierte eine migrantische Initiative gegen Antisemitismus einen Protestmarsch gegen diesen Vorfall; bemerkenswerter Weise am 22. November, dem Jahrestag des Angriffs auf eine türkische Familie in Mölln.²⁰ Der Sprecher des säkularen Türkischen Bund Berlin-Brandenburg (TBB), Safer Cinar, wandte sich aus demselben Anlass an das Mitteilungsblatt der Jüdischen Gemeinde in Berlin „Jüdisches Berlin“, in dem er feststellte, dass die Türken Berlins mit der Jüdischen Gemeinde Solidarität übten. Das nächste Heft von „Jüdisches Berlin“ veröffentlichte dann etliche Interviews und Artikel zum Thema, Türken und türkische Juden und Fotos von einer gemeinsamen Chanukah-Feier des Jüdischen Kulturvereins.²¹ Bemerkenswert ist auch eine Rede, die Cinar am 23. November 2002 gehalten hat. Darin hat er die Ereignisse von Mölln mit der Reichspogromnacht verglichen. Dann wies er darauf hin, dass auch Deutsch-Türken Deutsche seien. Daher müssten sie die deutsche Geschichte auch als Teil ihrer Geschichte akzeptieren. Er lehnte die Formulierung Helmut Kohls von der Gnade der späten Geburt ab und meinte, entsprechend gäbe es auch keine Gnade eines anderen Geburtsortes:

„Als Einwohner dieses Landes müssen wir einen Teil der Verantwortlichkeit für dieses alte Verbrechen übernehmen. Ich weiß nicht, wie man diesen Anteil bestimmen soll – vielleicht bedarf er keiner Festlegung –, aber wir müssen unseren Teil der Verantwortlichkeit auf uns nehmen. Meine Damen und Herren, ich möchte es so formulieren: ‚Es gibt keine Gnade der späten Geburt und es gibt keine Gnade eines anderen Geburtsorts.‘“²²

Auch bei anderen Gelegenheiten suchte der TBB die Zusammenarbeit mit der Jüdischen Gemeinde.²³

Die Türkische Gemeinde zu Berlin sah Parallelen in Fragen des Aufbaus der muslimischen und der jüdischen Gemeinden. Vielleicht etwas euphorisch und wohl in Unkenntnis über die internen Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland sagte er:

¹⁸ Zu dieser Verschwörungstheorie z.B.: Barbara Lerner: Don't call them Arabs. In: *National Review*, 30. 1. 2002.

¹⁹ Arnold/Jikeli: *Judenhass* (wie Anm. 4), S. 113, S. 116f.

²⁰ *Jüdisches Berlin* 59 (2003), S. 4.

²¹ *Jüdisches Berlin* 59 (2003), S. 4, S. 15; *Jüdisches Berlin* 60 (2004), S. 12f.

²² Rückübersetzt aus dem Englischen: Gökçe Yurdakul/Y. Michal Bodemann: „We Don't Want to Be the Jews of Tomorrow“. *Jews and Turks in Germany after 9/11*. In: *German Politics and Society* 24 (2006) 2, S. 44–67, hier: S. 54.

²³ Ebd.

„Ich bitte Allah darum, dass keine andere Nation die Schwierigkeiten erfahren muss, die die jüdische Nation erfahren hat. [...] Es gibt eine jüdische Gemeinde, die für alle Juden spricht. Mein Herz wünscht, dass alle türkischen Organisationen sich unter einem Dach sammeln und gleichen Abstand zu allen Parteien halten.“²⁴

Auch hier ist das Beispiel der jüdischen Organisationsform wohl prägend.

Kommen wir nun zu der Haltung des organisierten Islams in Deutschland zum Judentum, wobei ich mich auf Äußerungen der Dachverbände beziehe. Generell kann deren Einstellung seit dem Jahr 2000 als neutral oder als freundlich beschrieben werden. Mehrfach konnte ich bei Gesprächen mit Muslimen, die zu christlich-muslimischen Begegnungen eingeladen wurden, die Bitte hören, auch einen Vertreter des Judentums einzuladen, da diese „ähnlich denken wie wir“.

Betrachten wir auch hier zunächst einige empirische Daten. Im Jahresbericht des Islam-Archivs-Deutschland für das Jahr 2007 wurde festgehalten, dass 83% der in der Bundesrepublik lebenden Muslime christlich-islamische Begegnungen für sehr wichtig halten, 13% für wichtig. Nach derselben Quelle konnten sich 70% der Befragten vorstellen, an einem islamisch-jüdischen Dialog teilzunehmen. Dagegen lehnten 19% der Befragten bei dieser Umfrage einen solchen Dialog ab.²⁵

Verlautbarungen und Äußerungen zum Judentum stammen von allen drei muslimischen Dachorganisationen. Besonders prononciert meldet sich in der Regel der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland in Soest. Das liegt wohl an dessen führendem Mitglied, dem heutigen Alt-Direktor des im Islamrat beheimateten Islam-Archivs, Muhammad Salim Abdullah, der vom Beginn der Arbeit des Islam-Archivs in Soest den Kontakt zu Vertretern des Judentums in Deutschland gesucht hat und den damaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, als Mitglied des Kuratoriums des Islam-Archivs gewinnen konnte. In der Folge bemühte sich die Leitung des Archivs weiterhin um Repräsentanten des Judentums im Kuratorium und um Kontakt zu den jeweiligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland. Dies wird deutlich in einem Text, in dem Kuratorium, Vorstand und Leitung des Islam-Archivs-Deutschland das Wirken des verstorbenen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Paul Spiegel, würdigen. Dort heißt es, der verstorbene Präsident [...] habe sich sehr um die Begegnung von Juden und Moslems bemüht und immer wieder davor gewarnt, die in Deutschland lebenden Anhänger des Islams im Rahmen der Terrorbekämpfung mit einem Generalverdacht zu überziehen. Dafür schulde ihm die islamische Gemeinschaft Dank und Anerkennung auch über seinen Tod hinaus.²⁶ Ferner heißt es in einem Glückwunschschreiben an Charlotte Knobloch vom 7. Juni 2006 aus Anlass ihrer Wahl zur Vorsitzenden des Zentralrats der Juden: „Der Gott unseres Vaters Abraham gebe Ihnen Kraft und schütze

²⁴ Aus dem Englischen rückübersetzt, ebd., S. 55.

²⁵ Koordinierungsrat vertritt Mehrheit der Muslime: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

²⁶ Paul Spiegel hat Begegnung mit Moslems gefördert: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

ihre Wege“. Bei dieser Gelegenheit wird auch darauf hingewiesen, dass 2006 die Vorsitzende der Jüdischen Landesgemeinde Bremen, Frau Elvira Nora, im Kuratorium des Islam-Archivs vertreten sei.²⁷

Der Islamrat nahm auch Stellung zu den Israel feindlichen Ausfällen des iranischen Staatspräsidenten Ahmadinedschad, verurteilte dessen Leugnung des Holocaust und riet ihm, Auschwitz zu besuchen. Der Islamrat erinnerte in diesem Zusammenhang daran, dass auch rund 200 000 muslimische Roma aus Südosteuropa in deutschen Konzentrationslagern ermordet worden seien und ferner auch Muslime aus Nordafrika. „Die Moslems auf dem Balkan haben sich damals gegen die Deportation von Juden und Roma durch die SS gewehrt. Zu Widerstand gegen die deutsche Besatzungsmacht aufgerufen hatten die Hodschas in den Moscheen.“ Die Moslems haben von daher allen Grund, der Kampagne des iranischen Präsidenten entgegenzutreten.²⁸

Auch bei anti-jüdischen Vorkommnissen meldet sich das Islam-Archiv-Deutschland zu Wort. So bei einem Angriff auf einen jüdischen Rabbiner in Frankfurt am Main, als dem Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland ein Schreiben folgenden Inhalts übermittelt wurde:

„Wir sind erschüttert über die Bluttat in Frankfurt am Main, deren Opfer ein Rabbiner geworden ist. Falls es sich bewahrheiten sollte, dass der flüchtige Täter ein Muslim gewesen ist, steigt in uns Entsetzen und Verbitterung auf. Seien Sie gewiss, dass unsere Gebete in diesen Stunden dem Opfer gelten. Wir hoffen inständig, dass bei aller Verbitterung die gebotene Freundschaft und Nähe zu unseren jüdischen Schwestern und Brüdern keinen Schaden nehmen wird. Dem Opfer wünschen wir baldige Genesung.“²⁹

Das Islam-Archiv-Deutschland verleiht einmal im Jahr den Mohammad-Nafi-Tschelebi-Medienpreis. Er erinnert an den Syrer Mohammad Nafi Tschelebi, der 1927 in Berlin das Islam-Archiv-Deutschland gegründet hat. Der Preisträger für das Jahr 2005 war der ehemalige Landesrabbiner für Westfalen-Lippe, Dr. Henry Brandt, der unmittelbar nach seiner Amtsübernahme auch das Islam-Archiv besucht und weiterhin Kontakt zu dieser Institution gehalten hatte.³⁰

Die besonderen Aktivitäten des vom Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland getragenen Islam-Archivs-Deutschland im Bereich des jüdisch-muslimischen Dialogs sind nicht zuletzt auf seinen Leiter, Muhammad Salim Abdullah zurückzuführen. Dieser gelernte Journalist hat eine abenteuerliche Biographie, die als Vorlage für einen Roman dienen könnte. Er soll in den 1950er Jahren zum Islam konvertiert sein. Für die „Deutsche Welle“ war er der Fachmann für die islamische Welt und vertrat internationale islamische Organisationen in Deutschland.

²⁷ Islam-Archiv-Deutschland begrüßt Wahl von Charlotte Knobloch: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

²⁸ Antisemitische Kampagne verurteilt: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

²⁹ Islam-Institut reagiert mit Verbitterung auf Anschlag auf Rabbiner der jüdischen Gemeinde Frankfurt: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

³⁰ Jüdischer Theologe erhält islamischen Medienpreis: www.islamarchiv.de/akver/in_online.html (letzter Zugriff am 3. 12. 2008).

Er arbeitete bei der Entwicklung eines Lehrbuchs für den islamischen Religionsunterricht für einen entsprechenden Schulversuch in Nordrhein-Westfalen mit. Seine Zusammenarbeit mit verschiedenen muslimischen Organisationen in Deutschland ist unübersichtlich. Seine heutige Bedeutung für den Islam in Deutschland ist schwer einzuschätzen.³¹ Abdullah hätte seine Verlautbarungen aber nicht machen können, wenn ihm die wichtigsten Mitgliedsorganisationen des Islamrats dafür nicht freie Hand gegeben hätten. Hauptmitglied dieses Dachverbands ist die türkische Milli Görüş-Organisation, die als Vertretung eines militanten oder politischen Islams gilt. Die Organisation hat aber keine Probleme, mit Vertretern jüdischer Gemeinden zusammenzuarbeiten, wenn es um die Durchsetzung gemeinsamer Interessen geht. Die türkischen Muslime machen dabei interessante Erfahrungen – so berichtet der Leiter des juristischen Büros der Milli Görüş-Bewegung in einem Interview:

„Einmal nahm ich an einer Diskussion im Parlament von Nordrhein-Westfalen über die Schlachtung nach islamischem Ritual teil. Ich habe sehr lange zu diesen Leuten gesprochen. Ich trug alle vernünftigen Argumente vor: Religionsfreiheit, Antidiskriminierungsgesetze etc. Aber sie argumentierten sehr unfreundlich und emotional gegen uns. Sie hörten nicht auf meine Argumente. Nach mir sprach ein Rabbiner. Er sagte: ‚Sie haben nicht das Recht so zu sprechen. Im Jahr 1933 wurde die rituelle Schlachtung als eine anti-semitische Maßnahme verboten. In der Folge dieser anti-semitischen Maßnahme wurden sechs Millionen Menschen ermordet.‘ Plötzlich war es still. Niemand wollte noch etwas sagen. Ich denke, wenn ich in einer derartigen Situation wäre, würde ich derartig drastische Argumente nicht akzeptieren und die Diskussion verlassen. Aber in diesem Land wurden in der Folge der anti-semitischen Politik sechs Millionen Menschen ermordet. Daher kann niemand den Raum verlassen, wenn ein Rabbiner spricht. Das wäre ein Skandal. Daher hörte jeder bis zum Ende zu. Als wir gingen, sagte ich zu ihm: ‚Vielen Dank. So muss man sich ausdrücken. Unsere Situation ist eine andere.‘ Er sagte: ‚Ich weiß natürlich, dass sie Groll gegen mich hegen. Das ist in ihren Genen. Das Beste, was Sie machen können, ist, sich an uns Juden zu halten. Als Minderheiten müssen wir uns gemeinsam gegen Diskriminierungen wehren. Uns müssen sie zuhören. Ihren Worten werden sie nicht zuhören.‘“³²

Nicht minder aufschlussreich sind die Äußerungen zum Judentum bei der zweiten Dachorganisation, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland. Wohl auf Anregung des Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, veranstaltete das Deutsche Orient-Institut/Hamburg im Januar 1999 eine Tagung, an der von jüdischer Seite Bubis und von muslimischer Seite der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Nadeem Elyas, teilnahmen. In den Gesprächen dieses Treffens wurde neben einem guten Einvernehmen zwischen Bubis und Elyas deutlich, dass die beiden Minderheitenreligionen in Deutschland gemeinsame Themen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft haben. Bubis hatte mehrfach eine Einbeziehung der Muslime in den interreligiösen Dialog gefordert. Er

³¹ Eine bemerkenswert detailreiche, aber auch deutlich polemische Äußerung zu Abdullah ist: Der Kim Schmitz des deutschen Islam: www.burks.de (letzter Zugriff am 8. 1. 2009).

³² Yirdakul/Bodemann: Jews (wie Anm. 22), S. 59; dazu auch: Shai Lavi: Unequal Rites – Jews, Muslims and the History of Ritual Slaughter in Germany. In: Brunner/Shavi (Hg.): Juden (wie Anm. 5), S. 164–184.

stellte fest, dass in der deutschen Öffentlichkeit noch viele Vorurteile gegenüber dem Islam bestünden. Viele Ressentiments gegenüber dem Islam beruhten auf den gleichen Fehlinformationen, die „früher zur Verachtung des Judentums“ geführt hätten. In der türkischen Tageszeitung „Hürriyet“ beschrieb er das eigentliche Problem in Deutschland weniger als eine Ausländer-, sondern vielmehr als eine Fremdenfeindlichkeit. Diese richte sich seiner Ansicht nach nicht nur gegen Ausländer ohne deutsche Staatsbürgerschaft, sondern auch gegen deutsche Staatsbürger türkischer wie jüdischer Herkunft.³³ Auf der Konferenz wiederholte Bubis seine Forderungen und Elyas verteidigte seine Teilnahme an einer Veranstaltung mit dem Zentralrat der Juden gegen Kritik von muslimischer Seite. „Dies haben wir in Kauf genommen, weil wir uns als Muslime in Deutschland für Transparenz, Öffnung und für Zusammenarbeit einsetzen wollen. Muslime in Deutschland müssen sich daran gewöhnen, dass ihre Vertreter auch solche Trägerschaften übernehmen und gemeinsam mit Christen und Juden antreten.“³⁴ Auch mit dem Nachfolger im Vorsitz des Zentralrats der Juden hatte Elyas gute Beziehungen. Beide trafen sich bei verschiedenen Gelegenheiten, zu denen die beiden Zentralratsvorsitzenden eingeladen waren. Zu einem offiziellen Zusammentreffen kam es am 5. Juli 2002 in Düsseldorf. Die anschließende Verlautbarung machte deutlich, dass beide Glaubensgemeinschaften zahlreiche gemeinsame Interessen im Grundsätzlichen wie auch in praktischen Fragen haben. Beide verstanden sich als Sprecher einer Minderheit und sahen daher Gemeinsamkeiten in der Haltung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. In praktischen Fragen wiesen sie auf gemeinsame Interessen in Fragen des Religionsunterrichts und des Antidiskriminierungsgesetzes hin, verabredeten regelmäßige Treffen und gemeinsame Projekte des muslimisch-jüdischen Dialogs, vor allem im Bereich der Jugendarbeit.³⁵ Aus dem Zentralrat der Muslime in Deutschland ist mir bekannt geworden, dass Spiegel zusammen mit Mitgliedern des Zentralrats der Muslime bei dem nordrhein-westfälischen Ministerium für Umwelt und Verbraucher gegen eine Verwaltungsvorschrift gegen das Schächten interveniert hat. In der gleichen Angelegenheit hat der Zentralrat der Juden auch mit der „Türkischen Gemeinde in Deutschland“ gegenüber der Deutschen Tierärztekammer zusammengearbeitet.³⁶ Koordiniert war der Protest des Zentralrats der Juden und des Zentralrats der Muslime, als die Bundesministerin für Familie, Frauen, Senioren und Jugend, Ursula von der Leyen, zu einem „Bündnis für Erziehung“ Vertreter der christlichen Kirchen einlud. Aufgabe des Bündnisses sollte es sein, Leitlinien für eine christliche Werteerziehung zu erarbeiten. Dazu gehörten, so die Ministerin, Respekt vor anderen, Aufrichtigkeit und Verantwortung für Schwache. Die beiden Verbände zeigten

³³ Kai Hafez/Udo Steinbach: Die gesellschaftliche Stellung von Juden und Muslimen. In: Hafez/Steinbach (Hg.): Juden (wie Anm. 1), S. 5–10, hier: S. 6.

³⁴ Nadeem Elyas: Integration ist keine Einbahnstraße. In: Hafez/Steinbach (Hg.): Juden (wie Anm. 1), S. 16–20, hier: S. 16f.

³⁵ Zusammentreffen des Zentralrats der Juden in Deutschland mit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland: www.islam.de (letzter Zugriff am 2. 12. 2008).

³⁶ Schürung religiöser Vorurteile. In: Islamische Zeitung, 9. 7. 2008.

sich verärgert, weil sie nicht eingeladen worden waren. Sie stellten fest, dass die aufgezählten Werte nicht exklusiv christlich seien.³⁷ Die guten Beziehungen zwischen den beiden Zentralräten werden auch deutlich aus der Tatsache, dass der stellvertretende Vorsitzende des Zentralrats der Juden, Salomon Korn, für die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ am 27. Oktober 2008 einen umfangreichen Aufsatz zur Frage des Baus von Synagogen und Moscheen in Deutschland veröffentlicht hatte, den der Zentralrat der Muslime prominent im Internet bekannt machte.³⁸

Für den türkischen Dachverband DITIB war die Frage der Zusammenarbeit mit jüdischen Organisationen lange Zeit ohne besondere Bedeutung. Dafür gab es zwei Gründe: Bis etwa 2005 war das Hauptziel von DITIB als staatlicher türkischer Institution, für eine Stärkung der Beziehungen zwischen türkischen Muslimen in Deutschland beziehungsweise Europa und ihrem Herkunftsland zu sorgen. Integrationsbemühungen in die deutsche Gesellschaft stand der Verband ablehnend gegenüber. Daher war die Beteiligung am interreligiösen Dialog bei DITIB im Vergleich zum Islamrat oder zum Zentralrat wenig ausgeprägt. Das galt für Kontakte zu christlichen wie jüdischen Organisationen in gleicher Weise. Dass DITIB als größter muslimischer Verband in Deutschland damit seinen sehr viel kleineren Konkurrenzorganisationen das Feld der Kontakte und der öffentlichen Aufmerksamkeit überließ, war den Vertretern von DITIB entweder nicht bewusst oder man nahm es billigend in Kauf. Der zweite Grund für das geringe Interesse lag in den traditionell guten, teilweise engen politischen und wirtschaftlichen Beziehungen der Türkei zu Israel. Auch DITIB sah wohl keine Konflikte, die es erforderlich gemacht hätten, in einen Dialog mit jüdischen Organisationen oder Einzelpersonen in Deutschland einzutreten. Inzwischen hat DITIB seine Politik grundsätzlich geändert. Der Organisation ist klar geworden, dass sich die Konzentration ihrer Bemühungen, ausschließlich die Bindungen ihrer Mitglieder an die Türkei zu fördern, in eine Sackgasse führte beziehungsweise kontraproduktiv war. DITIB beteiligt sich jetzt regelmäßig an interreligiösen Veranstaltungen und tritt gemeinsam mit christlichen und/oder jüdischen Organisationen als Veranstalter auf. Bei einer derartigen Veranstaltung am 22./23. Oktober 2007 wurde eine gemeinsame „Entschließung der Orientierungskonferenz zur interreligiösen Arbeit in Deutschland“ auch von DITIB mit getragen. Darin heißt es unter anderem:

„Es wird ausdrücklich begrüßt, dass die Träger (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Zentralrat der Muslime, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion/DITIB) die Fortsetzung des Projekts [„Weißt Du, wer ich bin?“] für erforderlich halten und ihre Bereit-

³⁷ Juden und Muslime fühlen sich von Familienministerin Leyen ausgeschlossen. In: Süddeutsche Zeitung, 20. 4. 2006.

³⁸ Moscheen- und Synagogenbau: Zu schwach, um Fremdes zu ertragen? „Im Neuen Möglichkeiten der Bereicherung erkennen“. Von Professor Dr. Salomon Korn: www.Islam.de/11134.php (letzter Zugriff am 2. 12. 2008).

schaft dazu erklärt haben. Auf jüdischer und muslimischer Seite kann eine mögliche Erweiterung der Trägerschaft angestrebt werden.“³⁹

Die jüdischen und muslimischen Organisationen haben in den vergangenen Jahren erkannt, dass sie als religiöse Minderheiten in Deutschland und in Europa gegenüber den jeweiligen Mehrheitsgesellschaften und der Mehrheitsreligion des Christentums in der konkreten Lebenssituation durchaus vergleichbare negative Erfahrungen machen. Zumindest in Deutschland sind diese Erfahrungen für Juden subtiler, für Muslime sehr viel direkter. Angesichts der gemeinsamen Alltagserfahrungen liegt es daher nahe, dass die beiden betroffenen Seiten sich austauschen und kooperieren. „Juden und Muslime ziehen an einem Strang“ lautet die Überschrift einer Verlautbarung des Zentralrats der Juden in Deutschland anlässlich der Einrichtung eines europaweiten Forschungszentrums, das Daten über Antisemitismus und Islamophobie sammeln, analysieren und Strategien zu ihrer Bekämpfung erarbeiten will.⁴⁰ Diese Kooperation ist ebenso nützlich wie dringend, wenn man sich die eingangs geschilderte Haltung von manchen muslimischen Jugendlichen in Erinnerung ruft. Die Kooperation kann vielleicht dazu beitragen, dass auch diese Personengruppe die Gemeinsamkeiten von Juden und Muslimen erkennt, und sei es zunächst nur in der gemeinsamen Diskriminierungserfahrung.

Abstract

There are two sides to the relationship between Muslims and Jews in Federal Germany: the conflict in the Middle East has a strong impact on German Muslims' image of Jews; this is especially true of those with an Arab background. In this environment, distinctions are rarely made between the Jewish religion and the political practice of Israeli governments. Anti-Semitic stereotypes are especially prevalent among the younger Arab generations. Anti-Jewish tendencies among Muslims with a Turkish background are on the increase due to the current tensions between Turkish and Israeli officials.

However, relations between Muslim and Jewish organizations in Germany are quite good on the official level. For example, the two minorities have cooperated in several cases when problems appeared between the Muslim or Jewish communities and the German majority or German political and administrative institutions. High representatives of the Zentralrat der Juden in Deutschland have supported Muslims in conflicts about ritual slaughter or the building of mosques. In dialogue programs between the three monotheistic religions in Germany, Mus-

³⁹ Zukunft der Zusammenarbeit der großen Religionen in Deutschland: [www.oekumene-ack.de/Meldung.49.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews\[backPid\]=1&tx_ttnews\[pointer\]=3&tx_ttnews\[tt_news\]=212&cHash=a30e218e1d](http://www.oekumene-ack.de/Meldung.49.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews[backPid]=1&tx_ttnews[pointer]=3&tx_ttnews[tt_news]=212&cHash=a30e218e1d) (letzter Zugriff am 2. 12. 2008).

⁴⁰ Juden und Muslime ziehen an einem Strang: www.zentralratderjuden.de/de/article/959.html (letzter Zugriff am 2. 12. 2008).

lims have often asked for the support of the Jewish side because of the many dogmatic and ritual parallels between Islam and Judaism. The good relations between the official branches of the two religions in Germany may lead to an improvement of communication on a day after day basis.

Wolfgang Loschelder

Religiöse Unterweisung als Merkmal kultureller Identität

Die Auseinandersetzung über Religionskunde und Religionsunterricht für Muslime in Deutschland 1970 bis heute

Es gibt in der Rechtswissenschaft „Ewigkeitsthemen“, die immer wieder aufs Neue – auch mit Gewinn – fachlich diskutiert werden können: Dazu gehört die religiöse Unterweisung für muslimische Schüler in Deutschland nicht. Es gibt andererseits Themen, die zu immer neuen, aber ergebnisarmen Auseinandersetzungen in Politik und Medien taugen, wenn sie nur genügend Konfliktstoff, Emotionen und Profilierungsmöglichkeiten bieten: Dazu gehört die religiöse Unterweisung muslimischer Schüler ohne Zweifel. Der Arbeitstitel, den die Tagungsleitung für meinen Beitrag gewählt hat, stellt die Problematik in den zeitlichen Rahmen, in dem sie sich in Deutschland entwickelt hat, und in einen übergreifenden Sachzusammenhang – den der „kulturellen Identität“. Beides ist geeignet, die Überlegungen aus einer zu engen juristischen Sicht und erst recht aus der Selbstbefangenheit der öffentlichen Diskussion herauszuführen. Und so ist dieser Titel auch unverändert geblieben.

I. Die Entwicklung seit 1970

Die Frage, ob und wie jungen Muslimen Kenntnisse über ihre Religion, insbesondere in den Schulen, vermittelt werden kann, beschäftigt die Bildungspolitik seit den 70er Jahren. Dabei zeichnet sich eine deutliche zeitliche Zweiteilung ab, sowohl was die Problemstellung selbst als auch, ihr folgend, was die *Problemsicht* angeht.

a) Die Vorgeschichte reicht bis in die 60er Jahre zurück, als im Zuge des starken Wirtschaftswachstums zunehmend türkische „Gastarbeiter“ – wie man sie nannte – in die Bundesrepublik einreisten. Diese ließen in der Regel ihre Angehörigen in der Türkei zurück, weil sie – wie auch die deutsche Seite – davon ausgingen, dass sie nur wenige Jahre bleiben würden. Etwa Mitte der 70er Jahre wurde jedoch deutlich, dass ihr Aufenthalt länger dauern könnte. Daher holten sie mehr und

mehr ihre Frauen und Kinder zu sich, wobei aber alle Beteiligten nach wie vor an einer absehbaren Rückkehr in die Heimat festhielten.¹

b) In dieser Situation sahen sich die Bundesländer, die für das Schulwesen zuständig sind, dazu veranlasst, für die muslimischen Kinder einen – wie auch immer gearteten – religionsbezogenen Unterricht einzuführen. Es existierte bereits, einer EG-Richtlinie² folgend, ein sogenannter Muttersprachlicher Ergänzungsunterricht (MEU). Ähnliche Veranstaltungen boten die diplomatischen Vertretungen an. In beiden Fällen versuchte man nun, eher tastend, auch gewisse religiöse Gehalte einzubeziehen.³ Die Modelle waren von Land zu Land verschieden. Ein Versuch der Kultusministerkonferenz, die Initiativen zu vereinheitlichen, schlug, wie vorauszusehen, 1983/84 fehl.⁴ Gleichzeitig sah man sich in Konkurrenz zu einer wachsenden Zahl von Moscheen mit ihren Korankursen. Diese gerieten indessen bald – wegen ihrer politischen Rückbindungen – unter den Verdacht entsprechender Indoktrinierung.⁵

Ziel des Muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts war es, den Teilnehmern die eigene Kultur und Sprache nahe zu bringen und sie auf diese Weise auf ihre Rückkehr in die Heimat vorzubereiten. Infolgedessen wurde er in türkischer Sprache erteilt, später auch auf Arabisch und Bosnisch. Man arbeitete eng mit den türkischen Erziehungsbehörden zusammen; teilweise wurden türkische Lehrpläne zugrunde gelegt sowie türkische Lehrer eingesetzt, die auf Zeit für diese Aufgabe abgeordnet waren.⁶

c) Diese erste Phase endete in den späten 90er Jahren, als sich die Erkenntnis durchsetzte, dass die Einwanderer in ihrer großen Zahl nicht mehr in ihr Herkunftsland zurückkehren würden.⁷ Damit veränderten sich die Anforderungen an den „Islamunterricht“ grundsätzlich. Er war an die neue Lage, also den dauernden Verbleib in Deutschland, anzupassen.⁸

¹ Eingehend zur Einwanderung der ausländischen Muslime seit den 60er Jahren etwa Adnan Aslan: *Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich*. Stuttgart 1998, S. 33 ff.

² Richtlinie des Rates der Europäischen Gemeinschaft vom 25. 7. 1977, Abl. EG 1977 L 199/32.

³ Myrian Dietrich: *Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven*. Frankfurt am Main 2006, S. 88 f. (m.w.N.).

⁴ Eingehend, insbes. zu den verschiedenen Modellen, Aslan: *Erziehung* (wie Anm. 1), S. 159 ff.; zu den unterschiedlichen Vorstellungen auf muslimischer Seite ebd., S. 148 ff.

⁵ Dietrich: *Religionsunterricht* (wie Anm. 3), S. 88 f.; Aslan: *Erziehung* (wie Anm. 1), S. 179 ff.

⁶ Simone Spriewald: *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. Berlin 2003, S. 228 f.; Dietrich: *Religionsunterricht* (wie Anm. 3), S. 89 f.; Aslan: *Erziehung* (wie Anm. 1), S. 161 ff.

⁷ Zu diesem allmählichen Erkenntnisprozess Hermann Weber: *Zurückhaltende Abwehr, fürsorgliche Belagerung oder hereinnehmende Neutralität?* In: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52 (2007) 3, S. 354–399, hier: S. 355 f.

⁸ Zur Entwicklung insgesamt – mit zahlreichen Belegen – Dietrich: *Religionsunterricht* (wie Anm. 3), S. 92 ff.

Zunächst ging man dazu über, ihn in deutscher Sprache zu erteilen, und löste ihn vielfach aus dem Muttersprachlichen Ergänzungsunterricht heraus. Dies führte zu heftigen Reaktionen, vor allem bei den muslimischen Verbänden, und nicht zuletzt aus Ankara selbst, wo man befürchtete, an Einfluss einzubüßen.⁹ Sodann wurden die Lehrpläne umgestellt und neue organisatorische Konzepte entwickelt. Dieser Prozess verlief unübersichtlich. Eine Reihe von muslimischen Vereinigungen forderte einen „regulären“ Religionsunterricht im Sinne des Grundgesetzes, was die Behörden ablehnten, weil es an den verfassungsrechtlichen Voraussetzungen fehle.¹⁰ Stattdessen versuchte man, an „runden Tischen“ mit muslimischen Repräsentanten gemeinsame Lösungen zu finden – mit begrenztem Erfolg.¹¹ Schließlich entschieden sich die Länder zu guten Teilen für eine „Religionskunde“¹² in staatlicher Verantwortung, jedoch wiederum auf je eigenen Wegen.¹³

Dieses Modell wurde – und wird – allerdings von vielen Beteiligten, zumal von betroffenen Eltern, als eine bloße Aushilfe gewertet, bis der eigentlich gewünschte Religionsunterricht – möglichst rasch – eingeführt sein würde. Es fehlt demgemäß nicht an Stimmen, die – übergangsweise – auf Kompromisse, auf Abstriche von den rechtlichen Vorgaben drängen.¹⁴ Darauf haben einige Länder mit einer Reihe begrenzter – nicht unproblematischer – Schulversuche reagiert, die parallel zur „regulären“ Religionskunde durchgeführt werden.¹⁵

⁹ Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 80, S. 90 f.; zum Standpunkt der türkischen Regierung und der ihr nahe stehenden Verbände auch Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 149 ff.

¹⁰ Martin Stock: Einige Schwierigkeiten mit islamischem Religionsunterricht. In: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 23 (2004), S. 1399–1404, hier: S. 1401 f.; Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 90 ff.; Axel Emenet: Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlichen Schulen – Dargestellt anhand des nordrhein-westfälischen Schulversuchs „Islamische Unterweisung“. Frankfurt am Main u. a. 2003, S. 25 f.

¹¹ Stock: Schwierigkeiten (wie Anm. 10), S. 1402 f.; Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 97 f.

¹² Vgl. BVerfGE 74, 244 (252 f.) zur Abgrenzung des Religionsunterrichts von „bloßer Morallehre, Sittenunterricht, historisierender und relativierender Religionskunde“ sowie Martin Heckel: Religionsunterricht für Muslime? Kulturelle Integration unter Wahrung der religiösen Identität. Ein Beispiel für die komplementäre Natur der Religionsfreiheit. In: Urs Baumann (Hg.): Islamischer Religionsunterricht. Frankfurt am Main 2001, S. 79–143, hier: S. 122 ff.

¹³ Wie buntscheckig das Bild ist, zeigt der Überblick bei Stock: Schwierigkeiten (wie Anm. 10), S. 1400 f. (m.w.N.); Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 111 ff. (m.w.N.).

¹⁴ Hierzu im Überblick Spriewald: Rechtsfragen (wie Anm. 6), S. 244 ff.; vgl. ferner Wolfgang Bock: Islamischer Religionsunterricht oder Religionskunde? Zu ihren verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen. In: ders. (Hg.): Islamischer Religionsunterricht? Tübingen 2007, S. 3–32, hier: S. 26 ff.

¹⁵ Zu den Schulversuchen sowohl in Erlangen und Niedersachsen als auch den Pilotprojekten in Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg vgl. Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 121–132.

II. Der Stellenwert der „kulturellen Identität“

Der Aspekt der „kulturellen Identität“ hat in diesem Zusammenhang – angesichts der veränderten Situation – erheblich an Gewicht gewonnen und ist in der zweiten Phase zu einem öffentlichen und streitigen Thema geworden.

a) Dass die Religion – ihre Werte, das Herkommen, das sich mit ihr verbindet, und der soziale Zusammenhalt, den sie vermittelt – für das Selbstverständnis gerade der Muslime von zentraler Bedeutung ist,¹⁶ war den Verantwortlichen freilich auch schon in der ersten Phase bewusst. Eben deswegen hatte man den Muttersprachlichen Ergänzungsunterricht mit religiösen Elementen angereichert. Zu weiterreichenden politischen Konflikten konnte dies aber zunächst kaum führen. Das Geschehen blieb – nach Zielsetzung, Adressaten, Sprache, Lehrmaterialien und so fort – vollständig auf den islamischen Kulturraum beschränkt. Die deutschen Instanzen leisteten zwar Hilfestellung, aber die deutsche Gesellschaft fühlte sich in der Sache nicht betroffen.

b) Mit der Einsicht, dass die muslimischen Einwanderer zum großen Teil endgültig in Deutschland bleiben würden, endete dieser Zustand eines distanzierten Nebeneinanders. Denn nun musste man sich der Frage stellen, wie diese durch Zuzug und Geburtenstärke ständig wachsende Gruppe¹⁷ in die säkulare Staats- und Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik einbezogen werden konnte. Damit geriet auch und besonders die religiöse islamische Schulbildung in das Spannungsfeld von Integration und kultureller Selbstbehauptung – oder tendenziös formuliert: zwischen die Extreme von Vereinnahmung und Abschottung.

Die Betroffenen selbst, die Schüler und ihre Familien, mussten die neuen Regelungen – den Wechsel zur deutschen Unterrichtssprache etwa – als einen Verlust an gewachsenen Bindungen empfinden. Es wurden ihnen Kompromisse abgefordert, die ihnen als schmerzlich, ja unzumutbar erschienen. Und diese betrafen einen Bereich, der für ihr tradiertes Selbstverständnis – religiös, familiär und sozial – essentiell ist,¹⁸ in dem sie entsprechend die Konfrontation mit einer fremden Lebenswelt besonders unmittelbar erfuhren.

¹⁶ Vor allem die Angehörigen der ersten hier lebenden Generation der Muslime betonten ihre Zugehörigkeit zum Islam, um dem Fremdheitsgefühl gegenüber der „westlichen“ Kultur zu begegnen. Der Islam bot sich damit als identitätsstiftender Faktor an, vgl. Ulf Matyssek: Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam. In: Stefan Muckel (Hg.): Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates. Berlin 2008, S. 158–233, hier: S. 225. Eingehend zur Bedeutung der religiösen Erziehung, gerade unter Immigrationsbedingungen, Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 130 ff.

¹⁷ Zwar existieren bislang keine amtlichen Zahlen, Schätzungen gehen aber davon aus, dass in Deutschland mittlerweile ca. 3,5 Millionen Muslime leben, vgl. die statistische Erhebung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID): http://www.remid.de/info_zahlen_grafik.html (letzter Zugriff am 17. 9. 2009).

¹⁸ So insbes. Alfred Albrecht: Religionspolitische Aufgaben angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986), S. 82–119, hier: S. 90 ff.

Das schon an sich prekäre Unterfangen, hierauf für beide Seiten akzeptable Antworten zu finden, wurde – und wird – durch weitere Faktoren zusätzlich belastet, die nur zum Teil in der Sache selbst begründet liegen.

So hat es sich nachträglich als wenig glücklich erwiesen, dass man die Einwanderer in der ersten Phase weitgehend sich selbst überlassen hat. Denn damit wurde eine Isolierung gefördert, die ihre verständliche Neigung, unter sich zu bleiben, verstärkte.¹⁹

In der zweiten Phase wurde der Fortgang dann lange durch den politischen Streit blockiert, ob es überhaupt wünschenswert, ja vertretbar sei, die Einwanderer in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Das Wunsch- und Gegenbild war die „multikulturelle Gesellschaft“, in der jede Gruppierung ihr Dasein nach eigenen Regeln, eigenem Herkommen und eigenem Belieben gestaltet, unbehelligt von den anderen und vor allem von der deutschen Mehrheitsgesellschaft und ihrem Staat.²⁰ Dass dies eine bare Illusion darstellte, war jedem nüchternen Betrachter klar.²¹ Aber auch aus den Reihen der bürgerlichen Kräfte ließ sich nur wenig Widerspruch vernehmen, und ihr schon in den 80er Jahren verkündeter Standpunkt, dass Deutschland „kein Einwanderungsland“ sei,²² litt ebenfalls unter offenkundigem Realitätsverlust. So wurde kostbare Zeit vertan.

Dass es den Bundesländern bis heute nicht gelungen ist, sich auf abgestimmte Konzepte zu verständigen – auch und gerade in der wichtigen Frage des „Islamunterrichts“²³ –, ist eine weitere Schwäche. Daran ändern auch die allseitigen vermehrten Anstrengungen nichts, die vorschulische und schulische Bildung der Kinder, insbesondere ihr sprachliches Vermögen, zu fördern. Sie ersetzen einen schlüssigen Gesamtplan nicht, mit dem man der Skepsis der Eltern und den Einwänden der Verbände begegnen könnte.

Auf muslimischer Seite ist von Einmütigkeit erst recht keine Rede. Die Vielfalt der Vereinigungen, Gruppierungen und Zusammenschlüsse ist schwer zu überschauen, und oft ist unklar, wie sie einander zuzuordnen sind, welchen politischen Strömungen und Parteien sie nahe stehen und welche Verbindungen genau sie zu ausländischen Instanzen unterhalten.²⁴ Ihre Positionen widersprechen einander

¹⁹ Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 130 ff.

²⁰ Plastisch Josef Isensee: Wiederentdeckung deutscher Identität. Verfassungstheoretische Anmerkungen zur Leitkultur. In: Rainer Grote u. a. (Hg.): Die Ordnung der Freiheit. Festschrift für Christian Starck zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen 2007, S. 55–72, hier: S. 56 ff.; vgl. auch Wolfgang Loschelder: Konflikt und Konsens im Verfassungsstaat. Voraussetzungen und Grenzen eines „interkulturellen“ Dialogs unter dem Grundgesetz. In: Otto Depenheuer u. a. (Hg.): Staat im Wort. Festschrift für Josef Isensee. Heidelberg u. a. 2007, S. 149–168, hier: S. 159 ff.

²¹ Dazu Loschelder: Konflikt (wie Anm. 20), S. 160; vgl. insbes. das Interview mit Walter Kardinal Kasper: „Der Islam ist eine andere Kultur“. In: Der Spiegel 38 (2006), S. 74 f.

²² So ausdrücklich die Koalitionsvereinbarung von CDU/CSU und FDP von 1982. Vgl. auch – nach wie vor – das Positionspapier der „Zuwanderungskommission“ der CDU von 2001, dazu in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12. 7. 2001, S. 8: „Kein klassisches Einwanderungsland“.

²³ Zur Vielfalt der Konzepte siehe bereits die Nachweise in Anm. 13.

²⁴ Vgl. die Darstellung der verschiedenen Gruppierungen bei Thomas Lemmen: Muslimi-

häufig, und der Anspruch, „die“ Muslime in Deutschland oder bestimmte Gruppen in toto zu vertreten, lässt sich regelmäßig nicht erhärten. Vor allem verteilt sich ihre Haltung zu Fragen der Integration über das gesamte denkbare Spektrum und ist im Einzelfall oft schwer abzusehen.²⁵

In zunehmendem Maße leidet das Verhältnis zwischen beiden Seiten unter den Irritationen, die der wachsende Einfluss fundamentalistischer Strömungen auslöst.²⁶ Natürlich weckt der islamistische Terror Ängste. Aber auch davon abgesehen stoßen die Unduldsamkeit und die häufig fanatischen Reaktionen in der islamischen Welt bei den westlichen Partnern mehr und mehr auf Unverständnis, auch Empörung. Die Ausbrüche, die auf die Mohammed-Karikaturen der dänischen Presse folgten²⁷, und die Aufgeregtheiten nach der „Regensburger Rede“ von Papst Benedikt XVI.²⁸ sind lediglich zwei Beispiele von vielen.

Schließlich erweisen sich auch die offenen politischen Einmischungen von türkischer Seite als wenig hilfreich. Das gilt nicht allein für die mittelbaren Einwirkungen über bestimmte Verbände oder die nationale Presse, einschließlich ihrer in Deutschland erscheinenden Ableger. Auch offizielle Stellen, selbst hochrangige, lassen es an der gebotenen Zurückhaltung fehlen. Man erinnere sich an den Auftritt des Ministerpräsidenten Erdogan anlässlich seines Deutschlandsbesuchs im Februar 2008, bei dem er sich schließlich vor einem großen Auditorium von

sche Organisationen in Deutschland: Ansprechpartner für einen islamischen Religionsunterricht? In: Bock (Hg.): Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 151–172.

²⁵ Vgl. zur Vielzahl und Heterogenität der Verbände und Vereinigungen, einschließlich ihrer politischen Verflechtungen und Rückbindungen den – eher verwirrenden – Überblick bei Nico Landman: Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika. Frankreich, Großbritannien, Niederlande, Deutschland. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 572–597, hier: S. 589 ff.; ähnlich Spriewald: Rechtsfragen (wie Anm. 6), S. 29 ff.; ferner Lemmen: Organisationen (wie Anm. 24), S. 151 ff.

²⁶ Zu derartigen Tendenzen, allerdings sehr vorsichtig, Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 155 ff.; zu den Wurzeln Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung: Islamistische Gruppen und Bewegungen. In: Ende/Steinbach (Hg.): Islam (wie Anm. 25), S. 681–695, hier: S. 681 ff.

²⁷ Zum Karikaturenstreit vgl. u. a. den Beitrag: Frommer Aufruhr auf Kommando. In: Der Spiegel 7 (2006), S. 94 f.; dazu auch Spiegel-Gespräch mit dem ehemaligen dänischen Ministerpräsidenten Anders Fogh Rasmussen, ebenda, S. 98 ff.; ferner Andreas Plathaus: Wo liegt die Provokation? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. 2. 2006, S. 39; Interview mit dem italienischen Außenminister Franco Frattini zum Karikaturenstreit: Es war unüberlegt. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. 2. 2006, S. 2.

²⁸ Seine Rede in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg vom 12. 9. 2006 „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“ ist abrufbar unter: www.sueddeutsche.de/muenchen/519/365338/text/ (letzter Zugriff am 17. 9. 2009). Vgl. dazu Michael Hanfeld: Islamische Reaktionen auf den Papst. Die Macht des Wortes. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. 9. 2006, S. 43; Interview mit dem Theologen Adel-Théodore Khoury: Das Zitat trifft nur auf eine Minderheit der Muslime zu. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 9. 2006, S. 27. Neben den aggressiven und polemischen Reaktionen gab es allerdings auch sehr sachliche und sachangemessene Kommentare von muslimischer – türkischer – Seite: hierzu Rainer Hermann: Türkische Nachdenklichkeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. 9. 2006, S. 2.

Landsleuten zu dem Ausspruch verstieg: „Assimilation türkischer Einwanderer ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit.“²⁹

Alles in allem ist die gesellschaftliche Eingliederung der muslimischen Gruppen in den letzten Jahren deutlich schwieriger geworden.

III. Verfassungsrechtliche Grenzen und Aufträge

Die Einrichtung einer islamischen religiösen Unterweisung an den öffentlichen Schulen ist zweifellos primär ein politisches und kein juristisches Problem. Dennoch können bei seiner Lösung die rechtlichen Aspekte nicht beiseite bleiben. Denn das Grundgesetz enthält in seinen Artikeln 7 Abs. 3 und 141 ausdrückliche Bestimmungen zum Religionsunterricht. Diese sind zudem Teil eines komplexen Gefüges von Regelungen, die sich mit religiösen Rechten und Verbürgungen insgesamt befassen.³⁰

Dieser staatskirchenrechtliche – nach aktuellem Sprachgebrauch auch „religionsrechtliche“ bzw. „religionsverfassungsrechtliche“³¹ – Bestand ist in einem langen, von der konfessionellen Kirchenspaltung bestimmten Prozess gewachsen. Bis heute ist er von der Zielsetzung geprägt, unterschiedlichen religiösen – zunächst eben: konfessionellen – „Kulturen“ in einer übergreifenden staatlich-gesellschaftlichen Ordnung Raum zu verschaffen.³²

a) Was insbesondere den Religionsunterricht angeht, so ist das verfassungsrechtliche Grundmuster eindeutig. Nach Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG ist er „ordentliches Lehrfach“ an den öffentlichen Schulen. Das bedeutet, dass der Staat, wie bei allen Unterrichtsfächern, „Unternehmer“ dieses Fachs und damit für die Qualität seiner Darbietung verantwortlich ist. Er übt die Aufsicht über seine Erteilung aus und trägt die personellen und sachlichen Kosten.³³ Zugleich ist der Religionsunterricht aber auch eine Angelegenheit der einzelnen Religionsgemeinschaften.

²⁹ Vgl. den Tonmitschnitt des Bundespresseamtes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. 2. 2008, S. 7.

³⁰ Vgl. insbes. Art. 4 und Art. 140 GG (i.V.m. Art. 136–139, 141 Weimarer Reichsverfassung).

³¹ Zur Diskussion über die „richtige“ Terminologie, d.h. über die Bezeichnung als „Staatskirchenrecht“, „Religionsrecht“ oder „Religionsverfassungsrecht“, vgl. etwa Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall: Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. München ⁴2006, S. 39f. (m.w.N.).

³² Loschelder: Konflikt (wie Anm. 20), S. 151 f. (m.w.N.).

³³ Christoph Link: Religionsunterricht. In: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2. Berlin ²1995, § 54, S. 439 (S. 459 ff.); Alexander Hollerbach: Freiheit kirchlichen Wirkens. In: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. VI. Heidelberg ²2001, § 140 Rn. 35; Gerhard Robbers. In: Hermann v. Mangoldt/Friedrich Klein/Christian Starck (Hg.): Kommentar zum Grundgesetz, Bd. 1. München ⁵2005, Art. 7 Rn. 132 ff.

Nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG wird er „[u]nbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes [...] in Übereinstimmung mit [deren] Grundsätzen [...] erteilt“. Denn der religiös neutrale Staat ist nicht befugt, selbst über religiöse Inhalte zu bestimmen.³⁴

Dahinter wird das arbeitsteilige Konzept sichtbar, das die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes insgesamt bestimmt. Es setzt um der religiösen Freiheit willen den weltlich säkularen Bereich einerseits und die religiös-geistliche Sphäre andererseits prinzipiell und klar voneinander ab. Jedoch führt diese Unterscheidung nicht, wie in anderen Systemen, zu einer mehr oder weniger starren Trennung von Staat und Kirche. Sie ist vielmehr auf Aufgabenteilung und Kooperation angelegt.³⁵ Infolgedessen kennt das deutsche Staatskirchenrecht zahlreiche Gegenstände, sogenannte „Gemeinsame Angelegenheiten“, die beide Seiten betreffen und bei denen sie – wie beispielsweise beim Religionsunterricht³⁶ – unabhängig und gleichgeordnet zusammenwirken.

Der politisch, religiös und sozial einheitlichen Lebenswelt des Islam ist ein derartiges Gegenüber von Staat und Religion grundsätzlich fremd. Nicht zuletzt deswegen sah er sich auch nicht genötigt, kirchenähnliche Gemeindestrukturen auszubilden, die eine mindeste institutionelle Verfestigung auf der Basis einer eindeutigen mitgliedschaftlichen Struktur und mit klar umrissenen Funktionen und Ämtern aufweisen. Infolgedessen verfügt er auch nicht über offizielle Vertreter, die sich, nach innen gegenüber den Gläubigen und nach außen gegenüber Staat und Gesellschaft, mit einer überpersonalen Verbindlichkeit äußern könnten.³⁷ Damit ist er nicht in der Lage, dem Staat als ein Partner entgegenzutreten, der „von Amts wegen“ abschließende Feststellungen zum Inhalt von Glauben und Lehre treffen kann. Dies ist aber vom Grundgesetz her Voraussetzung für eine

³⁴ Link: Religionsunterricht (wie Anm. 33), S. 488ff.; Hollerbach: Freiheit (wie Anm. 33), § 140 Rn. 37.

³⁵ Joseph Listl: Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat. In: Joseph Listl/Heribert Schmitz (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 21999, § 116, S. 1252f.; Alexander Hollerbach: Grundlagen des Staatskirchenrechts. In: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 6. Heidelberg 22001, § 138 Rn. 138ff.; von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 90f.

³⁶ Vgl. BVerfGE 74, 244 (251): „Der Religionsunterricht gehört [...] zu den [...] gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche [...]“. Ferner Link: Religionsunterricht (wie Anm. 33), S. 489 (m.w.N.).

³⁷ Albrecht: Aufgaben (wie Anm. 18), S. 95f.; Christian Starck: Religionsunterricht und Verfassung. Eine rechtsvergleichende Betrachtung. In: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.): Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebenzigsten Geburtstag. Tübingen 2003, S. 483–500, hier: S. 496f.; von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 86f.; Spriewald: Rechtsfragen (wie Anm. 6), S. 28; Mathias Rohe: Rechtliche Perspektiven eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland. In: Zeitschrift für Rechtspolitik 33 (2000) 5, S. 207–211, hier: S. 209; vgl. auch die Nachweise bei Bock: Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 10 ff. (m.w.N.).

Zusammenarbeit bei den „Gemeinsamen Angelegenheiten“, also auch beim Religionsunterricht gemäß Art. 7 Abs. 3 GG.³⁸

Es sind viele Überlegungen angestellt worden, wie man in diesem Punkt Abhilfe schaffen könnte. Die islamischen Verbände und Organisationen, die dabei ins Spiel gebracht werden – oder sich selbst ins Spiel bringen³⁹ –, entsprechen den Anforderungen nicht. Sie vertreten politische oder nationale Interessen, besitzen aber kein religiöses Mandat.⁴⁰ Erst recht kommen staatliche Instanzen wie das türkische Amt für Religiöse Angelegenheiten nicht in Betracht.⁴¹ Ebenso wenig können religiöse Autoritäten die Lücke füllen: Hochschulen von Rang oder bedeutende Religionsgelehrte mögen persönliches Gewicht besitzen, sprechen aber nicht *ex officio*.⁴² Auch engere Gliederungen bis hin zu regionalen Vereinigungen und Moscheevereinen bieten keine Alternative. Denn auf allen Ebenen stößt man auf das gleiche Dilemma: Es ist kein definiertes, organisiertes mitgliedschaftliches Substrat vorhanden, dessen Organwalter in religiösen Fragen mit bindender Wirkung für ihre Gemeinschaft handeln könnten.⁴³

Unter diesen Umständen wissen die Schulverwaltungen nicht einmal, nach welchen Kriterien sie die einzelnen Schüler einer bestimmten Glaubensrichtung zuordnen sollen, damit diese nach *deren* „Grundsätzen“ – so Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG – unterrichtet werden.⁴⁴ Der Staat kann dies aus eigener Kompetenz nicht entscheiden, weil es dabei um inhaltliche Fragen des Glaubens geht. Hier

³⁸ Link: Religionsunterricht (wie Anm. 33), S. 501; Michael Klopfer: Der Islam in Deutschland als Verfassungsfrage. In: Die öffentliche Verwaltung 59 (2006), S. 45–55, hier: S. 51; Michael Frisch: Grundsätzliche und aktuelle Aspekte der grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichts. In: Die öffentliche Verwaltung 57 (2004) 11, S. 462–470, hier: S. 469f.; Stefan Koriath: Islamischer Religionsunterricht und Art. 7 III GG. In: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 16 (1997), S. 1041–1049, hier: S. 1046.

³⁹ Aufschlussreich ist hierzu das Gespräch mit den Vertretern der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion, „DITIB“: Wir sind bereit, alle Muslime zu vertreten. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. 2. 2005, S. 4; vgl. auch Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27. 9. 2006, S. 39: Gläubig kraft Geburt.

⁴⁰ Christoph Link: Religionsunterricht in Deutschland. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002) 2, S. 449–464, hier: S. 461; vgl. auch Bock: Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 20f.

⁴¹ Link: Religionsunterricht (wie Anm. 40), S. 461; von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 218; vgl. auch Bock: Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 20f. Nähere Informationen zu der Struktur und den Aufgaben der im Jahre 1924 gegründeten *Präsidenschaft für Religiöse Angelegenheiten* finden sich auf ihrer Homepage unter: <http://www.diyanet.gov.tr/german/default.asp> (letzter Zugriff am 17. 9. 2009).

⁴² Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 139f.; Spriewald: Rechtsfragen (wie Anm. 6), S. 28f.

⁴³ Statt aller Link: Religionsunterricht (wie Anm. 40), S. 461; von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 217f.; Christian Hillgruber: Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. In: Juristenzeitung 54 (1999), S. 538–547, hier: S. 545.

⁴⁴ Hans Markus Heilmann: Inhaltliche Grenzen islamischen Religionsunterrichts. In: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 21 (2002) 8, S. 935–941, hier: S. 936; Michael Frisch: Grundsätzliches und Aktuelles zur Garantie des Religionsunterrichts im Grundgesetz. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 49 (2004), S. 589–638, hier: S. 634f.; Klopfer: Islam (wie Anm. 38), S. 51.

zeigen sich die Konsequenzen der fehlenden Mitgliederstruktur aus einem weiteren Blickwinkel: Als „ordentliches Lehrfach“ wäre ein islamischer Religionsunterricht für die Schüler grundsätzlich eine Pflichtveranstaltung – doch dürften diese natürlich nur zur Teilnahme angehalten werden, wenn feststünde, dass sie der betreffenden Gemeinschaft auch tatsächlich angehören.⁴⁵

Seit langem wird – auch – in diesem Zusammenhang gefordert, islamischen Verbänden den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts im Sinne des Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung zu verleihen.⁴⁶ Dieser Vorschlag führt jedoch ebenfalls nicht weiter. Denn zum einen erfüllen diese Formationen die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen nicht. Sie bilden keine „Lebensverbände“ auf *religiöser* Grundlage⁴⁷ – so insbesondere die übergreifenden Organisationen –, und es fehlt ihnen insgesamt an dem kollektiven Subjekt des personal definierten Zusammenschlusses, der – so Art. 137 Abs. 5 Satz 2 Weimarer Reichsverfassung – „durch [seine] Verfassung und die Zahl [seiner] Mitglieder die Gewähr der Dauer biete[t]“. ⁴⁸ Zum anderen bedarf aber eine Religionsgemeinschaft der Körperschaftsqualität gar nicht, um an „Gemeinsamen Angelegenheiten“ mitzuwirken.⁴⁹ Es genügt ihr dazu der sogenannte „konstitutionelle Grundstatus“, den sie kraft Religionsfreiheit, staatlicher Neutralität und ihres Selbstbestimmungsrechts ohnehin besitzt.⁵⁰ Doch greifen an diesem Punkt die gleichen grundsätzlichen Bedenken durch, weil auch das letztgenannte Element, die Selbstbestimmung, „Autonomie“, schon eine entsprechende mindeste „amtliche“ Organisation zur Wahrnehmung der gemeinsamen religiösen Belange der Mitglieder voraussetzt.⁵¹

⁴⁵ Heimann: Grenzen (wie Anm. 44), S. 936; Kloepfer: Islam (wie Anm. 38), S. 51.

⁴⁶ Dazu eingehend Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 80 ff.; ferner etwa Landman: Islam (wie Anm. 25), S. 595 ff.; Berend Lindner: Körperschaftsstatus für Muslime? In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 48 (2003) 2, S. 178–187, hier: S. 180 f. (m.w.N.).

⁴⁷ Zum Begriff des „Lebensverbands“ Alexander Hollerbach: Die Kirchen als Körperschaften des Öffentlichen Rechts. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 1 (1969), S. 46–67, hier: S. 50, S. 56.

⁴⁸ Eingehend zu diesen Voraussetzungen Elke Dorothea Bohl: Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus der Religionsgemeinschaften. Verleihungsvoraussetzungen und Verfahren. Baden-Baden 2001, S. 21 ff.; ferner Kloepfer: Islam (wie Anm. 38), S. 47 f., S. 52 f.; Stefan Muckel/Reiner Tillmanns: Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam. In: Stefan Muckel (Hg.): Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates. Berlin 2008, S. 234–272, hier: S. 251 ff. (m.w.N.).

⁴⁹ Vgl. BVerwG NJW 2005, 2101 (2107); BVerfGE 102, 370 (396 – obiter dictum); Martin Heckel: Religionsunterricht für Muslime? In: Juristenzeitung 54 (1999) 15/16, S. 741–800, hier: S. 752; Muckel/Tillmanns: Rahmenbedingungen (wie Anm. 48), S. 266 f. (m.w.N. in Anm. 161); Frisch: Aspekte (wie Anm. 38), S. 470; Heimann: Grenzen (wie Anm. 44), S. 936; Link: Religionsunterricht (wie Anm. 40), S. 461; Koriath: Religionsunterricht (wie Anm. 38), S. 1046 f.; Hillgruber: Kulturstaat (wie Anm. 43), S. 546.

⁵⁰ Josef Jurina: Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus. In: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1. Berlin ²1994, § 23, S. 689 (S. 696 f.); von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 132.

⁵¹ Wolfgang Loschelder: Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes.

b) Somit bleibt es dabei, dass ein islamischer Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG unter den gegenwärtigen Gegebenheiten aus rechtlichen Gründen ausscheidet. Der religionskundliche Unterricht, der stattdessen vielfach angeboten wird, stellt allerdings mehr als eine pragmatische Aushilfe dar. Dass ein islamischer Religionsunterricht gemäß Art. 7 Abs. 3 GG rebus sic stantibus nicht zu realisieren ist, heißt nicht, dass das Bedürfnis, dem diese Gewährleistung genügen soll, damit verfassungsrechtlich unbeachtlich wäre. Wo sich grundrechtliche Freiheit ohne eine positive Unterstützung nicht hinreichend entfalten kann, ist, jedenfalls grundsätzlich, die Hilfe des Staates gefragt. Zum mindesten ist dieser zu helfen *befugt* – soweit er dabei in angemessenem Umfang, ohne Freiheitsverkürzung und gleichheitsgerecht tätig wird. Von welchem Punkt an sich darüber hinaus aus der Religionsfreiheit, die sich ja primär negativ gegen staatliche Interventionen richtet, positiv auch ein verbindlicher Auftrag zur staatlichen Förderung ableitet, hängt davon ab, ob die grundrechtliche Freiheit sonst leer liefe.⁵² Im Falle des Islamunterrichts ist die betroffene Bevölkerung mangels eines transparenten und effizienten eigenen Unterrichtswesens offenkundig nicht imstande, den Bildungsbedarf ihrer Kinder und Jugendlichen aus eigenen Kräften zu decken. Die Initiativen, die von den Eltern zugunsten schulischer Lösungen ergriffen werden, sprechen für sich.⁵³ Demgemäß sind die Schulverwaltungen der Länder jedenfalls berechtigt, wohl aber auch verpflichtet, entsprechende Angebote zu unterbreiten.

Eine zweite verfassungsrechtliche Überlegung kommt hinzu. Es ist eine geläufige Konstellation, dass der Staat, indem er die Interessen seiner Bürger fördert, zugleich – legitimerweise – seine eigenen Belange verfolgt.⁵⁴ So trägt der Staat beim schulischen Religionsunterricht einerseits den Glaubensbedürfnissen seiner Bürger Rechnung. Zugleich werden dadurch aber auch die grundlegenden Werte vermittelt, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht.⁵⁵ Das gilt auch

In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986), S. 149–176, hier: S. 162 ff., insbes. S. 163; Axel Freiherr von Campenhausen. In: Hermann v. Mangoldt/Friedrich Klein/Christian Starck (Hg.): Kommentar zum Grundgesetz, Bd. 3. München ⁵²2005, Art. 137 Weimarer Reichsverfassung Rn. 224; Muckel/Tillmanns: Rahmenbedingungen (wie Anm. 48), S. 251 ff.

⁵² Zur staatlichen Religionsförderung vgl. Hollerbach: Lehre (wie Anm. 35), § 138 Rn. 104; Wolfgang Loschelder: Kirchen als Schulträger. In: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2. Berlin ²¹1995, § 55, S. 511 (S. 542 ff.); Axel Freiherr von Campenhausen: Neue Religionen im Abendland. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 25 (1980), S. 135–172, hier: S. 139; Joseph Listl: Diskussionsbeitrag. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986), S. 140 f.

⁵³ Zur außerordentlich breiten Befürwortung einer islamischen Unterweisung im schulischen Rahmen durch die betroffenen Eltern Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 79; Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 138; zur Beteiligung der Eltern z. B. am Schulversuch in Erlangen sowie in Niedersachsen ebenfalls Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 121 ff., S. 374 ff.

⁵⁴ Hierzu am Beispiel der privaten Schulen Loschelder: Kirchen (wie Anm. 52), S. 541 f.

⁵⁵ von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 214; zur teilweise diffusen Argumentation im Hinblick auf den Islam Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 72 ff. Allgemein sieht das Bundesverfassungsgericht die Schule als den Ort an, an dem „die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft vornehmlich tradiert und erneuert werden“,

für die islamische Glaubensunterweisung – nicht so sehr durch deren religiöse Inhalte unmittelbar, sondern insofern, als diesen jene ethischen Werte, glaubensübergreifend, voraus- und zugrunde liegen, als gemeinsame Grundeinsichten in die fundamentalen Regeln des Zusammenlebens.⁵⁶

Das zentrale staatliche Motiv für die islamische Religionskunde ist insoweit die Integration der muslimischen Jugend in die deutsche Gesellschaft.⁵⁷ Auch in der praktischen Umsetzung sind es nicht die religiösen Inhalte selbst, über die sich Annäherung und Einbeziehung vollziehen. Sie sind gerade das kulturelle Eigentum, das gepflegt werden soll und das sich als fremdes von dem umgekehrt fremden der christlichen oder agnostischen Mitschüler abhebt. Öffnung über den eigenen Kreis hinaus bewirken der äußere Rahmen, das – im Übrigen – gemeinsame Schulprogramm, mehr noch die Erfahrung des Miteinanders im Schulbetrieb und gemeinsamen Unterricht. Die Religionskunde selbst kann einen wesentlichen Beitrag leisten, wenn sie den Glauben oder Nichtglauben der anderen einbezieht. Wächst daraus Verständnis, so ist Entscheidendes gelungen. Welche Bedeutung dies hat, belegen die Berichte über private Koranschulen, die vielfach und in erheblichem Maße Indoktrinierung, das heißt Desintegration, betreiben.⁵⁸

Im Einzelnen verfügen die staatlichen Schulverwaltungen organisatorisch über einen weiten Spielraum. Das gilt an sich auch für die Unterrichtssprache. Der integrative Effekt, der für die Wahl des Deutschen angeführt wird,⁵⁹ ist durch die übrigen Fächer sichergestellt. Mithin ist es allein die staatliche Verantwortung für die Wahrung der gebotenen Toleranz und Verfassungsloyalität⁶⁰, d.h. der Gesichtspunkt einer hinlänglichen Aufsicht, welche hier die Entscheidung begrün-

BVerfGE 93, 1 (22). Grundlegend zur Frage der Wertevermittlung Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main 2006, S. 111 ff.

⁵⁶ Hierzu u.a. Koriath: *Religionsunterricht* (wie Anm. 38), S. 1041; Heckel: *Religionsunterricht* (wie Anm. 12), S. 93 ff.; Ulf Häußler: *Islamische Inhalte im deutschen Schulwesen – Verfassungsrechtlicher Anspruch und schulische Wirklichkeit*. In: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 6 (2000), S. 159–167 (m.w.N.).

⁵⁷ Ebd., S. 159 (m.w.N.); Dietrich: *Religionsunterricht* (wie Anm. 3), S. 72 f. (m.w.N.); vgl. auch die allgemeine Bezeichnung der Schule als „Säule staatlicher Integration“ durch von Campenhausen: *Religionen* (wie Anm. 52), S. 148.

⁵⁸ Dazu z.B. Andrea Brandt/Cordula Meyer: *Und nachts der Koran*. In: *Der Spiegel* 46 (2006), S. 56 ff. Eingehend zu den „Koranschulen“, den Gründen für ihre Entstehung und der – auch innerislamisch – vielfach kritischen Beurteilung Aslan: *Erziehung* (wie Anm. 1), S. 179 ff.

⁵⁹ Zur Auseinandersetzung insgesamt Dietrich: *Religionsunterricht* (wie Anm. 3), S. 82 ff.; ferner Heckel: *Religionsunterricht* (wie Anm. 49), S. 741.

⁶⁰ BVerwG NJW 2005, 2101 (2107 f.); Heckel: *Religionsunterricht* (wie Anm. 12), S. 100 ff.; von Campenhausen/de Wall: *Staatskirchenrecht* (wie Anm. 31), S. 218; Starck: *Religionsunterricht* (wie Anm. 37), S. 495, S. 497 f. (m.w.N.); Link: *Religionsunterricht* (wie Anm. 40), S. 462; zu insoweit „problematischen“ Lehren des Islam vgl. Frisch: *Grundsätzliches* (wie Anm. 44), S. 637 f. (m.w.N.): „die Stellung der Frau, die Strafen im Koran und die Ablehnung der Religionsfreiheit“. Hierzu auch Hans-Peter Füssel/Tilman Nagel: *Islamischer Religionsunterricht und Grundgesetz*. In: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 12 (1985), S. 497–502, hier: S. 498 f.

det. Diese Entscheidung dürfte aber, wägt man alle Umstände gegeneinander ab, unter den heutigen Gegebenheiten unabweisbar sein.

IV. Perspektiven

Die Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft ist ein schwieriger Prozess mit offenem Ergebnis. Auch wer letztlich mit einer positiven Entwicklung rechnet, muss davon ausgehen, dass diese einen langen Atem benötigt und nachdrücklicher und konsequenter Unterstützung bedarf. Am Beispiel der schulischen religiösen Unterweisung ist deutlich geworden, welche Bedeutung es für die Position des Islam innerhalb der verfassungsrechtlichen, der religionsrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes hat, ob es ihm gelingen wird, nach und nach feste mitgliedschaftliche Organisationsstrukturen herauszubilden und so zu einem stabilen Partner gegenüber Staat und Gesellschaft zu werden. Dass dies keine bloß theoretische Möglichkeit ist, belegen ältere Diasporasituationen, etwa in Südafrika. Auch die jüdischen Kultusgemeinden haben bei vergleichbaren Problemen erfolgreich gemeindliche Formen geschaffen.⁶¹

Zugleich hat sich gezeigt, dass innerhalb eines solchen Integrationsgeschehens die religiöse Bildung der Jugend sachlich eine Schlüsselrolle spielt. Ein von staatlicher Seite angebotener Unterricht wird den Bedürfnissen der Betroffenen zwar bis zu einem gewissen Grade gerecht und leistet darüber hinaus auch einen erheblichen Beitrag zu ihrer gesellschaftlichen Eingliederung. Es fragt sich aber, ob damit bereits alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind, vor allem was eine eigenverantwortliche Beteiligung der Muslime selbst angeht.

Instruktives Anschauungsmaterial bietet in dieser Hinsicht vor allem die österreichische Rechtslage. Sie bestätigt zum einen die Fähigkeit des Islam sich zu institutionalisieren und die Wirksamkeit entsprechender staatlicher Hilfestellungen. Zum anderen kann das Konzept, das Österreich für den schulischen Religionsunterricht allgemein gefunden hat, in diesem Kontext zusätzliche Impulse speziell für die islamische Unterweisung auch unter den deutschen Bedingungen vermitteln. Im Jahre 1908 hatte Österreich-Ungarn Bosnien und die Herzegowina, die seit dem Berliner Kongress, also seit 1878, unter seiner Verwaltung standen, sozusagen im Handreich annektiert. Nun sah es sich angesichts der Proteste des Osmanischen Reiches und der breiten Kritik der europäischen Mächte genötigt, den Rechtsstatus der neuen muslimischen Bevölkerung zügig zu regeln.⁶² Schon 1912

⁶¹ Durán Khálid: Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München 1984, S. 440–469, hier: S. 457.

⁶² Helmut Schnizer: Diskussionsbeitrag (Länderbericht). In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986), S. 177–181, hier: S. 178; Richard Potz: Der islamische Religionsunterricht in Österreich. In: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.): Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen 2003, S. 345–369, hier: S. 350 f.; vgl. auch Mathias Rohe: Rahmenbedingungen der

wurde der Islam als Religionsgemeinschaft gesetzlich anerkannt, wobei dieses Vorgehen dadurch erleichtert wurde, dass man es im Wesentlichen nur mit Anhängern der sunnitisch-hanefitischen Glaubensrichtung zu tun hatte.⁶³ Im weiteren Fortgang haben die Muslime, die inzwischen auch den verschiedensten Bekenntnissen angehören, ihren festen Platz innerhalb der staatlichen Religionsordnung gefunden. So wurde 1979 die erste islamische Kultusgemeinde, die „Religionsgemeinde“, ministeriell genehmigt,⁶⁴ und 1987 hob der Verfassungsgerichtshof die formal fortdauernde Beschränkung des Gesetzes von 1912 auf die Muslime hanefitischen Bekenntnisses ausdrücklich auf.⁶⁵

Der Religionsunterricht für muslimische Schüler wirft in Österreich auf dieser Grundlage keine besonderen Probleme auf. Das liegt daran, dass die Zuständigkeiten hier generell anders verteilt sind als in Deutschland. „Unternehmer“ des schulischen Unterrichts sind die „Bekenntnisgemeinschaften“, bis 1998 sämtlich Körperschaften des öffentlichen Rechts.⁶⁶ Sie sind für die inhaltlichen Fragen, also für die Lehrinhalte und -methoden, die Auswahl und Qualifikation der Lehrer und die Zuordnung der Schüler allein verantwortlich. Der Staat beschränkt sich auf die Aufsicht „in organisatorischer und schuldisziplinärer Hinsicht“.⁶⁷

Dieses Konzept für den Umgang mit der muslimischen Bevölkerung lässt sich, in Anbetracht der unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklung und der hierauf beruhenden abweichenden verfassungsrechtlichen Konsequenzen, nicht einfach kopieren. Es weist aber einen Weg auf, wie man auch in Deutschland dem Bedürfnis nach einer eigenverantwortlichen Mitwirkung der Betroffenen bei der Einrichtung und Durchführung des Islamunterrichts stärker Rechnung tragen könnte. Das Modell, einen solchen Unterricht inhaltlich ganz in muslimische

Anwendung islamischer Normen in Deutschland und Europa. In: Bock (Hg.): Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 55–76, hier: S. 60.

⁶³ Gesetz vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft („Islamgesetz“), RGBl. Nr. 159. Hierzu auch Karl Schwarz: Überlegungen zum rechtlichen Status der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich. In: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.): Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen 2003, S. 445–464, hier: S. 452 (m.w.N.).

⁶⁴ Schnizer: Diskussionsbeitrag (wie Anm. 62), S. 180; Potz: Religionsunterricht (wie Anm. 62), S. 353.

⁶⁵ Entscheidung des österreichischen Verfassungsgerichtshofs vom 10. 12. 1987, G146/87, G147/87. Abrufbar über das Rechtsinformationssystem des österreichischen Bundeskanzleramts unter: <http://www.ris2.bka.gv.at/Vfgh/> (letzter Zugriff am 17. 9. 2009). Vgl. das daraufhin geänderte Islamgesetz ohne Ritusbeschränkung in BGBl. Nr. 164/1988.

⁶⁶ Schnizer: Diskussionsbeitrag (wie Anm. 62), S. 177. Mit dem In-Kraft-Treten des Bundesgesetzes über die Rechtsstellung religiöser Bekenntnisgemeinschaften von 1998 (BGBl. I 1998/19) ist die Kategorie der Religionsgemeinschaft mit privatrechtlichem Status eingeführt worden. Hierzu Schwarz: Überlegungen (wie Anm. 63), S. 457 ff.

⁶⁷ Potz: Religionsunterricht (wie Anm. 62), S. 355 f.; Wilhelm Rees: Religionsunterricht in österreichischen Schulen. Rechtliche Grundlagen und aktuelle Anfragen. In: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.): Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen 2003, S. 387–408, hier: S. 398.

Hände zu legen, allerdings innerhalb der staatlichen Schulen und unter staatlicher Kontrolle, ist an sich auch in Deutschland nicht neu. Doch könnte es entschieden breiter angewendet werden. Es wird derzeit in verschiedenen Varianten praktiziert, nicht allein in Berlin, wo der Religionsunterricht seit 1948 kein ordentliches Lehrfach mehr ist.⁶⁸ Dabei stützt man sich auf Art. 141 GG, die sogenannte „Bremer Klausel“, nach der Art. 7 Abs. 3 GG – Religion als „ordentliches Lehrfach“ – keine Anwendung findet, wo am 1. Januar 1949 eine andere Regelung bestand. Entsprechend sind in diesen Fällen die Religionsgemeinschaften die alleinigen Veranstalter des Unterrichts.⁶⁹ Soweit islamischen Trägern diese Möglichkeiten ebenfalls eingeräumt werden, besitzen sie die gleichen Befugnisse. Allerdings haben die Behörden zu prüfen – kraft ihrer Rechtsaufsicht im Schulbereich, aus Fürsorge für ihre Schüler wie um der eigenen Integrationsbelange willen –, ob der in Betracht kommende Interessent die Gewähr für Toleranz und Verfassungsloyalität bietet. Auch im weiteren Verlauf haben sie Anhaltspunkten nachzugehen, die auf Verstöße hindeuten.⁷⁰ Darin liegt keine Benachteiligung gegenüber anderen Trägern. Denn deren Pflichten sind uneingeschränkt die gleichen, nur die Intensität der Aufsicht richtet sich, wie stets, nach der Wahrscheinlichkeit von Abweichungen, kurz: nach dem Risiko.

Eine solche Lösung für muslimische Schüler widerspricht auch in den übrigen Bundesländern nicht Art. 7 Abs. 3 GG, weil sie unterhalb seiner Reichweite angesiedelt ist. Infolgedessen bedarf es für sie auch keiner verfassungsrechtlichen Ausnahmeregelung. Denn durch Art. 141 GG wurde seinerzeit die Anwendung des Art. 7 Abs. 3 GG für bestimmte Fälle allein aus *politischen* Erwägungen ausgeschlossen, obwohl dessen *rechtlichen* Voraussetzungen an sich vorlagen.⁷¹ Wo aber, wie beim Islamunterricht, schon die *rechtlichen* Voraussetzungen des Art. 7 Abs. 3 GG nicht gegeben sind, kann diese Bestimmung andere Regelungen auch nicht sperren.

⁶⁸ Vgl. § 13 S. 1–3 des Schulgesetzes für Berlin vom 26. 6. 1948 (GVBl. I, 358): „Der Religionsunterricht ist Sache der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Er wird von Geistlichen oder Religionslehrern erteilt, die von diesen beauftragt und besoldet werden. Die Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften übernehmen die Verantwortung, daß der Religionsunterricht gemäß den für den allgemeinen Unterricht geltenden Bestimmungen durchgeführt wird.“

⁶⁹ von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 210; Wolfgang Bock: Islamischer Religionsunterricht im Lande Berlin. In: Bock (Hg.): Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 93–114, insbesondere S. 95.

⁷⁰ Vgl. oben bei Anm. 60 (m.w.N.); ferner Starck: Religionsunterricht (wie Anm. 37), S. 495 („Wächterfunktion“); Hans Markus Heimann: Alternative Organisationsformen islamischen Religionsunterrichts. In: Die öffentliche Verwaltung 56 (2003), S. 238–260, hier: S. 245 zur „Berliner Lösung“; vgl. auch von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 218.

⁷¹ Zur Entstehungsgeschichte des Art. 141 GG vgl. Klaus-Berto von Doemming/Rudolf Werner Füsslein/Werner Matz (Bearb.): Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: Gerhard Leibholz/Hermann von Mangoldt (Hg.): Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart, N.F., Bd. 1. Tübingen 1951, Art. 141, S. 907–910.

Unbestreitbar ist dieses Modell mit Unwägbarkeiten verbunden. Entsprechend sorgfältig müssen verlässliche muslimische Partner gesucht werden. Dabei kommen nicht allein etablierte Organisationen⁷² in Betracht, sondern auch – und, wie die Schulversuche in einigen Ländern zeigen, vielleicht noch eher – Zusammenschlüsse interessierter Eltern, für welche die besondere Sachnähe, das unmittelbare eigene Interesse an der Entwicklung ihrer Kinder, spricht.⁷³ Jedenfalls bietet das Modell, ungeachtet der mit ihm verbundenen Probleme, die Möglichkeit, die Zusammenarbeit mit der muslimischen Seite deutlich voranzubringen. Letzterer wird eine Rolle zugewiesen, die von der Aufgabenverteilung her noch über den Rahmen des Art. 7 Abs. 3 GG hinausgeht – um den Preis einer entsprechenden Kontrolle. Zugleich wird von den Trägern ein Mindestmaß an organisatorischer Kontinuität erwartet. Vor allem aber tritt an die Stelle einer bloßen Sachinformation *über* Religion, sozusagen von außen, die Vermittlung durch Vertreter der eigenen Glaubensgemeinschaft. Darin liegt für die Schüler selbst, für ihr kulturelles „Wir-Gefühl“, ein entscheidender Wechsel der Perspektive. Den Eltern dürfte die Kombination von Aktivitäten der „eigenen Leute“ – oder eigenen Aktivitäten – und dem verlässlichen Rahmen staatlicher Schulen die Grundlage für einen unbefangeneren Umgang mit den verschiedenen Beteiligten und dem Gegenstand selbst bieten. Sicherlich sind auch auf diesem Wege Durststrecken und Konflikte zu erwarten. So wird etwa die Frage, nach welchen – überprüfbaren und von wem zu überprüfenden – fachlichen und sprachlichen Kriterien das Lehrpersonal ausgewählt werden soll, auch weiterhin nicht leicht zu lösen sein.⁷⁴ Derartige Auseinandersetzungen verlangen Geduld von beiden Seiten, aber auch Festigkeit bei der Wahrung des eigenen Standpunkts. Gerade die Einsicht, dass das Konzept von jedem der Partner einen Vertrauensvorschuss fordert, schließt eine vorschnelle Preisgabe begründeter Positionen aus. Wenn die staatlichen Vertreter – hier wie auch im Übrigen – nicht klar auf den Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit im gemeinsamen Rahmen bestehen, werden sie die fortdauernde Distanz nicht überwinden.

Die religiöse Unterweisung für junge Muslime ist kein Thema unter vielen. Sie ist für die Integration der muslimischen Bevölkerung in die deutsche Gesellschaft insgesamt zentral, weil das Wissen um den eigenen Glauben, die religiöse Bildung, zum Kern des kulturellen Selbstverständnisses gehört, für die Muslime besonders, aber nicht nur für sie. Die religiöse Unterweisung betrifft die nachwachsende Ge-

⁷² Vgl. dazu die Ausführungen von Lemmen: Organisationen (wie Anm. 24).

⁷³ Vgl. oben bei Anm. 53 (m.w.N.).

⁷⁴ Vgl. dazu u.a. von Campenhausen/de Wall: Staatskirchenrecht (wie Anm. 31), S. 218; Bock: Religionsunterricht (wie Anm. 14), S. 29; Ulf Häußler: Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten für die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik 6 (2000), S. 255–264, hier: S. 260 m.w.N.; Christine Langenfeld: Integration und kulturelle Identität zugewandelter Minderheiten: Eine Herausforderung für das deutsche Schulwesen – Einführung in einige grundrechtliche Fragestellungen. In: Archiv des öffentlichen Rechts 123 (1998) 3, S. 375–407, hier: S. 403 ff.; Dietrich: Religionsunterricht (wie Anm. 3), S. 133 ff., S. 398 ff.; zur Lage in Österreich Aslan: Erziehung (wie Anm. 1), S. 144 ff.

neration, von der abhängen wird, ob die bisherigen Schranken überwunden werden. Und sie reicht auf beiden Seiten tief in die Grundüberzeugungen, die Wertvorstellungen hinab, die über alle Unterschiede hinweg das Zusammenleben bestimmen. Auf diesem Feld entscheidet sich das künftige Miteinander *oder* Gegeneinander – und deswegen ist es jeder Mühe wert, dieses Feld zu bestellen.

Abstract

The controversy about the question how the young generation of Muslim immigrants in Germany – more than 3 million by now – can be taught the necessary religious knowledge has kept the German boards of education engaged since the 1960s. Since it has become clear that the majority of this part of the population will stay in Germany, the goal can no longer be to prepare the children and adolescents for the return to their own cultural circle. On the contrary: it is imperative that they have to be integrated into the predominant system in this field. A solution to the problem is difficult to find for a number of reasons – in particular the controversy about the phantom of a “multicultural” society, the inability of the federal states to develop a common concept, and the estrangement of those involved on the Muslim side. Religious education in accordance to Article 7 Paragraph 3 GG – religious education as a „proper discipline“ for the organisation of which the government is responsible and whose content is determined by each individual religious community – is not an option since the Islamic community is not a structure with “officially” appointed representatives who might cooperate with the government on an equal footing. “General religious education” as offered by the government may convey – neutral – information, but it cannot replace education by religious authorities. For these reasons the question arises whether the model of classes – held in German – in public schools, and organized by – reliable – Muslim institutions under the supervision of the government, should be expanded. This model does not pose a problem from a constitutional point of view, but it contains practical risks. However, considering the overwhelming importance of the integration of young Muslims into society, this road should be taken – while insisting on one’s own point of view.

Roland Löffler

Trialog in der Schule?!

Der Weg von einer Studie zum kulturellen Pluralismus in europäischen Lehrplänen zum Wettbewerb „Schulen im Trialog“ der Herbert Quandt-Stiftung und sein Beitrag zur aktuellen Bildungsstandard-Diskussion

I. Einleitung

Integration durch Bildung ist eine der wichtigsten gesamtgesellschaftlichen Zukunftsaufgaben. Die Herbert Quandt-Stiftung mit Sitz in Bad Homburg v. d. Höhe engagiert sich daher bereits seit 1996 mit ihrem „Trialog der Kulturen“ für die interkulturelle Verständigung. Es ist die Überzeugung der Stiftung, dass erfolgreiche Integration nur möglich ist, wenn auch eine Verständigung zwischen den verschiedenen kulturellen Traditionen und Religionen möglichst früh in der Schule gelernt und Wissen über diese erworben wird. Die Projektarbeit in einem Schulenwettbewerb ist dabei ein geeigneter Weg, sich interkulturelle Kompetenz anzueignen.

Initialzündung für den „Wettbewerb zum Trialog der Kulturen: Europäische Identität und kultureller Pluralismus“ war eine wissenschaftliche Studie, die die Herbert Quandt-Stiftung bei der Theologischen Fakultät Birmingham 1999 in Auftrag gegeben hatte, auf die im Folgenden eingegangen wird.

Eine europäische Curricula-Studie aus dem Jahre 2003 in einem Buch des Jahres 2011 vorzustellen, ist in unserer schnelllebigen Zeit ein nicht ganz risikoloses Unterfangen, denn: Haben die Ergebnisse noch Bestand? Können wir mit Gewissheit sagen, dass Schulen, Schulbücher und Lehrpläne des damaligen Untersuchungszeitraums die gleichen sind wie heute? Vermutlich nicht oder nicht ganz – und doch hat sich im Laufe des letzten Jahrzehnts auf dem Gebiet der interkulturellen Bildung auch nicht alles komplett oder gar bereits zum Guten gewandelt. Insofern mag der Rückblick auf die Publikation *Europäische Identität und kultureller Pluralismus. Judentum, Christentum und Islam in europäischen Lehrplänen* durchaus lehrreich und nützlich sein. Dies nicht nur, weil diese Studie den Anstoß für den Trialog-Schulenwettbewerb gegeben hat, dessen bisherige Ergebnisse an dieser Stelle einem interdisziplinären, wissenschaftlichen Publikum vorgestellt werden sollen.

Als die Herbert Quandt-Stiftung das Themenfeld „Trialog der Kulturen“ auf Anregung des langjährigen Stiftungsratsmitgliedes Lord George Weidenfeld of Chelsea begründete, wollte sie nicht nur die Verständigung zwischen Judentum, Christentum und Islam fördern, sondern auch ein Zeichen gegen den von Samuel Huntington und anderen beschworenen „Kampf der Kulturen“ setzen. Zunächst näherte sich die Stiftung dem Trialog durch Konferenzen mit nationalen und internationalen Experten, aus denen entsprechende Publikationen erwuchsen. Doch schon bald erschien es notwendig, die kultur-, religions- und gesellschaftspolitischen Analysen in praktische Projekte umzusetzen. Dabei wurde der Bereich der Pädagogik als zentrales Betätigungsfeld definiert. Die Stiftung verfolgte nach den Worten des damaligen geschäftsführenden Vorstandes, Wolfgang R. Assmann, deshalb einen bildungstheoretischen Ansatz, weil sie der Überzeugung war, „dass Unwissenheit und Intoleranz sehr eng zusammenhängen, mithin Missverständnisse, Vorurteile und Ängste zwischen den unterschiedlichen Kulturen ganz wesentlich auf mangelhaften Kenntnissen beruhen [...]“.¹ Deshalb käme der Schule eine eminente Rolle zu, bestimmten doch die Stoffvermittlung in der Schule und die Haltung der Lehrer zum Inhalt nicht unwesentlich die Haltungen der Schülerinnen und Schüler. Profundes Schulwissen könne also zumindest ein Weg zu einer pluralistischen europäischen Identität und zum Trialog der Kulturen sein, dem es um die Stärkung des gemeinsamen Erbes, des Verständigungspotenzials der abrahamischen Religionen bzw. Kulturen gehe² sowie um die Erkenntnis, dass

¹ Vgl. Wolfgang R. Assmann: Schulwissen über die abrahamischen Religionen – Basis für eine europäische Identität und den Trialog der Kulturen. In: Lisa Kaul-Seidman/Jorgen S. Nielsen/Markus Vinzent (Hg.): Europäische Identität und kultureller Pluralismus: Judentum, Christentum und Islam in den europäischen Lehrplänen. Empfehlungen für die Praxis. Bad Homburg 2003, S. 6.

² Zur Diskussion um die genaue Definition des Begriffs „abrahamisch/abrahamitisch/abrahamistisch“ vgl. die jüngst erschienene Studie von Eva Maria Hinterhuber: Abrahamischer Trialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen. Stuttgart 2009, S. 58 Anm. 91. Vgl. auch Martin Bauschke: Trialog und Zivilgesellschaft. Bd. 1: Internationale Recherche von Institutionen zum trilateralen Dialog von Juden, Christen und Muslimen. Berlin 2001; ders./Petra Stegmann: Trialog und Zivilgesellschaft. Bd. 2: Berichte und Texte. Berlin 2001; ders.: Der jüdisch-christlich-islamische Trialog. München, Ravensburg 2006; ders.: Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam. Frankfurt am Main 2008, S. 26; die Veröffentlichungen von Hans Küng: Projekt Weltethos. München 1990; ders.: Abraham – der Stammvater dreier Religionen. Zur Notwendigkeit des Trialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen. In: Peter Neuner/Harald Wagner (Hg.): In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Freiburg, Basel, Wien 1992, S. 329–343; ders.: Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos. In: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Christentum und nichtchristliche Religionen. Darmstadt 1994, S. 155–171 sowie Karl-Josef Kuschel: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. Düsseldorf 2001; ders.: Abrahamische Ökumene. Interreligiöser Dialog als Voraussetzung für eine nachhaltige Friedenspolitik. In: Neue Zürcher Zeitung vom 23. 12. 2000, S. 85; ders.: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft. Düsseldorf 2007.

kulturelle Differenz als „bereicherndes Moment europäischer Geistes- und Kulturgeschichte zu begreifen“ sei.³

Die Autoren der Studie legen ausdrücklich Wert auf „die pluralistische Vergangenheit Europas“, da der Kontinent Heimat „für alle drei abrahamischen Glaubenstraditionen“ war. Sie argumentieren, dass es fruchtbare und nicht nur abgrenzende theologische, geschichtliche und kulturelle Wechselwirkungen gegeben habe und noch gäbe, dass alle drei Religionen einen Beitrag zur europäischen Identität geleistet hätten und schließlich, dass die pluralistische Vergangenheit eine Bedeutung für die pluralistische Zukunft Europas besitze.⁴

II. Die Fragestellung

Das beschriebene trialogische Verständigungspotenzial darf allerdings nicht allein eine oft beschworene Vision bleiben, sondern muss gezielt freigesetzt werden. Um eine Kultur des Miteinanders aktiv zu gestalten und überkommene kulturelle Hierarchien und Dominanzmodelle zu überwinden, sollten junge Europäer bereits in den Schulen beginnen, sich über die trialogische Vergangenheit des Kontinents klar zu werden.

Ob dieser Ansatz allerdings in den europäischen Schulwirklichkeiten und den ihnen zugrunde liegenden Curricula überhaupt angewendet werde, erschien der Stiftung um die Jahrtausendwende durchaus fragwürdig. Die Stiftung beauftragte 1999 deshalb die für ihre interreligiöse Expertise international geachtete Theologische Fakultät der Universität Birmingham, mit einem knapp vierjährigen Forschungsprojekt Lehrpläne und Unterrichtsmaterialien in acht Mitgliedsstaaten der Europäischen Union zu untersuchen. Die konkrete Projektbearbeitung lag in den Händen der jungen Forscherin Dr. Lisa Kaul-Seidmann, die Projektleitung hatten die Professoren Jorgen S. Nielsen und Markus Vinzent inne. Folgende Fragen und Aufgaben wurden den Wissenschaftlern auf den Weg gegeben:

a) In welcher Weise und in welchem Umfang wird in den Schulen Wissen über die abrahamischen Religionen vermittelt?

b) Auf welche Weise leisten die Curricula in der Behandlung der drei Glaubens-traditionen und Kulturen einen Beitrag zur Formierung eines gemeinsamen europäischen Erbes?

c) Die Wissenschaftler sollten zunächst Beispiele guter und schlechter Praxis darstellen, um dann Empfehlungen und Leitlinien für die zukünftige Entwicklung und Verbesserung der Vermittlung von Judentum, Christentum und Islam im europäischen Schulunterricht zu formulieren: Was wäre ein essentielles Grundwissen, das zu einer europäischen Schulbildung gehört? Während die Empfehlungen stärker bildungspolitische Reformen für eine verbesserte interkulturelle Pädagogik in Europa in den Blick nahmen, liefern die Leitlinien relativ konkrete Beispiele

³ Vgl. Assmann: Schulwissen (wie Anm. 1), S. 6.

⁴ Vgl. Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): Europäische Identität (wie Anm. 1), S. 15–17.

für Themen *und* Materialien, die zum Kernbestand, aber auch zum kritischen Wissen über die drei abrahamischen Kulturtraditionen gehören. Diese Leitlinien verstanden die Autoren nicht als normative Richtschnur, sondern als Anregung. Pädagogen sollen damit in die Lage versetzt werden, kompetenter die Lehrplangvorgaben umzusetzen, aus den Empfehlungen zu weiterführenden Unterrichtsmaterialien besser den Stoff auszuwählen, der für den Kenntnisstand und die Bedürfnisse ihrer Schüler passend erscheint.

Die eigentliche Forschung wurde durch Workshops in Deutschland und England flankiert. Die Ergebnisse wurden im Frühjahr 2003 bei einer internationalen Konferenz in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften präsentiert und die Studie dem damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau überreicht. Insgesamt entstanden drei Bände, die als Handbücher für Schulpolitiker, Wissenschaftler, Lehrerausbilder und Schulpraktiker dienen: zum einen die erarbeiteten Empfehlungen auf wahlweise Deutsch oder Englisch, zum anderen der Ergänzungsband mit den Länderanalysen ausschließlich auf Englisch plus eine knappe Dokumentation der besagten Tagung.⁵

III. Zur Methodik

Die Birminger Studie erhebt ausdrücklich nicht den Anspruch, repräsentative Ergebnisse vorzulegen, sondern vielmehr ‚Trends‘ aufzuzeigen.⁶ Sie nahm dazu acht Länder in den Blick: Deutschland, Finnland, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Italien, Schweden, Spanien. Untersuchungsgegenstand waren Lehrpläne, Lehrbücher und Lehrpraxis. Dazu mussten Daten zur inhaltlichen Ausgestaltung der Lehrpläne erhoben und analysiert werden.

Drei Fächern wurde für die interkulturelle Bildung eine besondere Bedeutung zugeschrieben: dem Religionsunterricht, dem Geschichtsunterricht sowie dem Sprach- und Literaturunterricht. Die Wissenschaftler analysierten, wie in diesen Fächern abrahamische Themen und Stoffe behandelt werden – und zwar nicht nur in den offiziellen Lehrplänen, sondern auch in den „inoffiziellen Curricula“. Damit sind „Momentaufnahmen“⁷ der schulischen Praxis gemeint, in der Lehrer die vorgegebenen Richtlinien konkret umsetzen. Es wurden 60 Fragebögen an Lehrer und 40 an 15-jährige Schüler an je 20 Schulen in acht Ländern verschickt, mit de-

⁵ Vgl. Herbert Quandt-Stiftung (Hg.): Interkulturelles Schulwissen und europäische Identität. Dokumentation der internationalen Konferenz vom 24. Juni 2003 in Berlin. Bad Homburg 2004 (kurz); Kaul-Seidman/ Nielsen/Vinzent (Hg.): Europäische Identität (wie Anm. 1) (kompakt); Lisa Kaul-Seidman/Jorgen S. Nielsen/Markus Vinzent (Hg.): European Identity and cultural pluralism: Judaism, Christianity and Islam in European curricula. Supplement: Country reports. Bad Homburg 2003 (ausführlich).

⁶ Vgl. Markus Vinzent: Peaceful Mind and cultural diversity. Introduction to the eight country reports of the study on Judaism, Christianity and Islam in European curricula. In: Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): European Identity (wie Anm. 5), S. 8–20, hier: S. 10.

⁷ Ebd.

ren Hilfe diese Schulpraxis erkundet werden sollte – um quasi das „inoffizielle Curriculum“ neben dem offiziellen zu ergründen. Um sich ein möglichst vielfältiges Bild machen zu können, wurden von den 20 Schulen pro Land je zehn aus dem Primarbereich und zehn aus dem Sekundarbereich ausgewählt, 50 Prozent aus ländlichen und 50 Prozent aus urbanen Gebieten. Dabei erschien den Forschern die Interaktion von Schule, Schülern, Elternhaus und Glaubensgemeinschaft bei der Wissensbildung von zentraler Bedeutung, gerade auch, um Best Practice-Beispiele eruieren zu können. In Ergänzung wurden die zugrunde liegenden Lehrbücher untersucht. In Griechenland, wo die Regierung aufgrund grundlegender Bildungsreformmaßnahmen kein Einverständnis für die Verteilung der Fragebogen gab, konnten nur Lehrbücher und Curricula herangezogen werden.⁸

Im Durchschnitt erhielten die Birminghamer Wissenschaftler im Rücklauf 240 Dateneinheiten pro Land, von durchschnittlich 15 der 20 angefragten Schulen – und beobachteten, dass sich bereits bei dieser Datenmenge Trends verfestigten.

IV. Ergebnisse

Es zeigte sich, dass in allen Ländern die Schüler darauf vorbereitet werden sollen, „Bürger einer multikulturellen und in manchen Fällen pluralistischen Gesellschaft zu werden.“⁹ Erhebliche Differenzen bestehen jedoch in den untersuchten Ländern bei der Realisierung dieser hehren Zielsetzung. In manchen Ländern machten die Kultusbehörden bereits recht konkrete Vorgaben, in anderen wiederum setzten sie verhältnismäßig vage Rahmenbedingungen und überließen die Umsetzung den Lehrern. In den Fragebögen zeigte sich, dass viele Lehrer trotz ihres guten Willens und eines gut gemeinten „offiziellen Curriculums“ bei dessen Umsetzung überfordert sind.¹⁰ Das „inoffizielle Curriculum“ wies deshalb erstaunliche Mängel und eine Unkenntnis, ja auch eine geringe Reflexionsstufe zu den aktuellen kulturellen, religiösen, ethnischen und politischen Veränderungen der Bevölkerung im Zuge der Migration auf.¹¹

Die westlich-christliche bzw. – wie die Birminghamer Forscher gerne auch formulieren – „postchristliche“ Kultur wird, mehr oder weniger reflektiert, weiterhin als selbstverständliche Koordinate der Bildungsziele, Curricula und Lehrbücher betrachtet. Wenn das Judentum und der Islam als Unterrichtsgegenstände herangezogen werden, geschieht dies häufig unter Rubriken wie „fremde“, „ausländische“, „andere“ Kultur.¹² Daraus folgern die Autoren – und hierin muss man

⁸ Ebd.; bedauerlicherweise ist in der Birminghamer Publikation der Fragebogen nicht abgedruckt.

⁹ Vgl. Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): Europäische Identität (wie Anm. 1), S. 20.

¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹ Vgl. Vinzent: Peaceful Mind (wie Anm. 6), S. 11.

¹² Vgl. ebd.

ihnen nicht zwingend folgen –, dass die Christenheit im Allgemeinen sich in den Grundmauern ihrer Existenz bedroht fühle, eigenartigerweise noch stärker durch sogenannte Bindestrich-Identitäten (Deutsch-Türke, Deutsch-Spanier etc.) und kulturelle Pluralität in der Gesellschaft „than by a post-Christian consciousness, in which neither Christianity as it is practised nor the traditions and cultures of Judaism and Islam play significant roles.“¹³

Die Forscher fanden deutlich mehr überzeugende Beispiele guter Praxis in Italien und Spanien als in Mittel- und Nordeuropa. Dieses Süd-Nord-Gefälle erklärten sich die Autoren damit, dass diese Länder historisch intensivere Berührungspunkte mit anderen Kulturen als den vom Christentum geprägten besaßen und so auch heute das Bewusstsein für den Multikulturalismus stärker ausgeprägt sei.¹⁴ An Deutschland, das im hinteren Mittelfeld landete, kritisierten die Forscher, dass es keine speziellen interkulturellen oder interreligiösen Ausbildungsgänge an den Universitäten gebe – etwa für Religionslehrer. Das habe mit der konfessionellen Ausrichtung der Theologischen Fakultäten zu tun und mit dem Fachlehrersystem, das zu wenig Durchlässigkeit schaffe. Dieser Zustand hat sich meines Erachtens aber in den letzten Jahren durchaus geändert, während das Fachlehrersystem aus guten Gründen beibehalten werden sollte.

Die deutschen Curricula erwiesen sich 2003 als überholt, auch die Lehrbücher zeigten zu wenig dialogische Ansätze. Zudem mussten die Birminghamer Wissenschaftler feststellen, dass eine noch immer starke Autoritätsfixierung im deutschen Schulsystem es ihnen nicht leicht machte, unter den Pädagogen Kooperationspartner für die Studie zu finden. Im Gegensatz dazu würden Lehrer in Ländern wie Italien, Großbritannien oder Spanien mit restriktiven oder gar überholten Curricula wesentlich kreativer umgehen und eher versuchen, deutliche Bezüge zur Gegenwart herzustellen.

Im Blick auf die drei untersuchten Fächer offenbarten sich dabei folgende Trends: Der Religionsunterricht war bei allen Mängeln der ‚dialogischste‘ Unterricht, gefolgt vom Geschichtsunterricht, aber mit erkennbarem Abstand zu den philologischen Disziplinen, die meist doch auf nationalen Logiken aufgebaut waren. Auch wenn der Religionsunterricht deshalb als zentrales interkulturelles Fach angesehen werden kann, gibt es auch hier Kritikpunkte – etwa im Blick auf den prozentualen Anteil von Judentum und Islam, gerade im Primarbereich. Hier

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. zum Länderranking ebd., S. 16: Den ersten Platz nahm danach Italien ein, es folgten Großbritannien, Spanien, Schweden, Deutschland, Finnland – und den letzten Platz teilten sich Griechenland und Frankreich. Dies hat inhaltliche und strukturelle Gründe: In Frankreich, das keinen Religionsunterricht kennt, gelang es den Forschern nur begrenzt, in direkten Kontakt mit Schulen zu treten und Datenmaterial zu sammeln. In Griechenland stand im Unterricht der Beitrag des Christentums zur sozialen und ökonomischen Entwicklung im Vordergrund der Vermittlung. Dort war die Untersuchung – wie bereits dargelegt – aus kultuspolitischen Gründen mit erheblichen Einschränkungen behaftet. Das Ranking zeigt sich als nicht unproblematisch, werden doch vorab keine klaren Kriterienkataloge bzw. Bewertungsmaßstäbe für eine derartige Einsortierung definiert. In der Tendenz mag man der Rangliste jedoch – nach der Lektüre der eigentlichen Country Reports – Plausibilität zusprechen.

scheint die Untersuchung aber zu wenig zu berücksichtigen, dass dies religionspädagogisch zumeist gewollt ist, weil es gerade auch entwicklungspsychologisch im Grundschulalter zunächst um die Stabilisierung der *eigenen* religiösen und kulturellen Identität geht.

Bildungspolitisch auffallend, ja geradezu paradox, ist der Befund, dass es in den Ländern, in denen ‚Religionskunde‘ angeboten wird – also nicht bekenntnisgebunden, sondern als Fach, das neutral und vergleichend über Religion informiert –, einen sehr viel größeren Mangel an Lehrmaterialien und -inhalten zu Islam und Judentum gibt als dort, wo eine konfessionelle, religiöse Unterweisung stattfindet.¹⁵

Im Geschichtsunterricht aller untersuchten Länder wird der Beitrag der Religionen gewürdigt, aber inhaltlich höchst selektiv und keineswegs in angemessener dialogischer Gewichtung behandelt. Das Christentum wird zumeist als historische Religion dargestellt – besonders beliebt ist die mittelalterliche Kirchengeschichte. Wichtige kirchliche Charaktere werden in ihrer Bedeutung für die Nationalgeschichte skizziert, doch die fortdauernde Präsenz des Christentums bis heute und seine damit verbundene aktuelle Bedeutung für die europäischen Gesellschaften bleiben eigentümlich blass. Allerdings gibt es auch Beispiele guter Praxis, die den sozialen und kulturellen Einfluss der Kirchen auf Staat und Gesellschaft darstellen, die historischen Fehler der Kirche thematisieren und den transnationalen Charakter der Kirchen herausarbeiten, was auch zu einer Kontextualisierung und starken Binnendifferenzierung der christlichen Religion führte.

Best Practice-Beispiele im Blick auf Judentum und Islam finden sich vergleichsweise selten: Themen der jüdischen Geschichte erleben selten eine Entfaltung – am ehesten wird das Judentum der Antike und der Moderne, mitunter auch des Mittelalters behandelt. Jüdische Geschichte wird „tendenziell als Tragödie“¹⁶ dargestellt. Es dominieren die Stoffe Antisemitismus, Holocaust und Nahostkonflikt, auch wenn durch die Gründung des Staates Israel ein positiver Akzent in vielen Lehrplänen gesetzt wurde. Hinsichtlich des Islam findet sich in den meisten Curricula eine Kombination aus islamischer Geschichte, theologischen Inhalten und arabischer Kultur. Der Islam in Europa wird jedoch leider zu stark auf nur drei Aspekte beschränkt: auf die militante Ausbreitung des frühen Islam, auf Fragen der Kreuzzüge und auf den Fundamentalismus heute.

In den Lehrplänen des Sprach- und Literaturunterrichts fällt das Ergebnis noch ernüchternder aus: Die meisten Curricula und Lehrbücher führen zwar in den kulturellen Hintergrund der zu lesenden Autoren ein. Die wenigsten Sprachunterrichte sind jedoch interkulturell oder interreligiös ausgerichtet. Religiöse Themen finden sich grundsätzlich nur selten im Sprachunterricht – und wenn, dann werden bei christlichen Autoren theologische Texte ausgewählt, bei jüdischen

¹⁵ Vgl. Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): Europäische Identität (wie Anm. 1), S. 21. In der konkreten Vermittlung dominiert die Behandlung der religiösen Feste; dagegen fehlt die Auseinandersetzung mit religiösen und kulturellen Originaltexten oder auch mit ethischen, anthropologischen und sakralarchitektonischen Fragen.

¹⁶ Ebd., S. 22.

Autoren geht es auch hier um Antisemitismus und Holocaust, während sich die wenigen Werke muslimischer Schriftsteller entweder mit Märchen aus der arabischen Kultur oder den Migranten in Europa befassen. Dem Reichtum der religiösen Literatur wird im Sprachunterricht damit kaum Raum gewährt.¹⁷ Dabei nutzen Schriftsteller (und Künstler) auch in Zeiten der säkularisierten Moderne den Kanon der religiösen Überlieferung weidlich – man denke nur an Elie Wiesels Romane, die Jesusgestalten in der modernen Lyrik, Reinhold Schneider, die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus bei Heinrich Böll, George Bernanos oder Rolf Hochhuth.

Schließlich beobachteten die Forscher, dass im Schulunterricht die wechselseitige Beeinflussung, der Kulturtransfer auf theologischem, künstlerischem, architektonischem, literarischem Gebiet, oder auch in Wissenschaft, Wirtschaft, Ernährung kaum berücksichtigt wurden. Das Unterrichtsmaterial biete auch nur wenig historische und literarische Quellen an, die die positive Interaktion belegen. Damit werde den Schülern aber die Möglichkeit genommen, sich an den Originaltexten mit tradierten Vorurteilen gegen Juden, Christen und Muslimen auseinanderzusetzen. Es kann deshalb nicht überraschen, dass die Schüler in den acht untersuchten Ländern nur wenige herausragende Persönlichkeiten der Religionen kennen und ihnen auch die internen Differenzen der drei Kulturkreise weitgehend fremd bleiben.

Für die Autoren ist jedoch nicht nur die Auswahl der Themen und Materialien ein Problem, sondern auch die Organisation des Lehrstoffes in den je spezifischen Fächern. Das bedeute, „dass die meisten Lehrpläne für Geschichte bzw. Sprache und Literatur vor Themen zurückscheuen, die mit den drei abrahamischen Glaubensstraditionen [...] zu tun haben. Für religionsaffine Themen, seien es auch kulturelle, hält man das Fach ‚Religion‘ oder ‚Religionslehre‘ für zuständig.“¹⁸ Auch die eingeschränkte Zeit für den Geschichtsunterricht führe dazu, nur noch ‚Insel‘-Wissen oder Schlüsselepochen und wenige bedeutende Personen zu vermitteln, die größeren Zusammenhänge und die Kontextualisierung der historischen Zusammenhänge aber zusehends zu vernachlässigen.

V. Empfehlungen und Leitlinien

In einem letzten Schritt formulierten die Birminghamer Wissenschaftler eine Reihe von Empfehlungen, mit deren Hilfe Schülern grundlegendes und kritisches Wissen der drei abrahamischen Glaubensstraditionen vermittelt werden könne. Sie sollten erkennen können, dass Europa trotz christlicher Dominanz eine plurale Vergangenheit besitze, die eine pluralistische Zukunft ermögliche, und schließlich Pluralismus nicht zwangsläufig in Antagonismus enden müsse.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 23.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 33.

Kaul-Seidmann, Nielsen und Vinzent fordern, dass der Unterricht faktische Informationen liefern und kritische Auseinandersetzung mit Inhalten ermöglichen möge, aber dazu dienen solle, Stereotype zu entlarven, monolithische Darstellungen zu durchbrechen und die Akzeptanz von Bindestrich- und multipler Identitäten zu fördern. Mit diesem Wissen sollen Schüler die pluralistische Natur der europäischen Gesellschaft als positiv begreifen lernen. Die Forscher setzen sich dafür ein, dass in der Lehreraus- und -fortbildung eine größere Aufmerksamkeit auf interkulturelle Pädagogik gelegt werde – und dass Schulbuchverlage innovative, interkulturelle Schulbücher auf den Markt bringen. Dies scheint ein Punkt zu sein, der sich seit Erscheinen der Birmingham-Studie sukzessive ändert. Schließlich appellieren die Wissenschaftler an die Politik, die staatlichen Lehrpläne um trialogische Elemente – nach den jeweiligen nationalen Erfordernissen – zu erweitern.¹⁹

In einem letzten Schritt entwickeln die Autoren ein fast fünfzigseitiges Set an ‚Leitlinien‘, um die Themen- und Stoffauswahl sowie bibliografische Anregungen anzubieten, nicht aber um konkrete Stundenplanung zu ersetzen.²⁰ Die ‚Leitlinien‘ sollen vielmehr für die zukünftige Lehrplangestaltung als Maßstab für das Wissen dienen, das Schüler bis zum Ende der Schulpflicht erlernt haben sollten. Auch sollen Lehrer die Leitlinien als Fundus neuer Ideen für einen vertieften Unterricht verstehen und Lehrerbildungsstätten Elemente in ihre Curricula aufnehmen. Die Leitlinien gehen dabei in einem Dreischritt vor: Zunächst werden Anregungen für bestimmte Fragen zum Grundwissen über Islam, Christentum und Judentum behandelt, die wiederum in Unterkapitel zu theologischen, historischen, kulturellen, praktisch-alltäglichen Fragen unterteilt werden. Dem folgen Leitlinien für den kritischen Umgang mit den unterschiedlichen Glaubensstraditionen, die wiederum in Themen zur internen kulturellen Vielfalt der Religionen, zur Wechselwirkung zwischen den Kulturtraditionen auf unterschiedlichen Gebieten, zur vergleichenden Lektüre historischer Texte und schließlich zur Vermittlung literarischer Stoffe untergliedert werden.

VI. Von der Studie zum Wettbewerb „Schulen im Trialog“

Die Stärke der Birminghamer Studie liegt in ihrer Pionierfunktion auf diesem bis dato recht unerforschten Gebiet – gerade mit dem Ansatz des europäischen Vergleichs. Sie legt – trotz einzelner Best Practice-Beispiele – den Finger in die Wunde der defizitären Vermittlung religiös-kultureller Grundwissensbestände in Europa. Dabei fällt besonders ins Auge, dass im Grunde keine der drei abraham-

¹⁹ Zu den Empfehlungen vgl. ebd., S. 33–45 bzw. Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): *European Identity* (wie Anm. 5), S. 19.

²⁰ Zu den Leitlinien vgl. Kaul-Seidman/Nielsen/Vinzent (Hg.): *Europäische Identität* (wie Anm. 1), S. 46–90.

mischen Religionen adäquat dargestellt wird – das Christentum erscheint viel zu stark als historisches Phänomen, während der Beitrag von Judentum und Islam viel zu häufig marginalisiert bzw. auf bestimmte, problembehaftete Themenbereiche beschränkt wird (Antisemitismus, Holocaust/Kreuzzüge, Fundamentalismus). Interessanterweise ist es der politisch in vielen europäischen Ländern umstrittene Religionsunterricht, dem quer über alle Grenzen hinweg eine zentrale interkulturelle und interreligiöse Vermittlungsrolle zukommt, während dies dem Geschichts- und dem Sprachunterricht nur mit Einschränkungen gelingt. Die Empfehlungen und die Leitlinien der Birminghamer Wissenschaftler weisen einen Weg, wie mit Hilfe einer stärker in der Schule verankerten interkulturellen Bildung der innen-, sozial-, religions- und bildungspolitisch gewollte Weg zur Integration gelingen und sich eine pluralistische europäische Identität herausbilden könnte.

Die Themenvorschläge der Leitlinien überzeugen auch noch nach fast sieben Jahren. Allerdings wird das in den Leitlinien dargelegte Material nicht altersstufenspezifisch aufbereitet. Zudem irritiert bei den Literaturangaben die hohe Dichte wissenschaftlicher Publikationen, während schulspezifische Handreichungen fehlen. Man denke in Deutschland etwa an die Veröffentlichungen der Bundes- und Landeszentralen für politische Bildung, verschiedener Stiftungen, der religionspädagogischen Ämter der Kirchen, aber auch an neuere Produkte der Schulbuchverlage.

Mit einigen Jahren Abstand fällt zudem der stark kognitive Ansatz der Studie ins Auge. Interkulturelles Lernen muss aber ganz im Sinne Pestalozzis mit Verstand, Herz und Hand geschehen. Vielleicht ist die Entwicklung von Empathiefähigkeit und eine produktionsorientierte Didaktik auf diesem Felde sogar noch wichtiger als sonst, weil Schülerinnen und Schüler andere Kulturen eben nicht allein durch Bücher und Texte, sondern durch unmittelbare Begegnungen und Auseinandersetzung verstehen lernen.

Um die bereichernden Aspekte der Studie in den konkreten Schulalltag einfließen zu lassen, entschied die Herbert Quandt-Stiftung 2005, den Wettbewerb „Schulen im Trialog. Europäische Identität und kultureller Pluralismus“ ins Leben zu rufen. Die Stiftung will so zur Förderung der trialogischen bzw. interkulturellen Kompetenzen von Schülern und Lehrern beitragen und den Trialog-Gedanken in der Schule sowie der Lehrerbildung verankern. Nach dem Verständnis der Herbert Quandt-Stiftung hat der „Trialog der Kulturen“ nichts mit Religionsvermischung zu tun, will auch keinen naiven Religionsfrieden propagieren. Es wird vielmehr im Sinne eines reflektierten Toleranzgedankens die Eigenheit und Dignität der drei unterschiedlichen abrahamischen Religionen und Kulturtraditionen – gerade im Blick auf die Identitätsbildung der unterschiedlichen Schüler – akzeptiert, um in einem zweiten Schritt Übereinstimmungen und Unterschiede herauszuarbeiten und dann drittens nach gemeinsamen Überzeugungen, Traditionen und Lösungsmöglichkeiten für die Zukunft unserer Gesellschaft zu suchen. Wer sich selbst seiner eigenen Herkunft und Position bewusst ist, sollte in der Lage sein, Achtung vor andersgläubigen Menschen zu zeigen.

Mittlerweile geht der Wettbewerb ins sechste Jahr. Er ist so aufgebaut, dass ab der 5. Klasse alle Schulen – ohne Ausnahme irgendeiner Schulform – in Hessen, dem Saarland, Rheinland-Pfalz²¹ (sowie von 2006–2010 auch in Berlin) nach der Aussendung der Informationsflyer bis Mitte/Ende April Zeit haben, ein Exposé zum Jahresthema zu schreiben, in dem sie ihr Projekt vorstellen. Im Mai tagt die unabhängige Jury, die aus Pädagogen, Wissenschaftlern, Religionsvertretern sowie Vertretern der Kultusbehörden besteht – und entscheidet über die Zulassung von bis zu 25 Schulen. Diese erhalten dann das „Startgeld“ von 3500 Euro, mit dem sie eigenständig ein Jahr lang ihre Projekte realisieren können. Die Herbert Quandt-Stiftung bemüht sich während des Wettbewerbsjahres um einen intensiven Kontakt, lädt die Projektlehrer zu einer Auftaktveranstaltung ein, besucht die Schulen mindestens zweimal und organisiert zur Halbzeit im Februar/März den „Markt der Möglichkeiten“, auf dem die Schulen ihre Zwischenergebnisse präsentieren. Zum Markt werden Vertreter der Presse, der Studienseminare, Schulämter, Religionsgemeinschaften und anderer Stiftungen eingeladen. Es ist ein erster Höhepunkt des Wettbewerbs in einem passenden „schönen“ Rahmen, der den Schülern Auftrieb gibt. Einerseits werden an diesem Nachmittag alle Schulen und Schüler gleich behandelt, erhalten die gleiche Auftrittszeit und die gleiche Standgröße, was besonders für Schüler aus schwächeren sozialen Strukturen eine persönliche Aufwertung bedeutet. Andererseits wird auch der Wettbewerbsgedanke gestärkt, indem die Schulen sehen, was die Mitbewerber zu bieten haben. Zum Schuljahresende finden – im Sinne eines guten Projektmanagements – die Abschlussveranstaltungen statt und die Schulen müssen einen 15-seitigen Bericht für die Jury schreiben. Für den Abschlussbericht erhalten die Schulen eine Vorlage, die der des Exposés ähnlich ist und deren Kapitel gleichzeitig den Kriterienkatalog der Bewertung der Wettbewerbsleistung abbilden.²² Die Jury tagt im August und vergibt die Preise im Wert von insgesamt 60 000 Euro. In der Regel werden bis zu acht Schulen ausgezeichnet.

Im Laufe des Schuljahres versucht die Stiftung lokale Lehrerfortbildungen anzubieten, pflegt den Kontakt zu bildungspolitischen Multiplikatoren und ermu-

²¹ Die Ausweitung nach Rheinland-Pfalz und dem Saarland ab dem Schuljahr 2010/2011 wurde ermöglicht durch eine großzügige Förderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung. Die Herbert Quandt-Stiftung plant, den Wettbewerb rollierend in unterschiedlichen Bundesländern auszutragen. Aufgrund der intensiven Betreuung erscheint gegenwärtig eine bundesweite Ausschreibung nicht sinnvoll zu sein.

²² Die Ausschreibung für die jeweiligen Jahrgänge findet sich unter www.herbert-quandt-stiftung.de. Folgende Bewertungskriterien werden für die finale Entscheidung herangezogen: 1) Inhaltliche Ausrichtung – pädagogisches Konzept; 2) Didaktisch-methodische Ansätze; 3) Verbindung: Projekt und Schulalltag sowie Entwicklung im Schuljahr; 4) Reichweite: Verknüpfung mit Gesamtkollegium, Fächer, Klassen, Umfang, Notengebung; 5) Beteiligung von Lehramtsanwärtern/Elemente der Lehrerfortbildung; 6) Kooperation mit außerschulischen Institutionen; 7) Elterneinbezug; 8) Wirkung/Nachhaltigkeit; 9) Projektmanagement/Projektdokumentation; 10) Öffentlichkeitsarbeit; 11) Verhältnis Exposé zu Abschlussbericht – selbstkritische Einschätzung; 12) Gesamteindruck (inklusive Schulbesuche). Der Wettbewerb stellt also auch eine Form von externer Evaluation schulischen Lernens dar – und erfüllt damit ein wesentliches Kriterium der Umsetzung von Bildungsstandards.

tigt die Schulen zu einer offensiven Pressearbeit; gerade bei Lokalzeitungen in ländlichen Gebieten erhalten die Schulen schnell eine intensive Resonanz. Der Wettbewerb stärkt deshalb ohne Zweifel die Stellung der Schule in der lokalen Öffentlichkeit und verhilft ihr – besonders, wenn sie gewonnen hat – zu einer anderen Wahrnehmung.

Auf dem Gebiet der Lehrerfortbildung entwickelt sich gerade ein zweites „Flaggschiff“ der Herbert Quandt-Stiftung: Die Deutsch-Türkische Lehrerakademie, die im Juli 2008 erstmals in Istanbul stattfand und danach alternierend in beiden Ländern ausgerichtet wird. Der türkische Partner ist das größte Bildungsreformprojekt der Türkei, die Education Reform Initiative, eine NGO unter dem Dach der privaten Sabanci-University. Das Goethe-Institut in Istanbul unterstützt diese einwöchige, auf interkulturelle und internationale pädagogische Verständigung zielende Konferenz ebenso wie das Auswärtige Amt, das zusammen mit dem türkischen Außenministerium die Deutsch-Türkische Lehrerakademie 2009 als einzige Veranstaltung für Lehrer in die „Ernst-Reuter-Initiative für Dialog und Verständigung“ aufgenommen hat.

Nimmt man die fünf Wettbewerbsrunden zusammen, so haben bisher 99 Schulen aus Hessen und Berlin sowie vereinzelt auch aus Thüringen, Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg und Brandenburg teilgenommen. Mit den Projekten – koordiniert von etwa 250 Pädagogen – wurden fast 25 000 Schüler erreicht, die ihre interkulturelle Sensibilität, Empathie und Kenntnisse erweitern konnten. Der Wettbewerb leistet einen Beitrag zur Aufwertung von Minoritäten in Gesellschaft und Schule, setzt Impulse für Schulentwicklung und Stärkung von Lehrern, Schülern und Schulen, fördert und praktiziert Interdisziplinarität. Da die Beteiligung von Lehramtsanwärtern ausdrücklich erwünscht ist, setzt der Wettbewerb auch Impulse für die Zukunft. Denn wenn sich junge Lehrer – etwa auch in mehreren Examensarbeiten – intensiv mit Fragen des Dialogs beschäftigt haben, besteht eine gewisse Gewähr der Nachhaltigkeit. Erkennbar ist zudem, dass sich die Projektmanagementfähigkeit der Schulen positiv entwickelt. Hier beeindrucken vor allem die Berufsschulen, bei denen jedoch Projektmanagement, Planung, Organisation und Steuerung auch sonst zum Curriculum gehören.

Zu beobachten ist außerdem, dass in den meisten – leider nicht allen – Schulen ein Verständnis für die Toleranz gegenüber Menschen anderer Religionen und Kulturen wächst. Es gibt jedoch hier auch immer wieder Rückschläge, gerade wenn im Nahen Osten wieder militärische Konflikte ausbrechen, wie zum Beispiel der Libanon-Krieg 2006 oder der Gaza-Krieg 2009. Dann dominieren gerade bei arabischen Schülern nationale Wahrnehmungsmuster und Solidaritätsbekundungen inklusive einer Ablehnung Israels, die unreflektiert auf das Verhältnis zu Juden in Deutschland übertragen werden.

Nachdem die Sieger feststehen, organisiert die Herbert Quandt-Stiftung im Herbst das feierliche „Finale“, bei dem die Preise durch z.B. Kultusministerin, Staatssekretäre oder Abteilungsleiter aus den jeweiligen Schulministerien verliehen werden. Diese von der Presse intensiv dokumentierte Feierstunde in der Bad Homburger Schlosskirche ist eine öffentliche Anerkennung für die Schulen, die

ihre Projekte mit kurzen Filmen präsentieren; außerdem dient sie der Vernetzung von alten und neuen Siegern, Schulen und Verwaltung, pädagogischer bzw. politischer Öffentlichkeit und Stiftung.

Damit die Ergebnisse des Wettbewerbs auch einer breiteren Öffentlichkeit kommuniziert werden können, hat die Stiftung bei Professor Dr. Clauß Peter Sajak, Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik, Universität Münster, eine bei Klett-Kallmeyer erschienene Publikation in Auftrag gegeben, die die Sieger der drei ersten Jahrgänge porträtiert und analysiert.²³ Das Buch, das einerseits wissenschaftliche Fachbeiträge von Autoren aus dem Kreis der Jury sowie andererseits Bausteine für ein auf andere Schulen übertragbares Trialog-Methodencurriculum enthält, wurde auf einer Fachtagung im Februar 2010 in Berlin an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vorgestellt.

Zudem ist ein Buch zur interkulturellen Geschichtsdidaktik in Kooperation mit dem Verband der Geschichtslehrer Deutschlands e.V. in Planung, das spätestens 2011 erscheinen wird. Weiterhin entstehen eine Dissertation und eine Magisterarbeit in Münster zum Schulenwettbewerb.

VII. Der Beitrag des Trialog-Schulenwettbewerbs zur Bildungsstandarddiskussion

2003 und 2004 beschloss die Kultusministerkonferenz der Bundesländer die Einführung von länderübergreifenden Bildungsstandards für Grund- und Hauptschule sowie für den mittleren Bildungsabschluss in den Fächern Deutsch, Mathematik, der ersten Fremdsprache sowie in den Naturwissenschaften. Die Standards für das Abitur waren zunächst nicht im Blick. Damit sollte eine Umsteuerung von der lehrplanorientierten Input-Pädagogik hin zu einer stärkeren Output-Perspektive geschehen. Dies galt damals – und gilt heute noch – auch vor dem Hintergrund des PISA-Schocks als innovativ und im internationalen Vergleich angemessen. Bildungsstandards sind zu verstehen als eine normative Beschreibung erwünschter Verstehensprozesse im Sinne von Wissen und Können, die durch die Definition von Kompetenzen konkretisiert und überprüfbar werden. Diese sind über Landesgrenzen hinweg vergleichbar, was auch zu einer Durchlässigkeit des heterogenen deutschen Bildungssystems führen soll.

Damit verband sich ein Abschied von Lehrplänen einerseits, sowie eine Qualitätssicherung und Orientierung für Schulen durch die Vorgabe verbindlich zu erreichender Ziele andererseits. Konkrete Lernergebnisse (Schulevaluation) sollen ebenso wie das gesamte Bildungssystem (Bildungsmonitoring) überprüft werden. Der Evaluation kommt folglich in der Bildungsstandarddiskussion eine wichtige

²³ Vgl. Clauß Peter Sajak unter Mitarbeit von Ann-Kathrin Muth und Angelika Pantel: Trialogisch lernen. Bausteine für interkulturelle und interreligiöse Projektarbeit. Selze 2010.

Rolle zu – Kritiker sprechen dagegen im Blick auf Evaluierungsfragebögen von der Abhakmethode, die pädagogisch wenig erreiche.

Gelingt die Implementierung von Bildungsstandards, sollte den Schulen ein Freiraum für ihre interne Lernplanung gegeben werden, damit so ein Beitrag zur Autonomisierung geleistet und langfristig die Entwicklung zum Ideal einer unabhängigen Schule erreicht werden kann. Mehr Autonomie bedeutet natürlich im Gegenzug höhere professionelle (und wohl auch administrative) Ansprüche an die einzelne Schule und den einzelnen Lehrer, was nur durch eine gezielte, kontinuierliche Fortbildung ausgeglichen werden kann.²⁴

Was ist aber nun unter Standards und Kompetenzen zu verstehen?

Der auf diesem Gebiet prominente deutsche Bildungsforscher Eckhard Klieme gibt in seiner wegweisenden Expertise dazu folgende Definitionen:

„Bildungsstandards formulieren Anforderungen an das Lehren und Lernen in der Schule. Sie benennen Ziele für die pädagogische Arbeit, ausgedrückt als erwünschte Lernergebnisse der Schülerinnen und Schüler. Damit konkretisieren Standards den Bildungsauftrag, den allgemein bildende Schulen zu erfüllen haben. Bildungsstandards, wie sie in dieser Expertise konzipiert werden, greifen allgemeine Bildungsziele auf. Sie benennen die Kompetenzen, welche die Schule ihren Schülerinnen und Schülern vermitteln muss, damit bestimmte zentrale Bildungsziele erreicht werden. Die Bildungsstandards legen fest, welche Kompetenzen die Kinder oder Jugendlichen bis zu einer bestimmten Jahrgangsstufe erworben haben sollen. Die Kompetenzen werden so konkret beschrieben, dass sie in Aufgabenstellungen umgesetzt und prinzipiell mit Hilfe von Testverfahren erfasst werden können.“²⁵

Bildungsstandards geben also vor, welche Kompetenzen ein Schüler erlangen muss, wenn zentrale Ziele der schulischen Bildung als erreicht gelten können. Unter Kompetenzen versteht wiederum Franz E. Weinert erlernbare, kognitive Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Problemlösung sowie die damit verbundenen „motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können.“²⁶ Im Detail können fachlich Mindest-, Regel- und Optimalstandards weiter ausdifferenziert werden sowie formal Input-, Opportunity-to-learn-, Performance-Standards. Input-Standards beziehen sich auf das zu erreichende Wissen (Kerncurriculum), Opportunity-to-learn-Standards bedenken die Rahmenbedingungen in der Schule, während Performance-Standards inhaltsunabhängig Fähigkeiten, Fertigkeiten und (Lern-)Bereitschaften in den Blick nehmen. Unerlässlich zum System der Bildungsstandards gehören regelmäßige Messungen (Evaluationen) und Überprüfungen der Standards – und zwar konkret im Blick auf das Schulsystem und den Unterricht, die individuelle Lernentwicklung des Schülers sowie allgemeiner das Kompetenzniveau und die dazu passenden Methoden. Gelingt es im schulischen Alltag nicht, die entsprechenden Bildungs-

²⁴ Vgl. Eckhard Klieme u. a. (Hg.): Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise. Berlin 2007.

²⁵ Vgl. ebd., S. 19.

²⁶ Vgl. Franz E. Weinert (Hg.): Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim 2001, S. 27 f.

standards zu erreichen, so muss im System nachgesteuert werden, z. B. durch Fördermaßnahmen.

Im Blick auf den Religionsunterricht, der zu den wichtigsten Referenzfächern des Trialog-Schulwettbewerbs gehört, wird die Einführung von Bildungsstandards ebenfalls intensiv diskutiert.²⁷ Verschiedene Religionspädagogen beider Konfessionen – wie etwa der katholische Theologe Clauß Peter Sajak aus Münster – nehmen die Bildungsstandarddiskussion positiv auf und sehen darin durchaus Vorzüge für den Religionsunterricht. Er werde als ordentliches Lehrfach in der Schule gesichert, erhalte eine gestärkte Stellung im Kollegium sowie eine schultheoretische Verankerung. Dies könne der inhaltlichen Ausrichtung sowie der Pluralitätsfähigkeit und interdisziplinären Ausrichtung des Religionsunterrichts dienen.

Auch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hat sich dem Thema bereits konstruktiv angenähert und „kirchliche Richtlinien“ entwickelt, die sich an der Klieme-Expertise orientieren, aber auch eigene Akzente setzen.²⁸ Dabei werden als allgemeine Kompetenzen des Religionsunterrichts die Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens genannt sowie die Fähigkeit, in religiösen Fragen begründet urteilen, religiöse Phänomene angemessen wahrnehmen, sich über religiöse Fragen und Überzeugungen verständigen, religiöse Texte verstehen, religiöse Sprache verstehen und verwenden, religiöses Wissen darstellen sowie aus religiöser Motivation handeln zu können. Diese Kompetenzen soll

²⁷ Vgl. Clauß Peter Sajak: *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Theologische Grundlagen – Didaktische Überlegungen – Methoden und Medien*. Mainz 2004; ders.: *Interreligiöses Lernen in Zeiten religiöser Pluralisierung – Chancen und Grenzen des schulischen Religionsunterrichts*. In: Gerhard Mertens (Hg.): *Fragmentierte Gesellschaft – Einheit der Bildung*. Münster 2006, S. 185–209; ders. unter Mitarbeit von Peter Brause und Dieter Skala: *Richtlinien – Rahmenpläne – Kompetenzen. Zum Stand der Standardimplementierung im Katholischen Religionsunterricht*. In: Ludwig Rendle (Hg.): *Was heißt religiöses Lernen? Religionsunterricht zwischen den Bildungsstandards und der Unverfügbarkeit des Glaubens*. Donauwörth 2007, S. 63–71; ders.: *Keine Angst vor Standards*. In: *Katechetische Blätter* 133 (2008), S. 438–446; Bernhard Dressler: *Religiöse Bildung zwischen Standardisierung und Entstandardisierung – Zur bildungstheoretischen Rahmung religiösen Kompetenzerwerbs*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 4 (2005), S. 50–63; Friedhelm Kraft: *Bildungsstandards für den Religionsunterricht: vom Kompetenzmodell zur Lehrplangestaltung. Resümierende Folgerungen*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 4 (2005), S. 64–67; Renate Hofmann: *Lernende LehrerInnenbildung. Eine empirische Studie zum Erwerb religionspädagogischer Kompetenz*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 4 (2005), S. 68–76; vgl. weiterhin: Volker Elsenbast u. a. (Hg.): *Zur Entwicklung von Bildungsstandards. Positionen, Anmerkungen, Fragen, Perspektiven für kirchliches Bildungshandeln*. Münster 2004; Martin Rothgangel/Dietlind Fischer (Hg.): *Standards für religiöse Bildung? Zur Reformdiskussion in Schule und Lehrerbildung*. Münster 2004; Volker Elsenbast/Dietlind Fischer (Hg.): *Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I*. Münster 2006; Gabriele Obst: *Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht*. Göttingen 2009.

²⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule/Primarstufe*. Bonn 2004.

der Grundschüler dann inhaltlich in den Bereichen Mensch und Welt, der Frage nach Gott, Bibel und Tradition, an der Person Jesu Christi, im Blick auf Kirche und Kirchen sowie auf andere Religionen und Weltanschauungen anwenden können. Im Gegensatz zu den gängigen Evaluationsmethoden werden für den katholischen Religionsunterricht jedoch Vergleichstests abgelehnt. Angemessen erscheinen nur noch solche Überprüfungsansätze, die nicht allein die kognitive Dimension umfassen, weil dies dem Wesen religiösen Lernens nicht entspräche.²⁹ Clauß Peter Sajak empfiehlt einen anderen Zugang mit folgenden Instrumenten:

- *Cahier* – kleines Heft zu einer Unterrichtssequenz,
- *Portfolio* – Mappe zur Sammlung von Lernprodukten bzw. zur Dokumentation des Lernfortschritts,
- *Fragebogen* – Befragung (z. B. auch des sozialen und ethischen Lernens),
- *Kreative Aufgaben* – problembezogene Aufgabenstellung mit stark handlungsbezogener Ausrichtung (z. B. das Drehen eines Films über die Arbeit der Sozialstation in der Nachbarschaft der Schule),
- *Wettbewerb* – projektbezogene, konkurrierende Aufgabenlösung (externe Beurteilung durch Expertenjury).

Auch diese anderen, zum Teil sehr innovativen Methoden der Ergebnissicherung können einen Beitrag zur Evaluierung von Lernergebnissen leisten – und nicht nur die sehr quantitative „Tick-Boxing“-Fragebogenmethode.

Greift man nun die inhaltlichen und methodischen Aspekte der Bildungsstandarddiskussion im Blick auf den Trialog-Schulenwettbewerb der Herbert Quandt-Stiftung auf, so fallen folgende Übereinstimmungen auf: Die Stiftung bewegt sich – parallel zur allgemeinen, bildungspolitischen Situation – ebenfalls von der Lehrplananalyse zur praktischen Projektarbeit in der Schule sowie zur Erarbeitung von Bildungsstandards. Der Wettbewerb leistet implizit und explizit einen Beitrag zur Setzung interreligiöser und interkultureller Standards, indem Schüler (und auch Lehrer) trialogische Kompetenzen entwickeln, die man ohne Zweifel als Input-Standards bezeichnen kann. Inhaltlich lassen sich diese Input-Standards als erweiterte Wissensbestände zu den abrahamischen Religionen als Teil eines europäischen Bildungserbes verstehen (im Sinne der Birmingham-Studie).

Die „Performance-Standards“ werden dagegen durch die Ausschreibungskriterien der Stiftung akzentuiert, aber auch durch deren Anwendung bzw. Erprobung in der Schule: Hier kommt es zur Verbindung von Wissen und Können (im Sinne der Kompetenzdefinition), es zeigt sich eine starke Handlungs- und Produktionsorientierung, die mit einer eigenständigen pädagogischen Projektentwicklung und -steuerung der Schulen verbunden ist (Opportunity-to-learn-Standards). Eine weitere zentrale Maßgabe der Kompetenzdefinition ist Kernziel des Schulenwettbewerbs: das eigenständige Lernen der Schüler und ihre Fähigkeit Probleme zu lösen im Bereich interkultureller Konflikte, die durch den Einsatz innovativer

²⁹ Zu den Formen der Kompetenzüberprüfung und Evaluation im Religionsunterricht vgl. Sajak: Keine Angst vor Standards (wie Anm. 27), S. 444 f.

Unterrichtsmaterialien und interdisziplinäre Kooperationen gefördert werden soll.

Der Dialog-Schulenwettbewerb fordert zudem dazu heraus, in eine authentische Auseinandersetzung mit den Religionen und Kulturen durch die Integration von Geistlichen und Laien der drei Glaubensrichtungen sowie durch Besuche an außerschulischen Lernorten zu treten. Auf diese Weise können hermeneutische, kommunikative, reflexive und partizipatorische Kompetenzen auf dem Gebiet des Dialogs der Kulturen erworben werden.

Definitiv lässt sich also festhalten, dass zur Entwicklung von interkultureller Kompetenz als Ziel interkulturellen Lernens folgende Aspekte bedeutsam sind:

- a) Die Erlangung der interreligiösen bzw. -kulturellen Kompetenz, sich motivational, volitional und sozial auf andere Kulturen einzulassen,
- b) interkulturelles Lernen als Prozess zu verstehen, in dessen Verlauf sich der Umgang mit eigener und fremder Kultur verändert, ohne dabei die eigene Identität aufzugeben,
- c) interkulturelle Kompetenz als „Set“ an Fähigkeiten zu betrachten, die es ermöglichen, in einer kulturellen Überschneidungssituation unabhängig, kultursensibel und wirkungsvoll zu handeln.

Schließlich kann der Wettbewerb im Sinne der normativ zur Bildungsstandarddiskussion gehörenden Evaluationsthematik ebenfalls einen Beitrag leisten: Der Wettbewerb ist ein einjähriges Projekt, hat also einen Anfang (Exposé), einen Verlauf (unterschiedliche Projektphasen inklusive der dazu gehörigen Veranstaltungen, Unterrichtsstunden und außerschulischen Ereignisse) sowie ein Ende (finaler Bericht und Abschlussveranstaltungen). Die Projekte werden von der Expertengruppe kritisch begutachtet und die besten schließlich prämiert. Dabei wird auf die Erfüllung der Kriterien geachtet, den Verlauf der Projekte, das pädagogische Konzept, die Selbstreflexion der Lehrer über die Zielerreichung sowie ein Vergleich von Exposé, Zwischen- und vor allem Abschlussberichten vorgenommen.

Bildungs- und schulpolitisch ist dann ein Optimum erreicht, wenn pädagogisches Konzept und Projektmanagement auf einem hohen Niveau zusammenpassen und der Dialog-Gedanke verbindlich in der Schulverfassung bzw. dem Schulprofil verankert wurde. Hier ist nicht zuletzt die Schulleitung gefragt. Der Schulenwettbewerb der Herbert Quandt-Stiftung kann auf diese Weise einen Beitrag zur schultheoretischen und schulpraktischen Verankerung von interreligiösen und interkulturellen Themen in Schulgemeinde und Schulkommunikation leisten, für eine neue Attraktivität des Religionsunterrichts – durch den Anreiz des Wettbewerbs – sorgen, aber auch die Erarbeitung von Religions- und Kulturthemen jenseits des Religionsunterrichts fördern. Damit verbunden ist ebenso ein gewisser Beitrag zur Schulprofilierung auf dem Weg hin zu einer autonomen Schule.

VIII. Schluss

Blickt man auf die aktuelle pädagogische und religionspädagogische Diskussion, so zeigen sich markante Parallelen zwischen den Anliegen des Trialog-Schulwettbewerbs und den Forderungen der Wissenschaften nach einem zeitgemäßen, innovativen und offenen Religionsunterricht. So formuliert etwa der Tübinger evangelische Religionspädagoge Friedrich Schweitzer drei Herausforderungen an einen evangelischen Religionsunterricht in einer sich verändernden Schule mit den Stichworten: Pluralität, Konfessionalität und Kompetenz.³⁰ Dazu leistet der Wettbewerb der Herbert Quandt-Stiftung in trialogischer Hinsicht einen Beitrag. Gerade im Blick auf die aktuelle Diskussion um Bildungsstandards und Kompetenzen meint die Stiftung mit ihrem Wettbewerb Schulen fördern zu können: Durch die Formulierung des Kriterienkatalogs der Ausschreibung, in der konkreten Praxis der Schulen und dank der Evaluation durch eine unabhängige Jury sendet der Wettbewerb Signale für die Herausbildung von interkulturellen und interreligiösen Input- und Performance-Standards. Die Herbert Quandt-Stiftung bewegt sich also im Trend der bildungspolitischen Situation von Lehrplananalyse hin zur Mitformulierung von Bildungsstandards. Die Studie der University of Birmingham war dafür ein wesentlicher Schritt, die eigentliche Arbeit leisten nun aber die Projektschulen des Wettbewerbs mit bemerkenswertem Engagement und hoher Kreativität.

Offen bleibt am Schluss deshalb nicht zuletzt eine Frage, ob nämlich die Zukunft des Religionsunterrichts – und auch anderer geistes- und kulturwissenschaftlicher Fächer – möglicherweise jenseits des üblichen Stundenplans nicht in einer kompetenzorientierten Projektarbeit liegen könnte. Der Wettbewerb „Schulen im Trialog. Europäische Identität und kultureller Pluralismus“ kann zur Beantwortung dieser Frage profunde Beispiele geben, dass dies ein probater Weg wäre.

Abstract

Integration through education is one of the most important future tasks of society. It is for this reason that the Herbert Quandt-Stiftung of Bad Homburg v. d. Höhe has been committing itself to its "Trialogue of Cultures" for intercultural communication since 1996. Its creed is that successful integration is only possible if students learn at school at as early an age as possible how communication between the different cultural traditions and religions is manageable. Project work for a contest between schools is an adequate way of attaining intercultural competence.

³⁰ Vgl. Friedrich Schweitzer: Herausforderungen und Perspektiven des evangelischen Religionsunterrichts in einer sich verändernden Schule. Pluralität – Konfessionalität – Kompetenz. In: Harmjan Dam/Björn Uwe Rahlwes (Hg.): *Anderes entdecken – Eigenes vergewissern. Bausteine für einen pluralitätsfähigen Religionsunterricht*. Braunschweig 2008, S. 31–34.

The original impetus for the “Contest on the Trialogue of Cultures: European Identity and Cultural Pluralism” was given by a scientific study commissioned by the Herbert Quandt-Stiftung at the Theological Department of the University of Birmingham in 1999, which will be presented in this paper: *European Identity and Cultural Pluralism. Jewry, Christianity, and Islam in European Curricular*.

The results produced an abundance of positive practical examples, but also revealed an even higher measure of ignorance, one-sided depictions, and omissions. In order to tackle these problems, the school contest was set up in Germany. More than 90 schools have participated since 2005, approximately 25 000 students were reached out to, and almost one million dollars were spent in appropriations.

If one considers the current pedagogic discussions, striking parallels become apparent between the goals of the Trialogue School Contest and the demands of the scientific world for a modern, innovative, and open-minded religious education. The contest is meant to conjoin plurality, confessionality, and competence. The contest of the Herbert Quandt-Stiftung contributes to this goal from a trialogical point of view. It is precisely the political debate on educational standards and competence that leads the foundation to believe that it can facilitate schools: thanks to the formulation of a criteria catalogue for the contest, the concrete practice of the schools, and the evaluation by an independent jury, the contest produces an important impetus for the development of intercultural and interreligious standards. Thus, the Herbert Quandt-Stiftung is in the trend of educational policy, from the analysis of curricula to the co-formulation of educational standards. The study of the University of Birmingham was fundamental in this, but the actual work is now done by the schools which participate in the project with remarkable energy and creativity.

Sektion 5

Rechtsverständnis

Sektionsleiter: Professor Dr. Dietmar Willoweit (Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften/Julius-Maximilians-Universität Würzburg)
Referenten: Professor Dr. Israel Yuval (The Hebrew University of Jerusalem)
Professor Dr. Hans-Jürgen Becker (Universität Regensburg)
Dr. Yossef Rapoport (Queen Mary, University of London)

Einführung

Seit jeher haben die großen Religionen die von den Gläubigen zu beachtenden sozialethischen Maximen maßgeblich bestimmt, schon um Gottes Zorn abzuwenden, weil individuelles Fehlverhalten allgemeines Unheil – Krieg, Seuchen, Hungersnot – nach sich ziehen konnte. Die Unterdrückung willkürlicher Gewalt und die soziale Kontrolle des Trieblebens gehörten daher stets zu den wichtigsten Aufgaben der Gesellschaft. Die Beachtung solcher Normen konnte aber nicht nur dem moralischen Urteil der Gläubigen anheim gestellt werden. Die rechtliche Verbindlichkeit zahlloser Vorschriften ist ein Charakteristikum aller großen Religionen und nicht weniger wichtig als zum Beispiel das gemeinsame Gebet oder der rituelle Vollzug von Opferhandlungen. Der in diesen Gesetzen zum Ausdruck kommende Wahrheitsanspruch der religiösen Botschaft war angesichts der Begrenztheit des menschlichen Lebens auch dauerhaft zu sichern. So schufen die Religionen ein die Generationen übergreifendes Normengeflecht, das zugleich gesellschaftliche Stabilität gewährleistete.

Das Rechtsverständnis der drei großen monotheistischen Religionen und ihr Verhältnis zur staatlichen Rechtsordnung haben sich freilich unterschiedlich entwickelt. Alle standen vor der Aufgabe, ihr Verhältnis zur weltlichen Herrschafts- und Rechtsordnung zu bestimmen. Da das Judentum aber seit der Antike ein eigenes Staatswesen nicht mehr herausgebildet hat, diente ihm das Recht vor allem dazu, unter den veränderten äußeren Bedingungen die eigene Religion zu bewahren und die Gemeinden zu festigen sowie von der andersgläubigen Umgebung abzugrenzen. Das Christentum und der Islam konnten sich dagegen in großen Herrschaftsräumen als dominierende Religion etablieren. Ihr Rechtswesen übernahm daher auch Funktionen einer weltlichen Rechtsordnung. In islamischen Ländern geschah dies in unterschiedlichem Umfang stets in enger Verzahnung von welt-

licher Herrschaft und religionspolitischer Positionierung einerseits, geistlicher Führung andererseits. Im Raum des okzidentalen Christentums dagegen sahen sich die weltlichen Herren der einen Kirche als einer länderübergreifenden geistlichen Institution gegenüber, die den Anspruch auf eine umfassende Regelung aller religiösen und moralischen Fragen erhob.

Aus der parallelen Existenz einer kirchlichen Hierarchie und weltlicher Herrschaftsmächte in Mittel- und Westeuropa entstand eine Spannungslage, die seit dem Investiturstreit einerseits zu einer immer deutlicher werdenden Unterscheidung geistlicher und weltlicher Angelegenheiten führte. Andererseits gewann die Verbindlichkeit des einen katholischen Glaubens an Gewicht. Letztlich trug diese Entwicklung zur Entstehung des frühmodernen Staates bei. Schon im ausgehenden Mittelalter, endgültig aber seit der Reformation, vermochten die weltlichen Obrigkeiten auch ein Kirchenregiment aufzurichten, das nicht nur Kompetenzen des Staates drastisch erweiterte, sondern auch seine Legitimation auf eine neue Grundlage stellte. *Hans-Jürgen Becker* hat diese hier grob angedeutete Entwicklung in seinem Beitrag ausführlich und mit ihren bis in die Gegenwart hineinreichenden Folgen auf drei Ebenen dargestellt: als Unterscheidung weltlichen und geistlichen Rechts, in der Begegnung mit dem jüdischen und islamischen Recht, schließlich in Form der Durchdringung weltlicher und religiöser Elemente in wichtigen Erscheinungsformen des Rechts.

Ein ganz anderes Bild bietet das jüdische Recht. Die besondere Bedeutung des Rechts für das Judentum auf seinem Weg in die Diaspora beruht für *Israel J. Yuval* nicht zuletzt auf der Notwendigkeit, sich zunächst vom Christentum und später vom Islam deutlich zu unterscheiden. Dabei spielte die mündliche Lehre eine maßgebliche Rolle. Yuval erkennt hier eine auffallende Parallele zur Predigt des Apostels Paulus, der gleichfalls eine neue Botschaft verkündigte und dabei den „Alten Bund“ neu interpretierte. Erst später fand das Christentum im Neuen Testament seine endgültige Gestalt. Das Judentum fand neben der Torah, also der auch von den Christen beanspruchten alttestamentlichen Überlieferung, mit der nun entstehenden „mündlichen Torah“ einen Weg, die jeweilige historische Realität zu berücksichtigen und damit eine spezifisch jüdische Tradition zu begründen. Auch diese wurde erst später schriftlich fixiert, was sich als besonders wichtig erwies, als das Judentum dem neuen heiligen Buch des Koran begegnete.

Das unterschiedliche Rechtsverständnis der Juden, Christen und Muslime haben während des Kongresses die beiden hier abgedruckten Beiträge und ein Referat von *Yossef Rapoport* über „Theory and practice of Islamic law in the medieval period“ thematisiert. Diesen letzteren Text konnte der Referent bedauerlicherweise für die Publikation nicht zur Verfügung stellen. Zum islamischen Rechtsverständnis muss der Leser daher auf den Beitrag von Kilian Bälz in der Sektion „Recht und Wirtschaft“ sowie auf die in diesem Band abgedruckte Podiumsdiskussion verwiesen werden, in der Fragen des islamischen Rechts mehrfach angesprochen wurden.

Dietmar Willoweit

Israel Jacob Yuval

The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology*

I did not imagine that things out of books
would help me as much as the utterances
of a living and abiding voice.
Eusebius, *History of the Church*, III 39.4

I.

The thesis I wish to present in this paper is that the orality of the “Oral Law” played an important role in the creation of a Jewish identity distinct from that of Christianity. In order to understand this, we shall need to examine in retrospect the changes that took place during the first centuries of the Common Era that determined the nature of Judaism from that point on until the present: namely, the meteoric development of the halakhah. At first blush, the halakhah is no more than a natural continuation of biblical law. The recognition that the covenant between Israel and its God requires the people of Israel to fulfill the commandments of God is rooted in biblical literature and continues throughout the period of the Second Temple. Nevertheless, something decisive happened during the first centuries CE. A new class emerged, that of the Sages, who began to create a literary œuvre that had no precedent in the earlier period. In place of a collection of traditions and interpretations of the commandments which already existed during the time of the Second Temple, a new corpus began to take shape, of a canonic character, referred to by the name “Oral Law” (*Torah sheb’al peh*) because it was conveyed and preserved in an oral manner. This corpus enjoyed a canonic status by virtue of the belief that at the Sinaitic revelation God gave Israel two laws or teachings, one written and one oral. In practice, both enjoy an identical authoritative status, the function of the Oral Law being to interpret and complete the Written Law. The orality of the Oral Law was not limited merely to its revelation at Sinai and the nature of its transmission from generation to generation, but also ex-

* I wish to thank my dear friend and in-law Professor Shlomo Naeh who shared his wisdom with me in both written and oral teaching.

pressed its inner quality, the manner of its study and formation, to the extent that an approach developed which forbade it being set down in writing.¹

At this point, two questions emerge: first, in what manner did the Oral Law differ from the halakhah which had been practiced – at least according to the testimony of Josephus, of the New Testament, and particularly of the Qumran writings – even before the Destruction of the Second Temple? Second, why were the Sages so insistent upon the oral transmission of the Oral Law, and why did they refrain from writing it? These are complex questions, to which the best researchers of the previous generation and of the present generation have devoted their energies.² There are those who thought that already during the period of the Second Temple it was forbidden to record the halakhah in writing, or at least that thus held the Pharisees. Others think that the sources referring to a prohibition of writing are later, and that in practice the recording of halakhot in writing was common even among the Pharisees.³ There are also different opinions as to the scope and time frame of the prohibition against writing the Mishnah and thereafter of the Talmud. Some think that, despite the prohibition, the Mishnah and Talmud were written down, but were studied orally. Others think that the Mishnah and the Talmud were not written down at all throughout the period of their composition.⁴ Recently, Jacob Sussman has readdressed the question of the writing of the Mishnah and reached the conclusion that it was transmitted orally

¹ Peter Schäfer: *Das "Dogma" von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum*. In: idem: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden 1978, pp. 153–213.

² Among contemporary scholars: Menahem Kister: *Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and Theology in Midrash, Pseudoepigrapha, and Other Jewish Writing*. In: John Reeves (ed.): *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudoepigraph*. Georgia 1994, pp. 1–34; David Weiss Halivni: *Revelation Restored – Divine Writ and Critical Responses*. Oxford 1997; Elizabeth Shanks Alexander: *The Orality of Rabbinic Writing*. In: Charlotte E. Fonrobert/Martin S. Jaffe (eds.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge 2007, pp. 38–57. On the complex scholarly discussion of this issue, see: Vered Noam: *Megillat Ta'anit. Versions, Interpretation and History*. Jerusalem 2003, pp. 106–216.

³ Josephus speaks of the Pharisaic "traditions of the elders" (their *paradosis*). As against that, in speaking of the Sadducees he refers to their "written laws" (Josephus: *Antiquities*, 13.297; 20.209; etc.). According to Albert Baumgarten, reliance upon the "patriarchs" or "fathers" is intended to bolster the Pharisees' claim that their halakhah is not a human invention, but rather is based upon the "fathers of the world" (see further below, n. 15, concerning the Pharisees sitting upon the throne of Moses). This criticism is brought, for example, in Matthew 15:3: "you violate the commandments of God in order to follow your own traditions"; Albert I. Baumgarten: *The Pharisaic Paradosis*. In: *Harvard Theological Review* 80 (1987), pp. 63–77. Also in the scholion to Noam: *Megillat Ta'anit* (see note 2), there is a distinction drawn between the Sadducees, who have a "book of edicts" and the Baithuseans who "wrote halakhot in a book", and the Pharisees, who protested this and argued against them that "one should not write in a book".

⁴ For a summary of the various opinions, see Jacob N. Epstein: *Introduction to the Mishnaic Text*. Jerusalem 1948, pp. 692–706; Saul Lieberman: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York 1950, pp. 83–85; Jacob Sussman: *The Oral Torah in the Literal Sense. The Power of the Tail of a Yod*. In: *Mehkerei Talmud* 3 (2005), pp. 209–384, esp. pp. 228–238.

throughout the entire period of the Talmud up until the Geonic period. Although he does not make any definitive statements as to the time of its recording in writing, he places the end of the oral era somewhere between the sixth and eighth century.⁵

Without entering into these major and complex scholarly disputes, I would like to suggest another dimension to this discussion: namely, to examine the ideology of the development of the Oral Law and the insistence upon its transmission and study in an oral manner against the background of parallel developments in early Christianity. Regarding this matter, the words of Paul concerning the "Law" and his understanding of this concept two decades before the Destruction of the Second Temple are of particular importance. Due to his devotion to spreading the gospel, Paul was prepared to accept patterns of behavior which were not his own but of those whom he attempted to convince: "to those under the law I became as one under the law – though not being myself under the law – that I might win those under the law" (1 Corinthians 9:20). This would seem to imply that he himself was not subject to the Law. However, in the very next verse he denies this: "not being without law toward God but under the law of Christ." Paul is thus the first one to speak in a clear manner of two divine laws: the Law of Moses (which he refers to by the word "Law", without modification), and the law of Christ. He does not see himself as subject to the Law of Moses, and explains the reason in the Letter to the Galatians: the function of the Law of Moses was to serve as a "custodian" (Gal 3:24), enabling man to avoid sin until the coming of Christ. For that reason, he perceives it as a curse: "Christ redeemed us from the curse of the law, having become a curse for us" (v. 13). The Law of Christ, to which he is subject, is the gospel of Jesus and the belief in him, by virtue of which those who believe will be saved. The Law of Moses is a text, but the Law of Christ is not a text, but rather the living teaching which Paul disseminates to the Gentiles through his epistles and his sermons – in other words, it is an oral teaching or Torah.⁶ It follows from this that, in Paul's eyes, the Pharisees' books of halakhah were not considered a new Torah, but rather an integral part of the Law of Moses.

As mentioned above, following the Destruction of the Second Temple a tremendous development took place in the halakhah, so that the "Oral Law" was gradually created, both as a corpus and as a concept. While after the war against the Romans in 70 CE the Romans sought to suppress the rebellious spirit of the Jews by destroying their Temple, following the rebellion of Bar Kokhba in 135 CE, they did so by prohibiting them from studying Torah in public or from fulfilling its commandments. This fact indicates the emergence of a new factor in Jewish self-definition: the transformation of the study of the Torah into a central

⁵ Sussman: *The Oral Torah* (see note 4).

⁶ The relation between the creation of early Christian literature and the orality of the Pharisees was noted by: Birger Gerhardsson: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Livonia 1998. On the development of the New Testament canon from oral traditions to written texts, see: Wilhelm Schneemelcher: *New Testament Apocrypha*, I. Cambridge 1990, pp. 9–34.

religious obligation, a norm which led to intensive involvement in the interpretation of the commandments of the Torah and, in the final analysis, to the creation of a new corpus known as the “Oral Law”. Like Paul, the Sages also speak in a clear manner of two laws, the one written and the other oral.

What then is the difference between the halakhic literature composed prior to the Destruction of the Temple, and the Oral Law which developed thereafter? It seems that the earlier books of halakhah were consisted of manuals, describing and detailing how one was to fulfill the commandments of the Torah, but they were not considered as a new Law and did not enjoy a canonic status. According to Martin Jaffee, during the period of the Second Temple oral traditions and written texts existed alongside one another, but the oral traditions did not enjoy the status of an authoritative source of knowledge, whereas Rabbinic Judaism transformed orality into a kind of Divine revelation.⁷ Paul Mandel observes that the Pharisees only involved themselves in the interpretation of the law, whereas the Sages developed the midrashic interpretation of the hallowed biblical text.⁸

Everyone agrees that one of the innovations of the post-Destruction age was the creation of canonical texts, which were known in their totality as “Oral Law”, because they were transmitted in an oral manner.⁹ These texts gradually increased in number, underwent a process of editing, and became fixed in the canonic corpus of the Mishnah and in the less canonic corpus known as the Tosefta. We are thus dealing with two processes: the creation of a new body of knowledge known as Oral Law, and the decision to preserve it and to transmit it from generation to generation in an oral manner. Each of the two processes demands its own historical explanation, which are not necessarily dependent upon one another.

Offhand, the obvious conclusion from the appearance of the Oral Torah following the Destruction of the Second Temple is that the Destruction was its direct historical cause. The disappearance of the Temple as a cultic center created the need for religious alternatives of a communal and local nature, such as the synagogue. In addition, ceremonies which had hitherto only taken place in the Temple now enjoyed a wider dissemination and were introduced into the various communities. Clearly, the cessation of sacrifices led to the need to create alternative models of atonement. According to this view, the creation of the Oral Torah was an internal Jewish move, a response to a difficult crisis in the religious life.

Without negating this explanation, I wish to suggest an additional factor. The Sages were subject to a motivation similar to that which acted upon Paul in creating a second law. Just as Paul thought – even before the Destruction – that he had

⁷ Martin S. Jaffee: *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE*. New York 2001.

⁸ Paul Mandel: *Legal Midrash Between Hillel and Rabbi Akiva: Did 70 CE Make a Difference?* In: *Was 70 C.E. Really a Watershed? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple* (Forthcoming).

⁹ Sussman: *The Oral Torah* (see note 4); Jaffee: *Torah in the Mouth* (see note 7); Avigdor Shinnar: *The Aggadic Literature. Written Tradition and Transmission*. In: *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 1 (1981), pp. 44–66.

another, messianic teaching, that set apart and distinguished those following his way, so did the Sages see the Oral Torah which they were creating as one, loyalty to which became an identifying feature distinguishing them from those who were loyal to the Written Law alone.¹⁰ The formation of an Oral Torah thus occurred in parallel fashion, albeit several decades later, to the creation of the messianic teaching of Paul and thereafter to the creation of the New Testament. At the beginning there was the oral “gospel” which thereafter became a canonic book, the New Testament.¹¹ In parallel fashion, there was first created the Oral Law and, in its wake, the canonic work, the Mishnah.¹²

However, there are also differences between the two. Christianity claimed that the new teaching substituted the old, whereas Rabbinic Judaism saw the new teaching as an integral component of the one and only covenant. According to that approach, one was not speaking of a new teaching or of a new law, but rather of an additional teaching that had already been given to Moses on the occasion of the Revelation of the Written Law. Thus was created the paradox confronted by any student of the rabbinic texts: on the one hand, these are texts filled with disputes and differences of opinion among the various Sages. If Martin Buber described the Bible as a book in which the human-divine dialogue occupies a central role, in the literature of the Oral Law – the Mishnah and the two Talmuds – the discourse is entirely among human beings, while God is absent. On the other hand, the Rabbis wished us to believe their assertion that these texts were given to Moses at Sinai or, to quote an even more paradoxical saying: “Even that which a venerable student shall teach before his master in the future, is Torah given to Moses at Sinai.”¹³

What is the significance of the Rabbinic claim that the Oral Law originated at the Sinai covenant? It would appear that this argument developed from the claim of the Pharisees that their halakhah was not a new invention, but that it reflects the “tradition of the fathers”. But those “fathers” or “ancestors” to whom the Pharisees refer are the fathers of the nation, not specifically Moses. According to Mat-

¹⁰ Jacob Neusner was also of the opinion that the development of the Oral Torah played a role in the competition of the Sages with Christianity. Whereas Christianity argued that it was the rightful heir of the Holy Scriptures, the Sages argued that this was an imperfect inheritance, as they had not inherited the Oral Torah. See: Jacob Neusner: *Judaism in the Matrix of Christianity*. Philadelphia 1986, esp. pp. 120–123; and see further in his book, *Jacob Neusner: What, exactly, Did the Rabbinic Sages Mean by “The Oral Torah”?* Atlanta 1998, pp. 40–46.

¹¹ Judith M. Lieu: *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford 2004, esp. pp. 37–61.

¹² Conjecture regarding the parallel between the canonization of the New Testament and that of the Mishnah has already been raised by: Guy Stroumsa: *The Body of Truth and Its Measures. New Testament Canonization in Context*. In: Holger Preissler/Heinz Mürmel (eds.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Marburg 1994, pp. 307–316. In his opinion, one is dealing here with a parallel move of self-definition occurring in two “sister religions” who confronted conflicts from both within and without and struggled with one another.

¹³ J Pe’ah 2.4 (17a).

thew, Jesus describes the Pharisees as those who “sit upon the seat of Moses”, and commands them to do “whatever they tell you” (Matt 23:2).¹⁴ Almost certainly, the sitting upon the seat of Moses was intended to provide a basis for the authority of the Pharisees as those drawing upon the power of Moses, but we still do not have a comprehensive claim that their teaching in fact comes from him.¹⁵

It would appear that, here too, the Christian context lends a new dimension to the development of the concept of “Torah to Moses at Sinai”. Hitherto, monotheism had sufficed to distinguish Israel from its pagan surroundings; however, the emergence of Christianity as a second monotheistic religion reshuffled the cards. Not only did it nullify the monotheistic uniqueness of Judaism, but it adopted the biblical texts as its own and included them within its own Bible. In this manner, the need was born to create an additional sign of separation, one that would clearly distinguish between Christians and Jews. Christianity defined itself by means of an alternative text, by means of the New Testament, and the Jews responded by creating their own alternative text – the Mishnah and thereafter the two Talmuds. In a similar and parallel move, the two religions both distanced themselves from what had earlier been their canonical text – the Tanakh or Old Testament – and set up in its place a new identity-defining text.

The earliest mention of the concept of “Oral Torah” alongside “Written Torah” is attributed to Rabban Gamaliel II,¹⁶ who was active at the beginning of the second century CE. In response to the question of a Roman official as to how many Torahs were given to Israel, he responded: “Two: one oral and one written.” This earliest attribution of the concept of Oral Law to Rabban Gamaliel II elicits the thought that this may relate to the fact that Rabban Gamaliel was the great opponent of the Jewish Christians. It was he who introduced *Birkat ha-Minim*, that is, the malediction recited as part of the synagogue service, apparently against Jewish-Christians, with the aim of excluding them from the worshipping community and separating them from the regular Jewish worshipers. It was also he who demanded that those participating in the Passover Seder make a statement identifying themselves with the Jewish meaning of Passover in a manner which would undercut the Christian symbolic interpretation of the Paschal sacrifice, the matzah and the bitter herbs. Here too one can see the tendency to prevent “heretics”

¹⁴ Baumgarten: Paradosis (see note 3). Almost certainly, the sitting upon the throne of Moses expresses the Pharasaic claim that their tradition has its source or origins in Moses. In the Pseudo-Clementine literature, there also appears the claim of the Pharisees that the Oral Torah originated in Moses: “holding the word of truth received from the tradition of Moses as the key of the kingdom of heaven, have hid it from the hearing of the people” (Pseudo-Clementine: Recognitions 1.54). But this may also be a projection back in time from the period of the composition of this literature in the fourth century CE.

¹⁵ On the throne of Moses in later midrahsim, see: Hananel Mack: The Seat of Moses. In: *Cathedra* 72 (1994), pp. 3–12; Israel Levine: *The Ancient Synagogue*. New Haven 2000, pp. 323–327. The two of them note the authoritative element of the Sages embodied in the Oral Torah.

¹⁶ *Sifrei Devarim*, §351.

from participating in the ceremony of the Seder night.¹⁷ The Babylonian Talmud also attributes to Rabban Gamaliel II a story full of irony and criticism of Jesus' Sermon on the Mount and of his claim that his believers were "the light of the world" (Matt 5:14).¹⁸ It would appear that we have here an echo of a comprehensive move of the leader of the generation of Yavneh to wage war against Christianity, supporting my argument that Rabban Gamaliel's invention of the concept of two Laws, one written and one oral, was made against the background of the competition with Christianity, a religion that also spoke of two teachings, the Law of Moses and the Law of Christ.

It follows from this that the two communities, the Christian and the Jewish, each in their own way answer to the definition of "imagined communities" coined by Benedict Anderson and used by Judith Lieu in her discussion of the early Christians.¹⁹ Lieu emphasized the textuality of the Christian canon as establishing identity, and in a parallel manner one may point towards the orality of the Oral Torah as establishing the Rabbinic identity and distinguishing it from its environment. It ought to be emphasized that, more than the Rabbinic oral text reflects the concrete historical reality, it fashions it.²⁰ The oral text is not only the result of a given historical reality, but it also plays a role in creating a distinct community, one with an identified internal discourse different from that customary in its surroundings.

The second question I asked was why the Sages were so intent upon preserving their words in an oral manner. One is speaking here of an ideological decision formulated in an explicit way: "Those things that are written, you are not allowed to say orally; those things which are said orally, you are not allowed to say in writing",²¹ to quote only one statement out of many. The question stands out even more strikingly when examined against the background of the Greco-Roman

¹⁷ See Israel Jacob Yuval: *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley 2006, pp. 73–75.

¹⁸ B. Shabbat 116 a–b.

¹⁹ Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London 1991; Lieu: *Christian Identity* (see note 11).

²⁰ This has been noted recently by Yishai Rosen-Zvi, who showed that the Temple laws of the sotah (wife suspected of unfaithfulness) as described in the Mishnah do not reflect the historical reality of the Second Temple, but rather the imagined reality of the authors of the Mishnah: Yishai Rosen-Zvi: *The Rite that Was Not. Temple, Midrash and Gender in Tractate Sotah*. Jerusalem 2008, pp. 240–257. Another aspect of this phenomenon has been noted by Moshe Halbertal, who writes: "The Mishnah forms a canon composed of internal debates that arose within a particular sect. Absent are the Christian Jews of the time, the Gnostic Jews, the Essenes, the Zadokites. All of these movements had a definite relationship to the Bible, but they are not mentioned in the Mishnah as legitimate parties to the debate", Moshe Halbertal: *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge, London 1997, p. 50. And indeed, one may not conclude anything about the historical reality from the absence of such disputes in the Mishnah, but only of the methods taken by the authors of the Mishnah when they came to create for themselves an imagined identity that deliberately ignores competing identities.

²¹ B. Gittin 60b.

pagan and Christian environment. The Sages operated in a cultural environment marked by a prolific textual activity. Despite this, and notwithstanding the old Jewish tradition of writing during the Second Temple period, they insisted upon the prohibition of writing. As a result their creation is anonymous and collective, and is not crystallized around a single subject, but always around a text – the Midrash around the Bible, and the Talmud around the Mishnah.

The question becomes even sharper in light of the appearance of an ideal that received greater emphasis at that time: the study of Torah as a supreme religious ideal. Already in the Book of Joshua we find the imperative, “you shall meditate upon it day and night” (Josh 1:8), and in the Book of Deuteronomy we read “and you shall teach them diligently to your children, and speak of them” (Deut 6:7). But these refer to functional study: a person needs to learn the Torah in order to know how to fulfill it; he needs to teach his sons in order to transmit to them the necessary knowledge. The Sages gave a new meaning to the act of study. It is no longer study merely for the sake of knowledge, but had become a value in its own right. But precisely in the period of greatest literacy in Jewish history, a period during which we know the names of hundreds of Sages who were active in the limited geographical area of the Galilee, precisely then it was forbidden to set things down in writing and study was performed entirely in a manner of verbal repetition of canonical texts and discussion thereof. Matters were such that one was even allowed to sell a Torah scroll in order “to learn Torah” (*b. Megillah* 27a) – that is to say, they were willing to forego the written and sanctified text in order to study the oral Torah.

It is customary to think that the orality of the Pharisees derived from a pedagogic motivation, as a natural means of transmitting the tradition of the ancestors. Some scholars think that, already, among them, there was an ideological motivation to separate themselves from the other Jewish sects of the Second Temple period – first and foremost, the Sadducees, among whom there was a highly developed culture of writing.²² But one way or another, the dominant view is that the orality of the Sages was a continuation of the Pharisaic tradition and continued to exist even after those factors which brought it about had disappeared.²³ According to this, the ideological reason for the creation of orality is to be sought at the beginning of the Second Temple period, not in its continuation centuries later. Another plausible explanation offered was the desire to preserve the sanctified and exclusive status of the written Law of Moses.²⁴ It is also reasonable to argue that the orality of the “second” law made it easier to attribute it to Moses and to give it

²² Michael Cook: *The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam*. In: *Arabia* 44 (1997), pp. 518–530, esp. p. 521, n. 714; and see further: Gregor Schoeler: *Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*. In: *Der Islam* 66 (1989), pp. 213–251.

²³ Cook saw in Rabbinic orality something “residual” from the first century CE. In his opinion, this Jewish tradition affected the oral tendencies at the beginning of Islam.

²⁴ On the shaping of the Sages’ approach regarding the sanctity of the Torah, see: Shlomo Naeh: *The Script of the Torah in Rabbinic Thought: (a): The Traditions Concerning Ezra’s Changing the Script*. In: *Leshonenu* 70 (2008), pp. 125–141.

Sinaitic origin. This attribution certainly encountered great difficulties, as there is no testimony or even allusion to this fact, neither in the Scriptures nor in the literature that followed it. But the orality of the second Torah relieves this difficulty somewhat, as an oral text is esoteric and does not leave behind any impression. To quote the Mishnah in Avot 1.1: "Moses received the Torah at Sinai and gave it to Joshua and Joshua gave it to the Elders [...]". If this refers to the Oral Torah, nobody can know what was given and what was said, and one may attribute to them even whatever any future student may innovate. From this, one may also understand why they insisted upon preserving the orality of its future transmission as well.

I do not repudiate these explanations. However, I would like to add to them the Christian context. Here we are no longer speaking of a mere hypothesis, but of the explicit testimony of the Rabbinic sources themselves. The most explicit source is that of R. Yehudah bar Shalom, who lived in Palestine at the end of the third century CE. According to him, when Moses received the Torah at Sinai he addressed God and asked on this occasion to also receive the "Mishnah", but God refused:

"For the Holy One blessed be He anticipated that the nations of the world would translate the Torah into Greek, and it to say that we are Israel, and thus far the scales are balanced (that is, undecided). The Holy One blessed be He said to the nations: You say that you are My sons?! I only know that those with whom my mystorin is to be found, they are my sons. And what is that? That is the Mishnah, which I gave orally, and everything is for you to expound."²⁵

The awareness of the duality of the Torah, written and oral, is based upon the reading of Exodus 34:27: "And the Lord said to Moses: *Write* these words, for in accordance with [literally: *by the mouth of*] these words I have made a covenant with you and with Israel." The midrashic authors felt the double meaning: "wrote"/"by the mouth of" – that is, orally. This verse, like that in Hosea 8:12 – "Were I to write for him my laws by ten thousands, they would be regarded as strangers" – served as a source for the view that written Torah has "alien" participants ("regarded as strangers") whereas the Oral Torah is set apart uniquely for the Jewish people alone. In another homily, God says to Moses that, were He to give him the Mishnah in written form as well, "what would distinguish between Israel and the nations of the world?"²⁶ The realization here is that writing is one of the signs of the Greco-Roman culture and that one needs to separate oneself from it. The fear is that if one were to write down the Oral Torah, there would be nothing to distinguish Israel from "the nations" is also explicit in the Jerusalem Talmud: "These take out their scrolls, and these take out their scrolls; these take out their documents pages, and these take out their documents."²⁷ The competition

²⁵ Midrash Tanhuma, Ki Tisa, 34; Ish-Shalom (ed.): Pesikta Rabbati 5, 14b and parallels.

²⁶ Ish-Shalom: Pesikta Rabbati (see note 25).

²⁷ J. Peah 2.4 (17 a). Further on there is brought the homily of R. Haggai in the name of R. Shmuel b. Nahman: "There were things that were said and things that were said in writing; and we do not know which is more precious. But from that which is written, 'According to

with the new religion of books, Christianity, is utterly clear. The fact that only the Oral Law distinguishes the people of Israel finds expression also in the words of Rabbi Johanan: "The Holy One blessed be He did not make a covenant with Israel save over those things which are said orally."²⁸ Christianity alone threatened this covenant. In the midrashic collection, *Exodus Rabbah*, these homilies were edited and presented in an anonymous way. On the above verse in Exodus 34:27, it states:

"[Moses] said before [the Holy One blessed be He]: Master of the World! I shall write it for them. He said to him: I do not ask you to give it to them in writing, for it is revealed before Me that idolaters shall in the future dominate them and take it from them. [...] Rather, I give them the Scripture in writing, and the Mishnah and Talmud and aggadah I give them orally, so that if the pagans come and they become subjugated to them, they shall be separate from them."

Further along, the preacher also expounds the continuation of that same verse: "For in according with these words I have made a covenant with you and with Israel" (Exod 34:27). As was said, in the words *al pi* ("according to") he finds an allusion to the notion of "by the mouth" which he connects with "words" – that is, those things which are said orally, in other words, the Oral Torah. It is only by virtue of the Oral Torah that God makes a covenant with Israel: "For according to these words' – This refers to the Mishnah and the Talmud, which distinguish between Israel and the pagans."²⁹ The awareness that the "words" allude to the Oral Torah is also reflected in another homily, this one on the verse, "lest you forget the things [lit., "words"] which your eyes have seen and lest they depart from your heart" (Deut 4:9). Here the emphasis is upon "your heart" – that which is within a person's heart are the things which are conveyed orally: "for were it not for My [Oral] Torah that you received, I would not recognize you and would not look upon you [differently than] the other pagan nations."³⁰ The outlook expressed here is revolutionary: the covenant between Israel and its God is no longer dependent upon them accepting the Written Torah, as this is no longer unique to Israel alone, but rather upon accepting the Oral Torah, which alone is given to Israel.

The anti-Christian context of these sermons was not overlooked by the researchers.³¹ However, they saw in the words of R. Yehudah b. Shalom an ex-

these things I have made a covenant with you and with Israel,' we say: those that were said orally are beloved."

²⁸ B. Gittin 60b.

²⁹ Exod. Rab. 47. 1. Further along it says there: "'For according to these things I have made a covenant with you and with Israel' (Exodus 34:27) – for had it not been your receiving the [Oral] Torah, I would have returned heaven and earth to chaos."

³⁰ Ibid., 3.

³¹ The Christian context has been noted by Ephraim E. Urbach: *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem 1975, pp. 305 ff.; Lieberman: *Hellenism* (see note 4), pp. 207–209; Marc Bregman: *Mishna and LXX as Mystery. An Example of Jewish-Christian Polemic in the Byzantine Period*. In: Lee I. Levine (ed.): *Continuity and Renewal. Jews and Judaism in*

plicitly polemical position, not a substantive statement about the oral qualities of the Oral Torah, for which reason these homilies are only referred to briefly by the scholarly literature. Ephraim Urbach writes: "The reason for the preference given to the Oral Torah is explained otherwise", and further on he brings the reason offered by R. Yehudah b. Shalom as one of the numerous reasons brought there. Saul Lieberman writes: "In response to the Gentiles (i.e. the Christians), the Sages emphasize that the Christians do not have the Oral Torah." In the view of these two scholars, the polemic only relates to the weak, external points of contact between each of these two religions, and does not touch upon their inner or substantive qualities. Peter Schäfer sees in these sermons a Jewish response to the transformation of Christianity to the state religion of Rome.³² Martin Jaffee, who also noted the Christian context of these homilies, sought to limit its significance. He writes:

"We should not press this point too hard. After all, the privileging of the oral-performative tradition in rabbinic culture predates the rise of Christian political dominance by at least a century, if not more. Rabbinic literature, moreover, revealed little interest in Christianity until it became the state religion of the hated Roman empire [...]. While the concept of Torah in the Mouth is a useful polemical weapon in the Amoraic theological confrontation with Christianity, that confrontation is not the generative setting in which the unwritten nature of rabbinic tradition has its most compelling ideological force."³³

Instead of a polemical explanation, Jaffee suggests a sociological one. In his opinion, the oral ideology of the amoraim derived from their desire to develop the social relations between teacher and student. Jaffee sees in orality a framework that assures the dependence of the disciple upon his teacher or mentor, a dependence which is very much characteristic of Jewish society in the Galilee during the amoraic period.

Jaffee's sociological explanation is a kind of closed circle. It is clear that orality supports the existence of master-disciple relationships, but the question returns: why did the culture of the Sages find it necessary to emphasize the study of Torah in this manner, specifically, rather than textual study which facilitates the dissemination of knowledge in an easier manner? How should we understand this phenomenon, that a tradition of many years of creation of written texts – beginning with the Bible and ending with the literature of the Second Temple – suddenly came to its end, at precisely the moment when the value of Torah study becomes supreme?

The closed circle within which Jaffee moves also finds expression in his statement that Rabbinic literature reveals but little interest in Christianity. If we begin from an opposite assumption – namely, that the orality of the Oral Torah became a substantive tool in defining Jewish self-identity against that of Christianity, then the claim that the Rabbis exhibit lack of interest in Christianity collapses. The

Byzantine-Christian Palestine. Jerusalem 2004, pp. 333–342; Schäfer: *Dogma* (see note 1); Jaffee: *Torah* (see note 7).

³² Schäfer: *Dogma* (see note 1), p. 178.

³³ Jaffee: *Torah* (see note 7), p. 146.

opposite is the case. Precisely in light of the heavy threat posed by Christianity and in light of its attempt to adopt the Jewish Scriptures as its own, Rabbinic Judaism developed a new religious doctrine, emphasizing two elements: halakhah and orality. The halakhah is the contents and orality is the language by whose means there was created the rabbinic answer to the Christian soteriology. It is not faith in Jesus that redeems man, but rather the observance of God's commandments and their oral study, transmitted from mouth to ear.

I would therefore propose that we see in the words of Rabbi Yehuda b. Shalom far more than mere polemic rhetoric. His words uncover the inner understanding of the Sages' ideology of orality. It is true that this orality was inherited by them from the Pharisees, among whom it served as a method of transmitting knowledge and learning it – that is to say, it had a purely pedagogic value. But among the Sages orality assumes a new ideological function in their struggle with the challenge of the adoption of the Written Torah by Christianity.³⁴ This challenge is not simply an external point of friction, far away from the battlefield between the two competing religions, but rather it fashions and shapes the core, the substantive contents of the Jewish religious creation. The study of Oral Torah, and not that of Written Torah, became the great religious principle from that point on until today, because it alone defined Jewish uniqueness in comparison to Christianity.

A proof of the internalization of the Christian language is provided to us by the word *mistorin* ("mystery"), which is somewhat reminiscent of the Christian law referred to as *disciplina arcani*, that requires concealing information concerning the sacraments or even of all of its doctrines so that they do not reach the ears of non-believers.³⁵ In a passage quoted by many church fathers, attributed to St. Basil, it states:³⁶

"Of the beliefs and practices [...] which are preserved in the Church, some we possess derived from written teaching; others we have received delivered to us 'in a mystery' (en misti-

³⁴ Of course, the ideological motivation not only does not substitute for the pedagogic considerations of study as a method of organizing memory, but also strengthens the need to make use of them. See on this: Shlomo Naeh: *The Art of Memory. Structures of Memory and Structures of Text in Rabbinic Literature*. In: *Mehqerei Talmud* 3 (2005), pp. 543–589.

³⁵ Guy G. Stroumsa: *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden, Boston 2005. According to Origen, not only must the ceremonies of the cult remain secret, but also all of its doctrines (*Contra Celsum* 1.1). Bregman: *Mishna* (see note 31), noted another context of the concept of *mystorin*. Techniques of concealing information from strangers is well-known also from the Qumran literature. It is interesting to note that this law was used by the Catholic Church in the polemic with Protestantism, when confronting the argument that not all of the Catholic doctrine is mentioned in the Holy Scripture or in the books of the Church Fathers. The Catholic response was that much of this knowledge was deliberately concealed so as not to reach strange ears. That is to say, here too – similar to the polemic of the Sages with the sectarians – orality serves as an apologetic device against those who would upset the validity of a tradition that is not documented in Scripture. I wish to thank my friend Dr. Oded Irshai with whom I discussed this issue and who aided me in its understanding.

³⁶ St. Basil: *De Spiritu Sancto*, 66.

rio) by the tradition of the apostles; and both of these in relation to true religion have the same force.”

The expression used by St. Basil, *en mistirio*, is identical to the concept of *mistorin* in the midrash. The motivation for an arcane law is to conceal from heathens knowledge of the religious doctrine and practice of Christians, and it originated in a period during which Christians were persecuted for their faith – i.e., during the second and third centuries CE. Their main fear or concern was with “double agents”, who posed as candidates for conversion to Christianity, but in actuality sought to expose hidden Christians. Even during the fourth century, when the persecutions ceased, there was still great fear of the pagans and this law was preserved. It was only during the fifth and sixth centuries CE, when the church began to feel confident in itself, that this law gradually disappeared.

The Jewish midrashic author utilizes similar language in order to justify the orality of the Oral Torah. Orality creates esotericism; therefore, even if the oral text is canonic and transmitted very faithfully, its transmission is very limited and can be kept away from unwanted listeners. Whereas the Christian mysteries were intended for practical purposes – to prevent information leaking out to strange ears – on the part of the Jewish preacher it signifies an identity distinguishing Jew from Christian. Christianity is presented as that which carries in its hands only half of the revelation, that which was conveyed by writing.³⁷

Great cultures and religions tend to present their development as an autonomous, internal creation rather than as a reaction to external challenges.³⁸ They do not like to admit that new ideas are created merely in order to deal with an external challenge, but prefer to marshal patterns that already exist within themselves and to give them extra force. The midrashim presented above must therefore be considered as an unusual case in which the Sages reveal certain things which they usually preferred to conceal. It would seem that this was the case with orality, which certainly was not invented as a result of the polemic with Christianity, but received an important ideological turn that emphasized its value for purposes of protection of Jewish identity.

Support for the fact that the Oral Torah and orality played an important role in the struggle with Christianity may be found in the famous *novella* of Justinian from the year 553, prohibiting Jews from reading their *deuterosis*. Scholars disagree as to the exact meaning of this term and to what it refers.³⁹ It should be noted that the exact translation into Hebrew is *mishnah*. Whatever the meaning

³⁷ Neusner: Judaism (see note 10).

³⁸ Compare: Harold Bloom: *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford 1997.

³⁹ Amnon Lindner: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit 1987, pp. 402–411; Baumgarten: *Paradosis* (see note 3), p. 66, n. 10, notes that in the fourth century, first in Eusebius, the *deuterosis* substituted for the *paradosis*. In his opinion, this change in the Christian literature reflects a change in Jewish terminology. It follows that *paradosis* defined the “tradition of the fathers” of the Pharisees, while *deuterosis* indicated the Mishnah or the Sages’ Oral Law. (Baumgarten cites there a series of sources from Patristic literature attacking *paradosis*.)

of this term may be, it clearly refers to a certain kind of oral exegesis, which prevented the Jews, according to the Emperor, from being exposed to Christian interpretation of the Holy Scriptures. This exegesis – that is to say, the oral study of the Torah – was thus understood as a factor that supported Jewish uniqueness and their refusal to convert to Christianity.

Did the Sages really suspect that there would be somebody who would wish to translate the Mishnah and the Talmud into Greek and to adopt them to Christianity in the same way as they did to the Bible?⁴⁰ In the Middle Ages there were, in fact, some Christians who claimed that the Talmud conceals Christian truths, and in the thirteenth century the Talmud was even translated into Latin, among other reasons in order to reveal the Christian secrets that it supposedly conceals. However, it does not seem likely that the midrashic preachers of the mid-first millennium had anything of this sort in mind. In my opinion, their words express the profound feeling that the Oral Torah was the Jewish answer to the Christian interpretation of the Holy Scriptures, and therefore it needed to remain oral so as not to harm the sanctity of the written book, the Torah. The orality of the Oral Law is here also indirectly a Jewish declaration of the holiness and exclusiveness of the Written Torah, as against the claim of Christianity, which sought to take hold of two written books together. Orality not only defines the manner in which knowledge is transmitted, but also the manner in which it is studied.⁴¹

This openly declared ideological dimension has another, seemingly technical dimension, but rich in meaning. During the first century CE there began to spread throughout the Greco-Roman world the use of the codex – the bound book – which by the fourth century CE had completely supplanted the use of scrolls. The codex is much easier to use than the scroll: it enables one to browse, it makes it possible to write on both sides of the page, it is light and easy to transport. Its advantages were immediately recognized by the earliest Christians, who adopted it with enthusiasm. It helped them to disseminate their religion and, during the period in which Christianity was a prohibited religion, it was also easily concealed.⁴² As against this, the Jews continued to adhere to the use of scrolls, and did not make use of the codex. According to Malachi Beit-Arié, only at the beginning of the ninth century did Jews also begin to use the codex. This fact is rather surprising, for one is speaking of a type of book which is far easier to use than the scroll. According to Malachi Beit-Arié: “The Jews adhered to the rollbook in order to differ from Christians, who first used the codex for disseminating the NT

⁴⁰ The question as to why the teachings of the Sages were not translated into the language of the Jews of the Diaspora is discussed in the article of Arye Edrei/Doron Mendels: *A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences*. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2007) 2, pp. 91–137 and 17 (2008) 3, pp. 163–187.

⁴¹ Cyrus Gordon: *Jewish Reaction to Christian Borrowings*. In: Carol L. Meyers/M. O'Connor (eds.): *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Winona Lake 1983, pp. 685–690.

⁴² Guy Stroumsa: *Early Christianity – A Religion of the Book?* In: Margalit Finkelberg/Guy G. Stroumsa (eds.): *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden 2003, pp. 153–173.

and the translated OT.”⁴³ Indeed, to this very day the Torah used in the synagogue is written on a scroll.

As we said, Christianity originated as a religion of oral traditions concerning the life of Jesus and his homilies, which were transmitted by word-of-mouth until they were set down in writing. The process of writing was widespread and led to the creation of “synoptic” works with substantial differences among themselves. This process could not create a book of divine holiness in the sense that was given to the Torah in Judaism or the Koran in Islam. The pragmatic attitude of the earliest Christians to writing and to the book may also be seen in the simple language in which the books of the New Testament were written – a language intended for the broad public rather than for scholars with special knowledge. The Christians also never claimed the superiority of any particular language, and happily read their sacred writings in every language.⁴⁴ As against this, Judaism is a religion of a single sacred book, and it is precisely its supreme holiness that prevented the creation of numerous books. The desire to distinguish oneself from Christianity also led, evidently, to the use of books in the form of scrolls rather than in that of codexes, and this was consistent with their refraining from creating a written literature altogether and the insistence that the transmission of halakhic and midrashic knowledge be done orally and not in writing.

II.

As we stated above, it was only around the eighth or ninth century that Jews began to adopt the culture of the book/codex. Parallel to that, notwithstanding the ancient prohibitions, the Oral Torah, including the Mishnah and Talmud, were set down in writing.⁴⁵ Why did this prohibition disappear? Jacob Sussman has formulated the question in all severity:

“During the Geonic period, we witness a familiar and commonplace reality in which books of Mishnah and Talmud exist. On the one hand, for centuries people had been careful not to record the Oral Torah in writing; even in difficult times, when there was a real danger that the Torah might be forgotten, nobody dared to deviate from the accepted tradition according to which ‘one does not write halakhot.’ Yet at a certain point in time it was as if all this was ignored, and the Oral Torah was transformed into a written Torah. Students of Torah accepted this new reality, in which there was no distinction between the written Torah and that Torah which was supposed to be oral – both of them were recorded in writing, and both were disseminated in written books. How and when did this transformation come about? In other

⁴³ Malachi Beit-Arié: *The Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*. London 1992; Yaacov Elman: *Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud*. In: *Oral Tradition* 14 (1999), p. 72; Colin H. Roberts/Theodore C. Skeat: *The Birth of the Codex*. Oxford 1983.

⁴⁴ Stroumsa: *Hidden Wisdom* (see note 35).

⁴⁵ Sussman: *Oral Torah* (see note 4), p. 322.

words: when was the Rabbinic Talmudic world transformed from a world of oral culture to one of a written culture?"⁴⁶

This transformation, according to Sussman, occurred sometime between the fifth and eighth century CE – a period of which there is very little information, and is a sort of a “black hole” in Jewish history. It was at that point, in his opinion, that the Oral Torah began to be set down in writing.⁴⁷ It is interesting to note that, in this innovative and highly informative paper, Sussman does not ask why orality became the most important distinguishing mark of Rabbinic literature in the first place. He expresses his astonishment at the fact that this happened (“we confront here a cultural phenomenon of a unique type”),⁴⁸ but does not propose any explanation thereof. He strongly emphasizes that the Talmudic Sages feared both orality and the danger of forgetting that derives from it, but alongside the arguments against orality, Sussman does not offer any explanation of the reasons in its favor. He does, however, offer an explanation as to why, in his opinion, the period of orality ended somewhere between the fifth and eighth centuries:

“It seems reasonable to assume that during those difficult days for Jewry, a time of political and cultural upheaval, when real dangers threatened the very existence of Jewish teaching, the need emerged to assure the preservation of the Oral Torah, lest it be forgotten.”⁴⁹

Orality seems to him to be a natural, inherent quality of the Oral Torah, while its textualization is perceived as the result of weakness, of the decline of the generations, of the needs of the hour. This explanation is based upon a Rabbinic homily on the verse, “It is time to act for the Lord; they have violated your Torah” [Ps 119:126] – interpreted as meaning that “it is preferable to uproot (one letter from) the Torah rather than to allow the [entire] Torah to be forgotten from Israel.”⁵⁰ But this homily is not from the period of the Geonim, during which, according to Sussman, this prohibition was first violated, but rather much earlier, at the beginning of the amoraic era. It is invoked in its original context in order to explain why two amoraim, R. Yohanan and Resh Lakish, studied from a written book of aggadot, in spite of the prohibition. The use of this halakhic-technical reason to explain a far-reaching cultural revolution that occurred centuries later seems to be rather forced. Moreover, as Sussman himself emphasized in the first section quoted above, “even in difficult times, when there was real danger that the Torah might be forgotten, nobody dared to deviate from the accepted tradition” – thus, at least, with regard to the Talmudic period. In what way, then, did the “difficult times” of the Geonic age differ from the “difficult times” of the Talmudic era? In brief, the attempt to attribute such a major revolution simply to the “vagaries of time” comes across as a rather simplistic explanation, leaving the question as it was.

⁴⁶ Ibid., p. 322; Elman: Orality (see note 43), pp. 52–99.

⁴⁷ Sussman: Oral Torah (see note 4), p. 323.

⁴⁸ Ibid., p. 350.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ B. Temurah 14b.

I would like to continue my earlier line of thought and argue that the decline of this prohibition is connected with the disappearance of Christianity from the horizon of everyday Jewish life, and the rise of another competing factor, Islam, which presented the Jews with new and different challenges. Islam acknowledged the validity of the two earlier revelations, that of Moses and that of Jesus, but according to its view, corruptions and distortions had occurred in the books of the two former revelations, so that they no longer contained the authentic word of God. Ibn Hazam argued that Ezra distorted the Law of Moses, so that what is extant today cannot be considered a book of the original revelation.⁵¹ Instead, Islam presented the Quran as the last and final book of revelation, superceding its two predecessors. The literary beauty of the language of the Quran is treated as a theological advantage, a proof that the book was written in divine inspiration. This attitude towards the Quran led to the creation of literary genres intended to justify its supreme status, which in turn helped to establish a new literature.⁵²

The Arab *madrassa* developed a culture of oral study of a form that is more than a little reminiscent of the study arrangements in the Geonic *yeshivot*.⁵³ However, in the final analysis the ancient tradition of orality and the opposition to textuality, which characterized the beginning of Islam, was supplanted by a more developed culture of writing.⁵⁴ The Muslim culture of the book presented a profound cultural challenge to the Jews, with which the classical culture of the midrash was unable to deal.⁵⁵ In face of a varied and sophisticated culture of writing, rich in various genres and edited according to subjects, Jewish oral literature – that was edited, not according to subjects, but rather around sacred texts – seemed old fashioned. Rina Drori has demonstrated that the Arab literary model, which emphasizes the existence and identity of the author, and which created a book with a unified, comprehensive thematic approach, challenged the Karaites, who adopted this model. By doing so, they distinguished themselves from the traditional Rabbinic literary models which, due to their oral character, were focused upon a sacred text and had an anonymous character, lacking the identity of an actual, historical author.⁵⁶ But while the models borrowed from Arabic literature first entered into

⁵¹ Hava Lazarus-Yafeh: Ezra-‘Uzayr. Metamorphosis of a Polemical Motif. In: *Tarbiz* 55 (1986) 3, pp. 359–380. By this, he serves as a late echo to an ancient Jewish tradition, whose most important spokesman was the IV Ezra, according to which the original Torah of Moses was burned in the First Temple and was rewritten by Ezra, Naeh: Script (see note 24).

⁵² Rina Drori: The Emergence of Jewish-Arabic Literary Contacts at the Beginning of the Tenth Century. Tel Aviv 1988, pp. 84–87.

⁵³ Daphna Ephrat/Yaakov Elman: Orality and the Institutionalization of Tradition. The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa. In: Yaakov Elman/Israel Gershoni (eds.): *Transmitting Jewish Oral Traditions. Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. New Haven 2000, pp. 107–135.

⁵⁴ Cook: *Opponents* (see note 22).

⁵⁵ Robert Brody: The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture. New Haven 1998, pp. 239–248; Geoffrey Khan: Al-Qirqisani’s Opinions Concerning the Text of the Bible and Parallel Muslim Attitudes towards the Text of the Qur’an. In: *Jewish Quarterly Review* 81 (1990), pp. 59–73.

⁵⁶ Drori: *Emergence* (see note 52), p. 156.

the “younger” literature of Karaism as an act of ideological opposition to Rabbinic literature, they were quickly adopted by Rabbinic literature itself. Drori attributes this change to the revolutionary character of Rabbi Saadya Gaon, head of the yeshiva in Sura during the first half of the tenth century.⁵⁷

Under these circumstances, in which the focus of Judaism’s religious struggles turned from Christianity to Islam, and in which Rabbinic literature was struggling for its own status against the Karaite challenge, there was no longer any ideological advantage to be gained in preserving the Oral Torah as an oral text. Islam did not adopt the Law of Moses as its own as did Christianity, but sanctified another book. The lack of common origin made it easier to delineate the different and the separate, such that there was no danger of mixture and confusion as with the relationship between Judaism and Christianity. Under these circumstances, the obstacles to writing down the Oral Law were removed, and an outburst of written creativity began. This started with the setting down in writing of the Mishnah, the Talmud and the midrashim, followed by the composition of halakhic monographs of literary types that previously had been unknown.

Did this put an end to the orality of the Oral Torah? Offhand, the answer to this question would seem to be positive. There are already a number of manuscripts of the Talmud that have come down to us from this period – albeit few – and even the Christian environment begins to be conscious of the existence of the Talmud from the twelfth century on. In an earlier report, from the ninth century, Agobard testifies to the existence of various kinds of midrashic works among the Jews, but he does not know about the Talmud *per se*. The Jewish tactic of concealment succeeded well. So long as the Oral Torah was preserved within its oral framework, it indeed remained a “mystery” as far as Christian knowledge thereof was concerned. It was only during the course of the 13th century that awareness began to spread among Christian scholars that the Talmud, and not the Bible, was the quintessential Jewish book.

But despite the fact that the prohibition against writing it down had lost its relevance and force, orality did not disappear – particularly not in those areas that were under the rule of Christianity.⁵⁸ Among the Jews of Ashkenaz (Franco-Germany) – who had migrated there from Italy, and prior to that from Byzantium – the tendency to give greater weight to oral traditions continued, even when they conflicted with a written text. This tendency fit well with the religious ideal of “Torah-for-its-own-sake” – that is to say, of study of the Torah as a value in its own right, and not necessarily for the sake of practical knowledge of the halakhah. The ideal of Torah intellectuality was widespread in Ashkenaz, and hence the number of students was large. In the Muslim countries, by contrast, the emphasis was placed upon the practical-halakhic aspect of Torah study and the number of

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 158–178.

⁵⁸ Neil Danzig: *From Oral Talmud to Written Talmud. On the Methods of Transmission of the Babylonian Talmud and its Study in the Middle Ages*. In: *Annual of Bar-Ilan University* 30–31 (2006), pp. 49–112.

students was smaller.⁵⁹ These qualities characterized Ashkenazic study traditions until modern times.

The halakhic literary productivity of Ashkenazic Jewry during the Middle Ages preserved several characteristics of oral literature. The most important genre of that literature, the *Tosafot*, preserved its anonymous, collective and eclectic quality – not only of the writing itself, behind whom there was no identified author, but also in the sense of it being the edited and written product of an oral process of study. The Ashkenazic literature was fond of “glosses” that reflected the innovations of the teacher and which were recorded by the students who heard his oral teachings – and in that manner survived. The greatest halakhic scholar of the European Middle Ages, Rabbenu Tam, did not write even a single book; all of our information concerning his rulings is based upon later redactions of his oral instructions, or upon sporadic responsa he wrote to those who asked him questions. Rabbenu Tam’s grandfather, Rashi, the noted exegete of both the Bible and the Talmud, never wrote even a single halakhic monograph; his entire œuvre is limited to commentary on canonic texts – the Torah (Pentateuch) and the Talmud. Even before his own project, there existed a commentary on the Talmud by the sages of Mainz – and here too one is speaking of an oral and collective work, set down in writing in an anonymous manner without any clear imprint of a given author.

In 1200 Maimonides wrote to the sages of Lunel complaining that no students of Talmud remained in his generation except for the Provençal sages: “There do not remain in this difficult time people to raise the banner of Moses and to carefully study the words of Rabbina and Rav Ashi [...] and there is no help apart from you.”⁶⁰ He bewails the decline of Talmud study throughout the breadth of the Jewish Diaspora, from India and Babylonia in the East to the Maghreb (North Africa) in the West – but makes no mention of the impressive work of the French *Tosafists* nor of the numerous students of Torah in Ashkenaz, whom he evidently did not know. Thirty years earlier the greatest Talmudic scholar of the Middle Ages, Rabbenu Tam, had died in France in 1171, yet from Maimonides words one receives the impression that he had never heard of him! This almost certainly derives from the fact that the tradition of oral study was preserved among the rabbis in Germany and France and many of them refrained from writing books.

This oral character of Ashkenazic halakhic literature continued until the end of the Middle Ages. An explicit example of the difference between the influences of a Christian environment and that of the Muslim environment may be illustrated by Rabbi Asheri (Rosh) – an Ashkenazic sage who immigrated at the beginning of the 14th century to Toledo in Spain, which was then already Christian, but with a deep relation to the Judeo-Arabic tradition. The literary work of R. Asheri – a com-

⁵⁹ Judah Galinski: *Halakha, Economics and Ideology in the School of the Rosh in Toledo*. In: *Zion* 72 (2007) 4, pp. 387–393.

⁶⁰ From Maimonides’ *Epistle to the Sages of Lunel*. In: Isaac Shailat (ed.): *Letters and Essays of Moses Maimonides*, vol. II. Maaleh Adumim 1988, pp. 558 f.

mentary on the Talmud – is written in the best of the Ashkenazic tradition. This commentary is mainly assembled from the words of his predecessors, whether written or oral, while his own input is well concealed.⁶¹ On the other hand, R. Asher's son, R. Yaakov, who had already absorbed the Spanish-Jewish culture, wrote an impressive and exceptional codificatory project – *Arba'ah Turim* ("The Four Pillars"). From the greatest Ashkenazic sage of the late Middle Ages, Maharil (Yaakov b. Moshe ha-Levi Molin), there remain collections of responsa gathered by his disciples after his death and a book of customs, also edited by his disciple. When the Austrian sage, R. Israel Isserlein, wrote his book *Terumat ha-Deshen*, he gave it the artificial format of a book of *responsa*, because this was the genre that was best known and accepted for literary writing. It is a genre of a casuistic nature, whose instructions relate to a specific case, lacking in any organized literary or content structure. The above are merely examples of a widespread phenomenon: writing that is connected to textual explication, which deliberately refrains from abstract generalization.

The paradox is that it was precisely this tendency towards oral hermeneutics of the text that also created greater flexibility in relation to it. Israel Ta-Shma has noted the tendency of Ashkenazic society to prefer a custom passed down via oral tradition over a text.⁶² A text – that is to say, the Talmud – cannot nullify a custom, because the text may be reinterpreted and adjusted to the custom, but it would not occur to anyone to nullify the "custom of the ancestors".

There is another interesting expression of the Ashkenazic flexibility in relation to the written text. R. Judah he-Hasid, who was perhaps the most conservative figure of the Ashkenazic Middle Ages, writes in a totally natural manner in his *Commentary on the Torah* that certain verses are a late addition and were added to the Torah after the time of Moses.⁶³ As against that, the Spanish commentator Abraham Ibn Ezra wrote angrily against a commentator who dared to claim that the verse, "These are the kings who reigned in the land of Edom before there was a king in Israel" (Gen 36:31) was a late addition, written after monarchy had been introduced in Israel.⁶⁴ Richard Steiner has demonstrated that R. Judah he-Hasid had an ancient Byzantine tradition – several of its few written remains are extant in the Cairo Genizah – that mentions the existence of a *sadar*, that is, an editor of the biblical books, who had several different sources before him, which he arranged alongside one another, at times creating incomprehensible duplication (for

⁶¹ Galinski: Halakha (see note 59).

⁶² Israel M. Ta-Shma: *Early Franco-German Ritual and Custom*. Jerusalem 1992, pp. 13–105.

⁶³ Y. S. Lange (ed.): *Perush ha-Torah le-R. Yehudah he-Hasid*. Jerusalem 1975, p. 64, pp. 184f., p. 198. This edition was censored by Ultra-Orthodox circles and was republished without the passages in question.

⁶⁴ Ibn Ezra ad loc.: "And Yitzhaki [i.e., R. Yitzhak ha-Yashish ha-Sefardi] said in his book that this section was written in the days of Jehoshaphat, and he interpreted the generations as he wished. Therefore he is called Yitzhak, that all those who hear will laugh [yitzhak] at him! [...] Heaven forbid that the matter should be as he said, in the days of Jehoshaphat – and this book deserves to be burned."

example, in Ezekiel 35:6). Steiner argues that, whereas in Spain biblical commentators insisted upon the integrity and sanctity of every letter and every word of the Torah – this, due to the need to confront Islam’s claim of falsification – the Ashkenazic Jews, who lived in a Christian environment that did not question the sanctity of the Scripture, did not hesitate to reconstruct the process of biblical editing.⁶⁵ In the eyes of a person raised on oral study, such processes of editing are perfectly natural and self-evident.

Medieval Ashkenazic society presents the image of a culture that sanctified a single canonical text, the Talmud, but that in the course of its constant reading creates new texts that are its supposed imaginary duplicates. This form of reading also fashions the manner of its writing and creates, as the poet Aharon Shabtai has put it, “life rituals in work, in family life” and “a certain kind of intelligence”.⁶⁶ These things are of great significance when we turn to discussing the function of the halakhah in shaping the self-consciousness of Jews in the Middle Ages. The existential question that confronted them was: how is it possible to preserve their own cultural island within a competing and at times hostile environment? The average Jewish community in Franco-Germany during the medieval period numbered between 100 and 200 people of all ages, while the nearest neighboring Jewish community might be located several dozen kilometers away. How can one survive, when the entire public space belongs to the “Other”?

The answer to this is to be found in the study house (*beit midrash*). In the small *beit midrash* one reads and studies ancient texts documenting an oral culture involving hundreds of other people – the sages of the Talmud and its interpreters – who argue and discuss with one another ceaselessly. The act of oral study helps one to overcome feelings of isolation and seclusion, turning the study house into the primary public space within which the Ashkenazic Jewish intellectual conducted his life. In the imagined discourse which he conducted during the course of his studies, it is not clear who visited whom – whether the medieval student visited the study house in Sasanian Babylonia, or whether the sages of the Talmud visited the study houses in Worms or Mainz.

The substitute for the Christian public space of the Middle Ages was thus provided by the *imaginaire* of Talmud study. By its means, the world of the student was thickened with the presence of imagined figures who spoke with one another, thereby giving a depth of time and space to the limited reality of life. Those studying in the *beit midrash* were no longer miserable people living within an alien environment, but participants in a lively discourse with numerous people from different periods and from different mythical and colorful places.

⁶⁵ Richard C. Steiner: A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium. Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification. In: Jewish Studies Internet Journal 2 (2003), pp. 123–167.

⁶⁶ Aharon Shabtai: לקראת שינוי נוסח [Hebrew]. In: Akhshav 50 (1985), pp. 57–65.

III. Conclusions

The argument raised in this paper may shed new light upon our understanding of the process of the formation of Rabbinic Judaism. A widespread dispute exists within the scholarly community as to the function played by the polemic with Christianity within Rabbinic literature. There are those scholars who tend to diminish the centrality of this polemic, while others find expressions of this polemic even in those places where it is not manifested explicitly. However, even those who tend to see many hints of a polemic with Christianity within Rabbinic literature find its expressions in isolated, at times even anecdotal, textual passages. Polemic is still seen, in this approach, as an expression of the external level of the interreligious encounter.

This can no longer be maintained with regard to the oral quality of Rabbinic literature. One is speaking here of a depth move, relating to the basic qualities of Rabbinic identity and its literature. The oral ideology of the Oral Torah is the result of a profound transformation that occurred within the Jewish religion against the background of its encounter with Christianity. This is not merely an external polemic, but rather a renewed definition of religious identity, fashioned so to speak, by a mutation of its inner DNA in reaction to a threatening external alternative. If, indeed, the insistence upon orality in an environment which was becoming more and more textual shaped the most intimate qualities of the Rabbinic religious identity, then we must draw far-reaching conclusions regarding the very creation of the Oral Torah. Not only was the orality of the Oral Torah a mutation; the very formation of the Oral Torah was in itself part of a profound religious transformation in which the study of Oral Torah and the fulfillment of its commandments were placed at the very center of Jewish religious life. In other words, the entire complex of the formation of Rabbinic Judaism is to be seen as a reaction to the creation of Christianity.

Indeed, even prior to the appearance of Christianity Judaism placed great emphasis upon fulfilling the commandments of God. The centrality of law in early Jewish religion is a striking phenomenon in comparison to ancient religions. The New Testament is substantially different from the Torah in that it is not a book of laws. Hence, those who continued the way of Jesus rapidly reached the conclusion that the fulfillment of the laws was insufficient to sustain faith, and that they were even unnecessary and irrelevant. Christianity questioned, first of all, the validity of the Divine law, and it is natural to assume that the Jewish reaction would be the opposite: to place increasingly greater emphasis upon the law and the creation of a comprehensive system of halakhah, most of which was a new invention of the Sages of the Mishnah and the Talmud.

It follows from this that what created Rabbinic Judaism was not only the destruction of the Second Temple and the vacuum which the Temple left in its wake, but also the emergence of a rival monotheistic religion. Our task is to turn things around, and return to chronology and to history. Paul's theological approach, "Remember, it is not you that support the root, but the root that supports you"

(Romans 11:18), has dominated our historical understanding. It has caused us to see Rabbinic Judaism as the natural continuation of the Bible and of Second Temple Judaism, and prevented us from looking at history and at the proper order of things: first Paul, and only thereafter Rabbi Akiva. If there had been no Paul, there would have been no Rabbi Akiva.

Abstract

In diesem Beitrag präsentiere ich die These, dass die mündlich überlieferte Tradition des „Mündlichen Gesetzes“ bei der Schaffung einer jüdischen Identität, die sich vom Christentum abgrenzte, eine große Rolle spielte. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels kam es in der *Halakhah* zu einer enormen Entwicklung, wobei die „Mündliche Tora“ nach und nach geschaffen wurde, und zwar sowohl als Korpus als auch als Konzept. Die Weisen folgten einer ähnlichen Motivation wie Paulus, als er ein zweites Gesetz schuf. Ganz so wie Paulus – sogar vor der Zerstörung – annahm, dass er eine andere, messianische Lehre verbreitete, die jene, die ihm folgten, als etwas Besonderes auswies, so sahen die Weisen die „Mündliche Tora“, die sie schufen, als einzigartig an; Loyalität ihr gegenüber wurde zu einem Identifikationsmerkmal, das sie von jenen unterschied, die dem „Geschriebenen Gesetz“ allein folgten. Die Entstehung der „Mündlichen Tora“ geschah somit auf ähnliche Weise, wenn auch mehrere Jahrzehnte später, wie die Entstehung von Paulus messianischen Lehren, und somit wie die Erschaffung des Alten Testaments. Auf parallele Weise wurde erst das „Mündliche Gesetz“ geschaffen und in seiner Folge das kanonische Werk, die *Mishnah*. Es gab jedoch auch Unterschiede zwischen den beiden. Das Christentum behauptete, dass die neuen Lehren die alten ersetzten, wohingegen das rabbinische Judentum die neuen Lehren als integralen Bestandteil des einzig wahren Bündnisses sah.

Mit der Entstehung des Christentums entwickelte sich das Verlangen, ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Juden zu schaffen. Das Christentum definierte sich anhand eines alternativen Textes, des Neuen Testaments, und die Juden reagierten, indem sie ihren eigenen alternativen Text schufen – die *Mishnah* und danach die zwei Talmuds. Die zwei Religionen distanzieren sich auf ähnliche Weise von ihrem einst kanonischen Text – dem *Tanakh* oder dem Alten Testament – und etablierten an seiner Stelle einen neuen, identitätsstiftenden Text.

Es sollte betont werden, dass die rabbinische „Mündliche Tora“ die konkrete historische Wirklichkeit weniger reflektierte; vielmehr formte sie sie. Der mündliche Text ist nicht nur das Resultat einer gegebenen historischen Realität, sondern er spielt auch eine Rolle bei der Erschaffung einer eigenständigen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft mit einem inneren Diskurs, der sich von dem in seiner Umgebung unterschied.

Die Aufweichung des Verbots im achten und neunten Jahrhundert Bücher zu schreiben, hat mit dem Verschwinden des Christentums vom Horizont des alltäg-

lichen jüdischen Lebens zu tun und mit dem Aufkommen einer anderen Konkurrenz, des Islams, welcher die Juden mit neuen und anders gearteten Herausforderungen konfrontierte. Unter diesen Umständen ließ sich kein ideologischer Vorteil mehr daraus ziehen, die „Mündliche Tora“ als mündlich überlieferten Text zu erhalten. Anders als das Christentum übernahm der Islam die Gesetze von Moses nicht, sondern heiligte ein anderes Buch. Das Fehlen einer gemeinsamen Herkunft machte es leichter, sich vom Fremden zu unterscheiden, so dass es keine Gefahr gab, sich zu vermischen, oder dass sonst wie Verwirrung entstehen konnte, so wie es im Verhältnis vom Juden- und Christentum der Fall war. Die Hindernisse, die einer Niederschrift des „Mündlichen Gesetzes“ im Wege standen, wurden beseitigt, und es folgte ein wahrer Ausbruch an schriftlicher Kreativität.

Obwohl das Verbot des Niederschreibens seine Relevanz und Macht verloren hatte, verschwand die mündliche Überlieferung nicht einfach – besonders nicht in jenen Weltgegenden, die im Machtbereich des Christentums lagen. Bei den Juden von Ashkenaz (in der Gegend des heutigen Frankreich und Deutschland) – die dorthin aus Italien eingewandert und davor aus Byzanz gekommen waren – bestand die Neigung fort, der mündlichen Tradition ein größeres Gewicht zuzumessen, selbst wenn sie einem geschriebenen Text widersprach.

Hans-Jürgen Becker

Weltliche und religiöse Elemente im Rechtsdenken der okzidentalen Christenheit

Die Rechtsordnungen des modernen Europa, das nach wie vor aus einer Vielzahl von selbständigen und souveränen Nationalstaaten besteht, sind sehr verschieden, doch weisen sie so viele Gemeinsamkeiten auf, dass die Zusammenarbeit auf rechtlichem Gebiet – trotz fehlender einheitlicher Kodifikationen – für alle Staaten zufriedenstellend möglich ist. Zwei Gründe sind hierfür ursächlich: Zum einen haben alle europäischen Rechtsordnungen ein gemeinsames historisches Fundament, auf dem sie aufbauen, zum anderen hat stets ein Prozess des Ausgleichs und der wechselseitigen Wahrnehmung und Rezeption zwischen den verschiedenen Rechtskulturen stattgefunden. Nur die Nationalismen des 19. und 20. Jahrhunderts waren so blind, diese Tatsachen leugnen zu wollen. Im Folgenden sollen diese beiden Aspekte in Erinnerung gerufen werden. Dabei soll insbesondere aufgezeigt werden, wie sich im Bereich der Rechtsentwicklung die Wechselwirkung von Weltlichem und Religiösem ausgewirkt hat. Was die Terminologie angeht, so werde ich, wenn ich von religiösen Vorstellungen im Christentum spreche, in der Regel von „kirchlichen“ Vorstellungen sprechen. Die Darstellung gliedert sich in drei Abschnitte: Zunächst werde ich skizzenhaft den historischen Kontext der Verflechtung von Weltlichem und Religiösem in der europäischen Geschichte darlegen, sodann die Begegnung der drei religiös geprägten Kulturen von Judentum, Islam und Christentum im Bereich des Rechts ins Auge fassen und schließlich aufzeigen, wie sich Weltliches und Religiöses in den europäischen Rechtskulturen gemischt, ergänzt oder auch abgegrenzt haben.

I. Der historische Kontext der Verflechtung von Weltlichem und Religiösem

1. Die Formierung des geschriebenen Rechts im frühen Mittelalter

1.1. Gentilismus und römische Kultur

An der Schwelle Europas stehen der Untergang des Römischen Reiches und die Entwicklung von neuen Gemeinwesen, die auf einst römischem Boden ihre eige-

nen Königreiche errichtet haben. Die sogenannte Völkerwanderung, die einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten umfasste, zerstörte zwar viele Institutionen des Imperium Romanum, doch wurden auch viele Elemente aus dem Bereich der römischen Kultur übernommen. Jeder Stamm, sei es aus dem germanischen, sei es aus dem slawischen Bereich, brachte zwar eigene Rechtsvorstellungen mit und versuchte, sie in einer neuen Umwelt zu tradieren, doch waren die durch Rom geprägten Strukturen so stark, dass sie trotz aller kriegerischen Auseinandersetzungen und trotz der großen Zerstörungen eine Grundlage für die neuen Kulturen wurden. Es waren insbesondere die römische Schriftkultur, die lateinische Sprache, die römische Verwaltungsorganisation in Provinzen und Städten, die Bodennutzung durch Grundherrschaften und das System der Landleihe, die ein Raster bildeten, in dem das untergegangene Rom fortlebte, wenn sich auch der Gentilismus des Frühmittelalters auf vielen Gebieten durchsetzen konnte, wie etwa schon an der Namensbildung der neu entstandenen Reiche oder an der Art und Weise, wie jeweils nach Stämmen verschiedene Grundstücke tradiert werden, abzulesen ist.¹ Ein gutes Beispiel für die starke Durchdringung beider Kulturen ist in dem Phänomen der sogenannten Volksrechte (*leges barbarorum*) zu sehen, bei denen wir nur sehr schwer ausmachen können, welche Normen auf germanische und welche auf vulgarrömische Vorstellungen zurückgehen.²

1.2. Prägungen durch die Kirche

Vor allem aber waren es auch religiöse Elemente, die auf die neue Rechtskultur einwirkten. War die alte Ordnung zum Teil noch von heidnisch-religiösen Grundeinstellungen geprägt, so setzte nun verstärkt ein Prozess der Christianisierung ein. Die Kirche, die sich in den ersten Jahrhunderten im Umfeld der paganen Antike hatte behaupten müssen und seit der sogenannten Konstantinischen Wende eine enge Verbindung mit dem Imperium Romanum eingegangen war, setzte nun ihre missionarische Kraft gegenüber den Völkern nördlich der Alpen ein.³ Dieser Vorgang wurde allerdings durch eine Reihe von Umständen erschwert, etwa durch den ausgeprägten Gentilismus, der eine kirchliche Struktur nur auf der Stammesebene, nicht aber in der ökumenischen Weite des Christentums dulden

¹ Arnold Angenendt: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart, Berlin, Köln 1990, insbes. S. 153 f.; Lutz E. von Padberg: Zur Spannung von Gentilismus und christlichem Universalitätsideal. In: Franz-Reiner Erkens (Hg.): Karl der Große und das Erbe der Kulturen. Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes Leipzig 15.–18. März 1999. Berlin 2001, S. 36–53.

² Karl Kroeschell: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 1: Bis 1250. Köln, Weimar, Wien 132008, S. 19 ff.; Clausdieter Schott: Lex und Skriptorium. Eine Studie zu den süddeutschen Stammesrechten. In: Gerhard Dilcher/Eva-Marie Distler (Hg.): Leges – Gentes – Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur. Berlin 2006, S. 257–290.

³ Peter Gemeinhardt: Das lateinische Christentum und die pagane Bildung (= Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 14). Tübingen 2007; Lutz E. von Padberg: Die Christianisierung Europas im Mittelalter. Stuttgart 1998; ders.: Christianisierung im Mittelalter. Darmstadt 2006.

wollte, und durch einen Traditionalismus, der eine verdunkelte Theologie und eine wenig rationale, elementare Religiosität bevorzugte.⁴ Schließlich waren es Missionsaktivitäten der Iren (6.–7. Jh.) und der Angelsachsen (7.–9. Jh.), die den Okzident christianisierten.⁵ Die weltliche Königsherrschaft wurde durch die kirchliche Herrscherweihe stabilisiert, die schriftlichen Rechtsaufzeichnungen wurden durch christliche Geistliche, die dem Hof des Herrschers nahe standen, in lateinischer Sprache formuliert.

2. Auf dem Weg zu den beiden Rechten

2.1. Die beiden Gewalten

Bei aller Durchdringung von weltlichen und kirchlichen Elementen wurde der Okzident geprägt durch die Lehre des Papstes Gelasius I., der im Jahre 494 in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Anastasius I. seine Vorstellungen von den Gewalten, die die Welt regieren, darlegte: „Zwei Ämter sind es, erhabener Kaiser, von denen vornehmlich diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität (*auctoritas sacrata*) der Bischöfe und die königliche Gewalt (*regalis potestas*).“⁶ Nach dieser Lehre sind beide Gewalten göttlichen Ursprungs und in ihren Gebieten selbständig und gleichberechtigt, doch kommt der kirchlichen Gewalt ein höherer Rang zu. Diese Aussage wurde in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und königlicher Gewalt immer dann zitiert, wenn das Gleichgewicht gestört erschien. Obgleich die Lehre vom Gleichgewicht der beiden Gewalten durch die Übernahme der gelasianischen Theorie in viele Sammlungen des Kirchenrechts, insbesondere in das Dekret Gratians,⁷ überliefert wurde, kam es immer wieder zu Verwerfungen.

2.2. Säkularisierung der kirchlichen, Sakralisierung der weltlichen Gewalt

Die starke Einvernahme der Kirche durch die staatlichen Gewalten führte im 11. und 12. Jahrhundert bekanntlich zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Gewalten, die mit dem Namen „Investiturstreit“ bezeichnet wird.⁸ Es handelt sich um einen komplexen, vielschichtigen Vorgang. Er führte

⁴ Angenendt: Frühmittelalter (wie Anm. 1), S. 155 f.

⁵ Zur Mission der Iren vgl. ebd. (wie Anm. 1), S. 213 ff.; zur Mission der Angelsachsen vgl. ebd. (wie Anm. 1), S. 268 ff.; Lutz E. von Padberg: Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995.

⁶ Gelasius I., Brief „*Famuli vestrae pietatis*“. In: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau u. a. ³⁷1991, S. 159 f., Nr. 347, ep. 12, Z. 2–8; vgl. hierzu Gaetano Mancuso: „*Auctoritas sacra pontificis*“ e „*auctoritas principis*“. In: Apollinaris. *Commentarius Instituti Utriusque Iuris* 68 (1995), S. 193–204.

⁷ *Decretum Gratiani* d. 96 c. 10. Vgl. auch Rudolf Schieffer: Art. Zweigewaltenlehre, Gelasianische. In: *Lexikon des Mittelalters* 9 (1998), Sp. 720.

⁸ Winfried Hartmann: *Der Investiturstreit* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 21). München ³2007; Werner Goetz/Elke Goetz: *Kirchenreform und Investiturstreit: 910–1122*. Stuttgart, Berlin, Köln ²2008.

zunächst dazu, dass sich die Kirche unter dem Schlagwort *libertas ecclesiae* von der Vereinnahmung durch weltliche Kräfte befreien wollte. Während sich also die Kirche von den weltlichen Mächten löste, kam sie nicht umhin, eine eigene Verwaltung, eine eigene Gesetzgebung und eine eigene Rechtsprechung aufzubauen. Es trat in gewisser Weise eine Säkularisierung der Kirche ein, was sich unter anderem darin zeigte, dass die päpstliche Gewalt Elemente des Kaiser- und Königtums übernahm. Umgekehrt führte dieser Prozess dazu, dass die weltliche Gewalt in ihrem Bestreben, ihre Unabhängigkeit von der Kirche und die Gottunmittelbarkeit ihrer Herrschaft zu demonstrieren, sich mit einer sakralen Aura umgab.⁹ Von da ab kann man beobachten, wie stark die Sakralität des Königtums und die Heiligkeit des kaiserlichen Imperiums betont werden. Brian Tierney hat dieses Phänomen treffend mit dem Satz charakterisiert: „The church borrowed secular ideas just as the state borrowed ecclesiastical ones; the church had to become half a state before the state could become half a church.“¹⁰

2.3. Die gelehrten Rechte und die Universitäten

In diesem Zusammenhang entstehen zwei Rechtsordnungen, die zwar aufeinander bezogen sind, die jedoch jede für sich Selbständigkeit beanspruchen. Die Zuwendung zum antiken römischen Recht führte zur Rechtsschule von Bologna, wo die Legisten das Gesetzeswerk Justinians, also das weltliche Recht, lehrten. Nur wenig später entwickelte sich daneben eine zweite Rechtsschule, in der zunächst das Dekret Gratians (ab ca. 1140), später auch die neuen päpstlichen Gesetzbücher, der *Liber Extra* von 1234 und der *Liber Sextus* von 1298, wissenschaftlich behandelt wurden. Nebeneinander werden seitdem überall in Europa an den juristischen Fakultäten der aufkommenden Universitäten die *beiden* Rechte, also das römische und das kanonische Recht, gelehrt und studiert. Allerdings bilden beide Rechtsordnungen keinen strikten Gegensatz, sondern sind aufeinander bezogen. Dies lässt sich an der alten Rechtsparömie erkennen: „Ein Legist ohne Kenntnis der Canones stellt wenig dar, ein Kanonist ohne Kenntnis der Leges ist nichts“.¹¹ Die neue Wissenschaft des *ius utrumque* gewann nach und nach ihren Anwendungsbereich in der Praxis und übte starken Einfluss auf die Rechtskultur

⁹ Percy Ernst Schramm: Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte: „imitatio imperii“ und „immitatio sacerdotii“. Eine geschichtliche Skizze zur Beleuchtung des „dictatus papae“ Gregors VII. In: ders.: Kaiser, Könige und Päpste, Bd. 4/1. Stuttgart 1970, S. 57–106; Horst Fuhrmann: Der wahre Kaiser ist der Papst. Von der irdischen Gewalt im Mittelalter. In: ders.: Einladung ins Mittelalter. München 1987, S. 121–134; Hans-Jürgen Becker: Der Friede von Venedig im Jahre 1177 und die Entstehung der Papstkirche. In: Gerhard Dilcher/Diego Quaglioni (Hg.): Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht. Berlin 2007, S. 261–282, insbes. S. 272 ff.

¹⁰ Brian Tierney: Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650. Cambridge 1982, S. 12.

¹¹ Friedrich Merzbacher: Die Parömie „Legista sine canonibus parum valet, canonista sine legibus nihil“. In: Studia Gratiana 13 (1967), S. 273–282; vgl. auch Winfried Trusen: Anfänge des gelehrten Rechts in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Frührezeption. Wiesbaden 1962, S. 22 ff.

des gesamten Okzidents aus, da die alte orale Rechtskultur sich nun am Maßstab der durch die beiden Rechte verkörperten *schriftlichen* Rationalität messen lassen musste. Die Welle von Aufzeichnungen des Gewohnheitsrechts, die im 12. und 13. Jahrhundert ganz Europa durchläuft – von den *Libri Feudorum* bis zum Sachsenspiegel, von den dänischen Gesetzbüchern von Seeland und Schonen bis zu den Coutumes von Beauvais – ist ohne den durch die Wissenschaft und Praxis der beiden Rechte gefestigten Primat der *ratio scripta* kaum zu erklären.¹²

3. Weltliche und kirchliche Gerichte

3.1. Kirchliche und weltliche Gerichtsbarkeit

Sowohl die Kirche wie auch die weltliche Gewalt verfügten über eigene Gerichte und eigene, sehr unterschiedliche Regeln der Prozessführung. Im weltlichen Bereich war die Gerichtsbarkeit stark aufgefächert: Das Gericht am Hof des Königs hatte mit den Gerichten in den Städten und mit den ländlichen Gerichten nur wenig zu tun. Gemeinsam war ihnen aber eine auf Gewohnheitsrecht beruhende orale Gerichtskultur, in der von erfahrenen Laien, nicht aber von juristisch ausgebildeten Richtern Recht gesprochen wurde.¹³ Im kirchlichen Bereich hatte sich dagegen schon früh eine Gerichtsbarkeit gebildet, in der geschulte Personen als Richter wirkten und in der nach strengen prozessualen Regeln verfahren wurde.¹⁴ Die Feststellung der Zuständigkeiten der weltlichen bzw. der geistlichen Gerichte war nicht leicht, da *causae saeculares*, *causae spirituales* und *causae spiritualibus annexae* in der Theorie zwar definiert, in der Praxis aber nur schwer abzugrenzen waren und es somit häufig zu Kompetenzkonflikten kam. Die durch die kirchlichen Gerichte gewährleistete Sicherheit und Schnelligkeit des Verfahrens führte allerdings nicht selten dazu, dass die Prozessparteien auch in rein weltlichen Rechtsstreitigkeiten ein geistliches Gericht, insbesondere im Rahmen der Schiedsgerichtsbarkeit, anriefen.¹⁵

¹² Sten Gagnér: Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung (= *Studia Iuridica Upsalien-sia* 1). Stockholm, Uppsala, Göteborg 1960, S. 216 ff., S. 296 ff., S. 302 ff.; Peter Johanek: Art. Rechtsbücher. In: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1995), Sp. 519–521.

¹³ Gerhard Köbler: Richten – Richter – Gericht. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Germanistische Abteilung)* 87 (1970), S. 57–113; Jürgen Weitzel: Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter. 2 Bde. Köln, Wien, Weimar 1985; ders.: Versuch über Normstrukturen und Rechtsbewußtsein im mittelalterlichen Okzident (450–1100). In: Ernst-Joachim Lampe (Hg.): *Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein*. Frankfurt am Main 1996, S. 371–402, insbes. S. 376 f.

¹⁴ Winfried Trusen: Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche. In: Helmut Coing (Hg.): *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. 1: Mittelalter (1100–1500). München 1973, S. 467–504.

¹⁵ Trusen: Anfänge (wie Anm. 11), S. 34 ff.

3.2. Die großen Gerichtshöfe und die juristische Kameralistik

Die Kirche hatte schon früh einen Instanzenzug mit der Möglichkeit einer Appellation an das päpstliche Gericht in Rom eingerichtet. Dies führte dazu, dass an der Kurie ein päpstlicher Gerichtshof entstand, die *Sacra Rota Romana*.¹⁶ Die Urteile dieses höchsten Gerichtshofs entschieden nicht nur den konkreten Rechtsstreit, sondern boten zugleich eine Richtschnur für die Auslegung des kanonischen Rechts. Sie wurden schon vor Erfindung des Buchdrucks in Form von Urteilsammlungen verbreitet und trugen so zur Bildung einer *opinio communis* bei. Auch in England entwickelte sich bereits früh eine höchste Gerichtsbarkeit, deren Rechtsprechung im Laufe der Zeit ein Richterrecht (*case law, judge-made law*) ausbilden konnte. Auf dem Kontinent dagegen dauerte es im weltlichen Bereich bis ins 15. bzw. 16. Jahrhundert, bis ähnliche „höchste“ Gerichtshöfe entstanden sind.¹⁷ Erst dann konnte durch Publizierung von Urteilsammlungen und Darlegungen des „Stils“ des jeweiligen Gerichtshofs eine ähnliche durch Judikatur geprägte Rechtskultur entstehen. Beide Bereiche, die weltliche und die kirchliche höchste Gerichtsbarkeit, waren strikt getrennt, doch haben sie die von ihnen entwickelten Maximen gegenseitig beobachtet und teilweise rezipiert.

4. Landesherrliches Kirchenregiment und Aufklärung

4.1. Nationalisierungsprozesse und Staatskirchentum

Im späten Mittelalter formierten sich viele europäische Königreiche zu Nationalstaaten. Damit war eine Eingliederung der Kirche in die jeweilige Staatsorganisation verbunden. Das landesherrliche Kirchenregiment wurde nun für mehrere Jahrhunderte das prägende Element im Verhältnis der beiden Gewalten.¹⁸ Zwar umfasste die Kirchenhoheit, die der Staat für sich in Anspruch nahm, nur die *iura circa sacra*, während das Selbstordnungsrecht der Kirchen, die *iura in sacra*, davon unberührt blieb. Doch führte die Verschränkung der beiden Rechtsordnungen zu einer Art von Staatskirchentum, in dem weltliche und religiöse Elemente vermischt waren.

4.2. Säkularisierungstendenzen im Natur- und Vernunftrecht

Kritik an dieser engen Verbindung von Staat und Kirche wurde insbesondere von Vertretern des aufgeklärten Naturrechts geäußert. Der Versuch, eine neue Rechts-

¹⁶ Literatur bei Hans-Jürgen Becker: Die *Sacra Rota Romana* in der frühen Neuzeit. In: Leopold Auer u. a. (Hg.): *Höchstgerichte in Europa. Bausteine frühneuzeitlicher Rechtsordnungen*. Köln, Weimar, Wien 2007, S. 1–18.

¹⁷ Auer: *Höchstgerichte* (wie Anm. 16).

¹⁸ Albert Werminghoff: *Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter* (= *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, Bd. 61). Stuttgart 1910; Justus Hashagen: *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen 1931; Heribert Raab: *Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. München 1966; Christoph Link: *Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Rechtsgeschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*. München 2009, S. 50 ff.

ordnung losgelöst von den Rechtstraditionen des *ius commune* allein aus der Natur und den Landesbräuchen abzuleiten, musste zu einer neuen Betrachtung des Verhältnisses von Staat und Kirche und zu einer ersten Säkularisierung der Rechtsordnung führen.¹⁹

5. Säkularisierungen im werdenden Verfassungsstaat

5.1. Die Bürgerliche Revolution und die Trennung von Staat und Kirche

Die Französische Revolution führte einen radikalen Bruch zwischen Kirche und Staat herbei. Doch schon die Herrschaft Napoleons, sodann die Restaurationsphase nach dem Wiener Kongress von 1815 brachten in Europa eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Das folgende Jahrhundert zeigt einen langen und mühsamen Weg der Säkularisierung der Rechtsordnung, der schließlich zu einer – verschieden stark ausgeprägten – Trennung von Staat und Kirche führen sollte.²⁰ Reste des Staatskirchentums haben sich gleichwohl in manchen europäischen Staaten bis zur Gegenwart erhalten.

5.2. Der Kampf um den letzten kirchlichen Bereich: das Eherecht

Die Säkularisierung der Rechtsordnung vollzog sich unterschiedlich schnell. Da das Eherecht durch Jahrhunderte hindurch in den Händen der Kirche war, tat sich der säkulare Staat schwer, ein neues weltliches Eherecht zu etablieren.²¹ Der Kampf um die Einführung der Zivilehe führte zu scharfen politischen Auseinandersetzungen, weil man in ihr – wohl zu Unrecht – ein Kampfmittel des Staates gegen die Kirche vermutete.

¹⁹ Anton Rauscher (Hg.): *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*. München 1976; Martin Heckel: *Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts*. In: Gerhard Dilcher/Ilse Staff (Hg.): *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*. Frankfurt am Main 1984, S. 35–95; Link: *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 18), S. 99 ff.; Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall: *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa*. München 42006, S. 14 ff.

²⁰ Heinrich de Wall: *Die Fortentwicklung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht*. In: Heiner Marré (Hg.): *Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003 (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 38)*. Münster 2004, S. 53–82; Hartmut Lehmann: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004; Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: ders. (Hg.): *Staat – Gesellschaft – Freiheit*. Frankfurt am Main 2006, S. 92–114; Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau 2007.

²¹ Hermann Conrad: *Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Germanistische Abteilung)* 67 (1950), S. 336–372; Dieter Schwab: *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Bielefeld 1967; Helmut Coing: *Die Auseinandersetzung um kirchliches und staatliches Eherecht im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. In: Dilcher/Staff (Hg.): *Christentum* (wie Anm. 19), S. 360–375; Hans-Jürgen Becker: *Der sogenannte Kaiser-Paragraph (§ 1588 BGB)*. In: Sibylle Hofer u. a. (Hg.): *Perspektiven des Familienrechts. Festschrift für Dieter Schwab*. Bielefeld 2005, S. 269–285.

II. Die Begegnung von religiös geprägten Rechtskulturen im Okzident

1. *Okzident und Judentum im Mittelalter*

1.1. Altes Testament und mittelalterliche Rechtsordnung

Die Rechtsgeschichte des Okzidents ist also durch eine starke Verschränkung von – christlicher – Kirche und Staat bestimmt. Damit verbunden war eine gegenseitige Beeinflussung der jeweiligen Rechtsordnungen. Doch wäre es zu einseitig, den Blick ausschließlich auf die Einwirkungen des Christentums auf die weltliche Normenwelt zu konzentrieren. Wir sprechen zwar zu Recht von einem christlichen Abendland, doch sind durchaus auch Einflüsse zu beobachten, die von anderen Religionen ausgingen. Dies gilt in erster Linie für das Judentum. In der Liturgiewissenschaft ist seit langem der starke Einfluss alttestamentarischer Vorstellungen auf den Kult der spätantiken und frühmittelalterlichen Kirche bekannt, etwa das Einhalten des Gebotes der kultischen Unbeflecktheit, die Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Messfeier, die Bezeichnung der Kirche als *templum* oder der Salbungsritus bei Kirch-, Priester- und Bischofsweihe.²² Die abendländische Kirche verdankt diese Anregungen teilweise der Vermittlung durch die Ostkirche. Von nachhaltigerem Einfluss war jedoch die im 6. und 7. Jahrhundert zu beobachtende Vermittlung durch die Kirche in Südgallien, im westgotischen Spanien und vor allem in Irland. Gerade durch die intensive Mission der Iren wurden diese alttestamentarischen Institutionen auf dem ganzen Kontinent verbreitet.²³

Weniger beachtet wird, dass nicht nur die kirchliche Liturgie, sondern auch die frühe Rechtsordnung durch das Judentum beeinflusst worden ist. Im Bereich des Eherechts sind es vor allem die zahlreichen Ehehindernisse der Verwandtschaft und der Schwägerschaft, die aus dem Alten Testament übernommen worden sind und über die Bußbücher ihre Wirkungen entfaltet haben.²⁴ Sodann ist die Herrscherweihe zu nennen: Salbung und Krönung der Könige folgte den alttestamentarischen Vorbildern.²⁵ Ferner ist auf das Sonntagsgebot hinzuweisen. Anfangs wird dieser Tag im Okzident als Tag der Auferstehung Jesu verstanden. Wenn seit dem 6. Jahrhundert mit der Feier des Sonntags ein Verbot der Sonntagsarbeit verbunden wird, so ist dies dem geschilderten Einfluss der irischen Mission zu ver-

²² Raymund Kottje: Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert). Bonn ²1970, S. 94 ff.; R. Kaczynski: Art. Salbung. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 1288 f.

²³ Angenendt: Frühmittelalter (wie Anm. 1), S. 213–223; Kottje: Studien (wie Anm. 22), S. 107.

²⁴ Paul Mikat: Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511–626/27) (= Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 74). Paderborn 1994.

²⁵ Eduard Eichmann: Königs- und Bischofsweihe. München 1928; Arnold Angenendt: Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung. In: Norbert Kamp (Hg.): Tradition als historische Kraft. Berlin 1982, S. 100–118.

danken, die sich ihrerseits auf das Alte Testament stützte. Schließlich ist auf die Zehnt-Forderung zu verweisen, die – aus einem religiösen Gebot abgeleitet – zu einem reichsrechtlichen Institut im Frankenreich und dann auf dem ganzen Kontinent geworden ist. Mit Recht hat Raymund Kottje darauf hingewiesen, dass die „Verstaatlichung“ des religiösen Zehntgebotes nur zu verstehen ist vor dem Hintergrund einer Entwicklung, „die zu einer immer häufigeren und seit dem Ende des 6. Jahrhunderts ausschließlichen Betonung des alttestamentarischen Zehntgebotes [...] geführt hatte.“²⁶

1.2. Das Recht der Juden

Wenn von der Begegnung religiös geprägter Rechtsordnungen im Mittelalter die Rede ist, wird man auch das sich seit karolingischer Zeit entwickelnde weltliche Judenrecht nennen müssen.²⁷ Für das Wirtschaftsleben des frühen Mittelalters waren die jüdischen Gemeinden überall in Europa von großer Bedeutung, waren doch jüdische Kaufleute die treibende Kraft des sich entwickelnden Fernhandels. Es ist bezeichnend, dass die Begriffe *mercator* und *iudeus* häufig – etwa in den Privilegien der ottonischen Herrscher – synonym verwendet worden sind. Weil die Juden so bedeutsam für das Wohl der Gesellschaft waren, wurden sie unter den besonderen Schutz des Königs gestellt und erhielten Privilegien, die ihre eigene Rechtskultur respektierten. So wurde den Juden gestattet, nach eigenem Recht leben zu dürfen, und es wurde ihnen ein faires Beweisrecht mit Befreiung von Feuer- und Wasserprobe zugesichert. Später entwickelte sich aus diesen Ansätzen eine rechtliche Sonderstellung der Juden, die allerdings ambivalente Wirkungen zeigte. Anfangs, das heißt im hohen Mittelalter, als Schutz der jüdischen Personen gedacht, entwickelte sich im späten Mittelalter das königliche Judenregal zu einem Judenprivileg in den Händen der Landesherren und der anderen politischen Gewalten, das nun unter rein finanziellen Aspekten gesehen und den Juden letztlich zum Verderben wurde.²⁸ So tragisch sich die einzelnen Phasen der jüdischen Verfolgungen im Mittelalter darstellen: Man darf nicht übersehen, dass es auch beachtliche Zeiträume gab, in denen die christliche und die jüdische Gemeinschaft einen freundlichen Umgang miteinander gepflegt haben. Das Nebeneinander der unterschiedlichen religiösen Kulturen, die Nachbarschaft von Kirche und Synagoge, hat auch viele positive Erfahrungen gebracht. Für die Christen des Neuen Bundes mit Gott war es wichtig, dass in ihrer Gemeinschaft Juden lebten und als

²⁶ Kottje: Studien (wie Anm. 22), S. 68.

²⁷ Friedrich Battenberg: Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Teilband 1: Von den Anfängen bis 1650. Darmstadt 1990, S. 97–122; Friedrich Lotter/Martina Illian: Art. Judenrecht. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 792f.

²⁸ Dietmar Willoweit: Verfassungsrechtliche Aspekte des Judenschutzes im späten Mittelalter. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9 (1999), S. 9–30; ders.: Juden im Räderwerk des Rechts – Methodische Probleme und inhaltliche Fragen. In: Recht – Gewalt – Erinnerung. Vorträge zur Geschichte der Juden (= Kleine Schriften des Arye Maimon-Instituts, Bd. 6). Trier 2004, S. 45–61; Friedrich Battenberg: Art. Kammerknechtschaft. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 891.

lebende Zeugen die Erinnerung an den Alten Bund und damit als Zeugen der Heilsgeschichte wach hielten.

1.3. Die Problematik des Zinsnehmens

Ein besonderes Problem stellte freilich die umstrittene Frage dar, ob es erlaubt sei, für Kredit Zins zu nehmen.²⁹ Das Alte Testament hat es den Juden bekanntlich verboten, bei den Glaubensbrüdern Zins zu nehmen, doch war es erlaubt, von Fremden Zins zu fordern. Das christliche Abendland hatte dieses Zinsverbot in kirchlichen und weltlichen Gesetzen übernommen, doch kam auch damals die Wirtschaft nicht ohne – regelmäßig zinspflichtige – Darlehen aus. So griff es zu dem Hilfsmittel, ausnahmsweise das Zinsnehmen zu gestatten, den Lombarden und den Leuten aus Cahors mit päpstlichen Privilegien, den Juden mit dem Argument, sie seien den christlichen Zinsgesetzen nicht unterworfen. Diese Sonderrolle der jüdischen Geldverleiher brachte allen Juden den Vorwurf ein, sie seien Wucherer. Wie so oft erwiesen sich auch hier die Privilegien als zweischneidig, weil sie einen Sonderstatus begründeten, der von vielen mit Missgunst betrachtet wurde.

2. Die Begegnung mit dem Islam

2.1. Islamische Philosophen als Vermittler der Antike

Der Einfluss der jüdischen Rechtskultur auf das christliche Abendland war insgesamt sicher bedeutender als der Einfluss der Rechtskultur des Islam. Und doch gab es sehr unterschiedliche Ebenen, in denen die Kultur des Islam mit der Europas in Berührung gekommen ist und auf die christliche Kultur gewirkt hat. Dabei ist weniger an den Bereich der zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen in Kleinasien, Nordafrika, Spanien, Sizilien und zuletzt auf dem Balkan zu denken, obgleich sowohl in karolingischer Zeit die Sorge über das Vordringen muslimischer Heere in Spanien und Südfrankreich wie auch im 15. Jahrhundert der Schock über die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im Jahre 1453 zu einer Betonung des europäischen Zusammenhalts und zu einer Art von „Europaidée“ geführt haben.³⁰ Im Vordergrund soll hier der kulturelle Austausch stehen.

²⁹ Harald Siems: *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 29). Hannover 1992; Horst Fuhrmann: *Der „schnöde Gewinn“ oder das Zinsverbot im Mittelalter*. In: ders.: *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*. München 1996, S. 123–149.

³⁰ Paul Egon Hübinger (Hg.): *Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter* (= *Wege der Forschung*, Bd. 202). Darmstadt 1968. Die These von Henri Pirenne (1862–1935) ist zwar umstritten, doch wird sie bis heute diskutiert; vgl. Henri Pirenne: *Mohammed und Karl der Große: Die Geburt des Abendlandes*. Stuttgart 1987. Zu der Begegnung des Okzidents mit dem muslimischen Recht in Spanien vgl. Hans Hattenhauer: *Europäische Rechtsgeschichte*. Heidelberg 42004, S. 191–200. Zu der durch die Türkengefahr ausgelösten Vorstellung von einem Verbund europäischer Königreiche vgl. Johannes Helm-rath: *Pius II. und die Türken*. In: Bodo Müller u. a. (Hg.): *Europa und die Türken in der Renaissance*. Tübingen 2000, S. 79–138; Hans-Jürgen Becker: *Das Projekt einer europäischen*

Im Bereich des Rechts ist hier an die starke Belebung der abendländischen Philosophie im 12. Jahrhundert zu denken, denn bekanntlich sind durch die Araber – auf dem Weg über Syrien – bedeutende Teile der antiken Philosophie, darunter wichtige Werke des Aristoteles, dem Okzident erstmals zugänglich gemacht worden.³¹ Es steht außer Zweifel, dass damit die bislang vorwiegend nach Platon ausgerichtete Philosophie des Abendlandes einen starken Auftrieb erhielt. Von hier aus wurde die Entwicklung der Scholastik stimuliert und damit jene Wissenschaftsform gefördert, aus der auch die ersten Vertreter der gelehrten Rechtswissenschaft geschöpft haben.

2.2. Einflüsse im Handelsrecht und im Gesandtschaftswesen

Direkte Einflüsse des Islam auf das europäische Recht sind bislang nur wenig untersucht worden. Es wird mit guten Gründen vermutet, dass in der Frühzeit der normannischen Herrschaft in Sizilien das neue Recht durch islamische Rechtsvorstellungen angereichert worden ist, zumal der Staat unter vier Konfessionen, nämlich Judentum, griechisch-orthodoxem Christentum, Islam und Katholizismus, einen Ausgleich finden musste. Ob später die staufische Gesetzgebung durch islamische Vorbilder, etwa im Bereich der Reform der Prozessbeschleunigung durch islamisches Prozessrecht, angeregt worden ist, bleibt vorerst im Bereich der Spekulation. Dagegen ist der Einfluss islamisch-osmanischer Vorstellungen im Bereich des Handels und des diplomatischen Verkehrs gut zu belegen. Als Beispiel sei nur an den *Fondaco dei Tedeschi* und den *Fondaco dei Turchi* in Venedig erinnert, wo – nach osmanischem Vorbild – unter Aufsicht der venezianischen Regierung Waren gelagert und gehandelt wurden.³²

Union im Jahre 1464. König Georg Podiebrad von Böhmen und sein „Friedensbündnis“. In: W. Christian Lohse/Josef Mittlmeier (Hg.): Europas Ursprung. Mythologie und Moderne. Festschrift der Universität Regensburg zum 50-jährigen Jubiläum der Römischen Verträge. Regensburg 2007, S. 29–40.

³¹ Albert Zimmermann (Hg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (= *Miscellanea mediaevalia*, Bd. 17). Berlin 1985; William Montgomery Watt: Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter. Berlin 1988; Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Altertum und Mittelalter. Freiburg ¹⁴1991, S. 426 ff.; Matthias Maser: „Islamische Welt“ und „christliche Welt“ im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topas und Beobachtung. In: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 4 (2007) 1, S. 7–28.

³² Hermann Dilcher: Die Sizilische Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. Quellen der Constitutionen von Melfi und ihrer Novellen (= Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II., Bd. 3). Köln, Wien 1975, S. 52 f.; Jeremy Johns: Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwān. Cambridge 2002. Zu den Einflüssen der osmanischen Kultur auf den Okzident vgl. Hattenhauer: Rechtsgeschichte (wie Anm. 30), S. 497–540.

III. Die Durchdringung von Weltlichem und Religiösem im materiellen Recht

Als Friedrich Carl von Savigny im Jahre 1840 die Grundlagen seines Verständnisses von Recht darlegte, führte er aus:

„Jene allgemeine Aufgabe alles Rechts nun läßt sich einfach auf die sittliche Bestimmung der menschlichen Natur zurück führen, so wie sich dieselbe in der christlichen Lebensansicht darstellt; denn das Christenthum ist nicht nur von uns als Regel des Lebens anzuerkennen, sondern es hat auch in der That die Welt umgewandelt, so daß alle unsre Gedanken, so fremd, ja feindlich sie demselben scheinen mögen, dennoch von ihm beherrscht und durchdrungen sind. Durch diese Anerkennung eines allgemeinen Zieles wird keineswegs das Recht in ein weiteres Gebiet aufgelöst und seines selbstständigen Daseyns beraubt: es erscheint vielmehr als ein ganz eigenthümliches Element in der Reihe der Bedingungen jener allgemeinen Aufgabe, in seinem Gebiet herrscht es unumschränkt, und es erhält nur seine höhere Wahrheit durch jene Verknüpfung mit dem Ganzen.“³³

Die auch heute noch überzeugende Auffassung Savignys, dass die europäische Rechtsentwicklung auf einer christlichen „Lebensansicht“ beruhe, ist zu ergänzen durch die Feststellung, dass vielfach auch weltliche Rechtsvorstellungen das Recht der christlichen Kirche beeinflusst haben. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass sich in der Rechtsgeschichte des Abendlandes weltliche und religiöse Momente stets begegnet sind. In einem letzten Abschnitt sollen die Auswirkungen dieser Kontakte an einigen konkreten Beispielen erläutert werden.

1. Das Verhältnis der beiden Gewalten im Okzident

1.1. Das Reichskirchensystem

Was das Verhältnis von weltlicher Herrschaft zur Kirche angeht, so dominierte im Abendland die Auffassung von getrennten Zuständigkeitsbereichen, wie sie etwa im symbolischen Vergleich von Sonne und Mond oder in dem Bild von den beiden Schwertern zum Ausdruck kommt.³⁴ Dass es auch Perioden gab, in denen die eine Gewalt meinte, die Oberhoheit über die andere ausüben zu können, ändert nichts

³³ Friedrich Carl von Savigny: System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1. Berlin 1840, S. 53 f.; vgl. hierzu Joachim Rückert: Idealismus, Jurisprudenz und Politik bei Friedrich Carl von Savigny (= Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Bd. 58). Ebelsbach 1984, S. 366; Dieter Nörr: Savignys philosophische Lehrjahre. Ein Versuch (= Ius commune, Sonderhefte, Bd. 66). Frankfurt am Main 1994, S. 269 f., S. 306 ff., S. 346 ff.

³⁴ Othmar Hageneder: Das Sonne-Mond-Gleichnis bei Innozenz III. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 65 (1957), S. 340–368; Wolfgang Weber: Das Sonne-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum. In: Hans-Jürgen Becker u.a. (Hg.): Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag. Aalen 1976, S. 147–175; Hartmut Hoffmann: Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20 (1965), S. 78–114; Paul Mikat: Art. Zweischwerterlehre. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 5 (1998), Sp. 1848–1859; Werner Goetz: Art. Zwei-Schwerter-Lehre. In: Lexikon des Mittelalters 9 (1998), Sp. 725 f.

an der grundsätzlichen Aussage. Eine besondere Ausprägung des Verhältnisses von weltlicher Herrschaft und religiösem Bereich bildete sich im Römischen Reich deutscher Nation durch das sogenannte Reichskirchensystem aus. Seit ottonischer Zeit werden regelmäßig Bischöfe vom König mit Reichslehen ausgestattet. Diese Fürstbischöfe regieren dann in doppelter Weise: Zum einen sind und bleiben sie geistliche Leiter ihrer Diözesen, was durch ihren Krummstab zum Ausdruck kommt. Zugleich aber sind sie Fürsten mit weltlicher Herrschermacht in ihren Hochstiften, was mit dem Schwert in ihrem Wappen demonstriert wird. Das Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Macht zeigt sich sowohl im jeweiligen Territorium als auch im Gesamtgefüge des Reiches, wo die Vertreter der Reichskirche neben den weltlichen Kurfürsten und Fürsten eine bedeutende Rolle – zum Beispiel auf den Reichstagen – spielen.³⁵ Dieses enge Verhältnis der beiden Gewalten gehörte zu den tragenden Prinzipien des Alten Reiches. Mit der Säkularisation von 1803 wurde dieser Zusammenhalt gelöst, so dass es nur folgerichtig erscheint, wenn drei Jahre später das gesamte Reich sein Ende fand.

1.2. Säkularisationsprozesse vom Hochmittelalter bis in die Neuzeit

Allerdings haben schon sehr viel früher Säkularisationsprozesse eingesetzt. Dies soll an zwei Beispielen aufgezeigt werden.

1.2.1. Acht und Bann

Das oben angesprochene gelasianische Prinzip der beiden Gewalten sah eine prinzipielle Trennung vor, doch sollten sich beide Gewalten unterstützen, falls die eine die Hilfe der anderen Gewalt benötigte. Der Grundsatz, dass insbesondere der Arm der weltlichen Gewalt die Kirche zu unterstützen habe, hatte zur Folge, dass ein Ausschluss aus der geistlichen Gemeinschaft auch den Ausschluss aus der weltlichen zur Folge haben sollte, dass also die weltliche Acht dem kirchlichen Bann zu folgen habe.³⁶ Diese Folge von Acht und Bann wurde zu Beginn der Neuzeit in § 22 der Wahlkapitulation Kaiser Karls V. vom 3. Juli 1520 in Frage gestellt: Die Reichsstände bestanden nämlich darauf, dass die Reichsacht nur verhängt werden dürfe, wenn zuvor eine Anhörung des Angeklagten erfolgt sei. Demzufolge wurde in der *causa Lutheri* ein kaiserliches Mandat, den exkommunizierten Reformator unverhört mit der Acht zu verfolgen, von den Ständen abgelehnt. Stattdessen bestanden sie in einem Reichstagsbeschluss vom 19. Februar

³⁵ Zur Reichskirche Rudolf Schieffer: Art. Reichskirche. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 626–628; Manfred Weitlauff: Die Reichskirche in der frühen Neuzeit. Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109 (1998), S. 1–18; Karl Hausberger: Reichskirche, Staatskirche, „Papstkirche“: der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert. Regensburg 2008.

³⁶ Eduard Eichmann: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909; Hermann Conrad: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 2: Neuzeit bis 1806. Karlsruhe 21966, S. 6, S. 8f.; Wilhelm Borth: Die Luthersache (*causa Lutheri*), 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (= Historische Studien, Bd. 414). Lübeck 1970, S. 125.

1521 darauf, dass Martin Luther vor den Reichstag geladen und dort gehört werden solle. In der Person von Martin Luther wird der jahrhundertealte Grundsatz, dass die Acht automatisch dem Bann zu folgen habe, aufgegeben und stattdessen der Grundsatz des rechtlichen Gehörs im weltlichen Bereich praktiziert.

1.2.2. Das Reichsreligionsrecht des Westfälischen Friedensvertrages

Ein weiteres Beispiel für die Tendenz zu einer schärferen Trennung der beiden Gewalten lässt sich dem Religionsrecht des Westfälischen Friedensvertrages von 1648 entnehmen. Die dem Vertrag zugrunde liegenden Prinzipien von Amnestie und Restitution, die Konfliktlösung durch Festsetzung eines Normaljahres und damit verbunden erste, noch schwache Ansätze zur Toleranz, der Grundsatz der Parität der drei anerkannten Religionsparteien (Katholiken, Lutheraner und Calvinisten) führten zu einer weiteren Säkularisierung der Reichsverfassung. Dies wurde dadurch bewirkt, dass „die religiös geprägten Verfassungsbegriffe [...] ihres geistlichen Bezugssystems beraubt, [...] veräußerlicht und formalisiert“ wurden.³⁷

2. Kirchliches und Weltliches im rechtlichen Verfahren

Die gegenseitige Durchdringung von Religiösem und Weltlichem lässt für das Gebiet des Rechts die Frage aufkommen, wie stark die Einflussnahme jeweils gewesen ist. Hier lässt sich ganz allgemein sagen, dass die weltliche Rechtsordnung häufig einer zurückliegenden Kulturstufe verpflichtet war und nicht selten durch religiöse Impulse Modernisierungsschübe erfahren hat. Auch dafür sollen Beispiele angeführt werden.

2.1. Einstimmigkeit und Mehrheitsprinzip

Im weltlichen Bereich ging man bei Wahlen grundsätzlich vom Einstimmigkeitsprinzip aus. Das Verfahren musste daher durch Verhandlungen und Abreden so lange geführt werden, bis sich endlich eine einstimmige Entscheidung treffen ließ. Bei kirchlichen Wahlen war es zunächst nicht anders, doch konnte sich schon früh, nämlich im Laufe des 13. Jahrhunderts, das Mehrheitsprinzip durchsetzen.³⁸ Versuchte man zunächst, die Mehrheit nicht durch Zählen, sondern durch Gewichtung der Stimmen zu ermitteln, so setzte sich schließlich das reine Mehrheitsprinzip durch, wobei häufig qualifizierte Mehrheiten gefordert wurden. Voraussetzung dafür war, dass ein geschlossener Wahlkörper (z.B. Kardinalskolleg, Kapitulum, Domkapitel) vorhanden war, bei dem das Auszählen der Stimmen

³⁷ Link: Rechtsgeschichte (wie Anm. 18), S. 95–98, insbes. S. 98.

³⁸ Hans-Jürgen Becker: Art. Mehrheitsprinzip. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 3 (1984), Sp. 431–438; Hans Hattenhauer: Zur Geschichte von Konsens- und Mehrheitsprinzip. In: ders. (Hg.): Mehrheitsprinzip, Konsens und Verfassung. Heidelberg 1984, S. 1–22; Jean Gaudemet: Il diritto canonico nella storia della cultura giuridica europea. In: Rinaldo Bertolino (Hg.): Scienza giuridica e diritto canonico. Turin 1991, S. 1–29, insbes. S. 23 ff.

einen Sinn gab. Im weltlichen Bereich dauerte es viel länger, bis der „Mythos der Einmütigkeit“ durch das rationale Mehrheitsprinzip abgelöst wurde. Für die deutsche Königswahl hat sich dieses Prinzip erst mit der Goldenen Bulle Karls IV. im Jahre 1356 durchsetzen können, wobei man eindeutig dem kirchlichen Vorbild folgte.³⁹

2.2. Gerichtsprozess zwischen Ritual und Vernunft

Die Einflussnahme des kirchlichen Rechts auf die weltliche Rechtsordnung zeigt sich besonders auffällig im Bereich des gerichtlichen Verfahrens. Während der weltliche Prozess noch lange archaischen Ritualen verhaftet bleibt, die für sich genommen ohne Zweifel auch eine gewisse Rationalität aufweisen, hatte sich im kirchlichen Bereich schon früh ein Verfahrens- und Beweisrecht durchgesetzt, das überprüfbare Kriterien zum Inhalt hatte. Dabei sind die Wirkungen nicht immer gradlinig, wie etwa die Geschichte des Gottesurteils zeigt: Dass lange Zeit das Ordal, etwa die Feuer- oder die Wasserprobe oder der gerichtliche Zweikampf, im weltlichen Bereich ein anerkanntes Beweismittel war, geht sicher zunächst auf religiösen Einfluss zurück.⁴⁰ Es war aber andererseits auch die Kirche, die im Zuge der Durchdringung der Rechtsordnung mit einer neuen Art von Rationalität auf dem 4. Laterankonzil von 1215 alle Gottesurteile für Kleriker verboten hat und sich lange bemühen musste, dass auch im weltlichen Bereich das Ordal nicht mehr verwendet wurde.⁴¹

2.2.1. Klageformalitäten und Beweisrecht

Nikolaus von Kues beschrieb 1433 den Missetand im Bereich von Rhein und Mosel in seinem Werk „De concordantia catholica“, in dem er grundlegende Reformen des weltlichen Rechts einfordert, mit den Worten: „Vor allem soll man die Fallstricke der Prozeßformeln [*captiosae formae*] beseitigen, denn oft werden die einfältigen Armen durch die Winkelzüge der Anwälte zu einem Formfehler gebracht und verlieren dann den ganzen Prozeß. Denn wer gegen den Buchstaben fehlt, hat sein Recht verfehlt [...]“. Ähnlich verhielt es sich im Beweisrecht, denn die Eidhelfer hatten in alter Zeit vor allem die Funktion, den guten Leumund der Partei zu bestätigen. Dazu noch einmal Nikolaus von Kues: „Auch soll man den üblichen Brauch aufheben, daß man mit dem Eid gegen die Zeugen, ganz gleich, wie sie sind und wieviel es sind, aufzukommen vermag. Solche üblen Bräuche [*pessimae observantiae*] gibt es so viel in Deutschland, daß man sie gar nicht alle

³⁹ Hans-Jürgen Becker: Der Einfluß des *ius commune* auf das deutsche Königswahlrecht. In: Ladislav Soukup (Hg.): Pocta Prof. JUDr. Karlu Malému, DrSc., k 65. narozeninám [Festschrift für Karel Malý zum 65. Geburtstag]. Prag 1995, S. 59–67.

⁴⁰ Hans-Jürgen Becker: Art. Gottesurteil. In: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), Sp. 1594f.; Robert Barlett: Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal. Oxford 1999; Peter Dienzelbacher: Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess. Essen 2006, S. 27 ff.

⁴¹ Giuseppe Alberigo u. a. (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bologna ³1973, Viertes Laterankonzil, Konst. 18, S. 244 = Liber Extra 3.50. 9.

aufzählen kann [...].“⁴² Erst die Rezeption des gelehrten Rechts hat sowohl das gerichtliche Verfahren als auch das Beweisrecht nach dem Vorbild des kanonischen Prozesses, das heißt nach Kriterien der neuen Rationalität, reformiert. In diesen Zusammenhang gehört auch die Einführung des Inquisitionsprozesses, der – nach heute überwiegend vertretener Meinung – durch das kanonische Recht des 12. und 13. Jahrhunderts vorgebildet war und dann mit dem Ziel, im Prozess mit Hilfe von anerkannten Beweisen die Wahrheit zu erforschen, auch im weltlichen Bereich Einzug hielt.⁴³

2.2.2. Rechtliches Gehör und Rückwirkungsverbot

Viele Rechtsregeln (*regulae iuris*) hat das kanonische Recht vom weltlichen, d. h. vom römischen Recht übernommen. Größer ist jedoch der Anteil von Rechtsmaximen, die vom kanonischen Recht entwickelt worden sind und die heute zum Standard eines jeden Rechtsstaates zählen. Beispielhaft sollen hier nur zwei Maximen kurz vorgestellt werden. Dass jedermann Anspruch auf einen fairen Prozess hat, dass ihm insbesondere das Recht zusteht, im Verfahren angehört zu werden, ist eine alte Maxime des kanonischen Rechts.⁴⁴ Im Investiturstreit waren viele Bischöfe, die den Anforderungen der Reformbewegung nicht gerecht wurden, kurzerhand ihres Amtes enthoben worden. In den daraus folgenden Konflikten wurde die Forderung nach einem geordneten Prozessverfahren erhoben, das dem Angeklagten die Möglichkeit des rechtlichen Gehörs bieten müsse. Zitate aus diesen Quellen des Investiturstreites wurden in die kirchenrechtlichen Sammlungen des 11. und 12. Jahrhunderts, besonders aber in das *Decretum Gratiani* aufgenommen. Die *ordines iudicarii* haben diese Regel aufgeführt und für die Rechtspraxis referiert. Seit dieser Zeit gilt das rechtliche Gehör als ein überpositives Recht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Verbot der Rückwirkung von Gesetzen.⁴⁵ Ausgehend von einem Zitat aus einem Brief Gregors des Großen hat die Kanones-

⁴² Nikolaus von Kues: De concordantia catholica. Lib. III, cap. XXXV. In: Gerhard Kallen (Hg.): Opera omnia. Teil 14. Hamburg 1959, S. 446; deutsche Übersetzung: Paul Joachimsen (Hg.): Der deutsche Staatsgedanke von seinen Anfängen bis auf Leibniz und Friedrich den Großen. Darmstadt 1967, S. 10.

⁴³ Winfried Trusen: Der Inquisitionsprozess. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung) 74 (1988), S. 168–230; ders.: Art. Inquisitionsprozess. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 441 f.; Karin Nehlsen-von Stryk: Die Krise des „irrationalen“ Beweises im Hoch- und Spätmittelalter. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Germanistische Abteilung) 117 (2000), S. 1–38.

⁴⁴ Hans-Jürgen Becker: Das rechtliche Gehör. Der Beitrag des kanonischen Rechts zur Entstehung einer grundlegenden Maxime des modernen Prozeßrechts. In: Zur Erhaltung guter Ordnung. Beiträge zur Geschichte von Recht und Justiz. Festschrift für Wolfgang Sellert zum 65. Geburtstag. Köln, Weimar, Wien 2000, S. 67–83; Andreas Wacke: Art. Audiatur et altera pars. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (2008), Sp. 327–331.

⁴⁵ Peter Landau: L'evoluzione della nozione di „legge“ nel diritto canonico classico. In: „Lex et Iustitia“ nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali (= Utrumque Ius, Bd. 20). Città del Vaticano 1989, S. 263–280; ders.: Der Einfluß des kanonischen Rechts auf die europäische Rechtskultur. In: Reiner Schulze (Hg.): Europäische Rechts- und Verfassungsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung (= Schriften zur Europäischen Rechts-

sammlung des Bernhard von Pavia (ca. 1175) die Regel aufgestellt, dass Gesetze für die Zukunft gelten und in Bezug auf die Vergangenheit nicht zum Nachteil reichen dürfen. Durch die Aufnahme der Regel in den *Liber Extra* von 1234 wurde der Grundsatz Gemeingut des gelehrten Rechts.⁴⁶

3. Kirchliches und Weltliches im Zivilrecht

Bemerkenswert ist, dass das religiös geformte kanonische Recht auch viele Grundsätze des weltlichen Zivilrechts geprägt hat. Dies gilt zum einen für Regeln, die einen moralischen Standard festlegen sollen, etwa die Vorstellungen von den „guten Sitten“ oder von „Treu und Glauben“.⁴⁷ Es liegt nahe, dass hier religiöse Vorstellungen einen starken Einfluss auf das weltliche Recht ausgeübt haben. Dies gilt auch in den Bereichen, in denen die Härte des Gesetzes zu unbilligen Ergebnissen führen würde und durch Gesichtspunkte der Billigkeit korrigiert werden müssen. Hier hat die *aequitas canonica* viele Anregungen gegeben.⁴⁸ Aber auch in dogmatischen Rechtsfiguren wird häufig die Vorbildfunktion des kanonischen Rechts sichtbar. Auch hier können nur wenige Beispiele genannt werden.

3.1. Das Recht der Stiftung

Bereits in der Spätantike hatte die Gesetzgebung der christlichen Kaiser einem *opus pium*, das eine *causa pia* verfolgte, die Fähigkeit verliehen, als selbständiger Rechtsträger eines Vermögens zu fungieren.⁴⁹ Die wohltätigen Einrichtungen der *opera pia* sind Vermögensschaften, besonders Häuser wie Klöster, Pilger- oder Ar-

und Verfassungsgeschichte, Bd. 3). Berlin 1991, S. 39–57, insbes. S. 45 f.; ders.: Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien. In: Heinrich Scholler (Hg.): Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien (= Arbeiten zur Rechtsvergleichung, Bd. 177). Baden-Baden 1996, S. 23–47, insbes. S. 33.

⁴⁶ *Compilatio prima* 1.1.2 = *Liber Extra* 1.2.2.

⁴⁷ Zur Bedeutung der „*fides*“ im kanonischen Recht vgl. Knut Wolfgang Nörr: Il contributo del diritto canonico al diritto privato europeo: Riflessioni dal punto di vista della identificazione del concetto di diritto. In: Rinaldo Bertolino u. a. (Hg.): *Diritto canonico e comparazione*. Turin 1992, S. 13–33, insbes. S. 23 ff.

⁴⁸ Alexander Hollerbach: Art. Billigkeit. In: *Staatslexikon* 1 (1995), Sp. 809–813; Hans-Jürgen Becker: Art. Aequitas. In: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 185 f.

⁴⁹ Max Kaser: *Das römische Privatrecht*, Bd. 2: Die nachklassischen Entwicklungen. München 1959, S. 106 f.; Hans Rudolf Hagemann: Die Stellung der *Piae Causae* nach justinianischem Recht. Basel 1953; ders.: Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitsanstalten in der östlichen Reichshälfte. In: *Revue internationale des droits de l'antiquité* 3 (1956), S. 265–283; F. Fabbrini: La personalità giuridica degli enti di assistenza (detti „*piae causae*“) in diritto romano. In: Tarcisio Bertone/Onorato Bucci (Hg.): *La persona giuridica collegiale in diritto romano e canonico – Aequitas Romana ed Aequitas Canonica*. Atti del Colloquio (Roma 24–26 aprile 1980) e del IV Colloquio (Roma 13–14 maggio 1981) „Diritto romano – diritto canonico“ (= *Utrumque Ius*, Bd. 11). Città del Vaticano 1990, S. 57–121; Harald Siems: Von den *piae causae* zu den Xenodochien. In: Richard Helmholz/Reinhard Zimmermann (Hg.): *Itinera fiduciae. Trust and Treuhand in Historical Perspective*. Berlin 1999, S. 57–83.

menhäuser (*venerabiles domus*) oder Kirchen. Das Mittelalter hatte für diese Einrichtungen noch keine juristisch scharfe Begrifflichkeit entwickelt und sprach oft undifferenziert von einer *universitas*. Der Terminus *universitas* diente als untechnischer Oberbegriff, der sowohl für Personengemeinschaften, etwa eine Stadtgemeinde oder eine Universität, wie auch für Sachgesamtheiten, etwa ein Hospital oder eine Brücke, verwendet werden konnte.⁵⁰ So entwickelte das kanonische Recht auf der Grundlage des antiken Kaiserrechts eine Lehre von der Stiftung, die das europäische Recht bis heute geprägt hat.

3.2. Stellvertretung

Ganz deutlich ist das kanonistische Vorbild auch im Bereich der direkten Stellvertretung, die bekanntlich dem römischen Recht weitgehend fremd war. Im *Liber Sextus* von 1298 finden sich zwei Maximen, die die Stellvertretung ganz eindeutig zulassen.⁵¹ Das weltliche Recht dagegen richtete sich nach dem römischen Prinzip „*alteri stipulari nemo potest*“. Weltliche und religiöse Vorstellungen standen hier lange Zeit unversöhnlich nebeneinander, bis schließlich auch die weltliche Gesetzgebung im 18. und 19. Jahrhundert nach und nach die Stellvertretung zuließ.

3.3. Besitzschutz

Neben einem ausgeprägten Schutz des Eigentums kannte das kanonische Recht schon früh auch den Schutz des Besitzes. Ausgangspunkt war der can. *Redintegranda* im Dekret Gratians, der abgesetzten und strafrechtlich verfolgten Bischöfen einen privilegierten Besitzschutz im Hinblick auf ihren Grundbesitz gewährte.⁵² Auf der Grundlage dieser und anderer Rechtsquellen entwickelte sich die *actio spoli* mit dem Inhalt, dass der in seinem Besitz gestörte *spoliatus* gegen jeden bösgläubigen Inhaber einen Herausgabeanspruch geltend machen konnte. Der Klageanspruch wurde sodann auf bewegliche Sachen ausgedehnt und konnte auch gegen beteiligte Dritte durchgesetzt werden. Erst sehr spät hat die weltliche Rechtsordnung den vom kirchlichen Recht ausgebildeten Besitzschutz übernommen.⁵³

⁵⁰ Die Vertreter des *ius commune* erörtern diese Problematik u. a. in ihren Kommentaren zu Codex Iustinianus 1.2.7.

⁵¹ Anton Kradepohl: Stellvertretung und kanonisches Eherecht (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 17). Bonn 1939, ND Amsterdam 1964; Ulrich Müller: Die Entwicklung der direkten Stellvertretung und des Vertrages zugunsten Dritter (= Beiträge zur neueren Privatrechtsgeschichte, Bd. 3). Stuttgart 1969; Antonio Padoa-Schioppa: Sul principio della rappresentanza diretta nel diritto canonico. In: Proceedings of the Fourth Congress of Medieval Canon Law. Città del Vaticano 1976, S. 107–131; Landau: Bedeutung (wie Anm. 45), S. 40f.

⁵² Decretum Gratiani C.3 q.1 c.3 (aus Pseudo-Isidor).

⁵³ Zum Besitzschutz vgl. Francesco Ruffini: L'actio spoli. Studio storico-giuridico (= Studia iuridica, Bd. 76). Turin 1889, ND Rom 1972; Gerhard Wesenberg/Gunter Wesener: Neuere deutsche Privatrechtsgeschichte im Rahmen der europäischen Rechtsentwicklung. Wien 1976, S. 22, S. 43; Udo Wolter: Ius canonicum in iure civili. Studien zur Rechtsquellenlehre in der neueren Privatrechtsgeschichte (= Forschungen zur Neueren Privatrechtsgeschichte,

4. *Toleranz und Religionsfreiheit*

Es dürfte deutlich geworden sein, dass im Abendland das weltliche Recht sehr viele Anregungen aus dem Bereich des religiös geprägten kanonischen Rechts erhalten hat. Es gibt allerdings mehrere historische Phasen, in denen es der weltliche Bereich war, der umgekehrt auf die kirchlichen Vorstellungen Einfluss nahm. Von dem Phänomen des 11. und 12. Jahrhunderts, als die sich formierende Papstkirche viele Elemente aus dem weltlichen Bereich übernahm und das Papsttum versuchte, den Herrschaftsstil der Kaiser nachzuahmen, war schon die Rede. Diese Erscheinung wiederholte sich in ähnlicher Form im 15. Jahrhundert, als das durch das lange Schisma und durch die konziliare Bewegung geschwächte Papsttum seine Restauration dadurch zu erreichen suchte, dass es eine betont monarchische Herrschaftsform pflegte.⁵⁴

Noch bedeutsamer ist der Einfluss, den seit dem 18. Jahrhundert das aufgeklärte Naturrecht auf die Kirche ausgeübt hat. Dieser Vorgang hat allerdings nahezu zwei Jahrhunderte in Anspruch genommen. Hier geht es vor allem um Rechtspositionen, die wir heute im Bereich der Grund- und Menschenrechte ansiedeln, nämlich um den Grundsatz der Toleranz und damit verbunden um die Anerkennung des Rechts der Religionsfreiheit.⁵⁵ Im späten 18. Jahrhundert setzte sich in den aufgeklärten Gesellschaften Europas die Erkenntnis durch, dass die Freiheit des Glaubens und der religiösen Überzeugung als Menschenrecht anzusehen sei. Dieses Menschenrecht fand im Laufe des 19. Jahrhunderts Eingang in viele staatliche Verfassungen. 1948 verkündete die Generalversammlung der Vereinten Nationen die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ und darin in Art. 18 die „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“. Im gleichen Jahr bekannte sich der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner Gründerversammlung gleichfalls zur Religionsfreiheit. Dabei muss man hinzufügen, dass der Weg der Kirchen dorthin sehr schleppend und mühsam war. Im Bereich der katholischen Kirche war es Leo XIII., der – bei gleichzeitiger Verurteilung der Religionsfreiheit – erstmals 1885 den Begriff „Toleranz“ im positiven Sinn benutzte, um damit die –

Bd. 23). Köln 1975, S. 12; Jessica Jacobi: Besitzschutz vor dem Reichskammergericht (= Rechtshistorische Reihe, Bd. 170). Frankfurt am Main 1998, S. 51 ff.

⁵⁴ Zur Entwicklung der päpstlichen Monarchie John A. Watt: *The theory of papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists*. New York 1965; William D. McCready: *The theory of papal monarchy in the fourteenth century*. Toronto 1982; Antony J. Black: *Monarchy and community. Political Ideas in the later conciliar controversy 1430–1450*. Cambridge 1987; Paolo Prodi: *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: La monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna 1982.

⁵⁵ Zur Geschichte der Toleranzidee und der Religionsfreiheit Josef Listl: *Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit*. In: ders./Dietrich Pirson (Hg.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1. Berlin 21994, S. 439 ff.; Martin Heckel: *Religionsfreiheit: Eine säkulare Verfassungsgarantie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Tübingen 1997, S. 647 ff.; Karel Blei: *Freedom of Religion and Belief: Europe's Story*. Assen 2002; Konrad Hilpert: *Art. Toleranz*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001), Sp. 95–101; ders.: *Art. Religionsfreiheit*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (21999), Sp. 1048–1054.

notgedrungene – Duldung mehrerer Kulte durch den Staat im Interesse eines innerstaatlichen Friedens zu bezeichnen.⁵⁶ Es sollte aber noch bis zur Erklärung *Dignitatis humanae* des II. Vatikanischen Konzils im Jahre 1965 dauern, bis die Religionsfreiheit als Grundrecht auch im Bereich der katholischen Kirche anerkannt worden ist.⁵⁷

IV. Das Erbe der Durchdringung von religiösen und weltlichen Rechtskulturen

Die Ausführungen haben aufgezeigt, dass im Rechtsdenken der okzidentalen Christenheit weltliche Elemente den religiösen Bereich und religiöse Elemente den weltlichen Bereich wechselseitig beeinflusst und bereichert haben. Die Entwicklung dieser Rezeptionsvorgänge hat viele Jahrhunderte in Anspruch genommen. Vielfach hat der Staat Tätigkeitsbereiche, die zuvor in den Händen der Kirche lagen, übernommen, etwa im Bereich des Gesundheits- und Sozialwesens oder des Bildungs- und Erziehungswesens. Und doch gibt es ein Proprium des Religiösen, das als Gegenpart zum Weltlichen unverzichtbar bleibt. Hans Maier hat einmal gefragt, was mit dem Christentum aus dieser Welt verschwände. Seine Antwort ist bedenkenswert: „Es verschwände ein Widerlager, ein Element des Widerspruchs, eine Kraft der Interaktion. Es verschwände die Europa und die moderne Welt kennzeichnende und prägende Dialektik von Kirche und weltlicher Ordnung.“⁵⁸

Die Säkularisierungsprozesse innerhalb der europäischen Staaten sind keineswegs immer friedlich verlaufen, doch wurde ein Status erreicht, der nicht nur ein Nebeneinander, sondern ein Miteinander von Religiösem und Weltlichem möglich macht. Im Rahmen der Europäischen Union wird man das im Okzident entwickelte Verhältnis von Staat und Kirche weiter fortführen können, doch haben sich in einigen Mitgliedsstaaten Reste eines Staatskirchentums erhalten, das Probleme enthält, die noch nicht zufriedenstellend gelöst sind.⁵⁹ Schon deshalb ist es

⁵⁶ Leo XIII.: Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885. In: Acta Apostolicae sedis 18 (1885), S. 161–180. Auszüge in: Denzinger/Hünermann (Hg.): Enchiridion (wie Anm. 6), S. 617 ff., Nr. 3163–3179.

⁵⁷ Declaratio de libertate religiosa „Dignitatis humanae“ vom 7. Dezember 1965. In: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2 (= Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 13). Freiburg 1967, S. 712–747; Ernst-Wolfgang Böckenförde: Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat. Der Wandel lehramtlicher Verlautbarungen zur staatlichen Religionsfreiheit. In: ders. (Hg.): Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (= Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3). Freiburg im Breisgau 1990, S. 15–70. Der aktuelle Konflikt um die Priesterbruderschaft St. Pius X., der sich im Frühjahr 2009 zugespitzt hat, dreht sich nicht zuletzt um die Anerkennung der Religionsfreiheit.

⁵⁸ Hans Maier: Welt ohne Christentum – was wäre anders? Freiburg im Breisgau 2000, S. 165.

⁵⁹ Gerhard Robbers (Hg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union. Baden-Baden 2005; Burkhard Kämper/Hans-Werner Thönnies (Hg.): Die Trennung von Staat und Kirche.

in unseren Tagen klug und realistisch, parallele Prozesse einer Säkularisierung des Staates in nichteuropäischen Kulturen, die erst sehr viel später zu einem ausgeglichenen Miteinander von Religion und Staat gefunden haben, aufmerksam, aber mit der angemessenen Geduld zu verfolgen.

Abstract

This paper demonstrates how secular structures and religious thinking became entangled in the legal systems of Western European countries. This is done in consideration of the influence Judaism and Islam have taken on the Occident's legal order. The paper stresses the dialectical process of the mutual influence of state and church, from late antiquity to the middle ages and modern times, and until modernity. If state and church were deeply interwoven in the early ages – despite a general separation of the two powers – different historical phases have witnessed a continuing secularisation in the domain of the churches as well as an assumption of ecclesiastic duties by the secular state. It is characteristic of Western Europe that the ideologically and religiously neutral state grants the churches a right to participate in social and cultural tasks – in compliance with the principle of separation.

Modelle und Wirklichkeit in Europa (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 40). Münster 2007; Bernhard Vogel: Europäische Union und religiöser Pluralismus. In: Die Politische Meinung 461 (2008), S. 5–12.

Sektion 6

Austausch und Konflikte I – Mittelalter und Frühe Neuzeit

Sektionsleiter: Professor Dr. Dr. h.c. Heinz Schilling (Humboldt-Universität zu Berlin)
Referenten: Professor Dr. Thomas Kaufmann (Georg-August-Universität Göttingen)
Professor Dr. Yosef Kaplan (The Hebrew University of Jerusalem)
Juniordr. Dr. Matthias Pohl (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Einführung

Wie bei vielen Problemzusammenhängen im gegenwärtigen Europa, so ergaben sich auch im Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen entscheidende, bis heute wirksame Prägungen in Alteuropa, also in den Jahrhunderten des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Das war der Geschichtswissenschaft ebenso wie der gebildeten öffentlichen Meinung stets bewusst. Variiert haben allerdings die daraus abgeleiteten Urteile und die darauf aufbauenden Handlungsanleitungen für die jeweilige Gegenwart und Zukunft. So war nach dem Zweiten Weltkrieg, um nur das letzte halbe Jahrhundert ins Auge zu fassen, in einer spezifischen, hier nicht näher zu betrachtenden welt- und europapolitischen Konstellation die Rede vom „christlichen Abendland“ (Friedrich Heer) richtungweisend, vor allem in der Bundesrepublik Deutschland. Heute spricht man gern vom „Westen“ oder in Bezug auf Deutschland von einem „langen Weg nach Westen“ (Heinrich August Winkler) – in gewisser Weise die säkularisierte Variante des erstgenannten Paradigmas, wobei, wie generell bei dem engstens mit der Geschichte des Christentums verbundenen Prozess der europäischen Säkularisierung, auch hier nicht ganz eindeutig zu entscheiden ist, wieviel und was genau „der Westen“ dem Christentum zu verdanken hat und was bzw. was nicht er von den der christlichen Kultur widersprechenden Elementen der nichtchristlichen Religionen aufnehmen und integrieren kann. Unabhängig von der wiederum für Deutschland spezifischen Diskussion um „den Westen“ hat sich die Optik der Geschichtswissenschaft längst von der exklusiven Einstellung auf die Traditionen „des christlichen Abendlandes“ gelöst und richtet sich zunehmend auf den Anteil religiöser Minderheiten, voran der Juden, aber auch der Muslime an der Geschichte Europas und dem daraus hervorgegangenen Zivilisationstypus. Und wiederum sind es eher

die Jahrhunderte Alteuropas, in gewisser Hinsicht auch die Antike und die Kulturen des Vorderen Orients, als das 19. und 20. Jahrhundert, denen vorrangig die Aufmerksamkeit gelten muss, will man sich nicht auf kurzfristige und daher eher oberflächliche, das Urteil leicht verzerrende Prägungen beschränken. Gleichzeitig mit der sachlichen haben auch die in den letzten Jahren immer rascher vorangetriebenen methodischen und theoretischen Perspektivenerweiterungen der Geschichtswissenschaft dazu beigetragen, dass die Geschichte Alteuropas (des Mittelalters und der frühen Neuzeit) heute differenzierter und polyvalenter zu zeichnen ist als vor einem halben Jahrhundert.

Die Sektion „Austausch und Konflikte I – Mittelalter/Frühe Neuzeit“ ist so konzipiert, dass diese Differenziertheit des religiösen und kulturellen Profils Alteuropas klar zutage tritt, ohne damit aber einen den damaligen Realitäten kaum entsprechenden Extremrevisionismus vorzunehmen, der eine nahezu gleiche Prägung des frühen Europa durch Juden, Christen und Muslime postuliert.¹ Stattdessen folgt das Programm unserer Sektion der Linie einer moderaten, wie ich meine, sachgerechteren Modifikation, die die prägende Kraft des Christentums nicht leugnet, sondern voraussetzt, den Fokus aber nicht auf das Dominante einstellt, sondern auf Begegnung im Konflikt wie im Austausch, auf gegenseitige Wahrnehmungen, auf Konvivialität und Osmose, vor allem auch auf Parallelentwicklungen zwischen den Religionen und ihren Kulturen. Dabei lassen sich natürlich nur Ausschnitte beleuchten. Doch sind es zweifellos drei Hauptlinien der Begegnungen zwischen den Religionen, die die drei Beiträge verfolgen: *Thomas Kaufmann* zeigt, wie die Selbst- und Neudefinition des spätmittelalterlichen und reformatorischen Christentums aufs engste mit dem Türkendiskurs verzahnt war. Er hält damit in gewisser Weise der Gegenwart den historischen Spiegel vor, kann man sich doch nicht des Eindrucks erwehren, dass die noch vor kurzem undenkbare Renaissance des Interesses an der Religion in den christlichen Gesellschaften der Gegenwart vor allem als Antwort auf die Herausforderungen durch den Islam zu verstehen ist. Mit dem im lateinischen Europa siedelnden Zweig der von der Iberischen Halbinsel vertriebenen Sepharden beschreibt *Yosef Kaplan* eine frühneuzeitliche religiöse Minderheit, die als – so die Außensicht – judaisierende „Neu-

¹ Am radikalsten fällt die Korrektur des Bildes vom „christlichen Abendland“ bei Michael Borgolte aus. Da er seinen für diese Sektion der Münchener Konferenz erbetenen Beitrag „Christen, Muslime und Juden im europäischen Mittelalter – Konflikte und Osmose“ kurzfristig zurückgezogen hat, ist für dieses Thema zurückzugreifen auf die ältere Darstellung Michael Borgolte: *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (= Siedler Geschichte Europas, Bd. 2). Berlin 2006. Speziell mit der christlich-islamischen Grenzregion, aber auch mit Fragen des jüdischen Anteils am Werden des neuzeitlichen Europa befassen sich zwei Publikationen des Programms „Cultural Exchange“ der European Science Foundation: Eszter Andor/István G. Tóth (Hg.): *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400–1750*. Budapest 2001 und Heinz Schilling/István G. Tóth (Hg.): *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*. Cambridge 2006. Vgl. auch zur Diskussion zur Rolle des Christentums in der europäischen Geschichte: Angelika Neuwirth/Günter Stock (Hg.): *Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa*. Berlin 2010.

christen“ in beiden religiösen Kulturen verwurzelt war, dann aber durch die Erfahrungen der religiös bedingten Vertreibung und in der „freien“ Begegnung mit dem zumeist protestantischen Christentum ihrer Zufluchtsstätten von Amsterdam über Hamburg nach London sich mehrheitlich die Riten und die Theologie ihrer Vorväter wieder aneignete und bewusst jüdisch wurde. Indem Yosef Kaplan diese innerjüdische Entwicklung mit dem Begriff der Konfessionalisierung verbindet, der in der deutschen Historiographie für die postreformatorische Formierung der lateinischen Christenheit entwickelt wurde, weist er zugleich auf osmotische Prozesse und Parallelentwicklungen in der frühneuzeitlichen Geschichte von Juden und Christen hin, die eine weitere Erforschung verdienen.² *Matthias Pöblich* schließlich rückt in vergleichender Perspektive zu entsprechenden Entwicklungen in den christlichen Staaten das Verhältnis von Religion und Politik im islamischen Weltreich der Osmanen ins Blickfeld. Er ruft damit eine Tatsache in Erinnerung, die in den gelegentlich heißen Debatten über das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Türkei und der Europäischen Union selten Beachtung findet, dass nämlich das türkische Osmanenreich von Anfang an Teil des sich herausbildenden europäischen Mächtesystems war und dass mit den daraus resultierenden kriegesischen Auseinandersetzungen und diplomatischen Interaktionen auch immer bereits Elemente der Europäisierung gegeben waren.

Heinz Schilling

² Aufbauend auf die Münchener Ausführungen wird der Versuch eines expliziten Vergleichs unternommen bei Heinz Schilling: Christliche und jüdische Minderheiten im Vergleich. Calvinistische Exulanten und westliche Diaspora der Sephardim im 16. und 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Historische Forschung 36 (2009) 3, S. 407–447.

Thomas Kaufmann

Kontinuitäten und Transformationen im okzidental Islambild des 15. und 16. Jahrhunderts

Fragt man nach dem Verhältnis zwischen dem spätmittelalterlichen und dem reformationszeitlichen Türkendiskurs,¹ so ist zunächst festzustellen, dass sich die lebhaften Kontinuitäts- und Umbruchdebatten insbesondere in der Kirchengeschichtsschreibung² selten der Türkenfrage angenommen haben. Dies ist umso

¹ Die in diesem Beitrag entwickelten Thesen berühren sich vielfach mit Überlegungen, die ich unlängst in monographischer Form dargelegt habe: Thomas Kaufmann: *Türckenbüchlein. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 97). Göttingen 2008. Für weiterführende Quellen- und Literaturangaben sei auf das einschlägige Verzeichnis ebd. verwiesen. Die von mir verwendeten Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Tübingen 41998–2007; die Hinweise auf Flugschriften beziehen sich auf Hans-Joachim Köhler (Hg.): *Flugschriften des späten 16. Jahrhunderts. 1531–1600*. Leiden 1990–2009 [Mikrofiche = MF <nach 1530>]; Hans-Joachim Köhler/Hildegard Hebenstreit-Wilfert/Christoph Weismann (Hg.): *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts*. Zug 1978–1988 [= MF].

² Vgl. etwa: Berndt Hamm: *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), S. 7–82; ders./Robert J. Bast (Hg.): *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays* (= *Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 110). Leiden u. a. 2005; Berndt Hamm: *Die Emergenz der Reformation*. In: ders./Michael Welker: *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*. Tübingen 2008, S. 1–27; eine gegenüber dem ‚Ereignischarakter‘ der Reformation weniger interessierte Position nimmt ein: Volker Leppin: *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten* (= *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, Bd. 140, Heft 4). Stuttgart, Leipzig 2008; vgl. zur Sache auch: Thomas A. Brady (Hg.): *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien*, Bd. 50). München 2001; Heinz Schilling: *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt einer Temps des Réformes?* In: Bernd Moeller (Hg.): *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, Bd. 199). Gütersloh 1998, S. 13–34 (nachgedruckt in: ders.: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*. Hg. von Luise Schorn-Schütte und Olaf Mörike (= *Historische Forschungen*, Bd. 75). Berlin 2002, S. 11–31); Thomas Kaufmann: *Die Reformation als Epoche?* In: *Verkündigung und Forschung* 47 (2002), S. 49–63; Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann: *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (= *Kontroversen um die Geschichte*). Darmstadt 2002, S. 17 ff. Dass die im Kontext der deutschen Geschichte nach wie vor zentrale Kategorie der Reformation im Horizont europäischer und globaler

erstaunlicher, als sich an kaum einem Thema Persistenz und Dynamik, Kontinuität und Innovation, Verbindendes und Trennendes beider Zenturien so deutlich machen lässt, wie an diesem. Auch die sich bis ins erste Drittel des 16. Jahrhunderts stetig steigende Erfahrung einer äußeren Bedrohung Europas verband das 15. und das 16. Jahrhundert in elementarer Weise.³ Europa, die verbliebene Restheimat der Christen – „Europa id est patria“ formulierte der spätere Papst Pius II. im unmittelbaren historischen Zusammenhang mit dem Untergang Konstantinopels 1453⁴ –, verdankt sich in begriffskonjunktureller Hinsicht vor allem dem ideenpolitischen Abwehrkampf gegen die Osmanen.

Im Lichte ritueller Praktiken ist der Zusammenhang des 16. mit dem 15. Jahrhundert unübersehbar: Das ursprünglich mit der Ablass-Praxis verbundene Läuten der Türkenglocke etwa, 1456 durch Papst Calixt III. eingeführt⁵ und 1523

Perspektiven der Geschichtswissenschaften in fortschreitendem Maße relativiert und marginalisiert wird (vgl. etwa: Constantin Fasolt: Europäische Geschichte, zweiter Akt: Die Reformation. In: Brady (Hg.): Reformation, S. 231–250; siehe auch: Renate Dürr/Gisela Engel/Johannes Süßmann (Hg.): Eigene und fremde frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs (= Historische Zeitung, Beih. 35). München 2003), liegt in der Wahl des ‚Objektivs‘ begründet, nicht aber in einer wie auch immer gearteten ‚Natur der Sache‘. Meine Sicht der Dinge habe ich zuletzt dargestellt in meinem Buch: Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation. Berlin 2010.

³ Klaus-Peter Matschke: Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege. Düsseldorf, Zürich 2004, bes. S. 76 ff.; eine gegenüber einer zu stark auf einer primär christlichen Prägung des europäischen Mittelalters fixierten Perspektive instruktive, in ihrer Bemühung um eine paritätische Behandlung der drei großen monotheistischen Religionen mich freilich nicht durchweg überzeugende Darstellung hat unlängst vorgelegt: Michael Borgolte: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300–1400 n. Chr. München 2006; zum Verhältnis des Osmanischen Reiches zur christlichen Staatenwelt vgl. vor allem: Gérard Poumarède: Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris 2004; Heinz Schilling: Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660 (= Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen, Bd. 2). Paderborn u. a. 2007, S. 201 ff.; Cemal Kafadar: The Ottomans and Europe. In: Thomas A. Brady/Heiko A. Oberman/James M. Tracy (Hg.): Handbook of European History. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, 1400–1600, Bd. I. Leiden u. a. 1994, S. 594–636.

⁴ Dieter Mertens: „Europa id est patria, domus propria, sedes noster ...“. Zu Funktionen und Überlieferungen lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert. In: Franz Rainer Erkens (Hg.): Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (= Zeitschrift für Historische Forschung, Beih. 20). Berlin 1997, S. 39–58; Johannes Helmrath: Pius II. und die Türken. In: Bodo Guthmüller/Wilhelm Kühlmann (Hg.): Europa und die Türken in der Renaissance (= Frühe Neuzeit, Bd. 54). Tübingen 2000, S. 79–138; Johannes Helmrath: Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) – ein Humanist als Vater des Europagedankens? In: Rüdiger Hohls/Iris Schröder/Hannes Siegrist (Hg.): Europa und die Europäer. Festschrift für Hartmut Kaelble. Stuttgart 2005, S. 361–369. Die Reflektionen, die der Papst über die Türken und das Gebot der Christenheit, gegen sie zu kämpfen, im Kontext seiner Pii II. *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt* (Kritische Edition. Hg. von Adrian van Heck. Vatikanstadt 1984) anstellt, sind in deutscher Übersetzung jetzt bequem zugänglich in: Enea Silvio Piccolomini: *Commentarii*. Ich war Pius II. *Memoiren eines Renaissancepapstes*. Ausgewählt und übersetzt von Günter Stölzl. Augsburg 2008, S. 76 ff. (Buch 2; bes. zum Mantuaner Kongress).

⁵ Vgl. Ludwig Freiherr von Pastor: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis

reichsrechtlich verbindlich gemacht,⁶ ging auch in protestantische Kirchenordnungen ein.⁷ Die Türkenglocke blieb also auch im Protestantismus weithin im Gebrauch, selbst wenn Jakob Andreae in der Tübinger Stiftskirche zeterte:

zur Wahl Pius II., Bd. 1. Freiburg im Breisgau u. a. ¹²1955, S. 721–723 mit Anm. 1; die Kreuzzugsablässe Calixts III. werden knapp behandelt in: Nikolaus Paulus: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters. Darmstadt ²2000, S. 169–171. Die Form des Geläutes und der Zeitpunkt knüpften an das vielerorts bereits gebräuchliche Ave-Maria-Geläut an, vgl. Gerhard Dohrn-van Rossum: Die Geschichte der Stunde. München 1995, S. 191. Die Praxis, kniend dreimal das Vaterunser und das Ave-Maria zu beten, belegt Senol Özyur: Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (= Motive, Bd. 4). München 1972, S. 32. Als zeitgenössische Bezeichnungen sind Ave-Läuten, Pacem-Läuten, Angelus- und Salveläuten bezeugt. Zur allgemeinen Orientierung vgl. Kurt Kramer: Glocken und Geläute in Europa. München 1988; ders.: Art. Glocke. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München 2004, Sp. 1497–1501, hier: Sp. 1499f.

⁶ Vgl. zum Mandat des Reichsregiments von 1523: Deutsche Reichstags-Akten, Jüngere Reihe, Bd. 3. Göttingen ²1963, S. 58, Z. 21–23. Das Mandat sah die mittäglichen „sonder glock geleut“ vor; es ermahnte die Christen zum Gebet, das die Abwendung des Gotteszornes und den militärischen Sieg erreichen sollte. Vgl. zum weiteren Kontext: Klaus Schreiner: Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. In: ders. (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78). München 2008, S. 151–192.

⁷ Das seit 1457 eingeführte tägliche Mittagsgeläute galt der Erinnerung an das Gebet zur Hilfe gegen die Türken und findet sich in zahlreichen evangelischen Kirchenordnungen, vgl. Paul Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands. Göttingen ²1937, ND Waltrop 1999, S. 226f; Ernst Walter Zee-den: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. In: ders.: Konfessionsbildung, Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Bd. 15). Stuttgart 1985, S. 113–191, hier: S. 159; vgl. exemplarisch: Osterode (Herzogtum Preußen, 1576). In: Emil Sehling (Hg.): Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. IV. Leipzig 1911, ND Aalen 1970, S. 151; Danzig (1612). In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. IV, S. 203. Im Rahmen einer mecklenburgischen Visitation von 1542 spielte das „Türkengebet eine große Rolle“, vgl. Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. V. Leipzig 1913, S. 132; Albertinisches Sachsen (1580). In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. I. Leipzig 1902, S. 395. Freilich reflektiert diese kursächsische Ordnung Differenzen im Umgang mit der Betglocke: „[...] weil auch die verordnung mit der betglocken ungleich gehalten, so man das pacem nennet, weil an etlichen orten dieselbige als ein papistische anreizung zur abgötterei geachtet und demnach ein zeitlang unterlassen worden, deswegen sich die leut beklaget, und es aber an im selbst anders nichts denn ein erinnerung und anreizung zum rechten, warhaftigen christlichen gebete, hat [...] der synodus einhellig geschlossen, das hierinnen bei allen kirchen auch gleichheit gehalten [...]“. In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. I. Leipzig 1902, S. 430. In der Ordnung der Visitatoren für die Stadt Meissen von 1540 wurde das pro pace-Läuten folgendermaßen begründet: „[...] auf das das volk erinnert werde für einen gemeinen fried der christenheit zu bitten.“ In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. II. Leipzig 1904, S. 52; ähnlich Quedlinburg (1540). In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. II, S. 263; Anhalt (1532). In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. II, S. 540. In Görlitz wurde 1593 verkündet, dass man täglich um 12 Uhr Mittags zum Türkengebete läuten und „alles Musizieren und Tanzen einstellen solle. Beim erstmaligen Läuten mit der ‚Türkenglocke‘ [...] ist der Klöppel gesprungen.“ In: Sehling (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. III. Leipzig 1909, S. 375. Von den Gebeten, die beim Läuten der Türkenglocke in den Häusern gesprochen werden sollten, ließ der Görlitzer Magistrat einen Druck anfertigen.

„[...] ich halt da[ss] diese Türckenglocke eben so ein grosse Krafft hab / als zum Wette- oder Todten Leutten Dann der grösser theil braucht es zu seinem Abgöttischen Gebett [...] / Der ander theil hat sein Gespött / und gehet also fast alle andacht uber und mit der Glocken auß. Wir müssen aber liebe Freund / neben dieser Türckenglocken ein andere Sturmglocken unsers Hertzens / nämlich ein wahrhafftige Rew“⁸ erklingen lassen.

Das Verhältnis des 15. zum 16. Jahrhundert wäre freilich in seiner Komplexität unterbestimmt, ginge man etwa auf der Linie des Andreae-Zitates von einer *bloß äußerlichen Kontinuität* der Kultpraxis bei innerlicher Umdeutung derselben aus. Keine geringere Instanz lutherischer Rechtgläubigkeit als die Wittenberger Theologische Fakultät trat im späteren 16. Jahrhundert dafür ein, gegen den „Erb- und Erzfeind gemeiner Christenheit“, den Türken, gemeinsam mit den „Papisten“ zu beten, jedenfalls dann, wenn ein derartiges Gebet seitens der Katholiken nicht explizit mit Ablassgnaden und Heiligenanrufungen verbunden werde.⁹ Im Modus

⁸ Jakob Andreae: Dreyzehnen Predigen vom Türcken: In wölchem gehandelt würdt von seins Regiments Ursprung, Glauben und Religion ... Tübingen, Morhart 1569 [VD 16 S2614; Ex. MF Bibl. Palat. E 543/544], S. 370. Die Abkürzung VD 16 bezieht sich auf das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. Zu Andrea's Türkenpredigten vgl. Siegfried Raeder: Die Türkenpredigten des Jakob Andrea. In: Martin Brecht (Hg.): Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen 1977, S. 96–122; Susan R. Boettcher: German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568. In: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 24 (2004) 2, S. 101–114; zum historischen Kontext vgl. Kaufmann: Türkenbüchlein (wie Anm. 1), S. 118f.; zum Gattungszusammenhang: Norbert Haag: „Erbfeind der Christenheit“. Türkenpredigten im 16. und 17. Jahrhundert. In: Gabriele Haug-Moritz/Ludolf Pelizaeus (Hg.): Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit. Münster 2010, S. 127–149, bes. S. 137ff.; zu Andrea, einem der wichtigsten Theologen und Kirchenmänner des lutherischen Protestantismus im späteren 16. Jahrhundert, vgl. nur Martin Brecht: Art. Andrea, Jakob. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2. Berlin 1978, S. 672–680; Siegfried Hermle: Art. Andreae, Jakob. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1. Tübingen 1998, Sp. 470; Art. Andreae, Jacob. In: Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 1. München 2005, S. 42.

⁹ Consilia Theologica Witebergensia / Das ist Wittenbergische Geistliche Rathschläge, Frankfurt am Main. Johann A. Endter, Wolfgang D. J. E. 1664, Teil 2, Tit. VI, Nr. 4 (Ob Lutheraner mit den Papisten in einer Kirche wider den Türcken beten können?, Wittenberg, 2. 1. 1640, S. 172f., hier: S. 172). Einerseits stellte die Wittenberger Fakultät fest, dass ein Gebet gegen die Türken in einem „papistischen“ Gotteshaus nicht problematisch sei, da auch „einige Stelle unn Ort der abgöttischen Baals Tempel ein rechtgläubigen Christen in gewissen nichts verderben.“ Ebd. Sollte aber der „Babst / oder ein ander Abgöttischer Bischoff“ ein Türkengebet angeordnet haben „entweder mit solchen fürgeben / daß damit Ablass der Sünde für Gott sollte erlangt werden: Oder aber selbiges dermassen formiert / daß [...] auch die werthe Mutter Christi / und andere abgelebte Heiligen in selbigen sollten angerufen werden: Oder aber [...] daß bey und unter den Gotteslästerlichen Meßopfer selbiges sollte verrichtet werden: Auf solchen Fall ist [sc. auf die dem Gutachten zugrunde liegende Frage] richtig zu antworten / daß einiger Evangelischer rechtgläubiger Christ / mit unversehrten gewissen solchen Abgöttischen und verdämlichen Geb[e]tte / [n]immermehr bey wohnen / oder darbey sich aufhalten könnte. Ursach dessen ist diese / hie gehet es an die Confession in Glaubens Artickel / hie leuffet der Handel in das Gewissen der Christen Menschen [...].“ Ebd. Vgl. zum Kontext der konfessions- und religionskulturellen Kohabitation und ihrer Grenzen: Thomas Kaufmann: Religions- und konfessionskulturelle Konflikte in der Nachbarschaft.

des Gebets gegen den einen großen Feind konnte also eine Gemeinsamkeit mit den Gliedern der römischen Kirche unter bestimmten Bedingungen möglich werden, für die man im konfessionellen Zeitalter nicht leicht Analogien findet. Und auch, dass Luther einen Prophetenspruch des 15. Jahrhunderts, das Logion des Franziskaners Johannes Hilten: „*Millesimo Sexcentesimo veniet Turcus // Totam Germaniam devastaturus*“¹⁰, an die Wand seines Studierzimmers schrieb, sollte gegenüber der Vorstellung einer bloß äußerlichen Kontinuität zwischen dem 16. und dem 15. Jahrhundert zur Zurückhaltung mahnen.

Der *innere Zusammenhang* des 16. mit dem 15. Jahrhundert wird in Hinblick auf die Türkenfrage besonders auf der Ebene der Tradierung, Rezeption und Verbreitung einschlägiger Texte und Wertungsmuster sichtbar. Den Reigen der Neudrucke vorreformatorischer Türkenschriften eröffnete Luther, als er unmittelbar nach der Belagerung Wiens, zu Beginn des Jahres 1530, den *Libellus de ritu et moribus turcorum* eines „Georgius de Hungaria“ genannten ehemaligen Siebenbürgeners mit einem Vorwort neu herausgab.¹¹ Er begründete die Veröffentlichung

Einige Beobachtungen zum 16. und 17. Jahrhundert. In: Georg Pfeleiderer/Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis (= Christentum und Kultur, Bd. V). Zürich 2006, S. 139–172, hier: S. 170; zur Gattung der Lehrgutachten lutherischer theologischer Fakultäten vgl. zuletzt: Thomas Kaufmann: Die Gutachtertätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock nach der Reformation. In: ders.: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der 2. Hälfte des Reformationsjahrhunderts (= Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 29). Tübingen 2006, S. 323–363; zur Theologischen Fakultät Wittenberg im 16. und 17. Jahrhundert vgl. nur: Kurt Aland: Die Theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts. In: Leo Stern (Hg.): 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Bd. 1. Halle 1952, S. 155–237 (nachgedruckt in: Kurt Aland: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung. Gütersloh 1960, S. 283–394); Kenneth G. Appold: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1700 (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 127). Tübingen 2004; Irene Dingel/Günther Wartenberg (Hg.): Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502–1602 (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie, Bd. 5). Leipzig 2002; im Spiegel programmatischer Texte zur Theologiekonzeption Wittenbergischer Provenienz: Marcel Nieden: Die Erfindung des Theologen (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 28). Tübingen 2006.

¹⁰ Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. Bd. 48, Revisionsnachtrag. Weimar 1972, S. 133 f. (zu S. 284), Nr. 4d; vgl. Johannes Ficker: Eine Inschrift Luthers im Lutherhaus. In: Theologische Studien und Kritiken 107 (1936), S. 65–68; nach einem Zeugnis des späten 16. Jahrhunderts fand sich die Inschrift an der Wand „hinter seiner bibell mit eigner hand geschrieben nicht lang vor seinem absterben. Und ist eine Tafel dafür gemacht, die man weg schieben und seine handschriftt sehen kann.“ Zit. nach Luther: Werke [Weimarer Ausgabe], Bd. 48, Revisionsnachtrag, S. 133; dass die Türken im Jahre 1600 die Herrn über Deutschland (und, so eine Variante der Textüberlieferung: Italien) sein würden, ist als Logion des in Eisenach inhaftierten Franziskaners Johann Hilten überliefert, vgl. dazu meine Hinweise in: Konfession und Kultur (wie Anm. 9), S. 435 ff. passim (s.v. Hilten); siehe auch die Belege in: Kaufmann: Türckenbüchlein (wie Anm. 1), S. 193 f., S. 223–228, S. 230.

¹¹ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II. Weimar 1909, S. 205–208 (Edition des Vorwortes Luthers); ein Abdruck der mit eigenwilligen Interpolationen durchsetzten deutschen Version der Vorrede in Sebastian Francks Übersetzung findet sich als Reprint in: Carl Göll-

dieses um 1480 erstmals in Rom erschienenen Textes¹² damit, dass er über die „*religio*“ und die „*mores*“ der „*mahometistae*“ gründlicher und unvoreingenommen berichtet als zwei andere ihm damals bekannte Texte: die *Confutatio Alcorani* des Dominikaners Ricoldo de Montecrucis aus dem späten 13. oder frühen 14. und die *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues aus dem 15. Jahrhundert.¹³

In der Tat: Georgius vermittelte lebensnahe Einblicke in die Verhältnisse in der Türkei bzw. der türkisch besetzten Gebiete. Denn er war als Jugendlicher 1438 in Mühlbach in türkische Gefangenschaft geraten,¹⁴ hatte zwei Jahrzehnte bei ver-

ner (Hg.): *Chronica und Beschreibung der Türkei*. Mit einer Vorrede D. Martini Lutheri (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, Bd. 6). Köln, Wien 1983, S. 1–8; zu Francks Übersetzung vgl. Christoph Dejung/Sebastian Franck: *Sämtliche Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften: Kommentar*. Stuttgart, Bad Cannstatt 2005, S. 407–412; eine ‚dogmatisch korrekte‘ lutherische Übersetzung der Vorrede wurde von Justus Jonas seiner Übersetzung von Paolo Giovios *Turcicarum rerum commentarius* (vgl. Kaufmann: *Türckenbüchlein* (wie Anm. 1), S. 123, Anm. 36) eingefügt: Ursprung des Türkischen Reichs / bis auf den itzingen Solymen / durch D. Paulum Jovium ... verdeutschet durch Justum Jonam [o.O., o.Dr., o.J.] [VD 16 G205 (wie Anm. 8); Ex. SUB Göttingen 8° H Turc 715(2)], U3^r–X4^v; Anfang Januar 1530 kündigte Luther das Erscheinen der lateinischen Ausgabe an, vgl. Martin Luther: *Werke*. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. Bd. 5. Weimar 1934, S. 215, Z. 5ff.; vgl. auch: Johannes Ehmann: *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)* (= *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Bd. 80). Gütersloh 2008, S. 324–327; zu Luthers Türkenpublizistik auch: Adam S. Francisco: *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics* (= *History of Christian-Muslim Relations*, Bd. 8). Leiden, Boston 2007.

¹² Zu den historischen und textgeschichtlichen Fragen grundlegend: Georgius de Hungaria: *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*. Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken. Hg. von Reinhard Klockow (= *Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens*, Bd. 15). Köln, Weimar, Wien 21994; zu dem durch Luther veranlassten Druck [Wittenberg, Johannes Lufft, 1530; Ex. SUB Göttingen 8° H Turc 103] vgl. Georgius: *Tractatus*, S. 67, Nr. 8.

¹³ „Hunc libellum [sc. des Georgius von Ungarn] de religione et moribus Turcorum oblatum libenter accepi et non sine consilio, ut mihi videor, sano edere constitui. Hactenus enim cum vehementer cuperem nosse religionem et mores Mahometistarum, nihil offerebatur quam quaedam confutatio Alcorani et item Cribratio Alcorani N. de Cusa; Alcoranum vero etiam num frustra cupio legere. Videbatur sane tam ille Confutator quam Cribrator pio studio Christianos simplices velle a Mahometo abstergere et in Fide Christi retinere. Sed dum nimio student quaeque turpissima et absurdissima ex Alkorano excerpere, quae ad odium faciunt et ad invidiam movere possint vulgum, et bona, quae in eo sunt, vel transeunt non confutata vel occulunt, factum est, ut parum fidei et autoritatis invenerint, quasi vel odio illorum vel impotentia confutandi sua vulgarint.“ Luther: *Werke* [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 204, Z. 2–15; zur Schrift des Ricoldus (und Luthers späterer Ausgabe derselben): Ricoldus de Montecrucis: *Confutatio Alcorani* (1300). Martin Luthers Verlegung des Alcoran (1542). Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe. Hg. von Johannes Ehmann (= *Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca* 6). Würzburg 1999; eine hervorragende zweisprachige Ausgabe der Schrift des Kusaners hat besorgt: Nikolaus von Kues: *Sichtung des Korans*. Lateinisch-Deutsch, Bd. 1–3. Hg. und eingeleitet von Ludwig Hagemann (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 420a–c). Hamburg 1989–1993; weitere Hinweise auf neuere Literatur zum Islambild des Nikolaus von Kues in: Kaufmann: *Türckenbüchlein* (wie Anm. 1), S. 134, Anm. 102.

¹⁴ Zu den biographischen Sachverhalten vgl. Georgius: *Tractatus* (wie Anm. 12), S. 11 ff.

schiedenen türkischen Herren als Sklave gelebt, die Landessprache gelernt und wohl tiefere Einblicke in die Lebenswelt der Türken gewonnen als jeder Abendländer vor ihm. Georgius schilderte die Anmut der Gottesdienste, die eindrucksvolle Disziplin der in polygamen Ehen lebenden Frauen, die Riten des Alltags, die gleißende Heiligkeit der *praxis pietatis*, die Tänze der Derwische, die großartige Architektur der Moscheen, aber auch das Elend der christlichen Sklaven, die wie Vieh gehalten oder als sexuelle Lustobjekte erniedrigt würden.¹⁵ Georgius war schließlich die Flucht gelungen; in Rom hatte er mit dem Eintritt in den Dominikanerorden seinen Seelenfrieden gefunden. Im Angesicht einer Invasion der Osmanen in Italien, die zwischen Sommer 1480 und Frühjahr 1481 akut befürchtet wurde, hatte er seine Erinnerungen niedergeschrieben. Ihm, der zeitweilig selbst der Faszination der „türkischen Religion“ erlegen und zu ihr übergetreten war, ging es darum, seinen christlichen Glaubensbrüdern Einblicke in die Faszinationskraft der fremden Religionskultur zu vermitteln. Angesichts der osmanischen Okkupation wollte er sie vor jenem Fall in die Apostasie bewahren, der ihm selbst einst widerfahren war.¹⁶ Das Faszinierende an der „türkischen Religion“ freilich, so machte Georgius seinen Lesern immer wieder deutlich, stamme vom Teufel, dem Meister des schönen Scheins.¹⁷ Als *expers*, als jemand, der aufgrund eigener *experientia* berichtete,¹⁸ räumte auch Luther ihm größere Glaubwürdigkeit ein als den gelehrten Konfutatoren des Korans, die allein aufgrund von fragwürdigen schriftlichen Quellen oder Gerüchten urteilten.¹⁹

Georgius' Schrift gehört zu den bekanntesten vorreformatorischen Türken-schriften überhaupt. Bis 1514 war sie auch in Urach, Köln und Paris nachgedruckt

¹⁵ Vgl. ebd., S. 180 ff., S. 201 ff., S. 230 ff., S. 280 ff.

¹⁶ Einen Hinweis auf einen Glaubensabfall gibt der Siebenbürgener gleich zu Beginn seines Proömiums: „[...] et in meipso expertus didici [sc. dass die Muslime Christen in der Gefangenschaft zum Islam hinüberziehen], qui cum multo mentis gaudio expectabam mortem pro fide Christi subire [sc. bei der Verteidigung Mühlbachs]; et tamen [...] de igne semivivus extractus et vite redditus per successum temporis detentus in manibus eorum veneno erroris eorum quasi infectus de fide Christi non modicum dubitavi et, nisi misericordia dei mihi affuisset et me custodisset, turpiter eam negassem.“ Georgius: Tractatus (wie Anm. 12), S. 146. Die neu gewonnene Freiheit, die er erlangte, als er mit Hilfe eines im Namen des Sultans ausgestellten Freibriefes (*littera imperiali auctoritate confecta*; vgl. ebd., 206 f.) das Land verlassen konnte, machte ihn zu einem „verum etiam illius cruentissime secte diabolica infectione absolutus liber“ (ebd., S. 410). Zu Indizien, die für einen zeitweiligen Anschluss Georgius' an den Derwischorden sprechen, vgl. ebd., S. 21 f.

¹⁷ „Nam tanta est potentia diaboli in eis [sc. den muslimischen Asketen], ut videantur potius diaboli incarnati quam homines.“ Georgius: Tractatus (wie Anm. 12), S. 270, S. 272, S. 284, wo Georgius das Pauluswort vom Teufel, der sich in einen Engel des Lichts verwandle (2 Kor 11,14), auf die Türken bezieht. Luther ist in dieser Hinsicht ganz von Georgius' Sicht abhängig, vgl. etwa Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 186, Z. 31 ff., S. 187, Z. 1 ff., S. 205, Z. 29 ff.

¹⁸ Vgl. Wendungen wie „in me ipso expertus“ (Georgius: Tractatus (wie Anm. 12), S. 146); „docentur experientia“ (ebd., S. 148); „expertam in me ipso“ (ebd.), sowie die Schlusssehtenz, man solle „in rerum humanarum dubiis“ der größeren Erfahrung mehr Glauben schenken („maiori experientie fides“) als denen, die sonst über die Türken berichten (ebd., S. 406).

¹⁹ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 205, Z. 4 ff., Z. 16 ff.

worden, insgesamt sieben Mal.²⁰ Mit Luthers Ausgabe von 1530 setzte dann eine Verbreitungsgeschichte ein, die alles Frühere in den Schatten stellte. Luthers Edition bildete die Grundlage für eine Übersetzung Sebastian Francks und mehr als ein Dutzend Vollaussagen sowie zahllose Teildrucke in lateinischen und deutschen „Türkenbüchlein“ aller Art.²¹ Francks zum Teil sehr eigenwillige Übersetzung²² ist übrigens das erste eindeutige Quellenzeugnis seines Spiritualismus²³ und seiner Distanzierung von den sich formierenden reformatorischen Stadt- und Territorialkirchentümern, die er als „Türken“ im Gewande des christlichen Glaubens ansah.²⁴ Keine Schrift des 16. Jahrhunderts hat stärker auf das Türkenbild im Alten Reich eingewirkt als dieser Traktat des Siebenbürgeners in der Verbreitung Luthers und Francks.

Mit dem *Tractatus* des Georgius publizierte Luther eine Schrift, die in theologischer Hinsicht manche Anstößigkeiten traditionell altgläubiger Art, etwa in der Sakramentenlehre, der Heiligenverehrung, in Bezug auf die sogenannte „religiöse Leistungsfrömmigkeit“ in genere enthielt. Diese Defizite erschienen ihm freilich vergleichsweise harmlos angesichts der Gefahren, die er nach Wien heraufziehen sah. So hatte er in seiner *Heerpredigt wider die Türken*, die er am Jahresende 1529,

²⁰ Zu den weiteren Drucken von [1481, Rom] bis 1514 Paris, vgl. Georgius: *Tractatus* (wie Anm. 12), S. 60–66, Nr. 1–7.

²¹ Grundlegend: Dejung: *Kommentar* (wie Anm. 11), S. 335–513; Neuedition des Textes in: Sebastian Franck: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bd. 1: *Frühe Schriften*. Text-Redaktion Peter Klaus Knauer. Bern 1993, S. 236–327; zu den Drucken vgl. VD 16 G1377–G1388 (wie Anm. 8); Kaufmann: *Türkenbüchlein* (wie Anm. 1), S. 160 f., Anm. 202, sowie die noch immer sehr hilfreiche Bibliographie von Carl Göllner: *Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*. Bukarest, Baden-Baden 1961–1968, Bd. I: MDI–MDL, 1961 (= *Bibliotheca Bibliographica Aureliana*, XIX), Bd. II: MDLI–MDC, 1968 (= *Bibliotheca Bibliographica Aureliana*, XXIII), Bd. III: *Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert* (= *Bibliotheca Bibliographica Aureliana*, LXX). Bukarest, Baden-Baden 1979. ND Baden-Baden 1994.

²² Vgl. außer Dejung: *Kommentar* (wie Anm. 11), auch Stephen C. Williams: ‚Türkenchronik‘. Ausdeutende Übersetzung: Georgs von Ungarn ‚Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum‘ in der Verdeutschung Sebastian Francks. In: Dietrich Huschenbett/John Margetts (Hg.): *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters* (= *Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie*, Bd. 7). Würzburg 1991, S. 185–195.

²³ Das hat bereits Hegler, der Inaugurator des bekanntlich vor allem durch Ernst Troeltsch breitenwirksam gewordenen Spiritualismuskonzepts (vgl. etwa: Ernst Troeltsch: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*. Hg. von Volker Drehsen (= Ernst Troeltsch kritische Gesamtausgabe, Bd. 7). Berlin, New York 2004, oder Trutz Rendtorff/Stefan Pautler (Hg.): *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)* (= Ernst Troeltsch kritische Gesamtausgabe, Bd. 8). Berlin, New York 2001), zuerst in seiner grundlegenden Arbeit zu Franck deutlich gesehen: Alfred Hegler: *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*. Freiburg im Breisgau 1892, bes. S. 48–50; vgl. Christine Christ-von Wedel: *Sebastian Franck und die Zürcher Reformation*. In: Christian Moser/Peter Opitz (Hg.): *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650* (= *Studies in the History of Christian Traditions*, Bd. 144). Leiden, Boston 2009, S. 21–38, hier: S. 30 f., Anm. 55.

²⁴ Vgl. etwa Franck, in: Göllner: *Chronica* (wie Anm. 11), S. 89; Franck: *Werke* (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 314, Z. 3 f.

etwa zwei Monate nach dem erfolglosen Abbruch der osmanischen Belagerung Wiens, veröffentlicht hatte, formuliert: Seine „lieben deudschen, die vollen Sewe“, wollten nun, da die Gefahr vorüber sei, „yn aller sicherheit zechen und wol leben“; „ha der Türcke ist nu weg und geflohen“ dächten sie, unterschätzten aber gerade so seine wirkliche Bedrohung.²⁵ Die Neuausgabe des *Tractatus* des Siebenbürgeners wurde deshalb von Luther genutzt, um aus dessen Darstellung polemisches Kapital gegen die Papstkirche zu ziehen. Denn, so behauptete er frech, die Papisten hätten eben deshalb über Religion und Gottesdienste der Türken so wenig geschrieben, ja, dieses Wissen geheim gehalten und sich ausschließlich auf die negativen und häretischen doktrinalen Aspekte des Korans kapriziert, weil dann, wenn sie sich wirklich mit der *religio* der Türken auseinandergesetzt hätten, das Papsttum zusammengebrochen wäre.²⁶ Gerade dann nämlich, wenn man die äußerlichen Gebärden, Möncherei, Askese, Beten, Sauersehen, Fasten, kurz: den schönen rituellen Schein der „türkischen Religion“ ins Auge fasse, sei die päpstliche der türkischen Religion unendlich unterlegen. Insofern werde die Darstellung, die der Siebenbürgener von diesem äußeren Kult der Türken gebe, zu einer profunden Apologie des Evangeliums (*Apologia quadam evangelii nostri*).²⁷ Denn es liege offen zu Tage, dass die *religio Christi* etwas völlig anderes sei als Zeremonien und Sitten. An der „türkischen Religion“ als dem denkbar höchsten Steigerungsgrad zeremonieller Orthopraxie wird also für Luther die so ganz andere Beschaffenheit der *religio* bzw. der *fides Christi* deutlich. Dem Christen liege nämlich in keiner Weise daran, durch äußere Zeremonien, Sitten und Gesetze (*ceremoniae, mores et leges*) vor Gott gerecht zu werden; zu Gerechtigkeit und Sündenvergebung trügen Zucht und Ordnung nichts bei.²⁸

Am Gegensatz zur „türkischen Religion“ sind für Luther die katechetischen Elementaria des christlichen Glaubens, insbesondere der zweite Artikel, einzu-

²⁵ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 160, Z. 17–21.

²⁶ „Ego [sc. Luther] plane credo nullum Papistam, monachum, clerum et eorum fidei sotium, si inter Turcos triduo agerent, in sua fide mansurum. Loquor de iis, qui serio fidem Papae volunt et optimi inter eos sunt. Caetera turba et maior eorum pars, presertim Itali, quia porci sunt de grege Epicuri, nihil prorsus credentis, securi sunt ab omni haeresi et errore fortesque et invicti in sua fide Epicurea tam contra Christum quam contra Mahometum et contra ipsum suum met Papam. [...] Itaque pro Apologia quadam Evangelii nostri simul hunc librum [sc. des Georgius] edimus. Nunc enim video, quid causae fuerit, quod a Papistis sic occuleretur religio Turcica, Cur solum turpia ipsorum narrarint, Scilicet quod senserunt, id quod res est, si ad disputandum de religione veniatur, totus Papatus cum omnibus suis caderet nec possent fidem suam tueri et fidem Mahometi confutare [...]“ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 206, Z. 15–22, S. 207, Z. 3–8.

²⁷ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 207, Z. 3f. (zit. oben Anm. 26).

²⁸ „Cum enim in vicino nunc Turcam et suam religionem habeamus, monendi sunt nostri, ne specie religionis illorum et facie morum commoti aut vilitate nostrae fidei ac morum diffinitate offensi negent Christum suum et Mohemetum sequantur. Sed discant religionem Christi aliud esse quam caeremonias et mores Atque Fidem Christi prorsus nihil discernere, utrae caeremonie, mores et leges sint meliores aut deteriores, Sed omnes in unam massam confusas dictat ad iustitiam nec esse satis nec eis esse opus.“ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 207, Z. 24–31.

schärfen. Mit dem Glauben an Christus, den auferstandenen Gottessohn, der um unserer Sünden willen gestorben ist, sei ein jeder Christ gegen Satan gerüstet. In seiner *Heerpredigt* formulierte Luther in diesem Sinne:

„[...] durch diesen artickel wird unser glaube gesondert von allen andern glauben auff erden, Denn die Jüden haben des nicht, Die Türcken und Sarracener auch nicht, dazu kein Papist noch falscher Christ ... Darum, wo du ynn die Türckey komest, da du keine prediger noch bücher haben kanst, da erzele bey dir selbs, es sey ym bette odder in der erbeit, es sey mit worten odder gedanken, dein Vater unser, den Glauben und die Zehen gebot, und wenn du auff diesen Artikel [sc. den zweiten] kömst, so drucke mit dem daumen auff einen finger odder gib dir sonst etwa ein zeichen mit der hand odder fuß, auff das du diesen artickel dir wol einbildest und mercklich machest [...].“²⁹

1529, das Jahr der massivsten militärischen Vorstöße der Türken überhaupt, war eben auch das Abfassungsjahr der Lutherschen Katechismen;³⁰ eine schwerlich nur äußerliche chronologische Koinzidenz!

Luthers Instrumentalisierung des *Tractatus* des Siebenbürgeners für die anti-römische Profilierung seines rechtfertigungstheologischen Verständnisses der *religio christiana* im Kontext der katechetischen Zurüstung angesichts osmanischer Invasionsängste gehört in den Rahmen einer Publikationsoffensive der Wittenberger Theologen, die unmittelbar nach der Belagerung Wiens einsetzte. Sie war durch die Nachrichten veranlasst, die die Wittenberger nach ihrer Rückkehr vom Marburger Religionsgespräch³¹ über den franziskanischen Propheten Johannes Hilten erhalten hatten. Auch die von Melanchthon, Jonas und Luther von diesem Zeitpunkt an gemeinsam vertretene Deutung des „kleinen Horns“ aus Daniel 7 auf die Türken wollte man jetzt einer größeren Öffentlichkeit bekannt machen.³² Denn nun hatte man den Türken in der Schrift und damit zugleich den exegetischen Anhalt für die Gewissheit seines militärischen Sieges über die *christianitas*

²⁹ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 186, Z. 15–24.

³⁰ Vgl. zum Kontext: Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation. Stuttgart 1986, S. 267 ff.; Gerald Strauss: Luther's House of Learning. Indocination of the Young in the German Reformation. Baltimore, London 1978; Robert J. Bast: Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400–1600 (= Studies in the medieval and reformation thought, Bd. 63). Leiden u. a. 1997; Gerhard Bode: Instruction of the Christian Faith by Lutherans after Luther. In: Robert Kolb (Hg.): Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675 (= Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 11). Leiden, Boston 2008, S. 159–204; Thomas Kaufmann: Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 105 (2008), S. 281–314, bes. S. 294 ff.

³¹ Vgl. Gerhard May: Art. Marburger Religionsgespräch. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22. Berlin 1992, S. 75–79.

³² Justus Jonas [Philipp Melanchthon]: Das siebend Capitel Danielis / von des Türcken Gottes lesterung und schrecklicher morderey mit Unterricht Justi Jonae. Wittenberg, Hans Luftt [1530]; zum Druck: Hans-Joachim Köhler: Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Bd. I/2. Tübingen 1992, S. 139 f., Nr. 1789; Ex. MF 481, Nr. 1291 (wie Anm. 1); vgl. Kaufmann: Türckenbüchlein (wie Anm. 1), S. 192–194; instruktiv: Anno Seifert: Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 31). Köln, Wien 1990, S. 11 ff.

gefunden, die durch das prophetische Zeugnis Hiltens zusätzlich bestätigt worden war. Durch Luthers große Vorrede zum Daniel-Buch³³ wurde dieses geschichtstheologische Deutungskonzept, das mit einzelnen vorreformatorischen prophetischen Traditionen, insbesondere solchen, die in Lichtenbergers *Prognosticatio* zusammengestellt waren,³⁴ koinzidierte, dem eschatologischen Grundwissen der lutherischen Konfessionskultur³⁵ implementiert.

Neben der am *Tractatus* des Siebenbürgeners aufweisbaren Umgangsweise mit vorreformatorischen Traditionsbeständen blieben auch andere Wahrnehmungsmuster in Geltung bzw. wurden reaktiviert. Dies gilt etwa für die seit Johannes Damascenus³⁶ übliche Behandlung des Islams als einer *christlichen Häresie*. Sie war durch Petrus Venerabilis³⁷, den Kuesaner, Ricoldus, Enea Silvio Piccolomini und viele andere einflussreiche Autoren, auch durch einen Konvertiten-Traktat

³³ Martin Luther: Werke. Die Deutsche Bibel. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. Bd. 11/II. Weimar 1900, S. 1–181.

³⁴ Johannes Lichtenberger: *Prognosticatio super magna illa saturni ac Iovis coniunctiae* [Köln, Peter Quentel], 1526 [VD 16 L1592 (wie Anm. 8)]; Köhler: Bibliographie, Bd. I/2 (wie Anm. 32), S. 304, Nr. 2185; Ex. MF 1643 f., Nr. 4217 (wie Anm. 1); deutsche Ausgabe: Wittenberg, Hans Lufft 1527 [VD 16 L1597 (wie Anm. 8)]; Ex. MF 928 f., Nr. 2309 (wie Anm. 1); Edition der Vorrede Luthers: Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 23. Weimar 1923, S. 7–21; vgl. zur Sache: Dietrich Kunze: Johannes Lichtenberger [†1503]. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie (= Historische Studien, Bd. 379). Lübeck, Hamburg 1960; Heike Talkenberger: *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488–1528* (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 26). Tübingen 1990; Kaufmann: *Türckenbüchlein* (wie Anm. 1), bes. S. 195 f.

³⁵ Zu meinem Verständnis der Sache, das sich deutlich von der primär theologiegeschichtlich-doxographischen Zugangsweise etwa Kolbs (vgl. Kolb: Introduction. In: ders.: *Lutheran Ecclesiastical Culture* (wie Anm. 30), S. 1–14, bes. S. 5 ff.) unterscheidet, vgl. Kaufmann: *Konfession und Kultur* (wie Anm. 9), bes. S. 14 ff.

³⁶ Jean Damascène: *Écrits sur l'Islam, présentation, commentaires et traduction* par R. Laymon Le Coz (= *Sources chrétiennes*, Bd. 383). Paris 1992; Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury (Hg.): *Schriften zum Islam. Johannes Damascenus und Theodor Abn-Qurra. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (= *Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca* 3). Würzburg 1995; vgl. Daniel Sakas: *The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655–ca. 749)*. In: Friedrich Niewöhner/Bernard Lewis (Hg.): *Religionsgespräche im Mittelalter* (= *Wolfenbütteler Mittelalter-Studien*, Bd. 4). Wiesbaden 1992, S. 185–205; Stefan Schreiner: *Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge christlich-antiislamischer Polemik*. In: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.): *Identität durch Abgrenzung? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*. Regensburg 2007, S. 119–138, bes. S. 132 ff.

³⁷ Vgl. Petrus Venerabilis: *Die Schriften zum Islam*. Hg. von Reinhold Glei (= *Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca* 1). Altenberge 1985; James Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam*. Princeton 1964; vgl. Maria Rosa Menocal: *Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien*. Berlin 2003, S. 245 ff.; zum häresiologischen Diskurs im Zusammenhang mit dem Islam in der westlichen Theologie des 12. Jahrhunderts vgl. John V. Tolan: *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York, Chichester 2002, S. 135 ff.; José Martínez u. a.: *Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien*. In: Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt 2004, S. 27–39.

wie den des Juan Andrés³⁸, den der Lutheraner Johann Lauterbach in lateinischer Übersetzung publizierte,³⁹ perpetuiert worden und hatte in Bernhard von Luxemburgs *Catalogus haereticorum* von 1522, in dem „*Mahometus*“ gleich hinter den „*Lutherani*“ verzeichnet war,⁴⁰ eine kompakte zeitgenössische Ausarbeitung erfahren. Wenn die *damnatio* des ersten Artikels der „Confessio Augustana“⁴¹ die Mahometisten in einer Reihe mit den antitrinitarischen Irrlehrern⁴² nennt, steht sie also in einem breiten kirchengeschichtlichen Traditionsstrom, der auch sonst in den einschlägigen Turcica des frühneuzeitlichen Protestantismus nachwirkte. Im Unterschied zu dem durch den Siebenbürgener repräsentierten, in der Forschung nicht ganz zu Recht als „ethnographisch“ bezeichneten Wahrnehmungstypus⁴³ bezieht sich die häresiologische Deutungstradition vornehmlich auf historisches Wissen über die Anfänge Mohammeds. Weniger also die aktuelle Religion der osmanischen Supermacht, das heißt die entscheidend durch ihre physisch-militäri-

³⁸ Vgl. Hartmut Bobzin: Bemerkungen zu Juan Andrés und seinem Buch *Confusión de la secta mahomata* (Valencia 1515). In: Martin Forstner (Hg.): Festgabe für Hans-Rudolf Singer. Frankfurt am Main u. a. 1991, S. 529–548.

³⁹ Johann Lauterbach: *De bello contra turcas suscipiendo ... Confusio sectae Mahometanae ab eodem latinitate donata*. Leipzig, A. Lamberg 1595 [VD 16 L754 (wie Anm. 8); Ex. SUB Göttingen 8° Hist 629]; Göllner: *Turcica*, Bd. II (wie Anm. 21), S. 537, Nr. 2043; vgl. zu den Drucken, die 1594 einsetzten, Bobzin: Bemerkungen (wie Anm. 38), S. 532, Anm. 13.

⁴⁰ *Catalogus hereticorum omnium pene, qui ad haec usque tempore passim literarum monumentis proditi sunt, illorum nomina, errores, et tempora ...*, Editio secunda [Köln, Eucharius Cervicornus], 1523 [VD 16 B1986 (wie Anm. 8); Ex. SUB Göttingen 8° HEE 794/39], J 7 r/v.

⁴¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen ⁹1982, S. 51, 5. Der Islam gilt vornehmlich als Inbegriff des Antitrinitarismus, vgl. Wilhelm Maurer: *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen. Gütersloh ²1979, S. 66, Anm. 10.

⁴² Zum Antitrinitarismus der Reformationszeit vgl. nur: Georg Huntston Williams: *The Radical Reformation* (= *Sixteenth Century Essays and Studies*, Bd. 15). Kirkesville ³2000, S. 945 ff.; Robert Dan/Antal Pirnát (Hg.): *Antitrinitarism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest u. a. 1982; Mihály Balázs: *Early Transylvanian Antitrinitarism (1566–1571) – from Servet to Palaeologos* (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et studia, Bd. 7). Baden-Baden 1996; Christopher J. Burchill: *The Heidelberg Antitrinitarians*. Johann Silvan – Adam Neuser – Matthais Vehe – Jacob Suter – Johann Hasler (Bibliotheca Dissidentium, Bd. 11). Baden-Baden, Bouxwiller 1989; weitere Hinweise bietet: József Simon: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?)*. Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa (= *Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 117). Wiesbaden 2008; zuletzt auch: Martin Mulrow/Jan Rohls (Hg.): *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and cultural exchange in seventeenth-century Europe* (= *Brill's studies in intellectual history*, Bd. 134). Leiden, Boston 2005.

⁴³ Almut Höfert: *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600* (= *Campus historische Studien*, Bd. 35). Frankfurt am Main, New York 2003. Meine Kritik an Höferts Methodik bezieht sich einerseits auf die von ihr praktizierte ‚Zertrümmerung‘ integraler Quellen, von denen vornehmlich die unter dem Gesichtspunkt der ethnographischen Information interessanten Fragmente in den Blick geraten, andererseits auf die inhärente modernisierungstheoretische Perspektive, die das ‚neue‘ ethnographische vom traditionellen häresiologischen Wahrnehmungsmuster unterscheidet und ersterem allein eine zukunftsweisende Bedeutung zuschreibt. Meines Erachtens sind die skizzierten Wahrnehmungsweisen in vielen Quellen untrennbar miteinander verbunden.

sche Bedrohlichkeit konnotierte „türkische Religion“, als vielmehr der „Mahometismus“ wurde im Rahmen dieses Wahrnehmungsmusters traktiert.

Ein drittes Wahrnehmungsmuster der fremden Religion, das man als hermeneutisch-dogmatisch bezeichnen könnte, hatte in der Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift der Türken und der in ihr enthaltenen Lehren ihr Zentrum. Noch 1530 war Luther dieser Form der Auseinandersetzung mit Skepsis begegnet und hatte in Nikolaus von Kues *Cribratio* und Ricoldus' *Confutatio* nichts anderes als polemische Verzeichnungen gesehen. Weil sie die „bona“, die im Koran enthalten seien, ignorierten, vermöchten sie niemanden zu überzeugen.⁴⁴ Zwölf Jahre später, nachdem Luther Einblicke in eine Handschrift der lateinischen Koran-Übersetzung des Robert von Ketton zu nehmen Gelegenheit gehabt hatte, war er daran gegangen, Ricoldus' Schrift eigenhändig, zum Teil auch eigenwillig, zu übersetzen, um damit eben jenes Verfahren, das er zunächst abgelehnt hatte, erneut ins Recht zu setzen.⁴⁵ Luthers Ricoldus-Übersetzung⁴⁶ ist als flankierende publizistische Aktion zu Biblianders Koran-Ausgabe von 1543 zu interpretieren. Die Widerstände des Baseler Rates gegen den Druck waren schließlich durch Voten Luthers und Melanchthons niedergedrungen worden.⁴⁷ Die Überzeugung der Wittenberger, nichts könne den Vormarsch der „türkischen Religion“ nachhaltiger behindern als eine Verbreitung des „verflucht, schendlich, verzweifelten buch [...] voller lügen, fabeln und aller gewel“⁴⁸, hatte sich gegenüber der traditionellen

⁴⁴ Siehe Anm. 13.

⁴⁵ Vgl. zuletzt Ehmann: Luther, Türken und Islam (wie Anm. 11), S. 75 ff., S. 445 ff. „Aber diese Fastnach [1542] hab ich den Alcoran gelesen Latinisch, doch seer ubel vertolmscht, das ich noch wünschet einen klereren zusehn, so viel aber daraus gemarckt, das dieser Bruder Richard [d. i. Ricoldus de Montecrucis] sein Buch nicht ertichtet, Sonder gleich mit stimmet.“ Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 53. Weimar 1920, S. 272, Z. 16–18.

⁴⁶ Vgl. Ehmann: Ricoldus de Montecrucis (wie Anm. 13); Luthers 1542 unter dem Titel „Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens“ erschienene Übersetzung ist ediert in: Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 53 (wie Anm. 45), S. 272–396; vgl. auch Hartmut Bobzin: „Aber itzt ... hab ich den Alcoran gesehn Latinisch...“. Gedanken Martin Luthers zum Islam. In: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.): Luther zwischen den Kulturen. Göttingen 2004, S. 260–276; ders.: Der Koran (wie Anm. 47), S. 95 ff.

⁴⁷ Die flankierenden Texte Luthers und Melanchthons liegen vor in: CR 5, Nr. 2616 in Verbindung mit Ernst Ludwig Enders: Martin Luthers Briefwechsel, Bd. 14. Leipzig 1912, Nr. 3142a, S. 259 f.; Luther: Briefwechsel [Weimarer Ausgabe]. Bd. 3. Weimar 1933, Nr. 2973; Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 53 (wie Anm. 45), S. 561–572; Luther: Briefwechsel [Weimarer Ausgabe]. Bd. 10. Weimar 1947, Nr. 3802 (Luther an den Baseler Rat 27. 10. 1542), S. 161–163; Antwortbrief, dat. 8. 12. 1542, ebd., Nr. 3823, S. 217–219; grundlegend, auch zu allen die Baseler Koran-Ausgabe betreffenden Sachverhalten: Hartmut Bobzin: Der Koran im Zeitalter der Reformation (= Beiruter Texte und Studien, Bd. 42). Beirut 1995, S. 159 ff.; zu Bullinger instruktiv: Hans-Martin Kirn: Humanismus, Reformation und Antijudaismus. Der Schweizer Theologe Theodor Bibliander (1504/09–1564). In: Achim Detmers/Jean-Marius Lange van Ravenswaay (Hg.): Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts (= Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 9). Wuppertal 2005, S. 39–58.

⁴⁸ Luther: Briefwechsel [Weimarer Ausgabe]. Bd. 10 (wie Anm. 47), S. 162, Z. 35 f. Luther setzt rhetorisch geschickt voraus, dass es nicht niedere Konkurrenz-motive zwischen den Baseler Druckern, sondern ehrenwerte religiöse Gesinnungen gewesen seien, die den Rat dazu

Mentalität, häretische Texte zu vernichten, zu unterdrücken, jedenfalls nicht zu veröffentlichen, durchgesetzt. Für das 16. Jahrhundert bildete die dreibändige Baseler Ausgabe, die neben dem Text des Korans auch eine kleine Bibliothek der wichtigsten, im *Corpus Toletanum* gesammelten sowie aktuellerer Schriften zur Religion Mohammeds enthielt, den maßgeblichen Thesaurus beinahe allen im Okzident verfügbaren Wissens zum Thema.

Die von Ricoldus, dem Kuesaner und anderen praktizierte polemisch-apologetische Umgangsweise mit dem Koran, ihm einzelne Lehren und, mit sonstigem historisch-kulturellen Wissen über den Islam bereichert, dogmatische Aussagen zu entnehmen und mit christlichen Lehrsätzen zu konfrontieren, um diese dann nach allen Regeln der philosophischen und theologischen Vernunft zu widerlegen, ist im Protestantismus weitergeführt, aber zugleich auch methodisch sublimiert worden. Die wahrscheinlich konsequenteste Methodisierung der hermeneutisch-dogmatischen Umgangsweise mit dem Koran im Sinne des protestantischen Schriftprinzips stammt von dem württembergischen Theologen Lukas I. Osiander. Sein *Bericht / Was der Türcken Glaub sey / gezogen auß dem Türckischen Alcoran* von 1570⁴⁹ zog aus Mohammeds Anspruch, die Propheten der jüdisch-christlichen Tradition als Vorläufer anzuerkennen, die hermeneutisch-apologetische Konsequenz, dass sich der Koran von seinen eigenen Voraussetzungen her an der christlichen Bibel messen lassen müsse. Denn Mohammed selbst habe ja etwa den Pentateuch als „Gottes Wort in seinem Gewissen erkannt und gehalten“⁵⁰; daher seien alle maßgeblichen Lehraussagen des Korans gemäß den Grundsätzen lutherischer Schriftbindung an der Bibel bzw. an den aus der Bibel in den Koran eingegangenen Wahrheiten zu messen. Unter der Voraussetzung, dass die Bibel

bewogen hätten, den Druck zunächst zu verbieten. „Nu kann ich [sc. Luther] wol dencken, das ein erbar rat zu Basel dapffere ursachen haben müssen und vielleicht sorgen, es mochte ergerlich und ferlich sein, der Christenheit solche und dergleichen bucher auszulassen.“ Luther: Briefwechsel [Weimarer Ausgabe]. Bd. 10 (wie Anm. 47), S. 161, Z. 14–16. Seinen Einsatz für einen Korandruck in lateinischer Übersetzung begründet Luther folgendermaßen: „Mich hat das bewogen, das man dem Mahmet oder Turcken nichts verdrieslichers thun, noch mehr schaden zu fugen kann (mehr denn mit allen waffen) denn das man yhren alcoran bey den Chrsiten an den tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht [...] buch es sei [...], welche die Turcken bergen und schmucken zu warzeichen [zum Beweis] ungern sehen, das man den alcoran ynn andere sprache verdolmetscht.“ Luther: Briefwechsel [Weimarer Ausgabe]. Bd. 10 (wie Anm. 47), S. 162, Z. 33–38.

⁴⁹ Lukas Osiander: *Bericht / Was der Türcken Glaub sey / gezogen auß dem Türckischen Alcoran / sampt desselben Widerlegung ...*, Tübingen, Ulrich Morhart W., 1570 [VD 16 O1182 (wie Anm. 8)]; Ex. MF <nach 1530>1839 f., Nr. 3046 (wie Anm. 1); vgl. zu Lukas Osiander (1534–1604), der seit 1569 als Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart wirkte, Hermann Ehmer: Art. Osiander, Lukas. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6. Tübingen 42003, Sp. 720 f.; Art. Osiander, Lukas. In: *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*, Bd. 2. München 2005, S. 1013 f.; zu Lukas Osiander in Auseinandersetzungen insbesondere mit Mitgliedern der Societas Jesu vgl. Kai Bremer: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen Altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (= Frühe Neuzeit, Bd. 104)*. Tübingen 2005, passim; siehe auch Kaufmann: *Konfession und Kultur* (wie Anm. 9), s. v. im Register.

⁵⁰ Osiander: *Bericht* (wie Anm. 49), S. 5.

eine vom Koran anerkannte, wiewohl dessen Anspruch nach von diesem überbotene Offenbarungsurkunde sei, folgt das lehrkomparatistische Verfahren Osianders einer immanenten apologetischen Plausibilität. Von diesem Grundsatz her konnte Osiander, darin über die mittelalterliche Kontroversistik eindeutig hinausgehend, das Fehlen des Rechtfertigungsglaubens im Koran monieren⁵¹ und die Auseinandersetzung mit der „türkischen Religion“ an denselben methodischen Standards orientieren, die auch für die innerchristliche Kontroversistik galten. Allein von der Schrift her sei eine sachgerechte – die württembergischen Spezifika lutherischer Christologie wahrende⁵² – Widerlegung der „türkischen Religion“ möglich. Damit aber sollte die lutherische Kontroversistik gegenüber dem Koran der kriteriologischen Uneindeutigkeit der römisch-katholischen Kontroversistik überlegen und zugleich vom „Expertenwissen“ der „Ethnographen“, der ehemaligen Sklaven und Reisenden, unabhängig gemacht werden. Die Kenntnis der Bibel und die Fähigkeit zu ihrer Auslegung schuf eo ipso die Gewissheit, dass „Mahomets lehr / in höchsten Stücken / daran unsere Seligkeit gelegen / nicht allein mit der wahren alten Propheten Lehr nicht stimmt / sondern derselben gänzlich zuwider / ja durch ermelte Prophetenschriften gewaltiglich umgestoßen wird [...]“.⁵³

Welche allgemeineren Einsichten lassen sich aus diesen knappen Bemerkungen zum Umgang mit der „türkischen Religion“ für eine Verhältnisbestimmung der Türkendiskurse des 16. und des 15. Jahrhunderts gewinnen?

1. Die Reformatoren eigneten sich vorreformatorische Wissens-, Traditionsbestände und Wahrnehmungsmuster der „türkischen Religion“ mit größter Unbe-

⁵¹ Als Quintessenz der Differenz eines muslimischen und eines christlichen Verständnisses des Glaubens formulierte Osiander: „Dann wann Mahomet von dem Glauben an Gott sagt so meint er anderst nicht / dann daß man glauben soll / daß ein einiger Gott sey / der den frommen des ewig leben und Paradiß / den bösen aber das höllisch Fewr gebe / Wie aber Gott umm Christi willen uns gnädig werde / davon weist und lehret er kein enig Wort. Und wann er schon sagt / man soll Christo glauben / so meinert er doch nichts anders [...] dann allein / man soll glauben / daß Christus ein fürtrefflicher Prophet sey gewesen [...]“ Osiander: Bericht (wie Anm. 49), S. 86 f.

⁵² Osiander: Bericht (wie Anm. 49), S. 54 ff.; vgl. zum Kontext nur: Jörg Baur: Art. Ubiquität. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34. Berlin 2002, S. 224–241, bes. S. 237 ff.; ders.: Luther und seine klassischen Erben. Tübingen 1993; Hans Christian Brandy: Die späte Christologie des Johannes Brenz (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 89). Tübingen 1989; Theodor Mahlmann: Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Probleme und Geschichte seiner Begründung. Gütersloh 1969; Walter Sparr: Art. Jesus Christus V. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 17. Berlin 1988, S. 1–16, bes. S. 4 ff.

⁵³ Osiander: Bericht (wie Anm. 49), S. 14. Die maßgebliche Differenz zwischen der lutherisch-protestantischen Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Judentum ist m. E. darin zu sehen, dass im Verhältnis zu den Juden für die Legitimität der eigenen Auslegung des Alten Testaments gegen seine jüdische Inanspruchnahme gekämpft wurde (s. in Bezug auf Luther: Thomas Kaufmann: Luthers ‚Judenschriften‘ in ihren historischen Kontexten (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 2006, Nr. 6). Göttingen 2005), während im Verhältnis zum Islam nicht um, sondern mit und für die Bibel, das heißt die Durchsetzung ihrer magistralen hermeneutischen Bedeutung im Verhältnis zum Koran gerungen wurde.

fangenheit an, wenn sich diese in ihre spezifischen Interessenslagen integrieren ließen. Doktrinale Dissonanzen nahm man um weiter gehenderer Ziele willen billigend in Kauf, gleichviel ob es sich um einen „*testis veritatis*“ wie Jan Hus⁵⁴ oder um einen dominikanischen Ordenstheologen wie Georgius de Hungaria handelte.

2. Für die Interpretation der jeweiligen Motive, die zu einer entsprechenden Aneignung führten, ist die Analyse der spezifischen historischen Mikrokontexte der Publikationsinitiativen unerlässlich. Luthers 1518 eher en passant getätigte Absage an einen Kreuzzug gegen die Türken, die durch die Aufnahme in die Bannandrohungsbulle *Exsurge domine* eine beträchtliche Publizität erreicht hatte,⁵⁵ stellte sich im Laufe der 1520er Jahre als politische und sozialpsychologische Hypothek der Reformation dar. Suleimans militärische Erfolgsserie – die Eroberung Belgrads (1521), die Einnahme von Rhodos (1522), schließlich (publizistisch enorm aufgeladen⁵⁶) die Schlacht von Mohacs (1526) – wurde von altgläubiger Seite propagandistisch als Folge dessen ausgeschlachtet, dass Luther angeblich jedem Defensionsrecht gegenüber den Türken eine Absage erteilt hatte. Hinzu kam die in den radikalen Milieus der reformatorischen Bewegung ins Kraut schießende Türkenhoffnung.⁵⁷ Müntzer hatte auch den Türken einen Zugang zum Glauben zuerkannt und die Initiierung der endzeitlichen „Veränderung“ durch die Osmanen erwartet.⁵⁸ Sein Erbe Hans Hut⁵⁹ und dessen Erbe Augustin Ba-

⁵⁴ Vgl. zuletzt: Thomas Kaufmann: Jan Hus und die frühe Reformation. In: Martin Kessler/Martin Wallraff (Hg.): Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend (= Studien zur Geschichte der Wissenschaft in Basel, N.F., Bd. 5). Basel 2008, S. 62–109; zum Konzept der *testes veritatis*: Matthias Pohlig: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617 (= Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 37). Tübingen 2007, S. 294 ff.

⁵⁵ In der im Sommer 1518 im Druck erschienenen Begründung seiner 95 Thesen [*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*] hat Luther in der Erläuterung der 5. Ablassthese angemerkt, dass der Türke eine göttliche Zuchtrute sei, also eine von Gott selbst verhängte Strafe exekutierte, die der Papst nicht vergeben könne (Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 1. Weimar 1883, S. 535, Z. 32 ff.); zur Aufnahme des entsprechenden Satzes in *Exsurge Domine* vgl. Carl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1. Tübingen 1967, S. 507, Nr. 789; Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Verb., erw. und ins Deutsche übertragen von Peter Hünemann. Freiburg im Breisgau u.a. 1999, S. 492, Nr. 1484; vgl. Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 7. Weimar 1897, S. 140, S. 190 ff., S. 443, S. 445 ff.

⁵⁶ Vgl. nur Göllner: *Turcica* (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 131 ff., Nr. 233 ff. [zur Publizistik des Jahres 1526].

⁵⁷ Vgl. Kaufmann: *Türckenbüchlein* (wie Anm. 1), S. 37 ff.

⁵⁸ Vgl. nur: Günter Franz (Hg.): *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 33). Gütersloh 1968, S. 501, Z. 1 ff., S. 430, Z. 31 ff., S. 314, Z. 5 f.; vgl. auch Dieter Fauth: *Das Türkenbild bei Thomas Müntzer*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 11 (1994), S. 2–12; zu Müntzer vgl. nur Gottfried Seebaß: *Art. Müntzer, Thomas*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23. Berlin 1994, S. 414–436.

⁵⁹ Grundlegend: Gottfried Seebaß: *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 73). Gütersloh 2002, hier bes.: S. 216 ff.

der⁶⁰ hatten diese chiliastische Hoffnung über den Bauernkrieg hinaus in die versprengten Kleinstgruppen des apokalyptischen Täuferturns Oberdeutschlands gerettet. Das kleine Häuflein der Gerechten werde sich mit den Türken vereinen, die Herrschaft der Gottlosen beenden und das Tausendjährige Reich Christi heraufführen. Noch Johannes Brenz kämpfte in seinem Türkenbüchlein von 1537⁶¹ gegen einen radikal-pazifistischen Rezeptionsstrang der frühreformatorischen Kritik am Kreuzzug, der insbesondere durch den Täuferführer Michael Sattler⁶² inauguriert worden war. Durch die Aufnahme und Verbreitung vorreformatorischer Türkenliteratur stellte sich die Wittenberger Reformation also konsequent in eine Traditionslinie der lateineuropäischen *christianitas*, und zwar in doppelter Abgrenzung sowohl gegen die altgläubige als auch gegen die radikalreformatorische Herausforderung.

3. Die Reformatoren haben jene Strategie, eine abgelehnte geistige oder religiöse Überlieferung dadurch zu bekämpfen, dass man ihre zentralen Texte veröffentlichte, nicht erfunden. In der Vorrede zu seiner Koran Ausgabe legitimierte Bibliander sein Unternehmen,⁶³ indem er historisch weit ausgriff: auf altkirchliche Konzilsbeschlüsse, die es Klerikern zur Pflicht gemacht hätten, sich mit Ketzerreien zu beschäftigen, um diese zu widerlegen; auf Petrus Venerabilis, der im Zusammenhang mit seiner Übersendung der Koran-Übersetzung Robert von Kettons an Bernard von Clairvaux dazu aufgefordert hatte, gegen die mohammedanische Häresie in Kenntnis ihrer heiligen Schrift zu schreiben; auf das Vorbild der

⁶⁰ Anselm Schubert: Täuferturn und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 81). Gütersloh 2008.

⁶¹ Johannes Brenz: Türcken Büchlein. Wie sich Prediger und Leien halten sollen / so der Türk das Deutsche Land überfallen wurde. Wittenberg, G. Rhau, 1537 [VD 16 B7988 (wie Anm. 8)]; Ex MF <nach 1530> 85, Nr. 198, B4^v (wie Anm. 1): „Das aber etliche dagegen [sc. ein Defensionsrecht gegenüber den Türken] schreien / eim Christen gebühre zu leiden / und sich nicht zu weren / wie die Widerteuffer und viel andere fürgeben / davon acht ich / habt ir aus andern schrifftn gnugsam unterricht / wie Christus die Rach verboten / oder nicht verboten habe [...]“. Dieselbe innerreformatorische Diskussionslage setzt bereits der kursächsische Unterricht der Visitatoren (1528) voraus: „Es schreyen auch etliche Prediger frevelich vom Tuercken / Man sol dem Tuercken nicht widerstehen / Darumb das Rache den Christen verboten sey, Dis ist ein aufffrüererische rede / welche nicht sol gelitten odder gestattet werden.“ Hans-Ulrich Delius (Hg.): Martin Luther-Studienausgabe, Bd. 3. Berlin 1983, S. 447, Z. 20–448, Z. 2; vgl. Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 26. Weimar 1909, S. 228, Z. 33–35.

⁶² Vgl. Adolf Laube (Hg.): Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1525–1536), Bd. 2. Berlin 1992, S. 1553, Z. 20ff.; zum rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Sattler und den frühen, gegenüber einem Türkenzug ablehnenden Äußerungen Luthers vgl. Luther: Werke [Weimarer Ausgabe]. Bd. 30/II (wie Anm. 11), S. 94, Anm. 2; Seeß: Müntzers Erbe (wie Anm. 59), S. 371; Kaufmann: Türckenbüchlein (wie Anm. 1), S. 206, Anm. 447; zu Sattler vgl. Hans-Jürgen Goertz: Art. Michael Sattler. In: Neue Deutsche Biographie, Bd. 22. Berlin 2005, S. 446f.; Art. Sattler, Michael. In: Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 2. München 2005, S. 1170.

⁶³ Machumetis Saracenorum Principis. Eiusque Successorum Vitae, Ac doctrina, Ipseque Alcoran Hic adiunctae sunt Confutationes multorum ..., [Basel, Joh. Oporin], 1543 [VD 16 K258475 (wie Anm. 8)]; Ex. HAB Wolfenbüttel T 624 Helmst 2^o(1)], α1^v; α4^r; α5^rff.

Humanisten im Umgang mit Quellen der heidnischen Religionsgeschichte und auf Reuchlins Eintreten für den Erhalt des Talmud zum Zweck einer Refutation des Judentums.⁶⁴ ‚Neu‘ also war das, was die Reformatoren im Verhältnis zur Irrlehre taten, nicht in qualitativer, sondern eher in quantitativ-entgrenzender Hinsicht. Denn nicht nur die Gelehrten, sondern jeder lesefähige Christenmensch sollte nun grundsätzlich instand gesetzt werden, sein Urteil zu bilden und sich auf einen persönlichen Entscheidungs- und Abwehrkampf gegen die „türkische Religion“ einzustellen. Die zahlreichen Türkenpredigten, die vor allem von Protestanten des späteren 16. Jahrhunderts veröffentlicht wurden, lieferten basales Grundwissen zur „türkischen Religion“ in der Absicht, angesichts der befürchteten, ja für gewiss gehaltenen osmanischen Eroberung Mitteleuropas die Christen bei ihrem Glauben zu halten. Das reformatorische Theologoumenon des Priestertums aller Gläubigen, das die Dichotomie von *clerici* und *laici* aufhob,⁶⁵ stellt die Voraussetzung dieser publizistischen Intensivierung in der Verbreitung religionskulturellen Wissens über die „türkische Religion“ dar. Dass ein Text wie der *Tractatus* des Georgius de Hungaria nur mehr durch protestantische Druckpressen und besonders in der Volkssprache verbreitet wurde und die von dem cluniazensischen Abt Petrus Venerabilis veranlasste Übersetzung Robert von Kettons auf dem Index der verbotenen Bücher⁶⁶ landete, war den schließlich konfessionstrennenden Tendenzen im Umgang mit fremdem Wissen geschuldet. Die Durchsetzungsdynamik der Reformation verdankte sich auch dem Umstand, dass es ihr gelungen schien, jenen Zustand zu überwinden, den Luther dadurch charakterisiert sah, dass „pfaffen, münich, leyen unternander feynder worden seyn, dan Türcken und Christenn“.⁶⁷

4. Im 15. und 16. Jahrhundert pluralisierten und differenzierten sich die Perspektiven auf die „türkische Religion“. Traditionelle Wahrnehmungsmuster wie das häresiologische starben nicht einfach ab; neuere wie das sogenannte ethnographische traten daneben. Andere neuere wie die hermeneutisch-apologetische Perspektive im Umgang mit dem Koran wurden quelleneditorisch fundamentiert und methodologisch verfeinert. Die Pluralisierung der Perspektiven, das Zugleich von Persistenz und Innovation der Wahrnehmungsmuster, prägte im 16. und 17. Jahrhundert den Umgang mit der „türkischen Religion“ wie auch mit anderen Phäno-

⁶⁴ Vgl. dazu nur: Hans Peterse: *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 165). Mainz 1995; Arno Herzig/Julius H. Schoeps/Saskia Rohde (Hg.): *Reuchlin und die Juden* (= Pforzheimer Reuchlinschriften, Bd. 3). Sigmaringen 1993; Daniela Hacke/Bernd Roeck (Hg.): *Die Welt im Augenspiegel. Johannes Reuchlin und seine Zeit* (= Pforzheimer Reuchlinschriften, Bd. 8). Stuttgart 2002.

⁶⁵ Vgl. dazu nur: Kaufmann: *Geschichte der Reformation* (wie Anm. 2), S. 300 ff.; Harald Goertz: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther* (= Marburger Theologische Studien, Bd. 46). Marburg 1997; zuletzt: Timothy J. Wengert: *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation and today*. Minneapolis 2008.

⁶⁶ Vgl. Franz Heinrich Reusch: *Der Index der verbotenen Bücher*, Bd. 1. Bonn 1883, ND Aalen 1967, S. 137, Anm. 3.

⁶⁷ Luther: *Werke* [Weimarer Ausgabe]. Bd. 6. Weimar 1888, S. 354, Z. 11 f.

menen. Die Reformation hatte an diesen komplexen kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Vorgängen teil, ja trug zur Pluralisierung der Perspektiven nicht zuletzt wegen der „Turkisierung“ des jeweiligen konfessionellen Gegners entscheidend bei.⁶⁸ Diese „Turkisierung“ setzte in der reformationszeitlichen Publizistik frühzeitig ein und bestimmte die gegenseitigen Wertungsmuster der römisch-katholischen und der lutherischen Seite: Die Lutheraner stellten bei den „Papisten“ eine werkgerechte Scheinheiligkeit fest, die weit hinter den frommen und asketischen Leistungen der Muslime zurückbleibe. Und die Katholiken konstatierten bei den Lutheranern und den anderen Protestanten eine letztlich von dem Wittenberger Mönch inaugurierte sexuelle Hemmungslosigkeit, einen aufrührerischen Ikonoklasmus und eine Bereitschaft zu physischer Militanz, die es sonst nur beim „Türken“ gab. Die Lutheraner schließlich polemisierten gegen bestimmte doktrinale Eigenheiten der Reformierten in Bezug auf die Christologie und die Trinitätslehre, aber auch die Bilderfrage und andere Spezifika als „türkisch“. Angesichts der Intensität dieser wechselseitigen „Turkisierungsstrategien“ muss die Beschwörung des sogenannten „christlichen Abendlandes“ aus der Sicht des Frühneuzeitlers als ideenpolitische Chimäre decouviert werden.⁶⁹

5. Der kulturelle Zusammenhang zwischen dem 15. und dem 16. Jahrhundert ist vielfältig und unübersehbar;⁷⁰ wenn die Epochentitulaturen „Spätmittelalter“ und „Reformation“ dazu führen, diesen Zusammenhang zu verunklaren, bedürfen sie der Kritik oder der Revision. Freilich besteht dieser kulturelle Zusammenhang des 15. und des 16. Jahrhunderts nicht trotz, sondern gerade wegen des Bruches, der mit Luthers Bannung durch die Papstkirche und der diese beantwortenden Exkommunikation der Papstkirche durch Luther gegeben war.⁷¹ Denn dieser Bruch nötigte diejenigen, die sich eine Reformation der Kirche im Sinne der Wittenberger zum Ziel gesetzt hatten, dazu, die Überlieferung insbesondere der lateineuropäischen *christianitas* zu revidieren und dasjenige als Erbe anzueignen, dem man selbst Geltung zuzuerkennen willens war. Insofern wurde die Reformation auch eine entscheidende Instanz zur Vermittlung des Mittelalters an das konfessionelle Zeitalter und die Neuzeit.

Dass die historischen Ausmaße jenes Bruches, der seit 1520 durch die okzidentale Christenheit ging, sich in eben jener Zeit auszuwirken begannen, in der die Osmanen Europa bedrohten wie niemals zuvor – im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts –, ist alles andere als eine zufällige Synchronie. Ohne die Türken

⁶⁸ Vgl. dazu Kaufmann: *Türckenbüchlein* (wie Anm. 1), S. 42 ff., S. 174 ff.

⁶⁹ Dass der Abendlandsdiskurs insbesondere vor dem Hintergrund seiner neuerlichen Hochkonjunktur nach dem 2. Weltkrieg (vgl. die Hinweise in: Oskar Köhler: Art. Abendland. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin 1977, S. 17–42, hier: S. 19) der dringenden Selbsthistorisierung bedarf, kann man sich an den Revisionsdebatten der deutschen Geschichtswissenschaft nach 1945 (vgl. bes. Winfried Schulze: *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*. München 1989, S. 21 ff.) vergegenwärtigen.

⁷⁰ Vgl. dazu Kaufmann: *Konfession und Kultur* (wie Anm. 9), S. 7 ff.; ders.: *Geschichte der Reformation* (wie Anm. 2), S. 11 ff.

⁷¹ Vgl. Thomas Kaufmann: *Martin Luther*. München 2010, S. 53; ders.: *Geschichte der Reformation* (wie Anm. 2), S. 286 ff.

hätte die Reformation schwerlich überlebt. Denn der Druck Suleimans auf die Habsburger nötigte Karl V. und Ferdinand zu Kompromissen mit den protestantischen Reichsfürsten, die im Ergebnis die Reformation politisch sicherten.⁷² Ohne das Gottesgericht, das man in den militärischen Erfolgen der Osmanen über die *christianitas* niedergehen sah, hätte wohl auch der reformatorischen Theologie und ihrer grundstürzenden Kritik am bestehenden Kirchenwesen ein wichtiger rezeptionsgeschichtlicher Nährboden gefehlt. Ohne die Erfolge der Türken aber wäre es auch weniger dringlich gewesen, das, was Christsein hieß, jedem Christenmenschen katechisierend nahe zu bringen und ihn so vor den Versuchungen der „türkischen Religion“ zu schützen. Sollte man also in einem historisch umfassenden, durchaus anspruchsvollen Sinne formulieren: „Ohne Türken keine Reformation“?

Abstract

Considering the ever-recurring threat posed by Ottoman troops after the conquest of Constantinople (1453), the author analyses the relevant literature concerning its depiction of the “Turkish religion”. As to the Reformation, he stresses that the “Turkish question” played a decisive role in the conflict among Christian groups, and that reciprocal strategies to “turkicize” the religious opponent were employed. Concerning the perception of the Turks in reformatory times, the pre-reformatory “Turcica” played an ever-increasing role after the siege of Vienna.

⁷² Vgl. nur Stephen A. Fischer-Galati: *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555*. Cambridge 1959; Winfried Schulze: *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert*. München 1978; zur Virulenz der Türkenfrage in den politischen Diskursen des Reichs vgl. zuletzt: Alexander Schmidt: *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648)* (= *Studies in Medieval and Reformation Traditions*, Bd. 126). Leiden u. a. 2007, S. 251 ff.

Yosef Kaplan

Between Christianity and Judaism in
Early Modern Europe:
The Confessionalization Process of the
Western Sephardi Diaspora

Fifty years ago, the historian Jacob Katz defined the Early Modern Period in Ashkenazi Jewish Europe as a time of social and cultural separation, a period of “ghetto segregation”. Katz described at length the attitude that Jewish society developed toward its external surroundings, coming to the conclusion that: “The logical corollary of the socially introverted Jewish ghetto life was the Jewish indifference to conditions and events in the outside world. The tense Jewish feeling and apprehension regarding Christianity, which were the principal characteristics of the Middle Ages, had disappeared during the ghetto period.”¹ Katz argued that during the sixteenth and seventeenth centuries, although the Jew was aware that Christianity was a denial of Judaism, “when he had occasion to define the Jewish faith or to expound its tenets, he did not – as had formerly been the case – do so in terms of a comparison with Christianity.”² According to Katz, Jews had stopped engaging in polemics with Christianity in the sixteenth century. Although from time to time public controversies were held between Jews and Christians, the vast majority of these debates “were accorded only brief and incidental mention in the writings of the [Jewish] scholars concerned.”³

Katz also claimed that in Jewish thought, “differentiation between Judaism and Christianity as opposing creeds disappeared almost entirely in this period”.⁴ Furthermore, not even the Reformation aroused any particular response among the Jews, though “Luther himself did attract some attention. [...] some Jews at first judged Luther to be a Christian rebel, on the verge of becoming a Jew himself.” This interest, however, did not last long: “Once the upheaval of the Reformation

¹ Jacob Katz: *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. New York 1962, pp. 133 f.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

had subsided, Jews ceased to interest themselves in the religious differences and controversies of the Christian world.”⁵

Katz’ conclusions, especially the application of the concept “ghetto segregation” to the Jews of Poland and Lithuania at that time, have met with a good bit of criticism in recent years.⁶

However, if there is a Jewish community in the Early Modern Period whose entire existence was marked by the test of the lively and tense encounter with the Christian world, religiously, socially, and culturally, it was the community of Sephardi Jews in the new centers they established in Western Europe. These Jews were far from indifferent to Christianity and to events in the Christian world surrounding them. Not only had they grown up from within Christianity, been educated in its bosom, and absorbed its conceptions, but their self-definition as Jews was formed in sharp confrontation with Christian beliefs and values. In all of Jewish history until the modern age, no community was ever so permeated by Christian concepts, which it had internalized so extensively, or showed such intimate acquaintance with Christian theology. It is also doubtful whether any other Jewish community gave rise to so many detractors of Christianity, who wrote such blunt and vehement polemical works as those written by the Sephardi Jews in Western Europe, former New Christians who had adopted the Jewish religion. The entire complex and tangled history of this Diaspora developed in the shadow of the confrontation with Roman Catholicism, along with a fascinating encounter with most of the streams of Protestantism.

I. The Mass Conversions of the Jews of Spain and Portugal in the Late Middle Ages

It is difficult to imagine the shock that struck the Jews of Spain in the Late Middle Ages. This flourishing Jewish community, which regarded itself as deeply rooted in Spanish soil, was uprooted from its home and fell apart. “The Exile of Jerusalem in Spain” was exiled for a second time in 1492, and its members dispersed to the four corners of the world.⁷ However, there probably was not a single exile among those tens of thousands who did not leave behind relatives who had been baptized, voluntarily or by force, in the land of persecution. Indeed, since the beginning of the large waves of conversion at the end of the fourteenth century, relations between the Jews and the community of converts had been complex and

⁵ Ibid., p. 138.

⁶ Elisheva Carlebach: *Early Modern Ashkenaz in the Writings of Jacob Katz*. In: Jay M. Harris (ed.): *The Pride of Jacob. Essays on Jacob Katz and His Work*. Cambridge, London 2002, pp. 65–83.

⁷ Jane S. Gerber: *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience*. New York, Toronto 1992, pp. 145–211; Jonathan I. Israel: *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540–1740)*. Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 1–39.

tangled. Along with signs of solidarity and cooperation, considerable tension and conflict emerged between them, especially with those converts who sought to be assimilated into Christian society and to assure themselves advancement there. The forced departure and dispersal sharpened the separation between the exiles and the New Christians who remained behind and heightened the sense of failure in the consciousness of the exiles. The conversion of tens of thousands of Spanish Jews remained an open wound in the historical memory of Sephardi Jewry. Throughout the Sephardi Jewish Diaspora, in the Ottoman Empire, in North Africa, and in Italy, and later in Northwest Europe and the New World, during the entire Early Modern Period, their rabbis and leaders wrestled with acute questions regarding the Halakhic definition of the conversos. Some wished to regard them as forced converts, while others argued that they were apostates, Christian in every sense.⁸ The Jews of Spain knew that not all the conversos and not all of their descendants, who were born as Christians, were cut from the same cloth. They knew that along with thousands of Jews who had been forced to convert in the pogroms of 1391, there were many others who had freely chosen to approach the baptismal font, either in hopes that conversion would raise their social status or with the feeling that God had abandoned the Jews and chosen the Christians in their stead. They knew that some of the conversos were skeptics or nihilists, who had become Christian based on the paradoxical assumption that assimilation in the majority camp would help them conceal their heresy while at the same time freeing them of the burdens of Jewish existence. However, the Jews of Spain also knew that many of the conversos had been attracted to baptism out of true religious conviction, and indeed some of them became the chief spokesmen in the fierce anti-Jewish attacks that inundated fifteenth century Spain.⁹ Among the exiles themselves, especially among the tens of thousands who first went to Portugal and there tasted the bitterness of forced separation from their homeland, several hundred converted to Christianity a few months after leaving Spain, in order to return to their cities in Castile and recover their houses and property, according to the promise that had been given to them by the Catholic Monarchs in a special decree issued at the end of 1492.¹⁰

Within a relatively short time, the exiles who went to North Africa, Italy, and the Ottoman Empire succeeded in establishing new communities, where Sephardi

⁸ Hirsch Jakob Zimmels: *Die Marranen in der Rabbinischen Literatur. Forschungen und Quellen zur Geschichte und Kulturgeschichte der Anussim*. Berlin 1932; Simha Assaf: *The Conversos of Spain and Portugal in the Responsa Literature*. In: *Meassef Zion* 5 (1933), pp. 19–60 (in Hebrew); Ben Zion Netanyahu: *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*. New York 1972; Simon Schwarzfuchs: *Le retour des marranes au Judaïsme dans la littérature rabbinique*. In: Carlos Barros (ed.): *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Internacional Ribadavia 14–17 de Outubro de 1991*, vol. 1. Santiago de Compostela 1994, pp. 339–348.

⁹ Yitzhak Baer: *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 2. Philadelphia, Jerusalem 1992, pp. 139–150, pp. 276–277; Ben Zion Netanyahu: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. New York 1995, pp. 168–206.

¹⁰ Haim Beinart: *The Expulsion of the Jews from Spain*. Oxford, Portland 2002, pp. 329–412.

Halakha and custom flourished again. The members of that Diaspora, who were mainly concentrated in the Levant, rehabilitated themselves in their new communities, which were formed as an extension of Sephardi Jewish life in the Iberian monarchies, and their creativity in the areas of Halakha, exegesis, mysticism, and literature thrived and expanded in the new setting.¹¹

In contrast to the exiles who had gone to the Middle East and North Africa and begun to strike root in the lands that had given them shelter, those who went to Portugal suffered persecution and catastrophe. In order to marry Isabel, the daughter of the Catholic Monarchs, Manuel I, who ascended to the throne of Portugal in 1495, was forced to commit himself to removing the Jews from his country. Thus, toward the end of 1496 he ordered the expulsion of all the Jews from the kingdom, both the veteran residents and the recent exiles from Spain. Their numbers may have reached a hundred thousand, nearly a tenth of the population of the kingdom. At first he gave the Jews a year to enable them to arrange their departure in organized fashion, but within a short time he changed his mind and, for entirely pragmatic reasons, he decided nevertheless to keep the Jews in his kingdom. However, in order to observe his obligation to the Catholic Monarchs, who had demanded the removal of Judaism from the entire Iberian peninsula, he imposed Christianity on all the Jews. First the children were seized and baptized by force, but with a short time the decree of forced conversion was imposed upon the entire Jewish population.¹² About a year afterward, in 1498, when the few Jews living in the small kingdom of Navarre were expelled, the Iberian peninsula was emptied of all its Jews.¹³

Paradoxically, however, the events of the end of the fifteenth century did not expunge the presence of the Jews from Iberia. During the sixteenth and seventeenth centuries, the threatening shadow of Judaism became a collective obsession in both Spain and Portugal. The establishment of the Royal Inquisition in Spain in 1478, a few years before the expulsion of the Jews, produced a mighty bureaucratic mechanism, which was apparently established solely to investigate conversos, who were suspected of "Judaizing", and them alone, although the investigative institution produced an attitude of suspicion against the entire community of New Christians, with no distinction between loyal Christians and "Judaizers"

¹¹ Jacob Barnai: The Jews of Spain in North Africa. In: Haim Beinart (ed.): *Moreshet Sephard. The Sephardi Legacy*, vol. 2. Jerusalem 1992, pp. 68–72; Avraham David: The Spanish Exiles in the Holy Land. In: Beinart (ed.): *Moreshet*, vol. 2, pp. 77–108; Joseph Hacker: The Sephardim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century. In: Beinart (ed.): *Moreshet*, vol. 2, pp. 109–133; Robert Bonfil: The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy. In: Beinart (ed.): *Moreshet*, vol. 2, pp. 217–239.

¹² Maria José Pimenta Ferro Tavares: *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. 1. Lisboa 1982, pp. 483–510; idem: Expulsion or Integration? The Portuguese Jewish Problem. In: Benjamin R. Gampel (ed.): *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391–1648*. New York 1997, pp. 95–103.

¹³ Benjamin R. Gampel: *The Last Jews on Iberian Soil. Navarrese Jewry 1479/1498*. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1989.

– those who continued to observe certain Jewish ceremonies in some manner.¹⁴ The expectations of some of the converts from Judaism, who had hoped to be left in peace after the Expulsion, proved vain. With the departure of the exiles, the New Christians inherited all the negative stereotypes that had been applied to the Jews, and their enemies regarded them as Jews in every sense. Indeed, with the uprooting of Judaism, the New Christians filled the social vacuum that had been created in Spain and Portugal. The economic activities and social functions that had previously belonged to the Jews now remained in the hands of the conversos, who were a very significant percentage of the urban middle class. The wealthiest of them continued to farm and collect taxes, and now that the obstacles of religion had been removed, they managed to rise to high political positions in the regime and even to form family ties with the Iberian aristocracy, mainly with those who had become impoverished and hoped to rebuild their fortunes with the wealth of the conversos.¹⁵ However, resentment against the Jewish converts had already begun to emerge in the mid-fifteenth century, mainly because of the striking social mobility of many of them, who managed, by means of their wealth and administrative and financial experience to gain elevated public office and improve their status in conspicuous fashion. The success of the New Christians aroused an aggressive and vehement public response, mainly among urban members of the middle class and clergymen. Both of these groups sought to block the advance of the New Christians by means of regulations of “Purity of Blood”, which were introduced in military and religious orders, in municipal councils and the universities, and in cathedrals and guilds, with the aim of blocking the entry of converts of Jewish or Muslim origin.¹⁶

The history of the New Christians developed differently in Portugal. The historian Y. H. Yerushalmi has described and analyzed the differences between the outcomes of the mass conversions in the two Iberian kingdoms and the influence of these differences on the formation of the character of the conversos in each of them. Although some converts at the end of the fifteenth century willingly chose

¹⁴ Bartolomé Bennasar: *L’Inquisition espagnole XVe–XIXe siècle*. Paris 1979; Haim Beinart: *Conversos on Trial. The Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem 1981; Jaime Contreras: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*. Madrid 1982; Michèle Escamilla-Colin: *Crimes et châtements dans l’Espagne inquisitoriale*, 2 vols. Paris 1992; Netanyahu: *The Origins* (see note 9), pp. 925–1092, pp. 1133–1136; Francisco Bethencourt: *L’Inquisition à l’époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XVe–XIX siècle*. Paris 1995; Henry Kamen: *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. London 1997, pp. 45–65.

¹⁵ Francisco Márquez Villanueva: *Conversos y cargos concejiles en el siglo XV*. In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 13 (1957), pp. 503–540; Kamen: *Spanish Inquisition* (see note 14), pp. 28–33.

¹⁶ Albert Sicoff: *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Paris 1960; Henry Méchoul: *Le sang de l’autre ou l’honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d’Or*. Paris 1979; Juan Hernández Franco: *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate sanguinis*. Murcia 1996; Linda Martz: *Implementation of Pure-Blood Statutes in Sixteenth-Century Toledo*. In: Bernard D. Cooperman (ed.): *In Iberia and Beyond. Hispanic Jews between Cultures*. Newark, London 1998, pp. 245–271.

Christianity in Portugal as well, the vast majority of the Jews there were converted by force, in rapid and unexpected collective baptisms. Moreover, most of the conversos in Portugal came from the ranks of the exiles from Castile, who until then had withstood all possible tests of their faith and belonged to the most loyal core of Sephardi Jewry: those who had been willing to abandon their homeland and forfeit much of their property solely to remain faithful to their religion. Since the conversion in Portugal was collective, not only did it fail to erase the marks of collective identity of the baptized, but rather it made them stand out. Although all of the Jews (with the exception of a very small group, which received special permission to leave the country) officially changed their religious affiliation, the circumstances and conditions of the conversion caused them to enter Christianity as a special group and not as individuals. The conversos remained in their neighborhoods (even after the liquidation of the Jewish quarters, which started to be implemented in 1497), continued in their professions and means of livelihood, and the family and social ties that bound them remained strong even after 1497–1507, when Manuel prohibited marriages between New Christian partners, forcing New and Old Christians to intermarry. Even after March 1507, when they were granted by a royal decree to leave the country the situation didn't change, and their situation deteriorated when this permission was abrogated in 1532.¹⁷ The king and the institutions of the Portuguese regime related to the New Christians as a separate ethnic group, and this approach did not change until the mid-eighteenth century. As members of a distinct group, the conversos of Portugal were required to pay collective taxes, and their representatives even received official recognition from the Crown. For nearly forty years, the New Christians of Portugal managed to block the frequent efforts to establish a Royal Inquisition on the Spanish model, and in this struggle, they demonstrated considerable political power. However, in 1536 Pope Paul III authorized the establishment of the Lusitanian Inquisition, and four years later the Portuguese inquisitors began investigating people suspected of Judaizing.¹⁸ In the first generation of its activity, the number of suspects caught in their snares was relatively small. However, toward the end of the sixteenth century, under the influence of a vigorous ideological attack waged by Portuguese churchmen against the New Christians, the activities of the Inquisition received significant encouragement, and persecution of conversos was exacerbated: the three Portuguese tribunals, in Lisbon, Coimbra, and Évora held fifty autos-da-fé between 1581 and 1600, and at these the sentences of nearly

¹⁷ Yosef Haim Yerushalmi: *From Spanish Court to Italian Ghetto*. Isaac Cardoso: *A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. New York, London 1971, pp. 3–12; Herman P. Salomon: *Portrait of a New Christian*. Fernão Álvares Melo (1569–1632). Paris 1982, pp. 13–17; Renée Levine Melammed: *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*. Oxford, New York 2004, pp. 51–60.

¹⁸ Alexandre Herculano: *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. 1. Lisboa 1907, pp. 228–286; António José Saraiva: *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa 1985, pp. 39–55; Maria José Pimenta Ferro Tavares: *Judaísmo e Inquisição*. Estudos. Lisboa 1987, pp. 105–173.

three thousand people accused of Judaizing was read, of whom 221 were burned at the stake.¹⁹ Thus we find that at a time when the persecution of “Judaizers” had declined almost completely in Spain itself, it received enormous impetus in Portugal, thanks to the vigorous activity of the Lusitanian Inquisition.

The converso community in Spain and Portugal was not uniform. There were some pious Christians, including clergymen, who had internalized their new faith out of deep conviction and identified absolutely with the Catholic establishment. Among them there was no lack of people who were convinced that after the “Judaizers” had been punished by the Inquisition, the cloud of suspicion that had overhung all of the innocent conversos and New Christians would be dispersed, and they could breathe easily. However, among the New Christians whose loyalty to Christianity was unimpeachable, non-conformist voices could also be heard, those who sought to bring spiritual and moral renewal to Christianity and who advocated extensive reforms in the Church in the spirit of Erasmian humanism.²⁰ Likewise, the religious individualism of some of the conversos was expressed in mystical tendencies. Some of these people ultimately came into conflict with the Inquisition, which tried to bind together their deviant views and their Jewish origins, even accusing them of Judaizing.²¹

However, along with clear evidence of the activity of New Christians with total adherence to Christianity, other evidence has also been preserved, showing that many conversos retained some affiliation with the Jewish faith. It is difficult to evaluate the numerical weight of these conversos; however, even if we assume that some of the accusations that the Inquisition levied against them derived from the desire to strike at the stratum of conversos as a social class or because of ethnic hatred, there is more than sufficient evidence of loyalty indicating that some yearning for Judaism had not faded from among many New Christians. The content of this yearning could take various forms and be expressed in many ways. Some of the conversos were scrupulous about observing the Sabbath, the festivals and fasts, although this observance was occasionally merely partial or symbolic. Some refrained from eating foods prohibited by the Torah, though in most cases they did not observe Kashrut according to Jewish law. Few Jewish men were circumcised, but more than a few men and women among the conversos knew Jewish prayers in Spanish translation by heart, and some of them observed a number of Jewish customs, which, over time, took on new forms and often obscured their

¹⁹ Stephen Haliczer: *The First Holocaust: The Inquisition and the Converted Jews of Spain and Portugal*. In: idem (ed.): *Inquisition and Society in Early Modern Europe*. Totowa 1987, pp. 7–18, pp. 11 f.

²⁰ Marcel Bataillon: *Erasmus y España*. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México, Buenos Aires 1950; Eugenio Asensio: *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*. In: *Revista de Filología Española* 36 (1952), pp. 31–99; Américo Castro: *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid 1970; José Luis Abellán: *El erasmismo español*. Madrid 1976.

²¹ José Carlos Gómez-Menor: *Linaje judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI*. In: Ángel Alcalá (ed.): *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid 1995, pp. 587–600.

Jewish origin.²² Naturally the beliefs of the New Christians took shape in confrontation and opposition to decidedly Christian concepts and attitudes. Thus, for example, the belief took root among the conversos that faith in Jesus did not assure the redemption of the soul but rather faith in the Law of Moses. Since they were prevented from observing the commandments of the Law of Moses in the particular circumstances in which they lived, they found a substitute in the opinion that faith in the Torah was sufficient to assure redemption.²³ We find that some of them used to call Queen Esther “*Saint Esther*”, and they regarded her as a model and example of someone who concealed her Judaism because of her mission; as the Book of Esther says, “Esther had not shewed her people nor her kindred” (2:10), and by so doing she saved the Jews from perdition. They attributed unique importance to the Fast of Esther, and, following her example, the conversos observed a three day fast.²⁴

As long as Jews remained in Spain, the “Judaizing” conversos could get help from them in partially observing the commandments. Indeed, some of the reproaches leveled against the conversos by the rabbis during the fifteenth century derived from apprehension regarding the numerous manifestations of closeness between Jews and conversos, from the desire to condemn immediately the attribution of any legitimacy to the minimalistic Judaism of the Judaizing conversos. The rabbis did not wish to give the impression that partial observance of customs was sufficient to exempt the conversos from the proper observance of Judaism.²⁵

With the passage of time, the connection with Jewish Law among the descendants of the conversos declined from that of the first generations. Their Jewish knowledge diminished, and after the expulsion of the Jews from Spain, almost all their sources of knowledge about the Jewish religion were blocked. The censorship of the Inquisition strictly forbade the possession of Jewish literature, and even decidedly Christian books were confiscated on suspicion of indirectly disseminating Jewish knowledge.²⁶

Conversos who wished to remain loyal to the faith of their fathers could rely only on oral traditions passed from generation to generation, although as their separation from the Jewish world deepened, the sources of knowledge that nourished the Judaism of the conversos dwindled. Paradoxically, they also gathered

²² Israel S. Révah: *Les Marranes*. In: *Revue des études juives* 118 (1959/60), pp. 29–77; David M. Gitlitz: *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia, Jerusalem 1996, pp. 97–561.

²³ Yosef Kaplan: *The Western Sephardi Diaspora*. Tel Aviv 1994, pp. 25 f. (in Hebrew).

²⁴ Gitlitz: *Secrecy* (see note 22), pp. 377–379.

²⁵ Gerson David Cohen: Review of B. Netanyahu’s *The Marranos of Spain*. In: *Jewish Social Studies* 29 (1967), pp. 178–184.

²⁶ Israel S. Révah: *La censure inquisitoriale portugaise au XVI siècle*. Lisboa 1960; Antonio Márquez: *Literatura e Inquisición en España 1478/1834*. Madrid 1980, pp. 141–188; Kamen: *Spanish Inquisition* (see note 14), pp. 103–136; Ángel Alcalá: *La censura inquisitorial de la literatura del Siglo de Oro en España y en Portugal: comparación de sus “Índices” y sus resultados*. In: Anita Novinsky/Maria Luiza Tucci Carneiro (eds.): *Inquisição. Ensaíos sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. São Paulo 1992, pp. 421–456.

scraps of information and even found translated passages of Jewish works in anti-Jewish sermons and libels, books against the Talmud and rabbinical Judaism that were printed in Spain and Portugal during the sixteenth and seventeenth centuries. However, this source of information had its pitfalls, since along with information about Jewish laws and customs, they also internalized the contempt and criticism of the Christian detractors, who were often the most rigid of spokesmen for Catholic orthodoxy.²⁷

II. The Creation of the Western Sephardi Diaspora

Following the annexation of Portugal to the Spanish kingdom in 1580 by Philip II, masses of New Christians began to flow from Portugal to Spain in hopes of slipping away from the investigations of the Portuguese Inquisition, whose stringency proved to be worse than that of Spain. Knowing that from the mid-sixteenth century, the Spanish tribunals had almost entirely ceased dealing with “Judaizers” and was concentrating on other forms of heresy, they hoped to find shelter that would provide them with tranquility and security. Among the New Christians who reached Spain at that time a few dozen extremely wealthy financiers stood out. These men had held extended negotiations with King Philip III before their arrival. In return for the huge sum of 1 860 000 ducats, which the New Christians paid him, he induced the Pope to issue a general pardon for all the Portuguese New Christians. Within a short time, these bankers became the central financial support for the Spanish crown, and they preserved their preferred status until almost the mid-seventeenth century.²⁸

The Portuguese New Christians pinned high hopes in Philip III, the Spanish king who, in 1606, removed the restrictions on their free movement. The new voices that were heard in Spain in the first quarter of the seventeenth century regarding the need to improve the economic condition of the crown by attracting New Christians from beyond the borders by means of a tolerant policy, even by allowing the return of Sephardi Jews descended from the exiles, on condition that they convert, encouraged other conversos from Portugal to move to the centers of trade in Castile and Andalusia.²⁹ However, before many years had passed, the tables were turned again. Following the flow of thousands of Portuguese conversos, the atmosphere in Spain changed completely. The new presence of thousands of Portuguese conversos once again aroused apprehension regarding the renewed spread of the “plague of Judaizing”, and public panic reached unprecedented

²⁷ Yosef Haim Yerushalmi: *Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal*. In: Saul Lieberman/Arthur Hyman (eds.): *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, vol. 2. Jerusalem 1974, pp. 1023–1058.

²⁸ Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 8–12, pp. 66f.

²⁹ Israel S. Révah: *Le plaidoyer en faveur des ‘Nouveaux Chrétiens’ portugais du Licencié Martín González de Cellorigo* (Madrid 1619). In: *Revue des études juives* 122 (1963), pp. 279–398.

heights. The establishment of the Portuguese bankers and the extensive economic activity of many dozens of merchants among the New Christians rekindled the old hostility toward them. The Portuguese origins of the conversos made it very easy to identify them as a separate ethnic group, to which decidedly religious identifying marks were applied. In seventeenth century Spain, "Portuguese" and "Jewish" came to be synonymous.³⁰ All the old stereotypes regarding conversos were revived, including extremely grave accusations regarding the plots of the Judaizers against Christianity. The Spanish Inquisition renewed its investigations against them, and between 1615 and 1710 they once again became the most dangerous group of suspects. In Castile 32,2% of those condemned by the Inquisition were Portuguese New Christians.³¹

Meanwhile, however, a Diaspora of New Christians was in formation alongside the Diaspora of the exiled Jews and their descendants. Despite strict supervision and restrictive regulations, which had been renewed, greatly limiting the departure of conversos from Portugal and prohibiting the entry of New Christians to the Spanish and Portuguese colonies overseas, throughout the entire sixteenth century the flow of conversos out of Iberia continued. Only a minority migrated to the Ottoman Empire or North Africa, where they could openly return to the bosom of Judaism. A few dozen of these emigrants even reached Safed and Jerusalem and established confraternities of repentants there, to "atone for the sin" of conversion to Christianity.³² Among the founders of the community of Smyrna, in Turkey, toward the end of the sixteenth century, the large part played by conversos from Portugal also stood out, three generations after the great conversion.³³

At the same time, some New Christians, albeit not many, also tried their luck in the Christian countries of Europe, laying the foundations for the Western Sephardi Diaspora. As early as the 1530s small groups of New Christians from Portugal managed to establish beachheads in several places in Italy and even established a number of their own congregations. For decidedly financial reasons, some of the rulers of Italian states, and even several Popes, ignored the fact that these people were Catholics in every sense, whose adhesion to Judaism was an unpar-

³⁰ Edward Glaser: *Referencias antisemitas en la literatura peninsular de la Edad de Oro*. In: *Nueva revista de filología hispánica* 8 (1954), pp. 39–62; Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 10f.; Juan Ignacio Pulido Serrano: *Injurias a Cristo. Religión, política y anti-judaísmo en el siglo XVII*. Alcalá de Henares 2002.

³¹ Jaime Contreras/Gustav Henningsen: *Forty-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540–1700). Analysis of a Historical Data Bank*. In: Gustav Henningsen/John Tedeschi/Charles Amiel (eds.): *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*. Dekalb 1986, p. 119.

³² David: *Spanish Exiles* (see note 11), pp. 96–102, pp. 105–107.

³³ Jacob Barnai: *The Origins of the Jewish Community in Smyrna in the Ottoman Period*. In: *Pe'amim* 12 (1982), pp. 47–58 (in Hebrew); idem: *Portuguese Marranos in Smyrna in the Seventeenth Century*. In: Menahem Stern (ed.): *Nation and History*, vol. 1. Jerusalem 1983, pp. 289–298 (in Hebrew); idem: *Congregations in Smyrna in the Seventeenth Century*. In: *Pe'amim* 48 (1991), pp. 66–84 (in Hebrew).

donable sin. The financial resources at the disposal of some of these conversos and their connections with Sephardi Jews in the Ottoman Empire made them attractive to the rulers of Italian states, who wished to renew their commercial ties with the Levant, which had suffered greatly after the fall of Constantinople to the Ottomans in 1453. The Jewish merchants, with extensive ties in the East and West, could penetrate the countries of the Middle East and reach places that were inaccessible to Genoese and Venetian merchants.³⁴ Duke Ercole II of Este granted a writ of extensive privileges to the Jews, ostensibly only Jews from the Levant, to come and settle in his duchy, but in fact this concession was intended to attract New Christians from Portugal to his state. As a result of this move, a new community was established in Ferrara, which was well known because of the printing house of Yom Tob Athias and Abraham Usque, in which the renowned translation of the Bible into Spanish was published (known as the "Ferrara Bible").³⁵ In Ancona, too, in the Papal states, a Jewish community of conversos arose under the eaves of the very leaders of the Catholic Church. The Popes granted them protection and in 1544, 1547, and 1553 they granted them generous privileges for the same financial reasons that had dictated the policy of the Duke of Este.³⁶ In 1548, Duke Cosimo I de Medici invited Jewish merchants from the Levant and Portuguese merchants to come and settle in Pisa. This time, however, as a condition for granting his protection to those who came from the West, they had to obligate themselves to continue living as Christians. However, among the Jews who arrived in Pisa from the Levant and received the right to live there openly as Jews, there were also former New Christians who successfully concealed their Catholic past.³⁷

Even though the Jewish settlement in Ancona ultimately ended in tragedy, when Pope Paul IV brought about the burning at the stake of twenty-five former conversos in 1555,³⁸ and even though in 1581 the Portuguese conversos who had reverted to Judaism were expelled from Ferrara, these first efforts at settlement

³⁴ Israel: *Diasporas* (see note 7), pp. 41–65; Bonfil: *The History* (see note 11), pp. 222–228.

³⁵ Cecil Roth: *The Marrano Press at Ferrara 1552–1555*. In: *Modern Language Review* 38 (1943), pp. 307–317; Yosef Haim Yerushalmi: *A Jewish Classic in the Portuguese Language*. In: Samuel Usque: *Consolação às Tribulações de Israel*. Edição de Ferrara, 1553 com estudos introdutórios por Yosef Haim Yerushalmi e José V. de Pina Martins. Lisboa 1989, pp. 15–123; Renata Segre: *Sephardic Refugees in Ferrara: Two Notable Families*. In: Gampel (ed.): *Crisis* (see note 12), pp. 164–185.

³⁶ Ariel Toaff: *Nuova luce sui marrani di Ancona*. In: *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*. Rome 1974, pp. 263–280; Renata Segre: *Nuovi Documenti sui Marrani d'Ancona (1555–1559)*. In: Daniel Carpi/Shlomo Simonsohn (eds.): *Michael 9* (1985), pp. 130–233; Shlomo Simonsohn: *Marranos in Ancona under Papal Protection*. In: Carpi/Simonsohn (eds.): *Michael 9* (1985), pp. 234–267; Bernard D. Cooperman: *Portuguese Conversos in Ancona: Jewish Political Activity in Early Modern Italy*. In: Cooperman (ed.): *In Iberia* (see note 16), pp. 297–352.

³⁷ Israel: *Diasporas* (see note 7), p. 74.

³⁸ Marc Saperstein: *Martyrs, Merchants and Rabbis: Jewish Communal Conflict as Reflected in the Responsa on the Boycott of Ancona*. In: *Jewish Social Studies* 43 (1981), pp. 215–228; Toaff: *Nuova* (see note 36); Segre: *Nuovi* (see note 36).

were harbingers of a new Diaspora within the general Sephardi Diaspora.³⁹ These were communities established in the heart of Christian Europe by the former New Christians themselves. Indeed, this Diaspora was distinct from the Sephardi Diaspora in Muslim countries in that the vast majority of its members were former conversos or their descendants. Toward the end of the sixteenth century, two important communities were established in Italy, which were settled by New Christians who had returned to Judaism: Leghorn in the Duchy of Tuscany and Venice, which was the main city of the Sephardi Diaspora in Europe until the 1630s, serving as the central bridge between the Sephardim in the East and those in the West.⁴⁰

Other New Christians slipped away from Iberia to the Spanish and Portuguese colonies in America, but those who chose that migration route did not do so in order to change their official religious affiliation. Some of them were motivated by financial interest or by the desire to escape the suspicion of the Inquisition. But even when they distanced themselves from the Iberian center, they could not obscure their Jewish origin. In the New World, too, they were forced to act with great prudence, especially in the last third of the sixteenth century, when the Spanish Inquisition began to spread its arms there: in 1570s it established two tribunals on the new continent, in Mexico and Lima, and in 1610 it added a third tribunal, this time in Cartagena de Indias.⁴¹ The Portuguese Inquisition did not place the investigation of faith in Brazil in the hands of a separate tribunal, but by means of the visits of inquisitors who were sent from Lisbon, it reminded the New Christians in its large colony that even overseas they were under close scrutiny.⁴²

Indeed, many New Christians who left Spain and Portugal in the Early Modern Period did not do so in order to return to Judaism. Not everyone who escaped from the persecution of the Inquisition necessarily regarded departure from Iberia

³⁹ Aron Di Leone Leoni: Due personaggi della "Nation Portughesa" di Ferrara: un martire e un avventuriero. In: *La Rassegna Mensile di Israel* 57 (1991), pp. 407–448; idem: Documents inédits sur la "Nation Portugaise" de Ferrare. In: *Revue des études juives* 152 (1993), pp. 137–176.

⁴⁰ Renzo Toaff: La Nazione Ebraica di Livorno dal 1591 al 1715. Nascita e sviluppo di una comunità di mercanti. In: Ariel Toaff/Simon Schwarzfuchs (eds.): *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade (XVI–XVIII Centuries)*. Ramat Gan 1989, pp. 271–290; idem: *La Nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591–1700)*. Firenze 1990; Francesca Trivellato: *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven 2009; Benjamin Ravid: *A Tale of Three Cities and their Raison d'État: Ancona, Venice, Livorno and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century*. In: Aliza Meyuhas Ginio (ed.): *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World after 1492*. London 1992, pp. 138–160; idem: *An Introduction to the Charters of the Jewish Merchants of Venice*. In: Elliott Horowitz/Moises Orfali (eds.): *The Mediterranean and the Jews. Society, Culture and Economy in Early Modern Times*, vol. 2. Ramat Gan 2002, pp. 203–247; Robert C. Davis/Benjamin Ravid (eds.): *The Jews of Early Modern Venice*. Baltimore, London 2001.

⁴¹ Israel: Diasporas (see note 7), pp. 97–123.

⁴² Arnold Wiznitzer: *Jews in Colonial Brazil. Morningside Heights* 1960, pp. 12–42; Anita Novinsky: *Cristãos Novos na Bahia. São Paulo* 1972; Bruno Feitler: *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil. Le Nordeste XVIIe et XVIIIe siècles*. Leuven 2003.

as an opportune time to adhere to Judaism. Some of the emigrants only wanted to find a safe haven in order to continue their economic activities, and others were driven by the urge for adventure to take up a wandering life or to seek their fortune in distant places. Others left Iberia because they had fallen victim to the laws of Purity of Blood, which were introduced in various institutions in Spain and Portugal and discriminated against people of Jewish or Muslim origins. For example, Paulo de Pina reached Italy from Portugal in 1599, after he had been rejected by the Jesuit Order because of the discriminatory regulations that had been introduced in that Order six years earlier. He hoped that in Italy he would be able to accomplish what had been denied him in his homeland. However, following a meeting in Leghorn with Eliahu Montalto, a New Christian who had returned to Judaism at that time, he decided to adhere to the Jewish religion. He changed his name to Reuel Jessurun and became an active member of the Sephardi community of Amsterdam.⁴³

The communities of the Western Sephardi Diaspora went out of their way to attract New Christians to them and to Judaism, but their efforts were not always successful. Many descendants of the conversos possessed a strong Christian consciousness, and those who sought to assimilate turned a deaf ear to the pleas of their relatives, who had already been absorbed in Judaism and sought to bring the others in after them. Some conversos felt torn between contradictory tendencies to Christianity and Judaism and found it difficult to come to a clear decision. Many New Christians wandered among the states and cities in the East and West for many years without being able to come to a final decision. Sometimes, after they had apparently determined to join Judaism, they changed their minds and retracted their decision.

Decidedly economic interests led New Christians from Portugal to the Netherlands, which were part of the Spanish Empire, and there, too, they could not return to Judaism. Indeed, some of them were not interested in doing so and were mainly drawn to the commercial and financial center that was arising in Antwerp, from which they engaged in wide-ranging activity.⁴⁴

Hundreds of New Christians slipped across the Pyrenees to France, mainly in the mid-sixteenth century, settling in a number of places in the west, near the Spanish border: St. Jean de Luz, Dax, Biarritz, Bidache, Labastide-Clairance, and in towns in Aquitaine such as Peyrehorade, Bordeaux, and Bayonne. In the suburb of St. Esprit of that city one of the most vital centers of New Christians, with a rather strong leaning toward Judaism, took shape. From 1550 on, the New Christians in France received *Lettres Patentes* from the kings, who recognized them as merchants, "members of the Portuguese nation", and granted them extensive autonomy. According to the privileges accorded them by the rulers of France from

⁴³ Wilhelmina C. Pieterse: Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israelietische gemeente te Amsterdam in zijn 'Triumpho del governo popular'. Amsterdam 1968, p. 65.

⁴⁴ Hans Pohl: Die Portugiesen in Antwerpen (1567–1648). Zur Geschichte einer Minderheit. Wiesbaden 1977.

then until the early eighteenth century, they were permitted to administer the affairs of their group by themselves and, although they were foreign merchants, they were also allowed to bequeath their property to their offspring. Officially they were treated as Catholics, but historical research has shown that the kings of France and local officials knew of their connection with the Jewish religion and preferred to ignore it. As long as these immigrants concealed their ceremonies from the public eye, the French authorities ignored their hidden Judaism. Indeed, throughout the sixteenth century, the New Christian population in France was seldom harmed, and only one auto-da-fé on the part of the Papal Inquisition was held there, in Toulouse in 1680, where the “Jewish heresy” of seven Portuguese merchants was publicly proclaimed.⁴⁵ Indeed, many New Christians settled in France and exploited the special conditions that prevailed in that country to lead a rather varied kind of “Judaizing” life, but it remained covert and obscured until the early eighteenth century. Outwardly they behaved as Catholics in every respect. They baptized their children, took communion, and participated in church ceremonies. David Graizbord has explored the divided world of many of the New Christians in France, including some who had already managed to live in Jewish communities in northern Europe, Italy, and elsewhere, but for various reasons they wound up in France and returned to Christianity, either out of conviction or merely for appearance’s sake. He describes their vacillation between Christianity and Judaism and shows how social conditions, personal and family circumstances, and various external factors played a decisive role in their choice and in the formation of their religious faith. It seems that quite a few conversos in France were destitute, and sometimes the limited means at their disposal did not permit them to leave France. However, in many cases, the decision to remain in France mainly reflected the divided sentiments of people who found it difficult to participate in established communal life or refused to return to the Jewish religion for various reasons.⁴⁶

In parallel to the migration of conversos from Portugal to Spain and from Spain to France, from the end of the sixteenth century, hundreds of Portuguese New Christians began to flow to Venice and Leghorn in Italy, and to Amsterdam and Hamburg in northwest Europe. In those cities, and later in London as well, Iberian conversos established their own Jewish communities, openly adhering to Judaism. However, unlike the exiles who established their communities in the first years after the Expulsion from Spain, mainly in the Ottoman Empire, according to the patterns of the venerable tradition of Sephardi Judaism, and unlike the New Christians who returned to Judaism a generation after the Expulsion in Ferrara or Ancona, while the memory of Judaism was still fresh in their minds, the conversos

⁴⁵ Gérard Nahon: From New Christians to the Portuguese Jewish Nation in France. In: Beinart (ed.): *Moreshet* (see note 11), pp. 336–364; idem: *Métropoles et périphéries sefarades d’Occident*. Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem. Paris 1993, pp. 95–183, pp. 235–259.

⁴⁶ David L. Graizbord: *Souls in Dispute. Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580–1700*. Philadelphia 2004.

who established the new communities in Italy and northwest Europe from the end of the sixteenth century on returned to the Jewish religion after a separation of four or more generations. The founders of these communities and most of their members in the seventeenth century were born outside of Judaism and the store of information they brought with them about the Jewish religion was minuscule. They had grown up without knowledge of the Hebrew language and in total isolation from Talmudic and Rabbinical literature. Their limited familiarity with Jewish customs was vague, and what they did know came mainly from traditions that had been preserved in their families, which were quite far from Halakhic Judaism and offered peculiar variants of the Jewish religion to the Jewish world of the conversos. However, despite the difficulties with which they were forced to cope, the founders of these communities committed themselves to the process of rapidly building institutions and societies while trying to acquire and reinvent the tradition of Sephardi Judaism. In the course of their return to Judaism, they were helped by a number of rabbis from the Levant and Italy, and they established an impressive organizational infrastructure.⁴⁷ It should be mentioned that in Venice and Leghorn, the Jewish socialization of the conversos was also made possible by virtue of the encounter with Sephardi Jews from the Levant, who were active there as early as the first half of the sixteenth century. However, the cultural gaps between the Sephardim who came from Muslim lands and the conversos were quite large. The New Christians who adopted Judaism at the end of the sixteenth century and throughout the seventeenth century did indeed lack Jewish education. However, by contrast, many of them brought a rich cultural heritage with them, which was unknown to the Sephardim of the Levant and North Africa. Many of the members of the wealthy stratum of the conversos had studied in universities in Spain, Portugal, and France. They knew the Iberian languages inside out, and they also had mastered Latin and sometimes French as well. Some of them were physicians or jurists and had also been professors in universities such as those of Salamanca, Alcalá de Henares, Coimbra, and even Toulouse. Most of them were also very well versed in Christian theology and scholastic philosophy. Quite a few of those who returned to Judaism had been educated in Jesuit seminaries, and there were even former monks and clergymen among them.⁴⁸ The metamorphosis that many of them underwent within a few years was truly astonishing. As in fifteenth century Spain, there had been rabbis such as Solomon Halevi of Burgos, who, a short time after his conversion to Christianity, became the Bishop of Burgos and

⁴⁷ Yosef Kaplan: *The Sephardim in North-Western Europe and the New World*. In: Beinart (ed.): *Moreshet* (see note 11), pp. 240–278, pp. 240–243, pp. 273–278.

⁴⁸ Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 70–89; Yosef Kaplan: *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford 1989, pp. 8–15, pp. 64–75, pp. 97–103; Richard Ayoun: *Elie Montalto, un médecin marrane*. In: Novinsky/Tucci Carneiro (eds.): *Inquisição* (see note 26), pp. 292–306; David B. Ruderman: *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven, London 1995, pp. 273–309; Natalia Muchnik: *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*. Paris 2005, pp. 67–103.

took the name of Pablo de Santa María, so, conversely, in the seventeenth century, the Dominican Fray Vicente de Rocamora became a preacher in the Sephardi community of Amsterdam under the name of Isaac de Rocamora.⁴⁹

In Italy the veteran Sephardi Jews, most of whom came from the Levant, were called “levantini”, and the conversos from Spain and Portugal were called “ponentini”, that is, westerners, although some former New Christians managed to obscure their Catholic past by passing as Sephardi Jews from the Levant (in some cases they had actually lived in the East for some time after their departure from Spain or Portugal). The difference between the “levantini” and the “ponentini” was not exhausted by their differences in education and Jewish background; there were also very significant social and economic differences between them. True, there were quite a few wealthy merchants among the Sephardim from the Levant who had made fortunes from their involvement in Mediterranean trade, for after entry to the Ottoman realm by Italian Christian merchants was blocked, the Jews replaced them. However, the financial weight of the Sephardim in the Levant was not comparable to that of the Western Sephardi financial elite. The conversion to Christianity of scores of Jewish financiers in Spain and Portugal at the end of the Middle Ages opened extensive possibilities to them, such as no group of Jewish merchants had hitherto known. All the legal restrictions that had been imposed on the Jews were removed in a trice, giving them countless new possibilities to increase their wealth. Moreover, their conversion to Christianity took place precisely at the beginning of Spanish and Portuguese colonial expansion, and the New Christians plutocrats received a golden opportunity to seize important positions in the wide-ranging commerce between the Iberian states and the new colonies on the American continent.⁵⁰

Unlike the situation in northern Italy, where the conversos who returned to Judaism encountered Sephardi Jews from the Near East and North Africa, and even Ashkenazi Jews, in northwest Europe there was no Jewish presence before the settlement of the Portuguese New Christians. With their adoption of Judaism, they became the first Jews in Amsterdam, the first Jewish residents of Hamburg, and later in London as well. During the seventeenth and eighteenth centuries, Sephardim from Muslim countries and Italy joined the Western Sephardi communities; however, most members of those communities were former New Christians or their descendants. From New Christians, they had become “New Jews”, for Halakhic Judaism was indeed new to them, and before they established their communities, they had never known the taste of open and organized Jewish life. Once they were established, these communities became a magnet for more New Christians, who joined them in waves of immigration that continued at least until around the 1730s.⁵¹ Largely speaking, Ashkenazi Jews arrived in the wake of the

⁴⁹ Baer: *A History* (see note 9), pp. 139–150; Netanyahu: *The Origins* (see note 9), pp. 168–206; Cecil Roth: *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer, and Diplomat*. Philadelphia 1945, pp. 120–122.

⁵⁰ Israel: *Diasporas* (see note 7), pp. 6–8.

⁵¹ Gerber: *The Jews* (see note 7), pp. 177–211; Yosef Kaplan: *An Alternative Path to Mo-*

Sephardi Jews, and at least during the early stages after their arrival, they were economically and organizationally dependent upon the Sephardim who had preceded them in those respects.⁵²

In the Early Modern Period, especially during the seventeenth century, members of the Spanish and Portuguese Diaspora and their New Christian partners in Iberia, France, the southern Netherlands, and the New World became trans-cultural economic agents and trailblazing entrepreneurs. Their command of a number of languages, their familiarity with the Spanish and Portuguese economy, and their acquaintance with the local cultures in a number of countries, thanks to their great mobility, gave them many advantages over other mercantile groups, and these advantages did not escape the eyes of the rulers and governors. Not only in the Dutch Republic but also in other maritime and colonial powers such as England and Venice, the potential latent in these international merchants, the members of the “Spanish and Portuguese Jewish Nation”, was valued. France, too, which did not allow the presence of Jews within its borders until the 1720s, gave them a share in a number of opportunities in her colonial efforts in the Caribbean, although in a limited and fragmentary manner. In various ways, even Spain and Portugal, where unrelenting war was waged against the Jews and Judaism, derived great benefit from the open and hidden activity of Jewish merchants and bankers, even including former New Christians. Some of them even served as official agents of the kings of those two countries in Amsterdam, Hamburg, and London, even though their Judaism was known to everyone.⁵³

III. A Torn Diaspora

What was the attitude of the “New Jews” (the conversos who had returned to Judaism) to the New Christians who remained in Iberia and to the conversos in their Diaspora, who refrained from adopting Judaism? Did they regard them, in any way, as part of the “Spanish and Portuguese Jewish Nation”? Or, as a result of their adhesion to the Jewish collective, did those who returned to Judaism cut themselves off from a fate shared with the conversos who remained in the “Lands of Idolatry”? How did their adhesion to the Jewish collective affect their family and cultural connection with the community to which they formerly belonged? Was it at all possible to retain ethnic and social solidarity with a community, most of whose members belonged, at least officially, to another religion, and of whom many had willingly assimilated in Christian society? Those who returned to Judaism were intimately familiar with the situation in Iberia, and they were aware of the difficulty faced by the New Christians in Spain, Portugal, and the other coun-

ternity. *The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden, Boston, Köln 2000, pp. 1–28, pp. 155–167.

⁵² Kaplan: *An Alternative* (see note 51), pp. 78–107.

⁵³ Israel: *Diasporas* (see note 7), pp. 1–3, pp. 14–39.

tries where they lived in forming an identity. They knew that the community of conversos was extremely varied and complex, and that it was impossible to regard it as a single, uniform group. The processes of assimilation that affected it were familiar to them from their personal experience. Four to eight generations of life as Christians had caused total separation of many New Christians from their Jewish roots. For some, their Jewish origins were a burden, which they wished to shed, a stain threatening their personal advancement, which they wished to erase. Velázquez, the greatest Spanish painter of the seventeenth century, obscured the Jewish family tree of his father's side of the family so that Philip IV could make him a Knight of the Order of Santiago. He did so with such great success that his partial Jewish origin was not discovered by historians until just a few years ago.⁵⁴ For other descendants of New Christians, the Jewish past of their family was only a faint memory, which might have aroused some doubts about their identity, but for obvious reasons, they did not express their questions in writing.

It must be assumed that the philosophers Francisco Sánchez and Michel de Montaigne were not indifferent to their partial Jewish origins, like the offspring of other conversos who had settled in southern France during the sixteenth and seventeenth centuries. Although everything indicates that they indeed had cast off the yoke of the Jewish religious heritage, they undoubtedly asked themselves questions about their connection to their origins.⁵⁵ Montaigne, who shared many of his private reflections with us, left no hint in his *Essais* of thoughts regarding the meaning of his family's past for him, and we can only speculate to our imagination's content. In his Essay "Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons" (That the taste of good and evil things depends in large part on the opinion that we have of them) he relates at length to the fate of the refugees from Portugal: "Les rois de Castille ayant banni de leurs terres les Juifs" [When the Kings of Castile banished the Jews from their lands].⁵⁶ The entire passage is based on the Portuguese chronicle of Osorio,⁵⁷ and one easily senses Montaigne's sympathy for the Jewish victims, who were severely harmed by the policy of kings João and Manoel. The latter, seeing "que la faveur de la liberté qu'il leur avait rendue ayant failli de les convertir au Christianisme" [the of good-will he had shown in granting them their freedom had failed to convert them to Christianity], decided that "la difficulté de se commettre, comme leurs compagnons, à la volerie des mariniers, d'abandonner un pays où ils étaient habitués avec grandes richesses, pour s'aller jeter en région inconnue & étrangère, les y ramènerait" [the hardship of having to expose themselves as their comrades had done to

⁵⁴ Edgar Samuel: Velasquez's Jewish Ancestry. In: idem: At the End of the Earth. Essays on the History of the Jews in England and Portugal. London 2004, pp. 81–86.

⁵⁵ Richard H. Popkin: The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley, Los Angeles, London 1979, pp. 36–65.

⁵⁶ [Michel de] Montaigne: *Essais*, Tome I. Paris 1962, p. 114; idem: The Essays of Michel de Montaigne. Translated and edited with an introduction and notes by M. A. Screech. London 1991, p. 55.

⁵⁷ Hieronymus Osorius: *De Rebus Emmanuelis*. Lisboa 1574.

thievish seamen and of having to abandon a land to which they had grown accustomed and where they had acquired great wealth, in order to cast themselves into lands foreign and unknown].⁵⁸ Montaigne did not conceal the empathy that he felt for the Jewish parents, whose children had been stolen from them, “pour les transporter hors de leur vue & conversation” [to transport them out of sight and out of contact]. Nevertheless, he spoke explicitly as a Catholic, for those children were to be sent “en lieu où ils fussent instruits à *notre religion*” [where they could be taught *our religion*]; my emphasis, Y.K.].⁵⁹ Did Montaigne use Osorio to conceal his own personal position (“Ils disent que cet effet produisit un horrible spectacle; la naturelle affection d’entre les pères & les enfants & de plus le zèle à leur ancienne créance combattant à l’encontre de cette violente ordonnance. Il y fut vu communément des pères & mères se défaisant eux-mêmes; &, d’un plus rude exemple encore, précipitant par amour & compassion leurs jeunes enfants dans des puits pour fuir à la loi.” [This deed is said to have produced a dreadful spectacle, as the natural love of parents and children together with their zeal for their ancient faith rebelled against this harsh decree: it was common to see fathers and mothers killing themselves or – an even harsher example – throwing their babes down wells out of love and compassion in order to evade the law.]).⁶⁰ Although Montaigne himself was not related through his origins to the exiles from Castile who had gone to Portugal, but rather to Spanish Conversos who fled to France after their conversion to Christianity, it is impossible not to think about the personal meaning that these matters had for him, when he wrote at the end of that passage: “Quelques-uns se firent chrétiens; de la foi desquels, ou de leur race, encore aujourd’hui cent ans après peu de Portugais s’assurent, quoique la coutume & la longueur du temps soient bien plus fortes conseillères que toute autre contrainte.” [Some became Christians: even today a century later few Portuguese trust in their sincerity or in that of their descendants, even though the constraints and custom and of long duration are as powerful counsellors as any other.].⁶¹

A rather high percentage of conversos sunk deep roots in Christianity and identified entirely with their new faith. The Sephardi rabbis in the new communities had to cope regularly with Halakhic questions regarding “conversos of the race of Israel, who had abandoned the Law of God and forgotten it.” Here is one of many stories that shows how the difference in religious adhesion divided families and dispersed their members over various continents. Duarte Nunes da Costa was one of the most influential figures in the Sephardi Diaspora of Western Europe. He left his homeland, Portugal, around 1609, when he was a young man of twenty-four, and went to Madrid. From the capital of the Spanish kingdom he set out for Florence, where he officially adopted the Jewish religion. In 1621, after ten years residence in Tuscany, he arrived in Amsterdam, and in 1625 he settled in

⁵⁸ Montaigne: *Essais* (see note 56), p. 115; idem: *The Essays* (see note 56), pp. 55 f.

⁵⁹ Montaigne: *Essais* (see note 56), p. 116; idem: *The Essays* (see note 56), p. 56.

⁶⁰ Montaigne: *Essais* (see note 56), p. 116; idem: *The Essays* (see note 56), p. 56.

⁶¹ Montaigne: *Essais* (see note 56), p. 116; idem: *The Essays* (see note 56), p. 56.

Glückstadt. He ended his wanderings in Hamburg, whence he ran his wide-ranging businesses until his death in 1664. In the Jewish community, his name was David Curiel, and his son, Moses Curiel, whose Christian name was Geronimo Nunes da Costa, was one of the most prominent rulers of the Sephardi community in Amsterdam. Yet both father and son faithfully served Portuguese interests: David as the agent of the Portuguese crown in Hamburg, and his son in the same capacity in Amsterdam. Their abandonment of the Christian religion and their open activity as recognized Jewish leaders in two of the most important communities of former New Christians did not infringe upon the close connection that was formed between them and Portugal, and both of them received titles of nobility for this service. The Curiel-Nunes da Costa family was one of the richest and most important families in the Sephardi Diaspora of northwest Europe, and the involvement of its members in the life of the communities of Amsterdam and Hamburg was outstanding.⁶² However, this wealthy family, with extensive commercial ties with Iberia and South America, also had branches elsewhere. David Curiel had two uncles who reached the Spanish colony of Peru at the end of the sixteenth century. One of them was responsible for bringing the first shipment of food and slaves from Brazil to the silver mines in Potosí, but he did not become famous by virtue of his mining business. His name was Fray Francisco de Vitoria, and he was appointed to serve as the first bishop of Tucumán in the northern part of what is Argentina today.⁶³ The other uncle was Diego Pérez da Costa, who, like his brother the bishop, was very involved in the Peruvian mining business. However, unlike Francisco, who enjoyed the security given to him by his clerical position, Diego was forced to flee from South America. Proclamations from the Inquisition were pasted to the gates of the cathedrals of Lima and Potosí calling for his arrest, after it was supposedly shown that he secretly observed Jewish customs. Diego Pérez fled to Venice, returned openly to the Jewish religion, and settled afterward, under the Jewish name of Abraham Curiel, in Safed. Most probably the news reached him that his effigy had been burned, along with the effigies of seven other “Judaizers,” in an auto-da-fé that took place in Lima in March 1605. His brother, the bishop, who was living close to where the symbolic burnings took place, certainly heard about them as well. Did the abyss that yawned between the two brothers – one a Catholic bishop in a distant city in South America, and the other a Jewish penitent in Safed – nullify the consciousness of closeness and shared identity?⁶⁴

⁶² Daniel M. Swetschinski: An Amsterdam Jewish Merchant-Diplomat: Jeronimo Nunes da Costa alias Moseh Curiel (1620–1697). In: Lea Dasberg/Jonathan N. Cohen (eds.): *Neveh Ya'akov: Jubilee Volume Presented to Jaap Meijer on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Assen 1982, pp. 3–30; Jonathan I. Israel: The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa. In: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983), pp. 167–190.

⁶³ Edgar Samuel: The First Bishop in Argentina. In: idem: *At the End* (see note 54), pp. 69–79.

⁶⁴ Edgar Samuel: The Curiel Family in Sixteenth-Century Portugal. In: idem: *At the End* (see note 54), pp. 60 f.

Here is another story, that also belongs to one of the wealthiest families in the Sephardi Diaspora, which also shows the deep rupture within the world of the Sephardi Jews and the Conversos. The physician, Franciso Lopes, was a professor in the faculty of Medicine in Bordeaux. Two of his sons, physicians like himself, married Christian women from France, and a third son, who studied philosophy at the Sorbonne, chose the career of a churchman. Although in the years 1637–1638, evidence was presented to the Inquisition in Madrid, regarding their apparent loyalty to Jewish customs, the course of their lives until their deaths strengthens the impression that Doctor Lopes and his three aforementioned sons were faithful Christians who did not stray from the path of the Catholic Church. However, in contrast to them, two other sons of Doctor Lopes, who became merchants, settled in Amsterdam and London and became Jews in every respect. So, too, did his four daughters. They married Sephardi Jewish merchants and settled in the communities of northwest Europe. One of the sons who returned to Judaism was Antonio Lopes Suasso. His father had intended for him to become a clergyman as well, but he preferred a different course of life. At first he was a successful wool merchant, and his business brought him to Spain often, and before long he became a leading merchant in that field. After the Dutch took over the import of wool from Spain, following the peace treaty signed with the Spanish crown in 1648, Antonio had to find another area to stake out. In 1653 he moved to Holland, returned to Judaism, and chose the name of Isaac Israel Suasso for himself. He was then about forty years old. He married a widow from the Pinto family, one of the wealthiest Sephardi families, which had only returned to Judaism a few years previously. Lopes Suasso entered into a business partnership with members of the Pinto family, and he quickly integrated into the life of the Jewish community of Amsterdam – which did not prevent him from accepting the title of Baron from the Spanish crown for his faithful service.⁶⁵ In 1656, when, together with other syndics of the Sephardi community of Amsterdam, he decided to impose the punishment of excommunication upon Baruch Spinoza (only three years after he himself had adopted Judaism), had he completely severed ties with his father, who was still living as a Christian in Bordeaux, and from his two brothers, who were married to entirely Christian women, or from his third brother, who wore a priestly robe in the Catholic Church? Did Antonio cease regarding them, and the dozens of New Christians he met during his stays in France and Spain, as part of the imagined community of the descendants of the Spanish and Portuguese conversos? Although they were cut off and had cut themselves off from the Jewish people, nevertheless, they remained connected, tied by dozens of cords of memories and shared experiences, of family connections and shared economic interests, to their relatives, who had returned to Judaism.

Indeed it was impossible to untie the Gordian knot that linked the fates of the “New Jews” and the New Christians. Those who had left Iberia, France, and

⁶⁵ Daniel Swetschinski/Loeki Schönduve: *The Lopes Suasso Family, Bankers to William III*. Zwolle 1988.

other “Lands of Idolatry”, knew about whole family branches among the descendants of the conversos who had integrated into Christian society, about many of the conversos who had married Christian women, and whose children had not even experienced the taste of the minimalistic Judaism of the conversos. If the New Christians and the “New Jews” were “divided souls”, this primarily influenced their families, which became “divided families”, not only because they lived in different countries, but, and mainly, because they were divided by different religious faiths.

The “members of the Spanish and Portuguese Jewish Nation” in the communities of Western Europe continued to relate to the New Christians in Iberia as an integral part of an ethnic collective in which Jews and Christians dwelt together, men of faith and skeptics, firm believers in their religions and wanderers in search of a path. In the imagined collective of the Sephardi Jews and the conversos, New Christians who had returned to Judaism and observed the commandments scrupulously encountered convinced Christians, whose identification with the Counter-Reformation Church was unreserved. There were Deists and atheists in the Jewish camp and Averroists and nihilists among the conversos,⁶⁶ Jews who were devoted believers in Sabbatai Zevi, along with New Christians who were imbued with Sebastianist hopes, awaiting the return of the vanished Portuguese king with fervent yearning.⁶⁷ However, most of the members of this Diaspora were neither men of ideas nor theologians.

The imagined community of Jews and conversos was nourished by a dynamic, vibrant, extensive, and sophisticated economic system, based on strong cooperation among them. From the beginning of the sixteenth century, but mainly during the seventeenth century, Sephardi Jews and conversos were involved jointly in widespread networks of international trade, which were integrated in the colonial enterprises of the European maritime powers. They played an important, sometimes decisive role, in Atlantic trade, especially in the connection between north-west Europe, Iberia, and the New World. They traded in sugar, spices, silver and gold, diamonds and precious stones, tobacco and cocoa, silk, and lumber from Brazil. They imported and distributed luxury goods and exotic merchandise such as indigo, ginger, and coffee. They brought sugar from Brazil and from the Caribbean to be refined in factories they established in Amsterdam and Hamburg, and they brought spices from Asia to the New World, and coral from North Africa to distant India. They took part in the import of slaves from Africa for the sugar

⁶⁶ Israel S. Révah: *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*. Paris 1959; Francisco Márquez Villanueva: “Nacer y morir como bestias” (criptojudaísmo y criptoaveroísmo). In: Novinsky/Tucci Carneiro (eds.): *Inquisição* (see note 26), pp. 11–34; Yosef Kaplan: *Foi et scepticisme dans la diaspora des nouveaux-chrétiens des débuts de l’Europe moderne*. In: *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* 48 (2004), pp. 21–40; Muchnik: *Une vie* (see note 48), pp. 341–478; Jonathan I. Israel: *Philosophers, Deism, and the Early Jewish Enlightenment (1655–1740)*. In: Yosef Kaplan (ed.): *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*. Leiden, Boston 2008, pp. 173–201.

⁶⁷ *Yerushalmi*: *From Spanish* (see note 17), pp. 302–349.

plantations in the Caribbean and in Brazil, and for the mines in South America, though in the slave trade they played a minor role compared to the Dutch, English, and French companies that specialized in it. The commercial networks established by members of the Sephardi Diaspora were different from what had hitherto been common in international trade, in which the Jews of Europe were involved during the Late Middle Ages, because they were active mainly on sea routes, concentrated on the import of goods from outside of Europe to the most distant destinations, and not in the sale of agricultural produce in local markets.⁶⁸

The dynamic cooperation between the two branches of the Western Sephardi Diaspora, the “New Jewish” branch and the “New Christian” branch stood behind the impressive financial success of the merchants of the “Nation” in the age of European colonial expansion. The ability of Sephardi Jewish entrepreneurs to distribute their wares even in places to which access was quite difficult and to take the risk of contacts with rival nations, even during wars, when passage to those countries was very problematic, was possible largely because of the mutual ties and trust that prevailed between the merchants of the Jewish communities and their New Christian agents and partners in Iberia and the Spanish and Portuguese colonies in the New World. Countries such as Holland and England, where Jewish settlement had been forbidden, gradually opened their gates to these “New Jews” and permitted other conversos to adopt Judaism, after they were convinced of their advantages as merchants familiar with the byways of Iberian trade, and after they learned of their special virtues as trans-cultural financial agents and economic entrepreneurs with huge geographical scope. Jewish settlement in northwest Europe, which had been closed to Jewish immigration, was made possible largely because of the “New Jews”, who were in fact the first Jews to be accepted there. However, in order for the Jewish settlers in these countries to remain attractive to their hosts, the “New Jews” had to retain access to Iberia and the New World, and such trade could take place and develop only by virtue of partnership with the New Christians there.

Hence, the existence of Sephardi communities in Western Europe was based on a paradox: upon their establishment, they did indeed advocate the adoption of Judaism, and the restoration of the conversos to the bosom of Judaism became a supreme value for them. However, these communities came into existence because of the ability of their members to maintain commercial ties with their partners, members of their ethnic group, who dwelt in Iberia and in the Iberian colonies as Christians. By virtue of this ability, their economies flourished throughout the seventeenth century, and those of Amsterdam and London until the 1730s. On the basis of the mutual trust and economic interest that prevailed between the Sephardi merchants who had returned from Christianity to Judaism and their con-

⁶⁸ Israel: *Diasporas* (see note 7), pp. 3–39; idem: *Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500–1800*. In: Richard L. Kagan/Philip D. Morgan (eds.): *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism 1500–1800*. Baltimore 2009, pp. 3–17.

verso partners, who could hold up their end of this partnership thanks to their presence in Iberia as Christians, this peculiar commercial network was maintained, combining New Jews and Christians in a covenant of common economic interest.⁶⁹

This paradox created constant tension in the communities of “the Nation” between their declared supreme religious values and their decided economic interests. The very syndics who passed ordinances against going to Spain and Portugal, even for short periods, ran businesses based upon constant contacts with the converso residents of Iberia and France and which even required rather frequent journeys to forbidden places, where they were forced to conceal their Judaism and live as Christians during their sojourns. Rabbis, too, who strenuously attacked the unwillingness of the conversos to leave the lands of persecution and join the Jewish people received their salaries from the treasuries of communities whose wealth depended to a large degree upon economic partnerships with New Christians, who could do their part only thanks to their residence as Christians in the lands of the Inquisition. Historians who have studied the history of the ideological ferment within the Western Sephardi Diaspora have frequently used expressions such as “divided souls” or “souls in dispute” meaning to emphasize the tension between Christianity and Judaism that affected many conversos, who were drawn to various contents of the two religions and were unable to opt for either of them; or those who wandered from country to country and from settlement to settlement, often changing their open identity without finding solace for their souls, though in certain instances this did not weigh upon their consciences at all.⁷⁰ While such cases were not rare in the world of the “members of the Nation”, they touched only the margins of their communal life. In contrast, the great paradox to which I have referred, was basic to the very existence of the members of the Western Sephardi Diaspora: they regarded the community to which they belonged as the very flesh of the Sephardi Jewish tribe, but, at the same time, they related to it as part of a divided and torn ethnic group, segments of which lived in isolation from Jewish life; most of them even made their peace with this isolation, justifying it in various ways.

The situation of the members of the “Nation” in the Early Modern Period was fraught with contrasts. The Sephardi Jewish Diaspora in the West underwent mighty ideological upheavals. In a period when Jewish society lay entirely within the four ells of the tradition, when rabbis and Halakhic authorities invested huge efforts in instituting a uniform Halakhic code, when the Jewish centers were concerned with the establishment of local customs, and when Kabbalists endeavored to develop theological systems that would deepen the belief of the Jewish public, the Sephardim in Amsterdam, Leghorn, Hamburg, and London, and later in Bor-

⁶⁹ Jonathan I. Israel: *The Economic Contribution of Dutch Sephardi Jewry to Holland's Golden Age, 1595–1713*. In: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 96 (1983), pp. 505–536; idem: *Diasporas* (see note 7), pp. 185–244.

⁷⁰ Jonas Andries van Praag: *Gespleten Zielen*. Groningen 1948; Graizbord: *Souls* (see note 46).

deaux and Bayonne as well, and in the new colonies in America, were given over to a social and cultural turmoil, and great questions haunted their Jewish identity. Most of them had known no other Jewish communities, and Jewish Law was foreign to them. The few regulations and customs that they had preserved before openly adopting Judaism were insufficient to supply a normative Jewish way of life. The conversos adopted patterns of behavior and conduct very distant from the Talmudic tradition. It appears that the view that was prevalent among the conversos of Iberia, that observance of the commandments was not critical, but rather *belief* in the Law of Moses, found adherents among the conversos who returned to Judaism. Quite a few “New Jews” also were of the opinion that the feeling of belonging to the community of believers in the Law of Moses was more important than observing the Halakha, which was alien and incomprehensible to them.⁷¹ This frame of mind placed many difficulties in the path of the rabbinical establishment and of those conversos who had returned to Judaism and wished to cling to the Talmudic and rabbinical tradition common to all of Jewry.

IV. The Process of Confessionalization in the Western Sephardi Diaspora

Until now historiographical discussion of confessionalization in Europe during the Early Modern Period has not given real attention to the Jews. Although in 1995 Heinz Schilling wrote that the time had come to expand the study of confessionalization to include both the Jews and the Anabaptists, little has changed since then.⁷² With the exemption of a few studies published very recently,⁷³ the references to the Jews in discussions of confessionalization relate to them as one of the marginal groups, upon whom the confessionalization of the Calvinists, the Lutherans, and the Catholics exerted indirect influence.⁷⁴ However, the possibility

⁷¹ Kaplan: An Alternative (see note 51), pp. 16–22.

⁷² Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (eds.): Die katholische Konfessionalisierung. Münster 1995, pp. 1–49, p. 21.

⁷³ Michael Driedger: Crossing Max Weber’s ‘Great Divide’: Comparing Early Modern Jewish History and Anabaptists Histories. In: Werner O. Packull/Geoffrey L. Dipple (eds.): Radical Reformation Studies. Essays Presented to James M. Stayer. Aldershot 1999, pp. 157–174; Gerhard Lauer: Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozess der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit. In: Kaspar von Greyerz et al. (eds.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Heidelberg 2003, pp. 250–283; Dean Phillip Bell: Confessionalization in Early Modern Germany: A Jewish Perspective. In: Christopher Ocker et al. (eds.): Politics and Reformation: Histories and Reformation. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr. Leiden, Boston, Köln 2007, pp. 345–372.

⁷⁴ Ronnie Po-Chia Hsia: Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750. London, New York 1989, pp. 168–170.

that Jewish societies underwent a parallel process of confessionalization has not been taken into consideration at all. Indeed, unlike the Catholics, Calvinists, and Lutherans, no central political power of their own stood behind the Jews and was able to include religion in the determination of territorial boundaries or strengthen the centralized regime and increase social supervision. Or, conversely, the Jews could not use political power to establish their religion within the borders of a state. However, the Jews, even though they were a small, sometimes an insignificant minority, did more than respond and adapt. As members of a longstanding Diaspora, with well developed self-consciousness, possessing resources and wide-ranging connections, they also aspired and initiated, planned and created, out of an existential drive and not just in response to external pressures. We find that, as in Christian Europe, changes also took place within Jewish society during the Early Modern Period, renewing it and creating uniformity and distinctiveness within it unknown in early times. These changes and the new Jewish condition they created, socially and culturally as well as consciously and mentally, fit the paradigm of confessionalization, at least in the "soft" version formulated by Gregory Hanlon: "Confessionalization can be regarded as the process whereby barricades were erected around each church group."⁷⁵ Indeed, in the Early Modern Period, we witness the establishment of such "barricades" around groups of Jews throughout the world, and the topic is worthy of new consideration, from a broad and comparative viewpoint.

Here, however, I intend to use the model of confessionalization only in the special context of the Western Sephardi Diaspora, for I believe that this model can shed light on central aspects of the institutional, religious, social, and cultural development of this Diaspora.

In fact no Jewish collective in the Early Modern Period underwent a religious and cultural metamorphosis like that community of Iberian conversos who returned to Judaism, and no other Jewish Diaspora experienced a similar effort to establish the boundaries of its identity at that time. We have here an ethnic group, with consciousness of shared origin and belonging, whose members were divided with respect to their religious affiliation. The common ethnic consciousness was deeply stamped upon this community: those who dwelt in the countries of Iberia and had assimilated into Christianity, the Judaizing New Christians who secretly observed Jewish commandments and customs, and those who left Iberia and openly adopted Judaism. All of these components of this ethnic community were aware that large parts of it lived in a different religious faith. The differences in religion were indeed a source of tension and conflict, but they did not dim the shared ethnic consciousness.

Despite the conflicting attitudes and the abyss that yawned between the Christians and the Jews among them, they were united by a large common denominator: they shared a discourse that reflected the special condition of Iberian New

⁷⁵ Gregory Hanlon: *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*. Philadelphia 1993, p. 193.

Christians and conversos, about their past, their fate, and the sense of dangers lying in prey for them. At the same time, the rhetoric of the spokesmen of the Jewish Sephardi Diaspora was entirely permeated by the polemical and apologetic language of the confessionalist propaganda of the wars of religion between the Catholics and Protestants. This is Manichean rhetoric, dividing everything into defined and sealed off categories, differentiating between the highest good and absolute evil: the true religion (Judaism) as opposed to idolatry (Christianity); Judaism, which promises redemption to its believers, versus Christianity, dooming its followers to eternal damnation.⁷⁶ Every country where the “Nation” could practice Judaism openly was known as a “Terra de libertade” (land of liberty), as opposed to the “terras de idolatria” (lands of idolatry), Catholic countries, especially Spain and Portugal, where they were prevented from living openly as Jews.⁷⁷

The struggle for the souls of the members of the “Nation” cannot but recall a similar struggle that was waged at the very same time in France between the Catholics and the Huguenots, who shared a common culture and were connected by ethnic, even family ties. Hanlon showed how in Aquitaine, for example, peaceful social connections between Catholics and Protestants prevailed during the seventeenth century, in contrast to the blood-soaked conflicts that were waged a century earlier. He even points out a considerable percentage of mixed marriages between the two religious groups, and other studies also show that in various places in France, Catholics and Protestants even buried their dead in shared cemeteries.⁷⁸ By contrast, elsewhere in France, in Rouen, for example, and especially in Dijon, in Burgundy, the Protestants gave up their creed and accepted the Catholic religion toward the last quarter of the sixteenth century.⁷⁹ However, unlike the developments in French society, the religious division among the members of the “Nation” could not lead to violent struggles or religious coercion by the power of the state. No political regime stood behind the various factions of the “Nation”. Nevertheless, despite these significant differences, it is impossible to ignore their common features: in both instances we are dealing with members of an ethnic

⁷⁶ Cecil Roth: *Quatre lettres d'Elie de Montalto: contribution à l'histoire des Marranes*. In: *Revue des études juives* 87 (1929), pp. 137–165; Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 408–412; Kaplan: *From Christianity* (see note 48), pp. 235–262.

⁷⁷ Yosef Kaplan: *The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the “Lands of Idolatry” (1644–1724)*. In: idem (ed.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*. Jerusalem 1985, pp. 197–224; idem: *Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora*. In: idem: *The Dutch* (see note 66), pp. 33–62.

⁷⁸ Hanlon: *Confession* (see note 75); Keith Luria: *Separated by Death? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France*. In: *French Historical Studies* 24 (2001), pp. 185–221.

⁷⁹ Philip Benedict: *Rouen during the Wars of Religion*. Cambridge 1981, pp. 125–150; Mark P. Holt: *Confessionalization beyond the Germanies: The Case of France*. In: John M. Heardley/Hans J. Hillerbrand/Anthony J. Papalas (eds.): *Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Aldershot 2004, pp. 257–274.

group who share a culture and history, and at the same time are divided in their religious affiliation, arousing a fierce religious struggle within the ethnic group.

Those members of the "Nation" who bore on high the banner of return to the bosom of Judaism wished first of all to effect a broad confessional migration. That is to say, a great migration of New Christians to the countries where they could adopt the Jewish religion and observe its commandments. Indeed, the departure of conversos from Iberia and their return to Judaism was one of a series of confessional migrations that took place in the age of confessionalization. Huguenots, Puritans, Mennonites, Quakers, Socinians, and members of other churches and religious sects were forced to leave their homelands as a result of processes of confessionalization that took place there, so that they were prevented from observing their rituals openly, discriminated against and persecuted, and sometimes their lives were even in danger. The tribulations they suffered in their homeland contributed to their consolidation as persecuted religious groups and formed their collective memory. New Christians who adopted Judaism also constructed their identity on the basis of the experience of persecutions, expulsions, forced conversions, social discrimination, the tribunals of the Inquisition and the autos-da-fé that took place in Iberia from the end of the Middle Ages on.

The failure to consider the Jews in the historiographical discussion of the processes of confessionalization might derive from the fact that there was no centralized Jewish state that made use of the Jewish religion to determine its territorial boundaries and as a means to tighten social control over its subjects. Nevertheless, although the confessionalization of the Sephardi Jews could not of course take place in the framework of a centralized state founded upon a bureaucratic administration and on obedience and loyalty to the prince at its head, it was included in the construction of new communities, which projected exceptional power and imposed a strict regime of social obedience. The Sephardi social elite, which received support from the magistrates and mayors of cities, thanks to their wealth and widespread commercial connections, shaped the regime of the new communities according to a strict hierarchical conception. The *Ma'amad*, which stood at the head of each community, had absolute and incontestable power. Like the rulers and princes in the confessional age, the syndics of the Sephardi communities in Amsterdam and Hamburg, Leghorn and London, and even in Curaçao and Surinam, exploited to the full the authority that medieval Jewish law accorded to Jewish communities in order to consolidate a regime of Jewish autonomy that leaned upon sacral institutions, even when those who headed it were neither well versed in Jewish law nor possessed Halakhic authority. The syndics of the communities of the "Nation" included the rabbis in the autocratic regime they established and used the power of Halakha to accord sacrality to their regulations and resolutions.⁸⁰

⁸⁰ Daniel Swetschinski: *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London, Portland 2000, pp. 165–224.

The former New Christian, Isaac Cardoso, who had adopted Judaism in Verona toward the mid-seventeenth century, defined the Jews in general, in an apologetic work that he wrote, as “una República aparte”, which is to say, a Republic apart, but when he published these words in Amsterdam in 1679, the model before his eyes was that of the communities of the “Nation”.⁸¹ He was aware of the particular growth of the communities of “New Jews”, each of which adopted similar patterns of a republican regime. These communities wished to see themselves as miniature republics ruled by an oligarchy of extremely wealthy families, who held the reins and the power.

Anyone who examines the archives of the Sephardi community in Amsterdam cannot fail to be impressed by the meticulous administrative organization, by the precise bureaucratic order and accounting that are reflected in the hundreds of registers and files that have been preserved from the seventeenth and eighteenth centuries: bulky volumes of regulations, with impressive detail, including all the decisions, all the elections of the members of the *Ma'amad* and the syndics of the societies; special registers of all the societies for the study of Torah and charity, of the cemetery, of the community butcher, and so on. Special registers record expenses and others, detailed accounts of dues and contributions, in superb order, without skipping a single year. Delicate matters were recorded in special files, warnings and remonstrations against members suspected of transgressions, and from the beginning of the eighteenth century, all the letters sent and received by the community were copied in special volumes: letters to individual Jews and mainly to communities all over the world. Records of support given to the poor were kept with obsessive strictness, with the same precision and detail found in the records of other revenue and expenses. Over the years the administration swelled and with it also the bureaucratic records, and special notebooks were added in which special proclamations of the synagogue were recorded as well as matters that the *Ma'amad* defined as secret. Although no other Sephardi community attained this level of detail and sophistication, the other large Sephardi communities such as those of Hamburg and London, tried to follow in the footsteps of the Amsterdam community, and, along with them, even the smaller communities in the New World.

In the eyes of the social elite of these communities, the function of the syndics of the communities was viewed as analogous to that of governors of a republic. The wealthy merchant, Abraham Pereyra, who served a member of the *Ma'amad* of the Amsterdam community several times, gave this view a colorful and accurate expression:

“Infinite Wisdom gave us, by means of the example of bees, an image of political rule, so that by admiring the behavior of those little creatures, we might prepare ourselves to obey the

⁸¹ Yshac Cardoso: *Las Excelencias de los Hebreos*. Amsterdam 1679, p. 374; Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 468–472.

leaders, and we will administer our republic with understanding that the more perfect we are, the more we will sense a stronger obligation to maintain their good government.”⁸²

Whole chapters of Pereyra’s work are devoted to the topic of “good governors” of the republic, who must obey the commandments of God and impose a divine regime in their state. Pereyra referred to the works of Spanish political thinkers such as Saavedra Fajardo, Juan Márquez and Claudio Clemente, the baroque writer Francisco de Quevedo, and the Jesuit Pedro de Rivadeneyra, who harshly condemned Machiavelli’s political thought in their desire to retain the content of a Christian state.⁸³ At the time he was writing his book Pereyra was one of the chief believers in Sabbatai Zevi in Amsterdam;⁸⁴ however, not only did he make use of the arguments of the Catholic anti-Machiavellians, he even copied whole passages of their works without mentioning their names. In whole chapters, where he wished to arouse awe in the hearts of his Jewish readers for the leaders of their community, he made use of wording that was common in Iberian political thought, and the parallel between the community and the republic was his guiding principle:

“The republic is composed of a body, which is the masses, and the rational soul (*alma racional*), which is to say the wisdom of the governors. And just as a perfect man must control his instincts and subject the mundane to the spiritual, so, too, must the republic conduct itself. [...] What is the heart of the republic, if not its professors and governors?”⁸⁵

By “professors” he referred to the rabbis, and Pereyra wished to give senior status to those who represented knowledge of the Torah:

“Therefore it is most urgent that the people heed the words of the Torah and the words of wisdom of the professors, and that the leaders open and expand the judicial authority of those immersed in the study of Torah, so that this will preserve us and free us of all the tribulations, which God, for His righteous reasons, visits upon His nation.”⁸⁶

The governors, which is to say the syndics, stood above everyone, and the government and decision-making was in their hands. However, they must obey the opinion of the rabbis, who are experts in Jewish law. The writings of political thinkers of his age, who composed works permeated with Christian devotion to the “Christian Prince” and the “Christian Ruler”, who wrote about the principles that must guide the leaders who govern the Catholic Christian state, inspired Pereyra to depict the figure of the ideal syndic and the model *Ma’amad*. For him, and for the Sephardi social elite, the parallel between the republic and the community, between governors and princes and the syndics and members of the *Ma’amad* was reasonable and natural.

⁸² Abraham Pereyra: *La Certeza del Camino*. In: Henry Méchoulán: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*. Edición de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra, Amsterdam 1666. Salamanca 1987, p. 122, translated by Y. Kaplan.

⁸³ Pereyra: *La Certeza* (see note 82), pp. 163–177.

⁸⁴ Gershom Scholem: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. Princeton 1973, pp. 529f.

⁸⁵ Pereyra: *La Certeza* (see note 82), p. 164.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

As noted, migration to a place where it was possible to lead an openly Jewish life was still no guarantee that the immigrant would adopt Judaism, and even those who did so were not necessarily willing or able to accept a regime based on the observance of the commandments and honoring the authority of Talmudic Halakha. The task of the Sephardi community leaders was not at all simple: the converso who returned to Judaism brought with him a rich store of Catholic beliefs and values, with which he had been raised and educated, along with a particularly meager Jewish background. Within a short time he had to adapt to new concepts and a religious way of life that was entirely foreign to him.

We would search in vain for a phenomenon in Sephardi communities parallel to the books of confessions that were common in Christian churches during the age of confessionalization, which played a vital role in bringing out the differences among the various churches. Principles of faith do not play the central role in Judaism that they play in Christianity, for Judaism is mainly a religion of law and practice. At the same time, the rabbis of the Sephardi communities did seek to give the younger generation a firm foundation of faith by means of the special interpretation they gave to the Scripture and by means of theological messages that they transferred to their students in teaching the sources. By means of biblical exegesis, and exposure to ethical literature and sermons in the synagogue, the converso who had returned to Judaism received tenets of faith in opposition to the Christian credo in its various versions: belief in one God as opposed to the Trinity; in the eternity of the Torah as opposed to the claim that the commandments had been abolished with the advent of Jesus; in a messiah who would come in the future to redeem the Jews, as opposed to belief that the messiah had already come and brought redemption to those who believed in him; in the educational significance of the exile, which is no more than punishment for failure to observe the Torah, as opposed to the Christian argument that the Jews had been punished for rejecting Jesus, and so on.

In the Western Sephardi Diaspora, a particular "Jewish bookshelf" gradually took shape for the members of the "Nation". It included Spanish and Portuguese translations of basic works of Judaism, daily and festival prayer books, as well as a series of original works intended to serve the educational efforts of the propagandists advocating return to Judaism.⁸⁷ Among the central original works stood out various "Treasures of Commandments", that is to say, special volumes containing a detailed description of all the commandments and laws and the manner of observing them, in an accessible style. In Amsterdam during the seventeenth century three works of this kind were printed: *The Book of the 613 Commandments* written by Abraham Farrar in Portuguese (1627); a *Thesaurus of the Precepts*, in Spanish, written by Isaac Athias (1649); and a similar work, also in Spanish, by David Pardo (1689).⁸⁸

⁸⁷ Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 47–50; Harm den Boer: *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares 1995, pp. 163–192, pp. 213–268.

⁸⁸ Den Boer: *La literatura* (see note 87), pp. 39f., p. 47, p. 116, pp. 169f., p. 173, p. 183, p. 307.

The Spanish translation of the Bible, first printed in 1553 in Ferrara became the authoritative and accepted version for the conversos who returned to Judaism. It was meant to offer them a version of the Bible free of the Christological meanings found in the common Christian translations, starting with the Vulgate and including the vernacular translations such as the Spanish Protestant version by Cassiodoro de Reina.⁸⁹

The New Christian came to Judaism with a rather well-formed *habitus*, which was expressed in manners of behavior that were very different from those practiced and accepted among the Jews of that time. Entry into the world of Halakha and participation in Jewish ceremonies were meant to create a new *habitus*, intended to express the upheaval that had taken place within the “New Jew”. The leaders of the communities of the “Nation” had to find a substitute for the smell of church incense, the respectful atmosphere in which Catholic masses and prayers were held, for the awe that accompanied the believer, who obligated himself, by means of confession, to give a constant account of his sins, and for the means of control and deterrence that were practiced in the era of the Inquisition and the Counter-Reformation to impose religious and social discipline. Very gradually, in Amsterdam and other centers of the Sephardi Diaspora, an alternative religious and ritual system was consolidated, which was strongly influenced by what was known to them in the Catholic countries from which they arrived and by the general culture of the states where they were newly arrived. However, particularly because it was influenced by a variety of cultures, and of course drew upon Jewish sources as well, it took on special, original form and content. This was a system permeated by ceremony: ceremonies of circumcision for new adherents to the community received special pomp; the arrival of relatives from Iberia was celebrated in special fashion with the veteran members of the family receiving honors and being called to the Torah in the synagogue; the Shavuot holiday, commemorating the giving of the Torah, became a central event for the Torah study confraternities, and so on. Similarly, proclamations of excommunication in the synagogue were read with severe ceremonies, with the doors of the Holy Ark open; requests for forgiveness by transgressors were recited in public from the pulpit of the synagogue; the ceremony for the removal of excommunication and the restoration of the excommunicated people to the bosom of the community was bound up with a series of severe public humiliations, and another considerable series humiliations was imposed upon deviants and transgressors – all these were common and accepted events, mainly in the communities of Amsterdam and Hamburg, but also in other communities in the Western Sephardi Diaspora, including the small communities in the New World.⁹⁰ These were the most effective and practical

⁸⁹ Stanley Rypins: The Ferrara Bible at Press. London 1955; Haim Vidal Sephiha: Le ladino, judéo-espagnol calque: Deutéronome, Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Paris 1973; Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara. Sevilla, 25–28 de noviembre de 1991. Madrid 1992; den Boer: La literatura (see note 87), p. 20, pp. 39–40, p. 146, p. 256.

⁹⁰ Kaplan: An Alternative (see note 51), pp. 108–195.

means for implementing the Jewish confessionalization of the members of the “Nation”, for setting the boundaries of the new identity, and for distinguishing between it and the ethnic common denominator of the entire “Nation”, including both Jews and conversos.

The ceremonies also reflected the hierarchical order that prevailed in the community, which the elite took great care to preserve. The entire course of prayer in the synagogue was intended to bring this out and emphasize it: the syndics in the Amsterdam synagogue were seated on raised pews on the left side of the hall, from which they could observe everything that happened, and where they, too, could be seen, raised above the entire congregation. The presiding syndic, who was chosen from the *Ma'amad* to serve for two months as the chairman, sat in a special seat on the reading stand, the platform of the synagogue. The Hakham [chief rabbi] of the community sat in a special, central seat, but at the foot of the platform of the synagogue, and all the worshipers could immediately discern that his honorary seat was much lower than the pews of the members of the *Ma'amad*.⁹¹ A special seat was also set aside for those defined as transgressors, who had to atone for their sins, including excommunicates whose ban had been lifted, and who were ordered to undertake a process of repentance that could last for a month or more. The seating of the members of the congregation was determined by the *Ma'amad*, and of course it expressed the differences of status among the members of the community.⁹²

Toward the end of the seventeenth century, a pattern of Western Sephardi ceremonies had been consolidated, based on Jewish customs that had become part of the religious ritual, melodies and songs that were accepted in the Amsterdam community and transferred from it to the other parts of the Diaspora, or which developed in one of the other communities. At that time, a new Sephardi *habitus* had taken shape, with clear identifying marks. Their conduct reflected *gravidade*, formality, a culture of courtesy worthy of a cultured nation, what they called *gente política*, and *bom judesmo*, worthy Judaism, the proper presentation of synagogue services. All this was intended to present Judaism as civilized and cultured, with features befitting the patterns of behavior that had crystallized within European courtly society and been transferred to the bourgeoisie.⁹³

The process of confessionalization was bound up with a general overturning of values: church-like discipline, the formation of a confessional identity, and the demand for uniformity in dogma and religious practice were combined with a

⁹¹ Jozeph Michman: Historiography of the Jews in The Netherlands. In: idem/Tirtsah Levie (eds.): Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands. Jerusalem 1984, pp. 22f.

⁹² Swetchinski: Reluctant (see note 80), pp. 205–207.

⁹³ Israel: Diasporas (see note 7), pp. 489–509; Yosef Kaplan: Bom Judesmo: The Western Sephardic Diaspora. In: David Biale (ed.): Cultures of the Jews. A New History. New York 2002, pp. 639–669; idem: Gente Política: The Portuguese Jews of Amsterdam vis-à-vis Dutch Society. In: Chaya Brasz/Yosef Kaplan (eds.): Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others. Leiden, Boston, Köln 2001, pp. 21–40.

general effort to impose extensive social discipline and to create an obedient community, firm in its belief and faithful to the political regime. In the discourse of confessionalization a strong accent was placed on self-control, repression of instinct, restraining anger, and education for virtue, respect, and a culture of politeness.⁹⁴

Confessionalization was founded upon the principle of the unity of the group and the peace prevailing among its members. As in the Calvinist church, for example, where care was taken to reconcile individuals embroiled in controversy before celebration of the Lord's Supper, which symbolized, among other things, the unity of the denomination as a community where the sacral spirit prevailed, so, too, in the Sephardi communities, care was taken to reconcile controversies among the members, so that these would not blemish the unity of the community or destroy its integrity. The discourse of the Sephardi communities strongly condemned disputes (*discordias*), disagreements (*diferencias*), scandals (*escándalos*), divisions (*desuniones*), and commotions (*tumultos*). A large portion of the regulations that were formulated in all the communities of the "Nation" during the seventeenth and eighteenth centuries were intended to condemn any sort of behavior that upset public order, not only within and around the synagogue, but everywhere.⁹⁵ The social elite sought to effect a civilizing process in the communities of the "Nation", by instituting strict discipline and by a consistent effort to inculcate a culture of courtesy and manners.

In the light of all that was said above, it is clear beyond any doubt that, in contrast to Jacob Katz' statements regarding Ashkenazi society in the Early Modern Period, the Western Sephardi Diaspora regarded Christian Europe as a central point of reference and source of inspiration, a factor for observation and imitation, and at the same time it invested maximal efforts to distinguish itself from Christianity as a religion and belief system. Nothing is less appropriate to it than Katz' statement about Ashkenazi society, that "differentiation between Judaism and Christianity as opposing creeds disappeared almost entirely in this period". The entire *raison d'être* of this Diaspora was formed in confrontation and penetrating, uncompromising controversy with all the churches and sects of Christianity. This is shown, among other things, by the dozens of anti-Christian polemical works written during the seventeenth century by Sephardi authors, including New Christians who had returned to Judaism.⁹⁶ The process of confessionalization of the Sephardi Jews in Western Europe was bound up by its very nature with the ideological and educational effort to distinguish between Judaism and Christianity. For those who had left Christianity to rejoin the Jewish people, the

⁹⁴ Kaplan: *Gente* (see note 93), pp. 39f.

⁹⁵ Swetschinski: *Reluctant* (see note 80), pp. 225–277.

⁹⁶ Yerushalmi: *From Spanish* (see note 17), pp. 352–356; Leo Fuks/Rena Fuks-Mansfeld: *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, vol. 1. Leiden 1973, pp. 128–131; Leo Fuks/Rena Fuks-Mansfeld: *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, vol. 2. Leiden 1975, pp. 91–132; Kaplan: *From Christianity* (see note 48), pp. 235–262.

dispute with Christianity was an existential need, an integral part of their Jewish socialization process.

Abstract

Die Hauptthese des Artikels ist, dass das Modell der Konfessionalisierung zentrale Aspekte der institutionellen, religiösen, sozialen und kulturellen Entwicklung der westlichen sephardischen Diaspora erhellen kann. Es gab in der frühen Moderne keine jüdische Gruppierung, die eine vergleichbare religiöse und kulturelle Metamorphose durchlief, wie die Gemeinschaft der iberischen Conversos, welche vom 16. bis zum 18. Jahrhundert zum Judentum zurückfanden. Keine andere jüdische Diaspora jener Zeit betrieb einen vergleichbaren Aufwand, um sich in Bezug auf ihre religiöse Identität abzugrenzen. Die Mitglieder der westlichen sephardischen Diaspora waren Teil einer ethnischen Gruppe mit einem Bewusstsein für eine gemeinsame Herkunft; was jedoch ihre religiöse Zugehörigkeit anging, waren sie gespalten. Jene Mitglieder der spanischen und portugiesischen (jüdischen) Nation, welche die Rückkehr zum Judentum propagierten, machten es sich zum Ziel, eine breite konfessionelle Migration zu verursachen: Conversos sollten in jene Länder gehen, in denen sie die jüdische Religion annehmen und ihre Gebote befolgen konnten. Der Aufbruch von Conversos aus Iberien und ihre Rückkehr zum Judentum an Orten wie Venedig, Leghorn, Amsterdam, Hamburg, London etc. war Teil einer ganzen Serie von konfessionellen Wanderbewegungen, die im konfessionellen Zeitalter stattfanden.

Bislang wurde versäumt, die Juden bei der historiographischen Auseinandersetzung mit den Prozessen der Konfessionalisierung zu berücksichtigen. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass es keinen zentralisierten jüdischen Staat gab, der von der jüdischen Religion Gebrauch machte, um seine Grenzen zu bestimmen und soziale Kontrolle über seine Untertanen auszuüben. Aber obwohl die Konfessionalisierung der sephardischen Juden nicht innerhalb eines zentralisierten Staates stattfinden konnte, eines Staates mit einer bürokratischen Verwaltung und einem Prinzen an seiner Spitze, spielte sie doch eine Rolle bei der Bildung neuer Gemeinschaften, welche außerordentliche Macht besaßen und enorme soziale Kontrolle ausübten.

Matthias Pohlig

Annäherungen –
Zum Verhältnis von Religion und Politik
im frühneuzeitlichen Osmanischen Reich
in vergleichender Perspektive

Der umfangreiche Artikel zum Stichwort „Türken“, der 1745 im 45. Band des Zedlerschen Universallexikons erschien,¹ behandelt nebeneinander mehrere Themenkomplexe, die aus heutiger Sicht nicht zwangsläufig zusammengehören, für die zeitgenössische Wahrnehmung aber eine Einheit bildeten: Der Artikel beginnt mit einer langen politisch-historischen Beschreibung des Osmanischen Reiches, geht dann über zu einer Analyse von Geschichte und Theologie des Islam, bevor er sich aus einer eher ethnologischen Perspektive den Türken und ihren Sitten zuwendet. Zwischen diesen Themenkomplexen wird insofern kaum unterschieden, als der diffuse Gegenbegriff zum „Türken“ immer „der Christ“ ist. Der Artikel endet mit einer Diskussion der brisanten Frage, ob man mit diesen Osmanen, diesen Muslimen, diesen Türken politische und militärische Bündnisse schließen dürfe. Obwohl der Autor des Artikels keinen Zweifel an seiner antiislamischen Haltung lässt, beantwortet er die Frage doch positiv und relativiert beiläufig eine jahrhundertealte Gewissheit: „Man spricht zwar: der Türcke sey Anti-Christus Orientalis? Allein das ist vors erste noch nicht ausgemacht, und gesetzt auch, er wäre es, so könnte doch dieses foedera civilia nicht hindern, wenn nur solche nicht zum Schaden der christlichen Kirche gereichten.“² Die Unterscheidung zwi-

¹ Vgl. Art. Türcken. In: Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 45. Halle, Leipzig 1745, Sp. 1629–1700. – Der Artikel versteht sich angesichts des riesigen Themas notgedrungen als zugespitzte und vorläufige Skizze. Ich danke allen Diskutanten der Münchener Tagung für Zuspruch wie für grundsätzliche Kritik, allen voran den Herren Professoren Tilman Nagel und Peter Burschel. Christian Jaser und Jan-Friedrich Mißfelder danke ich für die kritische Lektüre verschiedener Fassungen des Textes. Dass alle sachlichen Fehler wie interpretatorischen Überspitzungen auf meine Rechnung gehen, ist selbstverständlich.

² Art. Türcken (wie Anm. 1), Sp. 1699. Zum Türken als Antichristen siehe z. B. Arno Seifert: Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus. Köln, Wien 1990, S. 13–23. Für den allmählichen Rückgang dieses Deutungsmusters gegen Ende des 17. Jahrhunderts siehe prägnant: Martin Wrede: Der Kaiser, das Reich, die deutsche Nation – und

schen politischen und religiösen Belangen, die im Europa des 18. Jahrhunderts bereits einschlägig ist, erlaubt also durchaus einen Kooperationspartner, von dem man glaubt, dass er zu eben dieser Unterscheidung weder willens noch fähig ist.

Es ist kein Zufall, dass die ausführlichste Behandlung des Islam innerhalb des Zedler³ im „Türken“-Artikel stattfindet und das Osmanische Reich und der Islam wenn auch nicht gleichgesetzt, so doch sehr dicht zueinander gerückt werden. Zwar war das Osmanische Reich nicht das einzige islamische Gemeinwesen, mit dem europäische Staaten und Europäer in Kontakt standen. Sehr wohl existierten politische, ökonomische oder kulturelle Beziehungen etwa zu Persien oder zum indischen Mogulreich.⁴ Aber im Zentrum der christlich-muslimischen Beziehungen in der Frühen Neuzeit steht das Verhältnis Europas zum Osmanischen Reich. Die gängige Gegenüberstellung zwischen „Europa“ und „den Osmanen“ ist ohne Zweifel nicht adäquat, zeigt aber bereits eine gewisse unvermeidbare Eurozentrik des Blicks auf das Osmanische Reich, auf die zurückzukommen sein wird. Ähnliches gilt für den Begriff der Frühen Neuzeit, der für Europa im Wesentlichen zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert angesetzt wird und für die osmanische Geschichte entweder als nicht passend eingestuft oder doch zeitlich anders zugeschnitten wird.⁵

In der Forschung zum frühneuzeitlichen Verhältnis von Christen und Muslimen, in der ohnehin traditionell die sogenannte „Türkengefahr“⁶ im Vordergrund stand, sind im Zuge der kulturgeschichtlichen Wende Studien zu Fremd- und Feindbildern, Identität und Alterität, allgemein gesprochen: Forschungen zur Perzeption, noch stärker in den Vordergrund getreten. Sie arbeiten vor allem mit

ihre „Feinde“. Natiogenese, Reichsidee und der „Durchbruch des Politischen“ im Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden. In: *Historische Zeitschrift* 280 (2005), S. 83–116, hier: S. 96–101.

³ Daneben steht noch ein kürzerer Eintrag zum Stichwort „Mahomedischer Glaube“. Vgl. Art. Mahomedischer Glaube. In: *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 19. Halle, Leipzig 1739, Sp. 508–515.

⁴ Vgl. Hartmut Bobzin/Stefan Reichmuth: Art. Islam. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 5. Stuttgart 2007, Sp. 1098–1123, hier: Sp. 1106.

⁵ Vgl. Suraiya Faruqi: Formen historischen Verständnisses in der Türkei. Politische und wirtschaftliche Krisen in der „Frühen Neuzeit“. In: Renate Dürre u. a. (Hg.): *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*. München 2003, S. 107–122; Virginia H. Aksan/Daniel Goffman: Introduction. Situating the early modern Ottoman world. In: Virginia H. Aksan/Daniel Goffman (Hg.): *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*. New York u. a. 2007, S. 1–12, hier: S. 2, die als Frühe Neuzeit die Epoche zwischen der Eroberung Konstantinopels 1453 und dem Beginn der Tanzimat-Periode und damit dem Ende der absoluten Herrschaft des Sultans 1839 ansetzen. Daneben operiert die Historiographie nach wie vor mit dem Begriff der „klassischen“ Zeit des Osmanischen Reiches, siehe paradigmatisch: Halil İnalcık: *The Ottoman Empire. The classical age, 1300–1600*. London 1973, aber auch die Titelformulierung von: Madeline C. Zilfi: *The Politics of Piety. The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis 1988.

⁶ Vgl. die furiose Kritik an der Übernahme dieses zeitgenössischen Deutungsmusters durch die moderne Forschung bei: Almut Höfert: *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600 (= Historische Studien, Bd. 35)*. Frankfurt, New York 2003, S. 50 f.

Predigten und Flugschriften, ethnographischen Texten oder Reiseberichten.⁷ Statt nach der konkreten Verfasstheit des christlich-muslimischen Verhältnisses und dessen Veränderungen zu fragen, wird vor allem die europäisch-christliche Wahrnehmung und Deutung thematisiert.⁸ Neben dem kulturgeschichtlichen Fokus ist es das Sprachenproblem (wer frühneuhochdeutsche Reiseberichte liest, muss nicht osmanisch, türkisch oder arabisch können), das die Attraktivität dieser Forschungsrichtung mitbegründet. Auch ich bin weder ausgebildeter Islamwissenschaftler noch beherrsche ich die genannten Sprachen; ich sehe meine Chance vielmehr darin, sozusagen von der Seite und mit einiger Naivität Fragen eher aufzuwerfen als zu beantworten und gleichzeitig mit dem Blick des Europa-Frühneuzeitlers Perspektiven zu skizzieren, die es ermöglichen, das Osmanische Reich konsequenter als bisher – auch jenseits der „Türkenkriege“ und der osteuropäischen Herrschaftsgebiete der Osmanen – in die allgemeine Geschichte der europäischen Frühneuzeit einzubinden. Methodologisch sehe ich die Notwendigkeit, die Perzeptionsgeschichte durch zwei weitere Zugänge zu ergänzen, die – um keinen falschen Eindruck zu erwecken – zwar bereits existieren, aber durchaus eine systematischere Behandlung verdienen: zum Ersten durch eine Vergleichsgeschichte, die versuchen müsste, am Beispiel der europäischen Frühneuzeit entwickelte Interpretationskategorien (z. B. im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Politik) in vergleichender Perspektive auch auf das Osmanische Reich zu übertragen;⁹ zum Zweiten eine „Beziehungsgeschichte“¹⁰ der militärischen, diplomatischen, religiösen, kulturellen und ökonomischen Beziehungen zwischen beiden Seiten. Diese müsste auf eine Chronologie und Typologie der Kontakte –

⁷ Ich verzichte auf Belege, weil dies den Rahmen sprengen würde; jeder, der sich mit dem Thema beschäftigt, weiß um die relative Dominanz der Perzeptionsstudien. Die hier postulierte Ergänzung dieser Perspektive durch andere methodische Zugänge bedeutet nicht deren Abwertung; ganz im Gegenteil schiene mir ein multiperspektivischer Zugang zur Erforschung des in der allgemeinen Frühneuzeitforschung immer noch dramatisch unterrepräsentierten Osmanischen Reichs und seiner europäischen Verflechtungen sinnvoll. Siehe als jüngstes Beispiel für die eher mikrohistorisch orientierte Perzeptionsperspektive: Peter Burschel: *Verlorene Söhne. Bilder osmanischer Gefangenschaft in der frühen Neuzeit*. In: Birgit Emich/Gabriela Signori (Hg.): *Kriege/Bilder in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2009, S. 157–182.

⁸ Dies geschieht nie ohne den zutreffenden Hinweis, dass diese Deutung natürlich Realität mit produziert. Unklar bleibt dennoch oft, wie sie mit konkretem politischen oder anderem Handeln korreliert werden kann. Vgl. Gottfried Niedhardt: *Selektive Wahrnehmung und politisches Handeln: internationale Beziehungen im Perzeptionsparadigma*. In: Wilfried Loth/Jürgen Osterhammel (Hg.): *Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Ausichten* (= Studien zur Internationalen Geschichte, Bd. 10). München 2000, S. 141–157.

⁹ Siehe die Reflexionen von: Halil Berktaş: *Studying „relations“ or studying common problems in comparative perspective*. In: Bartolomé Bennassar/Robert Sauzet (Hg.): *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*. Paris 1998, S. 313–315.

¹⁰ Vgl. Jürgen Osterhammel: *Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis*. In: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.): *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, New York 2003, S. 439–466, hier: S. 442–444; vgl. auch Sanjay Subrahmanyam: *Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. In: *Modern Asian Studies* 31 (1997), S. 735–762.

der realen wie der gelehrten, stereotypen und imaginären – zwischen dem Osmanischen Reich und Europa abzielen und sowohl die Türkenkriege umfassen als auch das Problem des Handels; sie müsste von Piraten und verschleppten Gläubigen beider Seiten handeln, von Konvertiten, Pilgern, von gelehrter und politischer Turkophilie und von vielem anderen.¹¹

Es geht mir im Folgenden darum, einige mögliche Leitlinien für eine komparatistisch orientierte europäische Geschichte zu entwerfen, die das Osmanische Reich und den Islam nicht von vornherein als das ganz Andere entwirft, sondern eine vergleichende Perspektive anstrebt. Vergleichs- und Beziehungsgeschichte sind weder dasselbe noch sind sie – wie die jüngere Diskussion um Transfer und „histoire croisée“ betont – völlig zu trennen. Da es mir hier eher um das Problem einer inhaltlichen Integration der osmanischen in die europäische Geschichte als um methodologische Reflexionen geht, lasse ich ihr Verhältnis hier – im Wissen um die sich daraus ergebenden Probleme – außer Acht; ich benutze den Ausdruck „vergleichende Perspektive“ im Folgenden für beide Ansätze: die Vergleichs- wie die Beziehungsgeschichte und deren Interferenzen.¹² Mir geht es in der Verbindung beider Perspektiven auch darum, nicht mit zu starren, blockartigen Vergleichseinheiten zu operieren; ganz im Gegenteil strebt die vergleichende Perspektive eher Integration als monolithische Gegenüberstellung an. Wenn also hier chiffrenartig von „Europa“ als dem Gegenüber des Osmanischen Reiches die Rede ist, dann dient das nicht der Exklusion der Osmanen aus der europäischen Geschichte, sondern erst einmal der Zusammenspannung beider Seiten in eine einheitliche vergleichende Perspektive.

Ich möchte also in vergleichender Perspektive einigen Fragen nachgehen: War das Osmanische Reich ein islamischer Staat? In welcher Hinsicht gestaltete sich das Verhältnis von Religion und Politik im Osmanischen Reich anders als in den christlichen Staaten des 16. und 17. Jahrhunderts? Welche Bedeutung besaß der Islam oder überhaupt Religion für außerreligiöse Prozesse? Diese Fragen zielen auf die Überprüfung der gängigen Annahme, dass in muslimisch geprägten Gesellschaften in Geschichte und Gegenwart der Faktor Religion in höherem Maße eine gesellschafts- und mentalitätsstrukturelle Relevanz besitzt als in christlichen Gesellschaften, für die sich die Forschung leichter tut, auch außerreligiöse Faktoren

¹¹ Vgl. als zwei prominente Beispiele für eine solche Beziehungsgeschichte: Natalie Zemon Davis: *Trickster travels. A sixteenth-century Muslim between worlds*. New York 2006; Bartolomé Bennassar/Lucile Bennassar: *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI–XVIIe siècles*. Paris 1989.

¹² Methodologisch siehe nur: Michael Werner/Bénédicte Zimmermann: *Beyond comparison: Histoire croisée and the challenge of reflexivity*. In: *History and Theory* 45 (2006), S. 30–50; Jürgen Kocka: *Comparison and beyond*. In: *History and Theory* 42 (2003), S. 39–44; Hartmut Kaelble: *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*. In: Kaelble/Schriewer (Hg.): *Vergleich* (wie Anm. 10), S. 469–493; Osterhammel: *Transferanalyse* (wie Anm. 10), S. 466; für das hier diskutierte Themenfeld siehe: Subrahmanyam: *Connected Histories* (wie Anm. 10); Almut Höfert: *Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam*. In: *Historische Zeitschrift* 287 (2008), S. 561–597.

ernster in Betracht zu ziehen.¹³ Für die Frage nach der Rolle des Islam als politisch-sozialem Faktor ist die spezifische Differenz zwischen den Begriffspaaren Islam/Christentum und Osmanisches Reich/Europa auszuloten und schließlich auch zu reflektieren, ob nicht die allgemein als Charakteristika der europäischen Geschichte geltenden gesellschaftsgeschichtlichen Prozesse der Konfessionalisierung und der Säkularisierung – mit einem kleineren oder größeren Körnchen Salz – ihre Entsprechungen im Osmanischen Reich haben könnten.

Eine solche offen eurozentrische Sicht, die ursprünglich für das europäische Christentum erarbeitete Interpretamente auf eine nichtchristliche Gesellschaft projiziert, mag verwundern. Sie rechtfertigt sich aber vielleicht dadurch, dass die Forschung zur osmanischen Geschichte derzeit eher die „Europäizität“ des Osmanischen Reichs betont als umgekehrt dessen Nichtzugehörigkeit zur europäischen Geschichte. *Dass* dies so ist, möchte ich kurz belegen; *wenn* dies so ist, sollte man auch die notwendigen Konsequenzen daraus ziehen, die etwa in einer tentativen Erprobung „europäischer“ Interpretationskategorien liegen könnten.

Wie wichtig war der Islam, wie wichtig war das Osmanische Reich eigentlich für die europäische Geschichte? Liest man Handbücher, kann man manches Mal zu dem Eindruck kommen: so wichtig nun nicht; in der allgemeinen Frühneuezeitforschung steht die Beschäftigung mit den Osmanen separiert, ja isoliert. Liest man aber mit synoptischem Blick verschiedene Spezialstudien, kann sich das Bild völlig anders darstellen: Schon im Mittelalter, so Michael Borgolte, sei Europa durch eine religiös induzierte „Pluralität von Einheitskonzepten“¹⁴ gekennzeichnet, die langfristig zum Ertragen von Differenz geführt habe. Die osmanische Expansion, so viele Autoren, habe die Verdichtung des Reichs und seine verfassungs- und finanzpolitische Integration vorangetrieben,¹⁵ aber auch – so jüngst Thomas Kaufmann – eine kritische Selbstevaluation des Christentums ausgelöst, die in der Reformation kulminierte.¹⁶ Der osmanische Druck auf die Habsburger, so andere Autoren, habe die Ausbreitung des Protestantismus maßgeblich befördert.¹⁷ Das

¹³ Zur Frage, ob in der gegenwärtigen internationalen Politik der Gegensatz zwischen dem Westen und der islamischen Welt primär ein religiöser Gegensatz ist, siehe: Edward Mortimer: Christianity and Islam. In: International Affairs 67 (1991), S. 7–13; siehe auch: Ira M. Lapidus: State and Religion in Islamic Societies. In: Past and Present 151 (1996), S. 3–27.

¹⁴ Michael Borgolte: Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte. In: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main 2005, S. 117–163, hier: S. 124.

¹⁵ Vgl. nur: Winfried Schulze: Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung. München 1978; Ulrich Andermann: Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. In: Bodo Guthmüller/Wilhelm Kühlmann (Hg.): Europa und die Türken in der Renaissance (= Frühe Neuzeit, Bd. 54). Tübingen 2000, S. 29–54, hier: S. 32f.

¹⁶ Vgl. Thomas Kaufmann: „Türkenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation. Göttingen 2008, S. 70 und passim.

¹⁷ Vgl. etwa: Halil Inalcik: The Turkish Impact on the Development of Modern Europe. In: ders.: Turkey and Europe in History. Istanbul 2006, S. 119–125; zum frühen Interesse der Osmanen am Protestantismus vgl. Christine Isom-Verhaaren: An Ottoman Report about

Osmanische Reich sei nicht nur voll in das entstehende europäische Staatensystem eingebunden gewesen, sondern habe dessen Entstehung seit den italienischen Anfängen im 15. Jahrhundert sogar zentral befördert.¹⁸ Auch die frühneuzeitliche Globalisierung sei letztlich ein Produkt der Konfrontation von Islam und Christentum: „In gewisser Hinsicht drängte die osmanische Übermacht um das Mittelmeer herum Europa nach Übersee.“¹⁹ Die grundlegenden ethnographischen Kategorien zur Klassifizierung des Fremden seien nicht etwa in der Auseinandersetzung mit der Neuen Welt, sondern in der mit den Türken entwickelt worden.²⁰ Erst nach dem Ende des Langen Türkenkriegs 1606 habe die konfessionelle Polarisierung des Reichs in den Vordergrund treten können, die in den Dreißigjährigen Krieg mündete.²¹ Auch für den Verlauf des Dreißigjährigen Krieges werden, wenn auch ex negativo, die Osmanen verantwortlich gemacht: Das Osmanische Reich sei durch den Krieg gegen Persien (1623–1645) so gebunden gewesen, dass es nicht in den Dreißigjährigen Krieg eingreifen können, was den Kriegsverlauf mutmaßlich in extremer Weise beeinflusst hätte.²² Gerade wegen der gemeinsamen Gegnerschaft der europäischen Staaten zum Osmanischen Reich sei Istanbul während des Kriegs der Ort gewesen, wo über die Gesandten alle europäischen Informationskanäle zusammenliefen.²³ Die Ausbildung des europäischen

Martin Luther and the Emperor. New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V. In: *Turcica* 28 (1996), S. 299–318.

¹⁸ Vgl. Daniel Goffman: Negotiating with the Renaissance state: the Ottoman Empire and the new diplomacy. In: Aksan/Goffmann (Hg.): *Early Modern Ottomans* (wie Anm. 5), S. 61–74.

¹⁹ Jürgen Osterhammel/Niels P. Petersson: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*. München 42007, S. 37.

²⁰ Vgl. Höfert: Feind (wie Anm. 6), S. 11; ähnlich auch: Frank Matthias Kammel: Gefährliche Heiden und gezähmte Exoten. Bemerkungen zum europäischen Türkenbild im 17. und frühen 18. Jahrhundert. In: Ronald G. Asch u. a. (Hg.): *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit. Die europäische Staatenordnung und die außereuropäische Welt*. München 2001, S. 503–525, hier: S. 511; anders: Wolfgang Neuber: Grade der Fremdheit. Alteritätskonstruktion und experientia-Argumentation in deutschen *Turcica* der Renaissance. In: Guthmüller/Kühlmann (Hg.): *Europa* (wie Anm. 15), S. 249–265, hier: S. 249.

²¹ Vgl. Schulze: Reich (wie Anm. 15), S. 366; Karl Otmar Freiherr von Aretin: Die Türkenkriege als Traditionselement des katholischen Europa. In: Wilfried Barner (Hg.): *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung* (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 15). München 1989, S. 19–29, hier: S. 21.

²² Vgl. Heinz Schilling: Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660 (= *Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen*, Bd. 2). Paderborn 2007, S. 201–215, v. a. S. 203; Armin Kohnle: Art. Türkenkriege. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35. Berlin 2002, S. 181–183, hier: S. 182. Dieses Argument ist auch anders herum formuliert worden: Europa sei in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch den Dreißigjährigen Krieg als Bedrohung für die Osmanen neutralisiert worden: Vgl. Halil İnalcık: *The Ottoman-Turkish-Empire*. In: ders.: *Turkey* (wie Anm. 17), S. 43–62, hier: S. 48.

²³ Vgl. István Hiller: Die Rolle des Osmanischen Reiches in der europäischen Politik zur Zeit des Westfälischen Friedens. In: Heinz Duchhardt (Hg.): *Der Westfälische Friede. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*. München 1998, S. 393–404.

Absolutismus und seine Tendenz zur Ausschaltung ständischer Rechte könnte vom Vorbild des Osmanischen Reiches angeleitet worden sein.²⁴ In jedem Fall habe in politiktheoretischen Diskussionen insbesondere des 18. Jahrhunderts das Osmanische Reich vor allem als Prototyp der Despotie oder Tyrannei eine Rolle gespielt.²⁵ Und schließlich sei „Europa“ als Begriff und Phänomen erst in dem Moment verstärkt in Erscheinung getreten (nämlich etwa ab 1700), als der Christianitas-Begriff semantisch geschwächt worden war – und dies wiederum sei erst möglich geworden, als die äußere Konfrontation mit dem Islam an Bedrohungspotential und Bedeutung verloren habe.²⁶

Wenn man die Geschichte so erzählt – was natürlich eine einseitige Verzerrung darstellt –, erweist sich das Osmanische Reich gerade durch seine prekäre Position an der religiösen, politischen und kulturellen Peripherie Europas als ein Hauptfaktor der europäischen Geschichte, ja als ein Akteur, der gerade durch seine „ausschließende Einschließung“ eine zentrale Rolle spielen konnte.²⁷ Wenn dies zutrifft, dürfte eine vergleichende Perspektive, gerade auch im Hinblick auf das Verhältnis der religiösen und der politischen Sphäre, von Interesse sein.

War also das Osmanische Reich ein islamischer Staat? Die Frage hat zwei jeweils komplexe Bestandteile. Zuerst einmal wäre zu klären, ob das Osmanische Reich überhaupt ein Staat war²⁸ oder nicht doch eher ein vor- oder überstaatliches Imperium.²⁹ Die Antwort ist ambivalent. Das Osmanische Reich war mit seinen vielen, sehr divergenten territorialen Bestandteilen sicher eher dem Habsburger-

²⁴ Vgl. Hans Sturmberger: Das Problem der Vorbildhaftigkeit des türkischen Staatswesens im 16. und 17. Jahrhundert und sein Einfluß auf den europäischen Absolutismus. In: Comité International des Sciences Historiques (Hg.): XIIe Congrès International des Sciences Historiques, Rapports IV: Methodologie et histoire contemporaine. Horn, Wien 1965, S. 201–209.

²⁵ Vgl. Thomas Kaiser: The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture. In: Journal of Modern History 72 (2000), S. 6–34; Maximilian Grothaus: Vorbildlicher Monarch, Tyrann oder Despot? Europäische Vorstellungen vom Osmanischen Reich zwischen Renaissance und Aufklärung. In: Frühneuzeit-Info 6 (1995), S. 181–203; Aslı Çırakman: From Tyranny to Despotism. The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks. In: International Journal of Middle East Studies 33 (2001), S. 49–68.

²⁶ Vgl. Malcolm E. Yapp: Europe in the Turkish Mirror. In: Past and Present 137 (1992), S. 134–155, hier v. a.: S. 138; Peter Burke: Did Europe exist before 1700? In: History of European Ideas 1 (1980/81), S. 21–29.

²⁷ Vgl. zu dieser Denkfigur aus anderem Kontext: Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main 2002.

²⁸ Zu den auch in Europa mit großer zeitlicher Diversität verlaufenden Phasen der Staatsbildung vgl. Wolfgang Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 2000.

²⁹ In die derzeit florierende Empire-Forschung ordnet das Osmanische Reich ein: Karen Barkey: Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge u. a. 2008, S. 9–15; siehe auch: Virginia H. Aksan: Locating the Ottomans among early modern empires. In: Journal of Early Modern History 3 (1999), S. 103–134; A. Nuri Yurdusev: The Ottoman Attitude toward Diplomacy. In: ders. (Hg.): Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional? Basingstoke u. a. 2004, S. 5–35, hier: S. 17; Subrahmanyam: Connected Histories (wie Anm. 10), S. 738 f.

reich vergleichbar als einem territorial orientierten Flächenstaat wie Frankreich. Und doch zeigen sich etwa im frühen und massiven Ausbau der osmanischen Bürokratie Elemente eines durchaus europäischen Weges der Staatsbildung.³⁰ Auf der anderen Seite ist die Multiethnizität und die Vielzahl von Glaubensrichtungen in Rechnung zu stellen, die das Osmanische Reich eher als imperiales Gemeinwesen charakterisieren; daraus resultierte eine – allerdings wiederum auch den europäischen Staaten nicht gänzlich fremde – Tendenz, die politische Loyalität als wichtigstes Identitätssignum noch über religiöse Konformität zu stellen.³¹ Vereinfacht gesprochen: Blickt man auf den verdichteten Verwaltungsapparat, sieht man einen osmanischen *Staat*. Blickt man auf die ethnische und religiöse Zusammensetzung und auf den Umgang mit religiösen Minderheiten, ergibt sich eher ein osmanisches *Imperium*. Diesen sehr einfachen Kriterien wären weitere an die Seite zu stellen – um dann im systematischen Vergleich die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Europa und dem Osmanischen Reich erfassen zu können.

Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht aber der andere Bestandteil der Frage, nämlich das Problem der „Islamizität“ des Osmanischen Reiches. Die Gegenfrage illustriert die Komplexität des Problems: In welchem Sinne waren die europäischen Konfessionsstaaten des 16. und 17. Jahrhunderts primär „christliche“ Staaten? Für das Osmanische Reich bietet die Literatur unterschiedliche Antworten an. So urteilt ein bedeutender Kenner, dieses habe „völlig dem Religionsgesetz“ gehorcht,³² während ein anderer die Auffassung vertritt, dass „the Ottoman Empire is not at all easy to define as ‚Islamic‘“³³. Ich möchte diese Frage mit vergleichenden und beziehungsgeschichtlichen Seitenblicken auf die europäische Entwicklung an fünf Themenkomplexen durchspielen: erstens am Problem des Handels und der Diplomatie; zweitens am Thema Religion, Krieg und Expansionsideologien; drittens am Problem des Verhältnisses von Staat und Religion (mit einigen Überlegungen zum Recht und zu einer osmanischen ‚Konfessionalisierung‘); viertens schließlich am Thema religiöse Toleranz; fünftens am Problem der ‚Säkularisierung‘. Diese Themenkomplexe sind nicht die einzig möglichen, ergeben sich auch nicht zwangsläufig auseinander und lassen sich weder komplett trennen noch in ihrer Bedeutung ausbalancieren. Daher können die folgenden Bemerkungen nichts anderes als Skizzen sein.

³⁰ Vgl. Bobzin/Reichmuth: Art. Islam (wie Anm. 4), Sp. 1113. Die strukturellen Parallelen zwischen dem Osmanischen Reich und europäischen Staaten bis ins 18. Jahrhundert betont auch: Suraiya Faroqhi: *The Ottoman Empire and the World Around It*. London 2004, S. 11.

³¹ Vgl. Christine Isom-Verhaaren: *Shifting Identities: Foreign State Servants in France and the Ottoman Empire*. In: *Journal of Early Modern History* 8 (2004), S. 109–134. Dass auch in dieser Hinsicht das Osmanische Reich anderen europäischen Staaten gar nicht unähnlich war, betont: Nenad Moacanin: *Some Remarks on the Supposed Muslim Tolerance Towards dhimmis*. In: *Südost-Forschungen* 48 (1989), S. 209–215, hier: S. 215.

³² Josef Matuz: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*. Darmstadt 52008, S. 92.

³³ Berkta: *Studying „relations“* (wie Anm. 9), S. 314.

1. Die traditionelle Annahme, das Osmanische Reich habe kaum Handelsbeziehungen mit Europa gepflegt, und wenn, dann erstens im Osmanischen Reich selbst (also ohne sich in das ‚Haus des Krieges‘ zu begeben) oder zweitens auf dem Wege über von den Muslimen beauftragte Christen oder Juden, ist inzwischen partiell widerlegt. Die Schlüsselrolle christlicher und jüdischer Kaufleute ist zwar nicht abzustreiten,³⁴ aber muslimische Kaufleute waren, vor allem in Venedig, in den „long-distance cross-cultural trade“ involviert³⁵ und umgingen in größerem Maßstab, als man lange geglaubt hat, sowohl das islamische Kreditverbot als auch die Vorstellung, man dürfe keinen Handel mit Nicht-Muslimen treiben.³⁶ Hier wie in anderen Bereichen der Forschung galten bestimmte unterstellte ‚islamische‘ Prämissen lange als derart axiomatisch, dass sie eine empirische Erforschung geradezu verhindert haben.³⁷

Auch die Frage nach der Einbindung des Osmanischen Reiches in das europäische Staatensystem wird zunehmend positiv beantwortet: Das halbwegs entwickelte internationale System nach 1648 beruhte zwar auf der reziproken Entsendung von Gesandtschaften, auf der Anerkennung des Völkerrechts und der diplomatischen Immunität sowie generell auf der Akzeptanz staatlicher Egalität.³⁸ Legt man diese formalen Kriterien zugrunde, ist das Osmanische Reich des 16. und 17. Jahrhunderts relativ eindeutig kein Teil des internationalen Systems.³⁹ Dennoch, so ist zu lesen, sei das Osmanische Reich *à la longue* zu einem schwierigen, aber wichtigen Mitspieler innerhalb des internationalen Konzerts geworden. Eindeutig scheint das für das 18. Jahrhundert, als mit den Friedensverträgen von Karlowitz und Passarowitz die „urkundliche Bestätigung der Ohnmacht des Osmanenreiches“⁴⁰ ausgesprochen worden war. Gerade Karlowitz 1699 gilt als Umbruchstelle: Erstmals akzeptierten die Osmanen neutrale Vermittler, erkannten das Prinzip der Ebenbürtigkeit der Vertragspartner an und begannen mittelfristig auch, sich auf europäisches Völkerrecht und Diplomatie einzulassen.⁴¹ Die fluide,

³⁴ Vgl. Bobzin/Reichmuth: Art. Islam (wie Anm. 4), Sp. 1112.

³⁵ Vgl. Cemal Kafadar: A Death in Venice (1575): Anatolian muslim merchants trading in the Serenissima. In: *Journal of Turkish Studies* 10 (1986), S. 191–218, hier: S. 191.

³⁶ Vgl. Suraiya Faruqi: Geschichte des Osmanischen Reiches. München 2006, S. 53.

³⁷ Vgl. Kafadar: Death (wie Anm. 35), S. 210.

³⁸ Dass man es auch in Europa mit einem bestenfalls „halbwegs“ entwickelten System auf dem Wege zu Verstetigung und Professionalisierung der Diplomatie zu tun hat, wird oft betont; siehe anschaulich: William James Roosen: *The Age of Louis XIV. The Rise of Modern Diplomacy*. Cambridge (Mass.) 1976.

³⁹ Vgl. Arno Strohmeyer: Das Osmanische Reich – ein Teil des europäischen Staatensystems der Frühen Neuzeit? In: Gernot Heiss/Grete Klingenstein (Hg.): *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie*. Wien, München 2005, S. 149–164.

⁴⁰ Anton C. Schaendlinger: Die Entdeckung des Abendlandes als Vorbild. Ein Vorschlag zur Umgestaltung des Heerwesens und der Außenpolitik des Osmanischen Reiches zu Beginn des 18. Jahrhunderts. In: Gernot Heiss/Grete Klingenstein (Hg.): *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch* (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 10). München 1983, S. 89–112, hier: S. 90.

⁴¹ Vgl. Heinz Duchhardt: *Balance of Power und Pentarchie. Internationale Beziehungen 1700–1785* (= Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen, Bd. 4). Paderborn

weil immer auf Expansion ausgelegte osmanische Grenze wich ab 1699 einer fixierteren Grenzkonzeption.⁴² Doch bereits für die Zeit zuvor erscheinen die Osmanen in der neueren Forschung meist als integrale Partner innerhalb des europäischen Mächtesystems.⁴³ Vor allem die aus ökonomischen und militärischen Interessen ständig an der Pforte residierenden europäischen Gesandten machten Istanbul zu einem wichtigen Zentrum der europäischen Diplomatie. Diese wurden zwar oft in ihrer Arbeit behindert, unter Hausarrest gestellt oder eingekerkert,⁴⁴ auch wurde das diplomatische Geschenkwesen von Istanbul gerne als Tributpflichtigkeit interpretiert,⁴⁵ doch insgesamt kann von einer diplomatischen Abstinenz der Osmanen nicht die Rede sein. So wurden Kapitulationen etwa mit Frankreich, ab dem Ende des 16. Jahrhunderts auch mit den Niederlanden und England geschlossen; genuine, wenn auch befristete Friedensverträge wurden zu-

u. a. 1997, S. 189; siehe auch: ders.: *Peace Treaties from Westphalia to the Revolutionary Era*. In: Randall Lesaffer (Hg.): *Peace Treaties and International Law in European History. From the Late Middle Ages to World War One*. Cambridge u. a. 2004, S. 45–58, v. a. S. 50; Jacob Coleman Hurewitz: *Ottoman Diplomacy and the European State System*. In: *Middle East Journal* 15 (1961), S. 141–152; Rifa'at A. Abou-el-Haj: *Ottoman Diplomacy at Karlowitz*. In: *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967), S. 498–512; Johannes Burkhardt: *Sprachen des Friedens und was sie verraten. Neue Fragen und Einsichten zu Karlowitz, Baden und „Neustadt“*. In: Stefan Ehrenpreis u. a. (Hg.): *Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag (= Historische Forschungen, Bd. 85)*. Berlin 2007, S. 503–519; Ernst D. Petritsch: *Rijswijk und Karlowitz. Wechselwirkungen europäischer Friedenspolitik*. In: Heinz Duchhardt (Hg.): *Der Friede von Rijswijk 1697 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte Bd. 47)*. Mainz 1998, S. 291–311.

⁴² Vgl. Colin Heywood: *The Frontier in Ottoman History: Old Ideas and New Myths*. In: Daniel Power/Naomi Standen (Hg.): *Frontiers in Question. Eurasian Borderlands, 700–1700*. Basingstoke u. a. 1999, S. 228–250, v. a. S. 231–233.

⁴³ Vgl. Holger Th. Gräf: „Erbfeind der Christenheit“ oder potentieller Bündnispartner? Das Osmanenreich im europäischen Mächtesystem des 16. und 17. Jahrhunderts – gegenwartspolitisch betrachtet. In: Kurz (Hg.): *Das Osmanische Reich (wie Anm. 39)*, S. 37–51, hier v. a.: S. 39, S. 45; Schilling: *Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie Anm. 22)*, S. 214. Siehe auch: Wolfgang Burgdorf: *Zur türkischen Geschichte innerhalb Europas. Anmerkungen über die Grundlagen eines EU-Beitritts der Türkei*. In: Gabriele Clemens (Hg.): *Türkei und Europa*. Münster u. a. 2007, S. 39–56; Daniel Goffman: *The Ottoman Empire*. In: John Jeffries Martin (Hg.): *The Renaissance World*. New York 2007, S. 347–363; Gábor Ágoston: *Information, ideology, and limits of imperial policy. Ottoman grand strategy in the context of Ottoman-Habsburg rivalry*. In: Aksan/Goffmann (Hg.): *Early Modern Ottomans (wie Anm. 5)*, S. 75–103, hier: S. 92.

⁴⁴ Vgl. Ernst Dieter Petritsch: *Fremderfahrungen kaiserlicher Diplomaten im Osmanischen Reich*. In: Michael Rohrschneider/Arno Strohmeyer (Hg.): *Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert*. Münster 2007, S. 345–366, hier: S. 350; Helga Fischer: *Das Osmanische Reich in Reisebeschreibungen und Berichten des 18. Jahrhunderts*. In: Heiss/Klingenstein (Hg.): *Das Osmanische Reich (wie Anm. 40)*, S. 115–142, hier: S. 117f.

⁴⁵ Zum diplomatischen Gabentausch und seinen Missverständnissen vgl. Hedda Reindl-Kiel: *Der Duft der Macht. Osmanen, islamische Tradition, muslimische Mächte und der Westen im Spiegel diplomatischer Geschenke*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 95 (2005), S. 195–258; Peter Burschel: *Der Sultan und das Hündchen. Zur politischen Ökonomie des Schenkens in interkultureller Perspektive*. In: *Historische Anthropologie* 15 (2007), S. 408–421.

erst Venedig, ab 1606 auch den Habsburgern zugestanden.⁴⁶ Gerade Frankreich besaß als antihabsburgische Großmacht einen gewissen Sonderstatus und eine immer wieder aktualisierte politische Nähe zur Pforte, ohne allerdings jemals in wirkliche Allianzen mit den Osmanen einzutreten.⁴⁷

Was hatte diese ambivalente Konstellation mit dem Islam zu tun? Zwar gibt es eine islamische Tradition, die keine Kontakte, vor allem keine Verträge mit der außerislamischen Welt vorsieht,⁴⁸ unklar ist aber, für wie bedeutsam die osmanischen Akteure dieses Argument grundsätzlich und situativ hielten. Beispielsweise ist in der neueren Forschung, ohne dass dies systematisch erforscht wäre, darauf hingewiesen worden, dass das Fehlen diplomatischer Reziprozität und die osmanische Ad-hoc-Diplomatie⁴⁹ im Grunde beiden Seiten nutzte: Die sich ohnehin und lange zu Recht als überlegen fühlende osmanische Großmacht kam nicht in Schwierigkeiten mit dem islamischen Recht, ohne auf Diplomatie verzichten zu müssen; die europäischen Regierungen umgingen das Problem, Muslime bei sich aufnehmen zu müssen.⁵⁰ Und führt man sich vor Augen, dass das Osmanische Reich bis ins 18. Jahrhundert auch keine ständige Diplomatie mit anderen islamischen Staaten unterhielt,⁵¹ dann relativiert dies den Islam als ernstzunehmenden Begründungsfaktor. Zumindest wäre systematisch auszuloten, ob es nicht eher die imperiale, universalistische Grundhaltung der Osmanen war, die ständige Diplomatie unmöglich oder unnötig machte,⁵² ob man es also hier nicht mit, so Johannes Burkhardt, „Konstituierungsproblemen“ der Staatsbildung und des interna-

⁴⁶ Vgl. Karl-Heinz Ziegler: The peace treaties of the Ottoman Empire with European Christian powers. In: Lesaffer (Hg.): *Peace Treaties* (wie Anm. 41), S. 338–364, hier: S. 338–345.

⁴⁷ Vgl. Michael Hochedlinger: Die französisch-osmanische „Freundschaft“ 1525–1792. Element antihabsburgischer Politik, Gleichgewichtsinstrument, Prestigeunternehmung – Aufriß eines Problems. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 102 (1994), S. 108–164; siehe auch: Klaus Maletke: Die Vorstöße der Osmanen im 16. Jahrhundert aus französischer Sicht. In: Guthmüller/Kühlmann (Hg.): *Europa* (wie Anm. 15), S. 373–394; sowie jüngst: Philipp McCluskey: Commerce before Crusade? France, the Ottoman Empire and the Barbary Pirates (1661–1669). In: *French History* 23 (2009), S. 1–21.

⁴⁸ Vgl. Karl-Heinz Ziegler: Völkerrechtliche Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und der Hohen Pforte. In: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 18 (1996), S. 177–195, v. a. S. 178, S. 182 f.; Christian Windler: Normen aushandeln. Die französische Diplomatie und der muslimische „Andere“ (1700–1840). In: *Ius Commune* 24 (1997), S. 171–210, hier: S. 192, S. 197.

⁴⁹ Vgl. Bülent Arı: Early Ottoman Diplomacy: Ad Hoc Period. In: Yurdusev (Hg.): *Diplomacy* (wie Anm. 29), S. 36–65, v. a. S. 37, S. 43.

⁵⁰ Vgl. Robert Anciaux: Évolution de la diplomatie de l'Empire ottoman et de sa perception de l'Europe aux XVII^e et XVIII^e siècles. In: Alain Servantie (Hg.): *L'empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance*. Leuven 2005, S. 151–160, hier: S. 151 f.; Goffman: *Negotiating* (wie Anm. 18), S. 73; Yurdusev: *Ottoman Attitude* (wie Anm. 29), S. 30.

⁵¹ Vgl. Yurdusev: *Ottoman Attitude* (wie Anm. 29), S. 27; Suraiya Faruqi: Der osmanische Blick nach Osten: Dürri Ahmed Efendi über den Zerfall des Safawidenreichs 1720–1721. In: Rohrschneider/Strohmeyer (Hg.): *Wahrnehmungen* (wie Anm. 44), S. 367–391, hier: S. 368 f., S. 373.

⁵² Vgl. Yurdusev: *Ottoman Attitude* (wie Anm. 29), v. a. S. 21.

tionalen Systems zu tun hat.⁵³ Diesem Punkt lässt sich anhand des komplexen Themas der osmanischen Expansionsideologien weiter nachgehen.

2. Welche Rolle spielte Religion, spielten religiöse Legitimationen für die kriegerischen Expansionen des Osmanischen Reiches? Dem Nicht-Spezialisten wird sofort der Begriff des *Jihad* in den Sinn kommen, doch dieser bekanntlich von Beginn an mindestens doppeldeutige und sehr komplizierte Begriff⁵⁴ scheint für die osmanische Politik nicht zentral gewesen zu sein. Erstens gingen die Kontakte zwischen Osmanen und Europäern eben nicht in einer antagonistisch-militärischen Konfliktlage auf.⁵⁵ Zweitens darf man durchaus skeptisch sein – im Übrigen ebenso wie bei den innerchristlichen Religionskriegen⁵⁶ –, ob religiöse Kriegskonzepte tatsächlich primäre Kriegsgründe darstellten: „Religion was a causal factor in the wars of the Ottomans, but we cannot be certain to what degree it acted in its own right rather than simply as a means of legitimizing preexisting conflicts“.⁵⁷ Die Frage nach dem religiösen Gehalt der osmanischen Kriege ist also offen. War es das von Tilman Nagel als islamspezifisch beschriebene „nie überwundene Konzept des Staates als einer Eroberungsbewegung“,⁵⁸ das die osmanische Expansion verursachte? Waren die osmanischen Kriege islamische Kriege? War Krieg die *raison d'être* des Osmanischen Reiches? Und wenn ja, war er dies mehr als für andere absolutistische Staaten, etwa das Frankreich des 17. Jahrhunderts?⁵⁹ Hat man es

⁵³ Vgl. Johannes Burkhardt: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas. In: Zeitschrift für historische Forschung 24 (1997), S. 509–574, hier: S. 513.

⁵⁴ Vgl. instruktiv: Michael Bonner: Jihad in Islamic history. Doctrines and practice. Princeton 2006; eine durchaus polemische Typologie religionsspezifischer Begründungsmuster für „heilige Kriege“ findet sich bei: Egon Flaig: ‚Heiliger Krieg‘. Auf der Suche nach einer Typologie. In: Historische Zeitschrift 285 (2007), S. 265–299; siehe auch: Friedrich Wilhelm Graf: Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen. In: Klaus Schreiner (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78). München 2008, S. 1–30.

⁵⁵ Vgl. Hartmut Bobzin: Art. Islam und Christentum, 7.–19. Jahrhundert. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 16. Berlin 1987, S. 336–349, hier: S. 340.

⁵⁶ Vgl. als jüngste Position (mit der älteren Literatur): Peter H. Wilson: Dynasty, Constitution, and Confession: The Role of Religion in the Thirty Years War. In: International History Review 30 (2008), S. 473–514.

⁵⁷ John F. Guilmartin, jr.: Ideology and Conflict: The Wars of the Ottoman Empire, 1453–1606. In: Journal of Interdisciplinary History 18 (1988), S. 721–747, hier: S. 743; vgl. auch: Claire Gantet: Guerre, paix et construction des États 1618–1714. Paris 2003, S. 222. Siehe an einem prominenten Beispiel auch die divergierenden Einschätzungen bei: Walter Leitsch: Warum wollte Kara Mustafa Wien erobern? In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 29 (1981), S. 494–514; sowie Thomas M. Barker: New Perspectives on the Historical Significance of the „Year of the Turk“. In: Jeremy Black (Hg.): Warfare in Europe 1650–1792. Aldershot 2005, S. 203–214, v.a. S. 205.

⁵⁸ Tilman Nagel: Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat. In: Schreiner (Hg.): Kriege (wie Anm. 54), S. 43–54, hier: S. 54.

⁵⁹ Vgl. dazu: Daniel Goffman: The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002, S. 1; Faroqhi: Ottoman Empire (wie Anm. 30), S. 8; Christine Woodhead: „The present

hier nicht eher mit einer Variante der europäischen Disposition zur „Bellizität“ zu tun, also Kriegen, in denen das internationale System Größe und Grenzen seiner Teilnehmer austestete und dabei sukzessive universalistische Ansprüche obsolet machte.⁶⁰

Natürlich: Die osmanische Kriegspropaganda oder -legitimation operierte sehr lange etwa mit der aus islamischen wie anderen Quellen schöpfenden Welteroberungsidee vom Goldenen Apfel,⁶¹ oder mit dem Schema einer Konfrontation zwischen dem Haus des Islam und dem Haus des Krieges.⁶² Auch stellte – und dies besitzt im 16. und 17. Jahrhundert durchaus europäische Parallelen – die Selbststilisierung als *ghazi*, als Glaubenskämpfer, eine wichtige Legitimationsressource der Sultane dar,⁶³ und die Idee eines Religionskrieges gegen Ungläubige konnte permanent aktualisiert werden.⁶⁴ Aber auch die Habsburger nutzten die Verbindung von „Türkenkrieg, Kreuzzugsidee und Kaiserideologie“ bis mindestens 1683.⁶⁵ Im Kampf um Wien wurde noch einmal in hohem Grade eine Rosenkranz- und Marienfrömmigkeit aktiviert, die das Gebet als Waffe gegen die Türken ansah,⁶⁶ bevor die Autonomisierung von säkularer Staatlichkeit und Politik diese Deutungsperspektive obsolet werden ließ.⁶⁷

Neben der Kontinuität der islamisch-osmanischen Eroberungsideologien hat die neuere Forschung durchaus auch Brüche herausgearbeitet: Unter Sultan Süleyman wurden großangelegte imperiale Programme ausgearbeitet, die auf ein eschatologisches Endkaisertum und eine universelle Weltherrschaft zielten.⁶⁸ Wenn hier auch mit Versatzstücken der islamischen Tradition gearbeitet wurde, so

terror of the world“? Contemporary views of the Ottoman empire, c. 1600. In: *History* 72 (1987), S. 20–37, hier: S. 34.

⁶⁰ Vgl. Burkhardt: Friedlosigkeit (wie Anm. 53).

⁶¹ Vgl. Pál Fodor: Ungarn und Wien in der osmanischen Eroberungsideologie (im Spiegel der *Târih-i Beḫ kral*). In: ders.: In quest of the golden apple. Imperial ideology, politics, and military administration in the Ottoman Empire. Istanbul 2005, S. 44–69; Karl Teply: Türkische Gesandtschaften nach Wien (1488–1792). In: *Österreich in Geschichte und Literatur* 20 (1976), S. 14–32, hier: S. 23.

⁶² Vgl. zur zweiten Belagerung von Wien 1683: Islam – Tribut oder Schwert! Kara Mustafas Aufforderungsschreiben an die Stadt und Festung Wien. In: Kara Mustafa vor Wien. 1683 aus der Sicht türkischer Quellen, übersetzt und erläutert von Richard F. Kreutel. Stark vermehrte Ausgabe besorgt von Karl Teply. Graz u. a. 1982, S. 247–256, hier v. a.: S. 256, Anm. 6.

⁶³ Vgl. Bonner: Jihad (wie Anm. 54), S. 144–148.

⁶⁴ Vgl. Colin Imber: Ideals and legitimation in early Ottoman history. In: Metin Kunt/Christine Woodhead (Hg.): Süleyman the Magnificent and his age. The Ottoman Empire in the early modern world. London u. a. 1995, S. 138–153.

⁶⁵ Aretin: Türkenkriege (wie Anm. 21), S. 24.

⁶⁶ Vgl. Klaus Schreiner: Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. In: ders. (Hg.): Kriege (wie Anm. 54), S. 151–192, hier: S. 168 f.

⁶⁷ Vgl. Gérard Poumarède: Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris 2004, S. 619–621 u. passim.

⁶⁸ Vgl. Ágoston: Information (wie Anm. 43), S. 78; Cornell H. Fleischer: The Lawgiver as Messiah. The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman. In: Gilles Veinstein (Hg.): Soliman le Magnifique et son temps. Paris 1992, S. 159–177.

zeigt doch der Rekurs etwa auf Alexander den Großen zugleich die gemeineuropäische Dimension dieses Universalismus⁶⁹ – ähnlich wie die ebenfalls kurzzeitige Bezugnahme auf das römische Kaisertum nach der Einnahme von Konstantinopel.⁷⁰ Interessanterweise wurden im Umkreis Karls V. in dieser Zeit ebenfalls eschatologisch gefärbte Endkaiserprophetien entwickelt;⁷¹ möglicherweise beeinflussten sich die beiden Ideologien sogar gegenseitig.⁷² Als mit dem Frieden zwischen Habsburg und den Osmanen 1547/48 klar wurde, dass die Weltherrschaft für keinen der beiden Kontrahenten zu erreichen war, ergab sich auf beiden Seiten eine Abwendung von imperialen Phantasien zugunsten einer verstärkten Zuwendung zur eigenen Religion. Die Konfessionalisierung begann nicht nur im Habsburgerreich ab den 1550er Jahren, auch im Osmanischen Reich ist ab dem Ende der Herrschaft Süleymans ein intensiverer Rekurs auf den Islam als Ressource von Legitimation und herrscherlichem „self-fashioning“ zu beobachten.⁷³ Konfessionalisierung wie ‚Islamisierung‘ erscheinen als ambivalente Symptome der Krise des Universalismus und ihrer Überwindung⁷⁴ – dazu wird im nächsten Abschnitt noch mehr zu sagen sein. Ein religiöser Universalismus blieb (nicht nur) dem katholischen Christentum wie dem Islam (im Konzept der „umma“) weiter inhärent; was sich ab den 1550er Jahren zu wandeln begann, war die eschatologische Weltherrschaftsidee und die Vorstellung einer politisch realisierbaren Universalhegemonie. An ihre Stelle trat für Habsburg wie für die Osmanen eine intensivere religiöse Aufladung ihrer Herrschaft nach innen.

3. Seit der Stiftung eines Herrscherrechtes, eines „Kanun“, spätestens seit Mehmed II. im 15. Jahrhundert bestand ein Nebeneinander von Kanun und Scharia,⁷⁵

⁶⁹ Vgl. Ágoston: Information (wie Anm. 43), S. 99. Zur europäischen Orientierung der frühen und mittleren Herrschaftszeit Süleymans siehe aus kunsthistorischer Perspektive: Gülrü Necipoğlu: Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry. In: Art Bulletin 71 (1989), S. 401–427.

⁷⁰ Vgl. Ziegler: Beziehungen (wie Anm. 48), S. 177; siehe auch Peter Thorau: Von Karl dem Großen zum Frieden von Zsitva Torok. Zum Weltherrschaftsanspruch Sultan Mehmeds II. und dem Wiederaufleben des Zweikaiserproblems nach der Eroberung Konstantinopels. In: Historische Zeitschrift 279 (2004), S. 309–334.

⁷¹ Vgl. Alain Servantie: L'information de Charles Quint sur les Turcs, ou les éléments pour décider de la guerre ou de la paix: du rêve de croisade aux réalités. In: ders. (Hg.): L'empire ottoman (wie Anm. 50), S. 249–295, hier: S. 256.

⁷² Vgl. Subrahmanyam: Connected Histories (wie Anm. 10), S. 748.

⁷³ Vgl. Ralf C. Müller: Der umworbene „Erbfeind“: Habsburgische Diplomatie an der Hohen Pforte vom Regierungsantritt Maximilians I. bis zum „Langen Türkenkrieg“ – ein Entwurf. In: Kurz u. a. (Hg.): Das Osmanische Reich (wie Anm. 39), S. 251–279, v. a. S. 278; Fleischer: Lawgiver (wie Anm. 68); Ágoston: Information (wie Anm. 43), S. 99–101; Necipoğlu: Süleyman (wie Anm. 69), S. 425; Christine Woodhead: Review-Article: Consolidating the Empire: New Views on Ottoman History, 1453–1839. In: English Historical Review 503 (2008), S. 973–987, hier: S. 976.

⁷⁴ Vgl. Heinz Schilling: Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit. In: Bernhard Giesen (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt am Main 1991, S. 192–252.

⁷⁵ Ich benutze hier diesen eingeführten Begriff; für das Osmanische Reich müsste man präzisieren von *şeriat* sprechen.

von geistlichem und ‚weltlichem‘ Recht.⁷⁶ Das Kanun-Recht war Sultansrecht; die Möglichkeit, Recht zu setzen, stellte geradezu eines der zentralen Souveränitätsattribute des Sultans dar.⁷⁷ Das Kanun-Recht wurde oft als für die Alltags-, Lebens- und politische Praxis notwendiges Supplement des geistlichen Rechtes ausgegeben.⁷⁸ In der für die Systematisierung und Durchsetzung einer Kanun-Tradition zentralen Herrschaft Sultan Süleymans wurde sogar die Auffassung vertreten, erst die Ergänzung der Scharia durch das Kanun-Recht mache diese zur Basis einer gerechten, islamischen Weltordnung: Erst durch den Kanun werde die Scharia sozusagen politikfähig.⁷⁹ Dieses Herrscherrecht war wie die Scharia in letzter Instanz religiös legitimiert;⁸⁰ es musste von jedem Sultan neu bestätigt werden und war schon daher in seinem Rang nicht mit dem religiösen Recht auf eine Stufe zu stellen.⁸¹

Trotz dieser Einschränkungen bestand also zumindest immer die Möglichkeit, den Kanun als genuin weltliches Recht aufzufassen.⁸² Die Schaffung einer wie auch immer untergeordneten zweiten Rechtsquelle ist ein weiteres Indiz dafür, dass das Osmanische Reich sicher kein im engeren Sinne orthodox islamisches Gemeinwesen war.⁸³ Auch konstatiert die Forschung, dass selbst die Kadis oft kaum willens oder in der Lage waren, klar zwischen geistlichem und weltlichem Recht zu unterscheiden.⁸⁴ Angesichts der Tatsache, dass man es mit zwei verschiedenen Rechten zu tun hat – einem eindeutig geistlichen (der Scharia) und einem mindestens teilweise als weltlich verstehbaren (dem Kanun) –, ist die Annahme, Staat und Religion seien im Osmanischen Reich prinzipiell untrennbar gewesen, so nicht haltbar.⁸⁵ Es lässt sich annehmen, dass in einer vergleichenden Perspektive neues Licht auf diese Frage fällt. In diesem Sinne ist angemahnt worden, die enge Verbindung zwischen *din* und *devlet*, zwischen Glaube und Politik, die als Grundpfeiler der islamischen Lehre generell auch für das Osmanische Reich Gül-

⁷⁶ Vgl. Karen Barkey: Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model. In: International Journal of Politics, Culture and Society 19 (2005), S. 5–19, hier: S. 12 f.

⁷⁷ Vgl. Hakan T. Karateke: Legitimizing the Ottoman Sultanate: A framework for historical analysis. In: Hakan T. Karateke/Maurus Reinkowski (Hg.): Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power. Leiden, Boston 2005, S. 13–52, hier: S. 38.

⁷⁸ Vgl. Cemal Kafadar: The Ottomans and Europe. In: Thomas A. Brady u. a. (Hg.): Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Bd. 1. Leiden u. a. 1994, S. 589–635, hier: S. 606; Imber: Ideals (wie Anm. 64), S. 152.

⁷⁹ Vgl. Imber: Ideals (wie Anm. 64), S. 152.

⁸⁰ Vgl. Hans Hattenhauer: Orient und Okzident – Europäisches und osmanisches Recht. In: Jörg Wolff (Hg.): Kultur- und rechtshistorische Wurzeln Europas. Mönchengladbach 2005, S. 63–88, v. a. S. 72; Tilman Nagel: Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen 2001, S. 280–283.

⁸¹ Vgl. Nagel: Recht (wie Anm. 80), S. 283.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Yurdusev: Ottoman Attitude (wie Anm. 29), S. 15.

⁸⁴ Vgl. Najwa Al-Qattan: Inside the Ottoman courthouse: territorial law at the intersection of state and religion. In: Aksan/Goffmann (Hg.): Early Modern Ottomans (wie Anm. 5), S. 201–212, hier: S. 204.

⁸⁵ Vgl. für diese traditionelle Sicht zum Beispiel: Inalcik: Ottoman-Turkish-Empire (wie Anm. 22), S. 10.

tigkeit besaß, nicht in Richtung eines theologisch-politischen Monismus zu deuten, sondern darauf zu achten, dass es sich hier um zwei zwar eng verbundene Instanzen handelte, die aber auch getrennt gedacht werden können.⁸⁶ Daraus ließe sich wiederum eine gewisse Vergleichbarkeit mit dem religionssoziologischen Profil des lateinischen Europa mit seiner prinzipiellen, in der Praxis aber immer prekären Grenzziehung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt ableiten. Denn das Ideal der Union von *din* und *devlet*, von Glaube und Staat, kann denjenigen, der sich mit den mitteleuropäischen Konfessionsstaaten des 16. und 17. Jahrhunderts befasst, kaum befremden.⁸⁷ Wenn einerseits die islamische Fundierung des Osmanischen Reiches behauptet wird, andererseits die Religionsgelehrten, die *ulema*, Staatsbeamte waren und dies Kritik an ihrer religiösen Unabhängigkeit und ihrem Karrierismus heraufbeschwor,⁸⁸ so sind dies genau die Probleme der Zusammenarbeit von staatlichen und religiösen Stellen, die auch die gleichzeitige europäische Situation kennzeichnen. Der Einfluss der Religionsgelehrten auf den einzelnen Gläubigen mag geringer gewesen sein als bei christlichen Priestern, derjenige auf die Gesamtgesellschaft größer⁸⁹ – strukturell sind die Unterschiede dennoch nicht so groß, dass man sie nicht einer gemeinsamen Kategorisierung unterwerfen oder doch präziser als bisher danach fragen könnte, worin die Unterschiede eigentlich lagen. Eine solche gemeinsame Kategorie könnte etwa im Begriff der Konfessionalisierung liegen.

Dem Begriff der Konfessionalisierung, einem ursprünglich für das westliche Christentum des 16. und 17. Jahrhunderts entwickelten Konzept,⁹⁰ liegt die Idee zugrunde, dass in Gesellschaften, die durch einen empirisch wie auch immer gear-

⁸⁶ Vgl. Rifaat Ali Abou-El-Haj: The Nature of the Ottoman State in the Latter Part of the XVIIth Century. In: Andreas Tietze (Hg.): Habsburgisch-osmanische Beziehungen. Wien 1985, S. 171–185; vgl. zum Problem auch: Heinz Schilling: Der religionssoziologische Typus Europa als Bezugspunkt inner- und interzivilisatorischer Gesellschaftsvergleiche. In: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.): Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften. Frankfurt am Main 1998, S. 41–52 sowie Alain Boureau: Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'Occident. In: Annales HSS 55 (2000), S. 879–887.

⁸⁷ Von einer „union of *din* (religion) and *devlet* (state)“ spricht: Ahmet Ö. Evin: The Tulip Age and Definitions of „Westernization“. In: Osman Okyar/Halil Inalcik (Hg.): Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi (1071–1920). Social and economic history of Turkey (1071–1920). Ankara 1980, S. 131–145, hier: S. 142.

⁸⁸ Vgl. Al-Qattan: Ottoman courthouse (wie Anm. 84); Madeline Zilfi: The Ottoman ulema. In: Suraiya N. Faroqi (Hg.): The Cambridge History of Turkey. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1608–1839. Cambridge 2006, S. 209–225, hier: S. 210f.; Zilfi: Politics (wie Anm. 5), S. 28. Die Position und die gruppenspezifische Weltsicht der hohen *ulema* im Osmanischen Reich bilden einen relativ blinden Fleck der Forschung; vgl. dazu: Faroqi: Ottoman Empire (wie Anm. 30), S. 13.

⁸⁹ Vgl. Goffman: Ottoman Empire and Early Modern Europe (wie Anm. 59), S. 72.

⁹⁰ Vgl. Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistungen und Defizite eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135). Gütersloh, Münster 1995, S. 1–49.

teten Dualismus von Staat und Kirche, Politik und Religion, weltlicher und geistlicher Gewalt strukturiert sind, Phasen der Nähe und der Ferne zwischen diesen beiden Polen auftreten können. Konfessionalisierung ist in dieser Konstellation durch eine besonders große – personelle, ideologische, strukturelle – Nähe zwischen den beiden Polen gekennzeichnet, die zu einer Rückkopplung auf beide Bereiche führt. Die Konfessionalisierungsthese behauptet, dass die enge Kopplung von religiösem und weltlichem Bereich zu einer gesellschaftsprägenden und staatsbildenden Dynamik führt. Konfessionalisierung setzt schon insofern einen Bruch mit bloßer religiöser Tradition voraus, als sie auf der Fixierung dessen beruht, was geglaubt werden darf, und damit – oft in religiösen Konkurrenzsituationen – schärfer als vorher auch Heterodoxie produziert und identifiziert. Die Frage ist, ob diese hier so abstrakt wie nötig beschriebene Konstellation ihre Parallelen im (multireligiösen, aber islamisch dominierten) Osmanischen Reich besitzt.⁹¹ Markus Dressler hat in diesem Sinne darauf hingewiesen, dass erst der Konflikt mit dem schiitischen Persien in der Mitte des 16. Jahrhunderts zu einer sunnitischen Fixierung der osmanischen Religion geführt habe; im frühen 16. Jahrhundert habe die osmanische Sunna „not yet achieved the shape of an exclusive and clearly defined dogma“.⁹² Gerade die Wahrnehmung der osmanischen Schiiten, etwa der anatolischen Kızılbaş, als wegen ihrer unterstellten Nähe zum safawidischen Persien politisch unzuverlässig habe zu ihrer Verfolgung geführt.⁹³ Große Teile der vor allem im 16. Jahrhundert eroberten Gebiete waren bereits vorher muslimisch gewesen; dies konnte zu einem Problem für die Selbststilisierung der Sultane als Glaubenskämpfer werden,⁹⁴ scheint aber im Ganzen die islamische Orientierung des Osmanischen Reiches eher noch gefördert und damit auch die Rolle der Sultane als religiös legitimierte Herrscher gestärkt zu haben.⁹⁵ Wie im Fall der Schiiten konnte auf die Strategie zurückgegriffen werden, die eroberten Gemeinwesen als in irgendeinem Sinne falsch oder heterodox muslimisch zu diskreditieren.⁹⁶ Insofern war es konsequent, den sunnitischen Islam und auch die intellektuelle Oberhoheit der *ulema* und der Koranschulen zu fördern und aus mindestens so sehr politisch-militärischen wie religiösen Gründen eine ‚Konfessionalisierung‘ des osmanischen Islam anzustoßen, zumindest was die Legitimationsressourcen der Dynastie anging. Oben ist bereits angedeutet worden, dass die Herausbildung klarer religiöser Identitäten im Christentum wie im osmanischen

⁹¹ Für eine Übertragung der Konfessionalisierungsidee auf einen anderen religiösen Kontext siehe: Gerhard Lauer: Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit. In: Kaspar von Greyerz u. a. (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh 2003, S. 250–283.

⁹² Markus Dressler: Inventing orthodoxy: Competing claims for authority and legitimacy in the Ottoman-Safavid conflict. In: Karateke/Reinkowski (Hg.): Legitimizing (wie Anm. 77), S. 151–173, hier: S. 171.

⁹³ Vgl. Matuz: Das Osmanische Reich (wie Anm. 32), S. 80.

⁹⁴ Vgl. Imber: Ideals (wie Anm. 64); Ágoston: Information (wie Anm. 43), S. 93.

⁹⁵ Vgl. Karateke: Legitimizing (wie Anm. 77), S. 25.

⁹⁶ Vgl. Imber: Ideals (wie Anm. 64), S. 145–147.

Islam im 16. Jahrhundert sicher mit der Einsicht zusammenhing, dass die militärische Weltherrschaft kaum zu erreichen war. Ob sich aber auch im bereits vorher hoch entwickelten staatlichen – oder imperialen – bürokratischen Apparat eine politisch-gesellschaftliche Verdichtungsdynamik ergab, die der europäischen Konfessionalisierung analog lief, das wäre eine der interessanten Fragen, die ein Vergleich klären müsste. Es scheint jedenfalls kaum möglich zu sein, innen- und außenpolitisches Handeln im Osmanischen Reich insgesamt als einlinig religiös induziert zu beschreiben⁹⁷ – was gerade nicht ausschließt, die spezifischen Funktionen des Islam zu identifizieren. Die „state-dominated version of Islam“,⁹⁸ die im Osmanischen Reich praktiziert wurde, erlaubte im Einzelnen durchaus flexible Beziehungen zwischen islamischen Vorschriften und pragmatischer Politik: „The maxim, religion subsumes everything in Islam, is generally invalid, but particularly so for the Ottoman empire“.⁹⁹ Natürlich waren die Koranschulen, die theologischen Seminare und die Moscheen des Osmanischen Reiches potenziell auch politische Orte¹⁰⁰ – aber gilt dies nicht für die christlichen Kirchen in ähnlicher Weise? Dass die Osmanendynastie den Islam in hohem Maße legitimatorisch nutzte, ist erst einmal nichts Besonderes; die europäischen Herrscher stilisierten sich ja zeitgleich auch als orthodox konfessionell-christlich.¹⁰¹ Bei beiden stellt sich die Frage nach authentischen politischen Motiven und propagandistischer Überhöhung wie nach Phasen der Nähe oder Ferne von Religion und Politik ähnlich. Dies könnte ein Grund mehr sein, für beide versuchsweise mit den gleichen Begriffen zu arbeiten, um zu sehen, wie weit man damit kommt.

In der Forschung findet sich außerdem die Idee, dass nach der Eroberung des Mameluckenreiches 1517 der Kalifentitel eine große Bedeutung für das Selbstverständnis der Sultane gespielt habe.¹⁰² Es trifft zwar zu, dass unter Sultan Süleyman kurzzeitig mit ideologischen Konzepten gespielt wurde, die genau diese Stilisierung zum religiösen und nicht nur weltlichen Führer des sunnitischen Islam zum

⁹⁷ Vgl. Höfert: Europa (wie Anm. 12), S. 587 und passim; Berktaý: Studying „relations“ (wie Anm. 9), S. 314.

⁹⁸ Lapidus: State and Religion (wie Anm. 13), S. 17.

⁹⁹ Kafadar: Ottomans (wie Anm. 78), S. 622; vgl. auch Faroqi: Ottoman Empire (wie Anm. 30), S. 31.

¹⁰⁰ Vgl. Inalcik: Ottoman-Turkish-Empire (wie Anm. 22), S. 51 f.

¹⁰¹ Vgl. nur: Dieter Breuer: Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht. In: ders. (Hg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Amsterdam 1984, S. 5–25; Wolfgang Sommer: Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters. In: Robert von Friedeburg (Hg.): Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich. Berlin 2001, S. 245–263.

¹⁰² Vgl. Gantet: Guerre (wie Anm. 57), S. 223; Maurus Reinkowski: Art. Türkei. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34. Berlin 2002, S. 171–180, hier: S. 174; Matuz: Das Osmanische Reich (wie Anm. 32), S. 83.

Inhalt hatte.¹⁰³ Neben die Selbstdarstellung als Kriersultane trat die Stilisierung als Schutzherren der Pilger und der Heiligen Stätten, die aber auch Phasen der Stärkung und der Schwächung kannte.¹⁰⁴ Und doch blieb der Rekurs auf ihre militärischen Erfolge die wichtigste Legimitationsressource der Sultane, wenn die Ghazi-Tradition auch im 17. Jahrhundert wegen des offensichtlich unkriegerischen Charakters einiger Sultane zunehmend als symbolische Rolle verstanden wurde.¹⁰⁵ Erst als spätestens im 18. Jahrhundert militärische Erfolge kaum mehr eintraten, wurde der Kalifentitel aufgewertet.¹⁰⁶ Und doch sah sich kein Sultan als eine Art islamischer Papst, der weltliche und geistliche Gewalt in einer Hand vereinte.¹⁰⁷ Die ‚Konfessionalisierung‘ des osmanischen Islam führte also nicht zu einer theokratischen Vereinigung beider Gewalten in einer Hand, aber doch zu einer enormen Nähe zwischen Sultan und Islam; die beiden gesellschaftlichen Pole von Religion und Politik blieben wie im christlichen Europa erhalten, mussten aber in ihrer prekären Verbindung immer neu austariert werden.

Die unterschiedlichen Funktionen des Islam für die Sultane hat unlängst Hakan Karateke noch einmal dargelegt und die persönliche Religiosität des Herrschers analytisch von der halbsakralen Rolle unterschieden, die ihm zugeschrieben wurde. Karateke spricht von einer „mystical aura“,¹⁰⁸ die einen systematischen Vergleich der christlichen und der islamischen Konzepte des Sakralkönigtums interessant machen könnte. Die etablierte freitägliche Prozession zur Moschee wurde von den Sultanen ebenso wie die finanzielle Unterstützung von Moscheen, Koranschulen und Suppenküchen zur Demonstration der Nähe zwischen Politik und Religion genutzt.¹⁰⁹ Politisch genauso wichtig wie das Bekenntnis zum orthodox sunnitischen Islam war für die Sultane in der Regel eine gewisse Nähe zum latent heterodoxen, aber einflussreichen Sufismus.¹¹⁰ Offensichtlich gab es also ein vom jeweiligen Sultan unterschiedlich aktualisierbares Set von Möglichkeiten,

¹⁰³ Vgl. Colin Imber: Süleymân as Caliph of the Muslims: Ebû's-Suûd's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology. In: Veinstein (Hg.): Soliman (wie Anm. 68), S. 179–184.

¹⁰⁴ Suraiya Faroqhi: Symbols of Power and Legitimation. In: Halil Inalcik (Hg.): An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300–1914. Cambridge 1994, S. 609–622, hier: S. 610–612; Donald Quataert: The Ottoman Empire. 1700–1922. Cambridge u. a. 2000, S. 43.

¹⁰⁵ Vgl. Colin Imber: Frozen Legitimacy. In: Karateke/Reinkowski (Hg.): Legitimizing (wie Anm. 77), S. 99–107. Siehe zu den verschiedenen Legitimationsressourcen der Sultane auch: Karateke: Legitimizing (wie Anm. 77).

¹⁰⁶ Vgl. Zilfi: Politics (wie Anm. 5), S. 27; Klaus Kreiser: Der Osmanische Staat. 1300–1922. München 2008, S. 117.

¹⁰⁷ Vgl. Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit. Zürich, München 1981, S. 173 f., S. 177.

¹⁰⁸ Hakan T. Karateke: Opium for the subjects? Religiosity as a legitimizing factor for the Ottoman sultan. In: Karateke/Reinkowski (Hg.): Legitimizing (wie Anm. 77), S. 111–129, hier: S. 114.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 118, S. 123.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 124.

islamisch zu sein.¹¹¹ Dies gilt nicht für den Sultan allein, sondern für die osmanische Gesellschaft als ganze. Genau wie europäische Christen kreativ mit den Zwängen der Konfessionalisierung zu leben lernten,¹¹² so mussten auch Muslime weltliche und geistliche Impulse individuell und gesellschaftlich austarieren.

4. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Osmanischen Reich und den europäischen Staaten fällt sofort ins Auge: Im Osmanischen Reich lebten nicht nur Muslime, sondern auch in relativ großer Zahl Juden und Christen; Muslime waren dagegen (anders als Juden) zumindest in Westeuropa nicht einmal eine Minderheit.¹¹³ Diese Situation führte zu einem im Prinzip unterschiedlichen, in der Praxis aber nur graduell verschiedenen Umgang mit religiösen Minoritäten.

Die muslimische Haltung gegenüber den zwar als defizitär, aber dennoch als akzeptabel eingestuften ‚Buchreligionen‘ Judentum und Christentum ist bekannt; ihnen wurde zum Beispiel partiell eine eigene Gerichtsbarkeit zugestanden.¹¹⁴ In der Forschung wird allerdings zunehmend bezweifelt, ob der Begriff der Toleranz, der selbst christlich-europäische Ursprünge besitzt, treffend ist.¹¹⁵ Eindeutig ist, dass das Osmanische Reich keine systematische Bekehrungspolitik betrieb,¹¹⁶ aber auch, dass regional und lokal der Umgang mit Juden und Christen durchaus unterschiedlich aussah,¹¹⁷ dass also weder eine islamophile Verklärung noch eine islamophobe Diffamierung das Richtige trifft. In gewisser Hinsicht stimmt wohl die Einschätzung des Zedler-Autors aus der Mitte des 18. Jahrhunderts: „Sie dulden alle Religionen unter sich, wiewohl mit einiger Beschwerung.“¹¹⁸ Eine dieser Beschwerungen war die Kopfsteuer, die Nicht-Muslime zu bezahlen hatten und die sie zu „Bürgern zweiter Klasse“ machte.¹¹⁹ Die Kopfsteuer wurde auch als Ersatzleistung für den Militärdienst verstanden, den Nichtmuslime nicht leisten konnten;¹²⁰ die osmanische Regierung schärfte wiederholt die Regel ein, dass Konversionen aus rein ökonomischen Gründen zu verhindern

¹¹¹ Vgl. Madeline Zilfi: A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century. In: *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), S. 184–191.

¹¹² Vgl. Jens Ivo Engels/Hillard von Thiesen: Glauben. Begriffliche Annäherungen anhand von Beispielen aus der Frühen Neuzeit. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 28 (2001), S. 333–357.

¹¹³ Siehe nur: Nabil Matar: The first Turks and Moors in England. In: Randolph Vigne/Charles Littleton (Hg.): *From strangers to citizens. The integration of immigrant communities in Britain, Ireland and colonial America, 1550–1750*. Brighton u. a. 2001, S. 261–267.

¹¹⁴ Vgl. Minna Rozen: The Ottoman Jews. In: Faroqhi (Hg.): *Cambridge History* (wie Anm. 88), S. 256–271, hier: S. 257.

¹¹⁵ Zur in der Forschung kontrovers diskutierten Frage des sogenannten „Millet“-Systems siehe: Michael Ursinus: Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich. In: *Südost-Forschungen* 48 (1989), S. 195–207; Bruce Masters: Christians in a changing world. In: Faroqhi (Hg.): *Cambridge History* (wie Anm. 88), S. 272–279.

¹¹⁶ Vgl. Reinkowski: Art. Türkei (wie Anm. 102), S. 175.

¹¹⁷ Vgl. Barkey: Islam (wie Anm. 76), S. 17.

¹¹⁸ Art. Mahomedischer Glaube (wie Anm. 3), Sp. 512 f.

¹¹⁹ Bobzin: Art. Islam und Christentum, 7.–19. Jahrhundert (wie Anm. 55), S. 336.

¹²⁰ Vgl. Matuz: Das Osmanische Reich (wie Anm. 32), S. 112.

seien; die eigene ökonomische Motivation dafür liegt auf der Hand.¹²¹ Die neuere Forschung macht zudem deutlich, dass die osmanische Politik nicht auf Schutz, Koexistenz oder Symbiose zielte, aber eben auch nicht auf die Ausrottung der Christen.¹²² Dem Fehlen einer Strategie, religiöse Differenz in religiöse Gleichheit zu verwandeln, entsprach komplementär eine hierarchische Strukturierung, die Christen diskriminierte, ohne sie zu verfolgen.¹²³ Der eigentliche Fokus der osmanischen Religionspolitik lag ohnehin auf innerislamischen Abweichlern (die Schiiten wurden bereits erwähnt); diese wurden harsch verfolgt, während gegenüber Juden und Christen eine Art zweitklassiger Toleranz geübt wurde.¹²⁴ Doch auch bei der Bekämpfung islamischer Häresien scheint, genauso wie in der Haltung gegenüber Nichtmuslimen, letztlich der Faktor der politischen Loyalität im Vordergrund gestanden zu haben.¹²⁵ Ohne die Differenzen in puncto religiöse Toleranz herunterspielen zu wollen, scheinen doch in der Praxis oft ähnliche Mechanismen gegriffen zu haben – was einen systematischen historischen Vergleich wünschenswert macht.

Eine besonders intensive Kontaktzone stellte Ungarn zwischen der Mitte des 16. und dem Ende des 17. Jahrhunderts dar. Das nach 1547 dreigeteilte Land bestand aus einem osmanisch beherrschten zentralen Teil, einem habsburgischen Nordwesten und einem semi-autonomen, aber faktisch meist von den Osmanen abhängigen Siebenbürgen.¹²⁶ Der osmanische Teil Ungarns galt als Zufluchtsort vor allem für heterodoxe und dissidente Protestanten, etwa die Antitrinitarier; in mancher Hinsicht stellte sich auch die Lage der Calvinisten im osmanischen Ungarn besser als im katholischen dar, was zum Beispiel die Reparatur beschädigter Kirchen anging.¹²⁷ Besonders aber die orthodoxe Kirche tat sich relativ leicht mit

¹²¹ Vgl. Franz Babinger: Großherrliche Schutzvorschrift gegen nutznießlichen Glaubenswechsel. In: Wilhelm Honerbach (Hg.): *Der Orient in der Forschung*, Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966. Wiesbaden 1967, S. 3–8; Matuz: *Das Osmanische Reich* (wie Anm. 32), S. 112.

¹²² Vgl. Moaçanin: *Some Remarks* (wie Anm. 31).

¹²³ Vgl. Aron Rodrigue: *Difference and Tolerance in the Ottoman Empire* (Interview mit Nancy Reynolds). In: *Stanford Humanities Review* 5 (1996), online unter: <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/rodrigue.html> (letzter Zugriff am 12. 10. 2008); Moaçanin: *Some Remarks* (wie Anm. 31), S. 214; siehe ausführlich jüngst in eine ähnliche Richtung: Barkey: *Empire* (wie Anm. 29), S. 109–153.

¹²⁴ Vgl. Gilles Veinstein: *Retour sur la question de la tolérance ottomane au XVI^e siècle*. In: Bennisar/Sauzet (Hg.): *Chrétiens* (wie Anm. 9), S. 415–426, hier: S. 425.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 422.

¹²⁶ Vgl. Ernst D. Petritsch: *Das Osmanische Reich und Siebenbürgen im Reformationszeitalter*. In: Volker Leppin/Ulrich A. Wien (Hg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2005, S. 15–23.

¹²⁷ Vgl. Italo Michele Battafarano: *Zwischen dem Kaiserreich und der Osmanischen Pforte: Ungarn als Zufluchtsort von Wiedertäufern und Andersdenkenden in der frühen Neuzeit*. In: *Pirckheimer-Jahrbuch* 2005, S. 145–161; Graeme Murdock: *Calvinism on the Frontier 1600–1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transsylvania*. Oxford 2000, S. 140.

der osmanischen Herrschaft und umgekehrt;¹²⁸ die größten Probleme hatten Katholiken, die latent als Agenten des Papstes und Habsburgs galten.¹²⁹ Die Bekehrung von Christen stand für die Türken nicht im Vordergrund; dies wäre auch wegen der geringen Herrschaftsdurchdringung Ungarns kaum möglich gewesen.¹³⁰ Neben dem üblichen Verbot des Glockenläutens stand durchaus auch Gewaltanwendung gegen Christen aus religiösen Gründen – nicht systematisch, aber auch nicht als Einzelfall.¹³¹ Auf lange Sicht lässt sich der osmanische Umgang mit den ungarischen Christen eher mit dem Begriff der Indifferenz als mit dem der Toleranz fassen.¹³² Und doch hat István Tóth einzelne Fälle identifizieren können, in denen berühmte jesuitische Heiler von den Türken zum Exorzismus gebeten wurden.¹³³ Auch ist die Eigenständigkeit von Grenzregionen in Rechnung zu stellen, die zuweilen Ethnizität, Religion oder Sprache verschwimmen ließ und kulturelle Transfers ermöglichte.¹³⁴

5. Kann man in Bezug auf das Osmanische Reich von Säkularisierungsprozessen sprechen?¹³⁵ Die durchaus stattfindenden Verweltlichungsprozesse vor dem 19. Jahrhundert waren gespeist aus einer defensiven, sehr selektiven und normativ umcodierten Übernahme europäischer Innovationen mit dem Ziel, die militärische Überlegenheit wiederzugewinnen;¹³⁶ insofern muss man mit dem Begriff der Verwestlichung vorsichtig sein.¹³⁷ Diese Übernahme war insofern islamisch induziert, als die Osmanen der hanafitischen Rechtsschule folgten, die Reformen für

¹²⁸ Vgl. Győző Gerő: Das Christentum zur Zeit der Türkenherrschaft in Ungarn. In: *Archivum Ottomanicum* 16 (1998), S. 295–310, hier: S. 297.

¹²⁹ Vgl. István György Tóth: Der Islam in Mitteleuropa – Türkengefahr und Koexistenz. In: Carl A. Hoffmann u. a. (Hg.): *Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg (16. 6.–16. 10. 2005). Regensburg 2005, S. 152–158, hier: S. 153.

¹³⁰ Vgl. Pál Fodor: The Ottomans and their Christians in Hungary. In: Eszter Andor/István György Tóth (Hg.): *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*. Budapest 2001, S. 137–147, hier: S. 138.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 139; Gerő: Christentum (wie Anm. 128), S. 296.

¹³² Vgl. Fodor: Ottomans (wie Anm. 130), S. 147.

¹³³ Vgl. István György Tóth: The Missionary and the Devil: Ways of Conversion in Catholic Missions in Hungary. In: Andor/Tóth (Hg.): *Frontiers* (wie Anm. 130), S. 79–87, hier: S. 83.

¹³⁴ Vgl. Claire Norton: „The Lutheran is the Turks' luck“: Imagining Religious Identity, Alliance and Conflict on the Habsburg-Ottoman Marches in an Account of the Sieges of Nagykanizsa 1600 and 1601. In: Kurz u. a. (Hg.): *Das Osmanische Reich* (wie Anm. 39), S. 67–81; Pál Fodor: The view of the Turk in Hungary: The apocalyptic tradition and the legend of the red apple in Ottoman-Hungarian context. In: ders.: *Quest* (wie Anm. 61), S. 71–103.

¹³⁵ Die Forschungsgeschichte des Säkularisierungsbegriffs ist komplex; seine Benutzbarkeit als historische Prozesskategorie ist durchaus umstritten. Vgl. Matthias Pohl u. a. (Hg.): *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*. Berlin 2008.

¹³⁶ Vgl. Elçin Kürşat: Der Verwestlichungsprozeß des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Komplementarität von Staatsbildungs- und Intellektualisierungsprozessen. 2 Bde. Frankfurt am Main, London 2003, hier: Bd. 1, S. 168–170.

¹³⁷ Vgl. Evin: Tulip Age (wie Anm. 87), S. 618.

den Kampf gegen die Ungläubigen erlaubte.¹³⁸ Es waren aber Politiker und Bürokraten und nicht mehr die islamischen Rechtsgelehrten, die nach 1699 die Meinungsführerschaft im Hinblick auch auf Reformdiskurse übernahmen.¹³⁹ Ein wichtiger Säkularisierungsimpuls war sicher die Einführung des Buchdrucks im Osmanischen Reich: Schon 1588 war die Erlaubnis erteilt worden, nichtreligiöse Bücher ins Osmanische Reich zu importieren; vor allem griechische Bücher wurden aus Venedig nach Istanbul eingeführt.¹⁴⁰ 1627 war den orthodoxen Christen die Eröffnung einer Druckerei in Istanbul gestattet worden, die allerdings bereits im folgenden Jahr auf Intervention Frankreichs wieder geschlossen wurde, weil sie antikatholische Propaganda druckte.¹⁴¹ Der siebenbürgische Konvertit Ibrahim Müteferrika erlangte 1727 die Erlaubnis, die erste Druckpresse für arabische und türkische Bücher einzurichten.¹⁴² Unterstützt wurde er durch den Großwesir und ein religiöses Gutachten, das den Druck von Büchern – ausgenommen den Koran und die prophetische Tradition – erlaubte; viele Religionsgelehrte standen allerdings dazu in Opposition.¹⁴³ Die Übersetzungen, die er vor allem aus dem Französischen anfertigen ließ, zeigen das neue Interesse an Westen und Weltlichkeit.¹⁴⁴ Gerade die sogenannte ‚Tulpenzeit‘ wird in der Forschung oft als Verweltlichungsepoche beschrieben, in der die strikte Orientierung am Islam einem weltzugewandten Hedonismus gewichen sei¹⁴⁵ und in verschiedenen Sektoren der Gesellschaft, wie der Kunst oder dem Militär, ein vorsichtiger Reformdiskurs einsetzte.¹⁴⁶ Sicher waren die osmanischen Säkularisierungsimpulse im 18. Jahrhundert ein ausgesprochenes Minderheitenphänomen – aber gilt nicht dasselbe in gewisser Weise für die europäische Aufklärung?¹⁴⁷ Und natürlich gerieten die Reformer in Konflikte mit den zunehmend in eine unflexible Rolle hereingedrängten

¹³⁸ Vgl. Gábor Ágoston: Muslim-Christian acculturation: Ottomans and Hungarians from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries. In: Bennisar/Sauzet (Hg.): *Chrétien* (wie Anm. 9), S. 293–303, hier: S. 295.

¹³⁹ Vgl. Halil İnalcık: Mutual Influences Between Europe and the Ottomans. In: ders.: *Turkey* (wie Anm. 17), S. 141–204, hier: S. 142; für die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts konstatiert Martin Wrede für das Heilige Römische Reich ebenfalls eine Verschiebung der maßgeblichen Meinungsmacher weg von den Theologen zu den Reichspublizisten; siehe Wrede: *Kaiser* (wie Anm. 2), S. 98.

¹⁴⁰ Vgl. Suraiya Faroqhi: Die Osmanen und ihre Kenntnisse über Europa im ‚langen‘ 17. Jahrhundert: Ein Forschungsbericht. In: Asch u. a. (Hg.): *Frieden* (wie Anm. 20), S. 485–502, hier: S. 491.

¹⁴¹ Vgl. Masters: *Christians* (wie Anm. 115), S. 276 f.

¹⁴² Vgl. Kürşat: *Verwestlichungsprozeß* (wie Anm. 136), S. 382–385.

¹⁴³ Vgl. Evin: *Tulip Age* (wie Anm. 87), S. 136 f.

¹⁴⁴ Vgl. William J. Watson: Ibrahim Müteferrika and Turkish Incunabula. In: *Journal of the American Oriental Society* 188 (1968), S. 435–441.

¹⁴⁵ Vgl. Evin: *Tulip Age* (wie Anm. 87), S. 134.

¹⁴⁶ Vgl. Schaendlinger: *Entdeckung* (wie Anm. 40), S. 93; vgl. auch: Niyazi Berkes: *The development of secularism in Turkey*. Montreal 1964, v. a. S. 25–57.

¹⁴⁷ Vgl. Reinhard Schulze: *Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik*. In: *Die Welt des Islams*, N.S. 30 (1990), S. 140–159.

Religionsgelehrten¹⁴⁸ – aber war dies in Europa so ganz anders? Auch das generell eher traditionalistische Alteuropa tat sich bis ins 18. Jahrhundert hinein eher schwer damit, Innovation normativ positiv zu codieren,¹⁴⁹ wenn auch hier Innovationsoptimismus und säkulare Fortschrittsideen tatsächlich spätestens ab dem 18. Jahrhundert den Abstand zwischen Europa und dem islamischen Osmanischen Reich vergrößert haben mögen. Man muss die offensichtlichen Unterschiede zwischen der europäischen und der osmanischen Entwicklung im 18. Jahrhundert – etwa den sozialgeschichtlich einschlägigen Faktor des Bürgertums oder die in Europa doch sehr viel ausgeprägtere Öffentlichkeit¹⁵⁰ – nicht herunterspielen, um sich dennoch einen systematischen Vergleich der europäischen und osmanischen ‚Verweltlichungen‘ im 18. Jahrhundert zu wünschen.¹⁵¹

Es läge nahe, mit Gerhard Lauer eine Abfolge von religiösen Selbstüberbietungen zu vermuten, die als Signum von Konfessionalisierung (wenn nicht gar als Idealtyp der Geschichte von Buchreligionen generell) gelten kann und in der dann die Geschichte des osmanischen Islam nur eine weitere Variante darstellt: Sie führt von Tradition zu Orthodoxie und von dort aus zu Radikalismus oder Verinnerlichung¹⁵² – und gegebenenfalls weiter zur Säkularisierung. So setzte – wie gesagt – im 16. Jahrhundert nach dem Scheitern des imperialen Universalismus ein verstärkter Rekurs auf islamische Traditionsstränge ein. Das 17. Jahrhundert erscheint als Zeitalter radikaler Orthodoxie; dies wird oft als Reaktion auf ökonomische wie militärische Krisenerfahrungen gedeutet¹⁵³ – und dieselben Deutungs-

¹⁴⁸ Vgl. Matuz: Das Osmanische Reich (wie Anm. 32), S. 171; Berkes: Development (wie Anm. 146), S. 52.

¹⁴⁹ Vgl. nur: Winfried Schulze: Wahrnehmungsmodi von Veränderung in der Frühen Neuzeit. In: Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ 1 (2005), S. 16–25. Zur Hochschätzung des „Alten“ im Osmanischen Reich siehe: Karateke: Legitimizing (wie Anm. 77), S. 42 f.

¹⁵⁰ Vgl. Gottfried Hagen/Tilman Seidensticker: Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 148 (1998) S. 83–110, hier: S. 104.

¹⁵¹ Damit beziehe ich keinerlei inhaltliche Stellung in der von islamwissenschaftlicher Seite mit harten Bandagen geführten Kontroverse um Reinhard Schulzes Hypothese einer ‚islamischen Aufklärung‘. Diese z.T. philologisch orientierte Debatte kann ich nicht kompetent beurteilen, glaube aber dennoch, dass Schulzes Frage (weniger seine auch methodologisch mindestens diskutablen Antworten) nach der Universalisierbarkeit europäischer Interpretationskategorien und Prozessbegriffe (wie etwa der Aufklärung) einer vergleichend orientierten Integration der osmanischen in die europäische Geschichte wichtige Anstöße geben könnte. Siehe zur Schulze-Kontroverse nur: Schulze: Jahrhundert (wie Anm. 147); ders.: Was ist die islamische Aufklärung? In: Die Welt des Islams, N.S. 36 (1996), S. 276–325; Hagen/Seidensticker: Hypothese (wie Anm. 150); Albrecht Hofheinz: Illumination and enlightenment revisited, or: Pietism and the roots of Islamic Modernity, online unter: http://folk.uio.no/albrech/Hofheinz_IllumEnlightenment.pdf (letzter Zugriff am 2. 5. 2009; ich danke dem Autor herzlich für die Zitationserlaubnis).

¹⁵² Vgl. Lauer: Konfessionalisierung (wie Anm. 91), v. a. S. 280.

¹⁵³ Vgl. Faroghi: Geschichte (wie Anm. 60), S. 60; Kürsat: Verwestlichungsprozeß (wie Anm. 136), S. 198. Zu einer Einordnung auch des Osmanischen Reiches z.B. in die ja auch für die europäischen Staaten weitgehend vererbte Diskussion über eine Krise des 17. Jahrhunderts vgl. Jack A. Goldstone: East and West in the Seventeenth Century: Political Crises

schablonen kennen wir für die europäische Geschichte. Zweifellos ist ein solcher entwicklungsgeschichtlicher Deutungsentwurf, der kurzerhand ganze Jahrhunderte charakterisiert, höchst problematisch und von den Spezialisten umstandslos zu kritisieren. Man müsste und sollte spezifischere Schichten, Milieus und kleinteiligere Konstellationen identifizieren, in denen Säkularisierungsimpulse wirksam wurden.¹⁵⁴ Und doch: Mir scheint, dass eine Forschung zum Osmanischen Reich, die sich ernsthaft auch auf die Säkularisierungsdiskussion der europäischen Religionssoziologie einließe, bisher nicht in ausreichendem Maße besteht – auch hier sehe ich also durchaus Bedarf nach weiterer Forschung und Diskussion.

Bereits im 17. Jahrhundert hatte sich eine Opposition zwischen den mystischen Sufis und der ultraorthodoxen Bewegung der Kadızadeli ergeben, die nicht wenig Anklänge an die radikalkatholische Liga des Frankreich der Religionskriege besitzt; die Kadızadeli-Bewegung propagierte, durchaus auch gewaltsam, eine bestimmte für traditionell und orthodox gehaltene Radikalversion des Islam und definierte sämtliche Gegner als Anhänger des Sufismus und damit als potentiell gefährliche Abweichler.¹⁵⁵ Auch der Wahhabismus des 18. Jahrhunderts erscheint in diesem Sinne als eine Bewegung, die sich die Rückbesinnung auf einen strengen und ursprünglichen Islam auf die Fahne geschrieben hatte.¹⁵⁶ Hat man es hier mit einer Parallelbewegung zu Puritanismus, Jansenismus und Pietismus, aber auch jüdischem Chassidismus zu tun?¹⁵⁷

Insgesamt ist wohl auch für die Zeit vor dem frühen 18. Jahrhundert von einem Auf und Ab, von Phasen verstärkter politischer Bedeutung des Religiösen und Phasen größerer Weltlichkeit auszugehen. Wenn bereits ab dem späten 16. Jahrhundert die Sultane kaum mehr religionsgesetzlich heirateten,¹⁵⁸ so zeigt dies eine Abwendung von der religiösen Sphäre gerade zu einer Zeit, in der die Forschung eigentlich von einer Verstärkung der islamischen Prägung des Osmanischen Reichs ausgeht. Sakralisierende wie säkularisierende Impulse scheinen – und dies ist in Europa nicht anders¹⁵⁹ – zwar im Großen und Ganzen einer zeitlichen Ab-

in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China. In: *Comparative Studies in Society and History* 30 (1988), S. 103–142. Siehe auch: Niels Steensgard: *The Seventeenth-Century Crisis and the Unity of Eurasian History*. In: *Modern Asian Studies* 24 (1990), S. 683–697 sowie jüngst – mit globalgeschichtlichen Seitenblicken, aber ohne größere Berücksichtigung des Osmanischen Reiches – den bilanzierenden Themenschwerpunkt zur Krise des 17. Jahrhunderts in: *American Historical Review* 113 (2008), S. 1029–1099.

¹⁵⁴ Für eine heuristische Kleinteiligkeit der Säkularisierungsforschung plädieren: Pohlig u. a. (Hg.): *Säkularisierungen* (wie Anm. 135).

¹⁵⁵ Vgl. Madeline C. Zilfi: *The Kadızadeli: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*. In: *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), S. 251–269; Zilfi: *Politics* (wie Anm. 5), S. 38, S. 134.

¹⁵⁶ Vgl. Quataert: *Ottoman Empire* (wie Anm. 104), S. 50; Aksan/Goffman: *Introduction* (wie Anm. 5), S. 4.

¹⁵⁷ Vgl. zum vermuteten Zusammenhang zwischen diesen Reformbewegungen: Hartmut Lehmann: *Einführung*. In: ders. (Hg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen 2004, S. 1–18, hier: S. 10.

¹⁵⁸ Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich* (wie Anm. 32), S. 140.

¹⁵⁹ Siehe dazu: Pohlig u. a. (Hg.): *Säkularisierungen* (wie Anm. 135).

folge zu unterliegen, im Einzelnen aber auf komplexe Weise miteinander verbunden zu sein. Auch für das frühneuzeitliche Osmanische Reich entdeckt die Forschung zunehmend die Herausbildung einer Individualitätssemantik und von öffentlichen Räumen.¹⁶⁰ Gerade die Kaffeehäuser, die für Westeuropa geradezu als Paradigma einer kritischen Öffentlichkeit diskutiert werden,¹⁶¹ können schon für das 16. Jahrhundert als Orte der Desakralisierung verstanden werden und wurden von den Religionsgelehrten entsprechend scharf bekämpft.¹⁶² Zumindest waren sie auch Orte des politischen Gesprächs – hier wurden Gerüchte verbreitet und auch Umstürze geplant, weswegen die Kaffeehäuser über weite Strecken des 17. Jahrhunderts verboten blieben.¹⁶³

„In the Ottoman state the validity [...] of a ruler's normative legitimacy was conveyed to the common people mostly by preachers in the mosques; by contrast, challenges to ruler's factual legitimacy spread mostly in the coffee-houses or the like.“¹⁶⁴

Impulse von Sakralisierung und Desakralisierung, von Pragmatismus und Orthodoxie, von religiöser Ver- wie Entschärfung lassen sich im Osmanischen Reich jedenfalls finden; auch dies indiziert eine Ähnlichkeit mit europäischen, christlichen Staaten.

Das Osmanische Reich mag früher und auch länger religiös fundiert gewesen sein als die europäischen Staaten; genauso dürfte es länger ‚absolutistisch‘ regiert worden sein.¹⁶⁵ Die Zeitgenossen auf beiden Seiten mögen die Auseinandersetzung lange primär als ein Ringen zwischen Christentum und Islam wahrgenommen haben; noch der eingangs zitierte Zedler-Artikel zeigt dies, wenn er auch bereits auf dem Weg zu einem Perspektivenwechsel ist. Doch die zeitgenössische Deutung sollte die heutige Interpretation nicht vollständig determinieren. Insofern dürfte eine komparatistische Perspektive auf das Osmanische Reich und den Islam interessante Debatten zwischen Frühneuzeitforschern unterschiedlicher Spezialisierung stimulieren. Das Osmanische Reich ernsthaft in die europäische Frühneuzeitforschung zu integrieren – darin könnte eine große thematische, aber auch konzeptionelle Herausforderung liegen.

¹⁶⁰ Vgl. Aksan/Goffman: Introduction (wie Anm. 5), S. 3–5.

¹⁶¹ Vgl. z.B. Steve Pincus: Coffee Politicians Does Create: Coffeehouses and Restoration Political Culture. In: *Journal of Modern History* 67 (1995), S. 807–834; Hans Erich Bödeker: Das Kaffeehaus als Institution aufklärerischer Geselligkeit. In: Etienne François (Hg.): *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750–1850*. Paris 1986, S. 65–80.

¹⁶² Vgl. Kafadar: Ottomans (wie Anm. 78), S. 623.

¹⁶³ Vgl. Ralph S. Hattox: *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle, London 1985, S. 100–103.

¹⁶⁴ Karateke: Legitimizing (wie Anm. 77), S. 19.

¹⁶⁵ Vgl. in diese Richtung die klassische Studie von Halil İnalcık: *Ottoman Methods of Conquest*. In: *Studia Islamica* 2 (1954), S. 103–129.

Abstract

Research dealing with relations between Christians and Muslims in the early modern age has traditionally put particular stress on the so-called „Turkish menace“. In the course of the cultural-historical turnabout, studies concerning the European perception of the Ottoman Empire came even more to the fore. This article attempts to establish guidelines for a more consistent comparative integration of Ottoman into European history, transcending the stress on European perception and the “Turkish wars”. On the basis of the comparative perspective the proposition is made to try out interpretation categories as developed in regard to the European example (such as confessionalization or secularisation) in the context of the history of the Ottoman Empire. The following problems are dealt with from a comparative perspective: Was the Ottoman Empire an Islamic state? In what regards did the relationship between religion and politics in the Ottoman Empire differ from the Christian states of the 16th and 17th centuries? Of what importance were Islam or religion in general for extra-religious processes? Five ranges of topics are outlined in order to put to the test guidelines and interpretational patterns for a future comparative integration of the Ottoman Empire and of Islam into early modern age European history: the problem of trade and diplomacy; the subject of religion, war, and expansionist ideologies; the relationship between state and religion (including some thoughts on law and on an Ottoman “confessionalization”); the subject of religious tolerance; the problem of “secularisation”. During the dealing with these topics, it will be proven that, in Ottoman and European history, there were similar rhythms and impulses concerning sacralization and de-sacralization, pragmatism and orthodoxy, religious intensification as well as relaxation. The result should be a more systematic integration of Ottoman and European history.

Sektion 7

Recht und Wirtschaft

Sektionsleiter: Professor Dr. Mathias Rohe (Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg)

Referenten: Dr. Asher Meir (Business Ethics Center of Jerusalem)
Professor Dr. Karl Homann (Ludwig-Maximilians-Universität München)
Dr. Kilian Bälz, LL.M. (Kairo/Berlin)

Einführung

Wenn Not beten lehrt, so mag die gegenwärtige Finanzkrise ihren Beitrag zur Rückkehr der Religionen im 21. Jahrhundert geleistet haben. Wechselwirkungen zwischen Wirtschaftsgeschehen und Religionen sind freilich älter: Judentum, Christentum und Islam haben je ihre – vielgestaltigen – Positionen zu gottgefälligem Wirtschaften entwickelt. Ein wichtiges, wenn nicht entscheidendes Bindeglied zwischen beiden Materien ist das Recht. Es hat seine eigenen Ordnungsaufgaben, wurde aber auch in vielfältiger Weise von religiösen Vorstellungen geprägt, die auch nach seiner Säkularisierung weiterwirken.¹ Wirtschaftlicher Utilitarismus, rechtlicher Interessenausgleich und religiöse Anliegen mögen sich gegenseitig befördern oder aber behindern. Verfehlte religiös oder rechtlich motivierte Anreize beschränken Freiheiten und wirken wohlstandsmindernd; das können weder Religion noch Recht wollen. Je formalistischer und enger deshalb religiöse oder rechtliche Verbote gefasst wurden, desto intensiver wurden Umgehungsstrategien zur Restitution hinreichender wirtschaftlicher Entfaltungsmöglichkeiten gesucht. Die strenge Handhabung des Zinsnahmeverbots in Judentum, Christentum und Islam mag hierfür als Beispiel genügen. Ungezügelter wirtschaftlicher Handlungsfreiheit wiederum führt zu Imparitäten, die der allgemeinen Menschenwürde widersprechen: Wenn die Katzen der Reichen, nicht aber die Kinder der Armen Milch trinken können, sind Gerechtigkeitsdefizite offensichtlich.

¹ Vgl. hierzu nur den Beitrag von Joachim Rückert: Christliche Imprägnierung des BGB? In: Horst Dreier/Eric Hilgendorf (Hg.): Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts. Stuttgart 2008, S. 263–294; sowie den Aufsatz von Thomas Gutmann: Christliche Imprägnierung des Strafgesetzbuches? In: ebd., S. 295–314; Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München ²2009, S. 9 ff., S. 103 ff. und öfter.

In Kernfragen finden sich nicht selten Übereinstimmungen, z. B. zwischen religiös-rechtlichen Wirtschaftsnormen und liberalem Wirtschaftsdenken: Die Zusammenführung von Gewinnchancen und Verlustrisiken etwa ist ein gemeinsamer Grundsatz, wenngleich mit unterschiedlicher Begründung. Insofern treffen sich Gebote der Verhinderung verwerflicher Ausbeutung und Anreizsysteme, die *moral hazard* minimieren sollen. Auch dort, wo Gegensätze bestehen, wird man als Wissenschaftler gut daran tun, die Wirkungen religiöser Überzeugungen auf das Wirtschaftsgeschehen (und umgekehrt) angemessen in den Blick zu nehmen.²

Aus der Fülle möglicher Themen sollte das Panel solche Aspekte jüdischer, christlicher und islamischer Gesetzlichkeit herausgreifen, die einen Brückenschlag von historischen Konzepten und ihrer Weiterentwicklung in die Gegenwart hinein vornehmen. Nicht die Abarbeitung eines einheitlichen Themenkatalogs sollte erfolgen, sondern die Entfaltung je charakteristischer Aspekte der drei Religionen durch ausgewiesene Experten ihres Faches. Ihrer aller Beiträge machen Grundsätzliches deutlich: Religiöse oder religiös-rechtliche Wirtschaftskonzepte und Normen stehen keineswegs zwingend im Gegensatz zu gedeihlichem Wirtschaften. Askese genießt nicht den höchsten Stellenwert, verantwortungsethischem-pragmatische Ansätze sind durchaus weit verbreitet. Bei alledem tut genaues Hinsehen Not: Judentum und Islam, oft als ausgesprochen stark durchgeformte Gesetzesreligionen wahrgenommen, zwingen keineswegs zu ökonomischer Restriktion. Umgekehrt wird das Christentum der verbreiteten Einschätzung als Förderer wirtschaftlichen Wohlstandes nicht durchweg gerecht. Finden sich also in den Religionen Strategien, realitätsfremde Weltentsagung und rücksichtslose Nutzenmaximierung zurückzudrängen zugunsten eines Interessenausgleichs, der verantwortliche Entfaltungsfreiheit gewährleistet?

Asher Meir entfaltet aus jüdischer (rabbinischer und mystischer) Perspektive die Idee, dass wirtschaftliches Handeln zugleich religiöses Handeln darstellt, ja ein religiöses Gebot befolgt. Religion soll im Alltagsleben verankert sein, wenngleich sie ihr eigenes Residuum hat. Parallelgedanken sieht er in der christlichen Tradition: Jesus wirft die Wechsler aus dem Tempel, aber nicht aus der Stadt. Allerdings muss sich religiös akzeptables Wirtschaften stets an ethischen Prinzipien und Gemeinwohlinteressen orientieren.

Karl Homann unternimmt es in seinem Beitrag, die Kernideen christlicher Wirtschaftsethik in die heutige Zeit zu übersetzen. Er kritisiert eine blinde Infragestellung kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Organisation und setzt dagegen die Idee des Wettbewerbs als heute adäquates Instrument sozialer Kontrolle im Sinne eines Interessenausgleichs. Empirische Belege stützen seine These, dass Wettbewerb (innerhalb eines menschenrechtsorientierten Ordnungsrahmens) solidarischer sei als Teilen (von immer weniger). So mag die wohlförderungsfördernde

² Insoweit stellt z. B. Jürgen Wilhelm Wahrnehmungsdefizite in Wirtschafts- und Politikwissenschaften fest; Jürgen Wilhelm: Die Ambivalenz religiöser Einflüsse auf friedlichen Wandel und globale Entwicklung. In: ders./Hartmut Ihne (Hg.): Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung. Berlin 2009, S. 14–24, hier: S. 16.

Herstellung von Mänteln weniger heiligmäßig wirken als das Teilen des einen vorhandenen Stückes, aber am Ende hilfreicher.

Kilian Bälz zeigt auf, dass sich auch der Islam mit seinen traditionell eher rigiden wirtschaftsrechtlichen Haltungen den Erfordernissen modernen Wirtschaftens stellt, insbesondere im Hinblick auf den enorm gestiegenen Kapitalbedarf. Neuinterpretationen der vorhandenen Basisnormen erlauben adäquate Anpassungen. Allerdings macht er deutlich, dass ein erheblicher Teil des modernen Islamic Finance und des „Sharia Jet Set“ sich eher an Formalismen hält und insofern nicht geeignet ist, spekulative Fehlentwicklungen aufzufangen.

Den Beiträgen ist gemeinsam, dass sie wertvolle Einblicke in die differenzierten Haltungen der Religionen zum Wirtschaftsgeschehen ermöglichen. Weder wird Religion pauschal als wirtschaftshinderlich entlarvt, noch kann sie ausnahmslos als gerechtigkeitsfördernd angesehen werden, wenn zur Gerechtigkeit auch adäquate individuelle Entfaltungschancen zählen. Allen hier vertretenen Religionen ist gemein, dass ihre kanonischen Texte aus der Vormoderne rühren. So muss ein zeitlos gültiger Kern von historischen Quisquilien gelöst werden, welche später entstandene Strukturen und gewonnene Erkenntnisse noch nicht rezipieren konnten. Deutlich wird, dass grundlegende Gerechtigkeitspostulate eher als Prüfungsmaßstab taugen denn legalistisch durchgeformte Detailregelungen, dass aber auch pauschale religiös gesonnene Ablehnung wirtschaftlich eigennützigen Handelns ihr Ziel verfehlen muss. Also: Die Eigengesetzlichkeiten der Wirtschaft haben eine Botschaft für die Religionen, und diese mögen manch positive Überraschung für das Wirtschaftsgeschehen bereithalten. Man muss sie nur hören (oder lesen) wollen.³ Das gilt nicht zuletzt im Blick der verschiedenen Religionen aufeinander.⁴ Hierzu besteht im Folgenden Gelegenheit.

Mathias Rohe

³ Aus dem christlichen Spektrum sind aus jüngerer Zeit etwa die päpstliche Enzyklika „Caritas in Veritate“ aus dem Jahre 2009 (engl. Text abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html+caritas+in+veritate&cd=2&hl=de&ct=clnk&gl=de) oder die Denkschrift des Rates der EKD „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ aus dem Jahr 2008 (abrufbar unter: [http://www.ekd.de/download/ekd_unternehmer\(1\).pdf](http://www.ekd.de/download/ekd_unternehmer(1).pdf)) (letzter Zugriff jeweils am 8. 10. 2009) zu nennen.

⁴ Bemerkenswerter Weise hat z. B. der Osservatore Romano am 4. 3. 2009 einen positiv grundierten Artikel über islamisches Wirtschaften abgedruckt (abrufbar unter: <http://rassegnastampa.mef.gov.it/mefnazionale/PDF/2009/2009-03-04/2009030412006886.pdf>) (letzter Zugriff am 8. 10. 2009)).

Asher Meir

The conditions for sanctification of economic activity in jewish rabbinical and mystical tradition

I. Introduction

The Jewish religious tradition naturally recognizes that economic activity has practical benefits that can be applied to the service of God. Indeed, economic resources can be essential for various religious obligations. A well-known rabbinic statement to this effect, from the mishna, states: “If there is no flour, there is no Torah.”¹

However, one important stream of mystical thought goes beyond this instrumental relationship between the world of work and the world of sanctity, and explains that under appropriate circumstances work can itself be a holy activity and the fulfillment of a religious duty. This paper will present some of the main sources incorporating this approach, explain their sources in earlier rabbinical and mystical tradition, and suggest some contrasts with the Christian tradition.

II. The invisible hand of the markets and the invisible hand of providence

We are all familiar with the concept of Adam Smith’s “invisible hand”. In Smith’s system, each individual pursues his own economic interest, whether in production or consumption, but the “invisible hand” of the price system directs all this activity towards a higher, collective end – the greatest good of the greatest number.

A prominent school of Jewish rabbinical and mystical thought conceives of a somewhat similar decentralized system in the spiritual realm. According to this approach, when any individual carries out God’s commandments in the proper way and with the proper intention, the world is guided through a hidden mechanism towards its ultimate perfection and redemption. Conversely, if the rituals are carried out improperly or not at all, redemption is delayed. Many individuals with a mystical bent even recite a special “intention” before performing any ritual com-

¹ Mishna Avot 3:17.

mandment, expressing their desire that the act will effect a unification of the upper and lower worlds and thus bring divine perfection into our mundane world, and these “intentions” are even printed in most prayer books.

Later scholars extended this conception beyond ritual acts and applied it also to economic activity. Just as God oversees the distribution of spiritual well-being and rectification, He also oversees the distribution of material well-being and rectification. When each individual carries out ordinary economic pursuits of production and consumption in the proper way and with the proper intention, then God’s ideal plan for material well-being is realized; when it is carried out improperly or not at all, attainment of this well-being is delayed. A noted mystic of the 17th century even composed a special “intention” to be recited before beginning work each day, on the pattern of the intentions recited before rituals.

First we will explain briefly the general “invisible hand” system of Jewish mysticism as it applies to specifically religious acts; afterwards, we will show how economic activity was incorporated into this system.

The decentralized universe in Jewish mystical thought

The predominant school of Jewish mysticism is that of Rabbi Yitzchak Luria, a 16th century rabbi who lived in northern Israel. Luria and his main student, Rabbi Chaim Vital, elaborated a theory of redemption based on the “refinement of the sparks”. Luria explains that sparks of holiness are dispersed in the world and are bound or “captive” to profane aspects of existence; man’s role is to refine and separate the holy from the unholy in this mixture and to aggregate the holy sparks. When this process is complete, evil will wither away and redemption will be complete.

One way this is accomplished is through “unification”, which involves creating contact between the upper worlds of holiness and our lower, mundane world; this enables us to bring down sanctity into our world from higher spiritual realms, and thereby to draw out the sanctity inherent in our world from the unholy elements that adhere to them.

Here is one passage from the central work of Lurianic mysticism, the *Tree of Life*, compiled by Vital from the teachings of Luria. This passage speaks about prayer, but throughout the chapter the other aspects of religious service are equally considered:

“Each and every time there is a supernal unification, we raise up through our prayers the sparks of holiness [...] and when even the lowliest sparks are refined and elevated, the rectification of the supernal Man will be completed, and then the Messiah will come [...] and that will be the time of the redemption.”²

Anytime a person carries out a divine commandment, the sparks are refined, even if a person has no understanding of the system. This is a mystical/religious version of the “invisible hand”; each individual is concerned with his own service, but a

² Chaim Vital: Etz Chaim, 39:1.

hidden system directs these acts towards a unified goal of the common good. However, a basic premise of Lurianic mysticism is that when service is carried out with the proper intention, its effects are magnified. If we want to create a parallel to Smith's invisible hand, we would say that if a person understands how the price system directs individual interest towards the common good, he could advance the general welfare even more effectively. This is no doubt true, because such a person could take into account market imperfections (externalities) which drive a wedge between private incentives and public benefit.

As a result, adherents of Lurianic mysticism (including members of Hasidic groups) often recite a special meditation or "intention" before carrying out a religious act. The typical formulation begins: "For the sake of the unity of the Holy One, blessed be He, and His [worldly] immanence [...]"

The world is an important place

Even without any direct extension of the Lurianic system to economic activity, it has important consequences for viewing worldly activity even in its original form. First note that the theological/mystical model described above has a noteworthy premise: that this world is an important place. This importance is emphasized both in the present and in the future.

In the present, the world is viewed as a place infused with holiness; sparks of sanctity are everywhere, albeit admixed with profane elements.

From an eschatological perspective, religious service is not intended solely in order to merit individual redemption in the afterlife, but rather in order to bring about a perfected and redeemed reality in this world and among the humanity that inhabits it. This is to be contrasted with religious conceptions which view our material world merely as a way station on the way to a higher reality, or as a place to be avoided altogether in favor of individual nullification.

This approach does not originate with Lurianic kabbala; it has deep roots in rabbinic teachings. The mishna (redacted 2nd century CE) first presents the familiar religious view that this world is only the anteroom to the world to come. Yet it then does an apparent abrupt about-face, stating: "One hour of repentance and good deeds in this world is better than all the life of the world to come." (Avot 4:17).

It is possible to reconcile the two conflicting parts of the mishna in various ways. For example, we may state that for the individual, this world is only an anteroom. Unlike in Smith's system, good deeds advance the world as a whole but not necessarily the individual's well-being. The individual's reward may be in the next world, or perhaps in the perfect future world after the resurrection. But for humanity as a whole, the ultimate goal is perfecting this world, and so it follows that good deeds in this world are greater than the life of the next world.

But for our purposes the statement in isolation is important as an expression of the idea that the this-worldly consequences of religious service have some degree of primacy over the consequences for the afterlife.

Human beings have an important role

Another noteworthy premise of the Lurianic approach is that the redemption of the world is ideally attained through human agency, and not through manifest divine intervention. This idea was further developed by later mystics, and is particularly emphasized among the students of Rabbi Eliahu of Vilna (18th century).

This idea too is also firmly rooted in the classic rabbinical tradition. In many places in Jewish tradition we find that miracles are an undesirable exigency, and that in normal circumstances we should seek improvement through natural means. Here is a particularly emphatic presentation of this idea from the Talmud:

“The rabbis taught: There was once a man whose wife died and left him an infant son to nurse, but he didn’t have the money to hire a wet nurse. A miracle happened to him and his nipples developed like those of a woman, and he nursed his son. Rabbi Yosef said, See how great this man was, that such a miracle was performed for him. Abaye said to him, On the contrary. How unworthy this man was, that the ways of creation had to be altered for him.”³

Many sources suggest that even the miracles of the Exodus, which Scripture repeatedly refers to as the central testimony of God’s sovereignty, were necessary only because of the low spiritual level of the Jewish people at that time, due to the generations of living among the heathen culture of Egypt. Jewish sources repeatedly make references to the spiritual poverty of that generation.⁴

In the Jewish mystical tradition, the desirable situation is typically when God’s beneficence is manifested through providence; divine blessing is granted to human actions. In the Biblical context, the classic example is bountiful harvest; this is a sign of divine favor and a result of fulfilling God’s will, but it is still achieved through the ordinary activities of planting and harvesting, etc.:

“And it shall be, if you carefully listen to my commandments, which I command you this day, to love the Lord your God and to serve Him with all your heart and with all your might, that I will give the rain of the land in its time, the early and late rain, and you shall gather in your grain, and your wine and your oil.” (Deuteronomy 11).

God doesn’t give us food through supernatural means, but rather by ordinary rain, in its ordinary time, that makes ordinary agricultural activity productive. Six times in Deuteronomy the Torah mentions the idea of God blessing specifically “the work of your hands”.⁵

The appropriate analog in a trade economy is that blessing in the work of our hands manifests itself in having successful production and many ready customers.

It is important to remember however that this is still not the “divine hand of Providence” that we seek. In the traditional framework, it is specifically religious service that awakens Providence to infuse our earthly activities with blessing.

³ Babylonian Talmud Shabbat 53b.

⁴ Zohar II:170b, Zohar Chadash Yitro.

⁵ Deuteronomy 2:7; 14:29; 16:15; 24:19; 28:12; 30:9.

III. Extension of the mystical conception to economic activity

The main purpose of this article is to show how this conception was extended by some mystics beyond the realm of specifically religious, ritual acts into the domain of economic activity. The underlying idea is that in our economic pursuits also there is a mixture of sanctity and profanity, and when we pursue them in the proper way and the proper spirit we refine and elevate the holy aspects and thus contribute on the spiritual plane to moving the world towards an ideal state.

An early medieval source that is often viewed as embodying this idea is the following Midrash (homiletic interpretation of Scripture): "Enoch was a sewer of shoes, and on every stitch he would say, 'Blessed be name of the glory of His kingdom forever'".⁶ The phrase attributed to Enoch is one from the daily prayer service, and is considered a "unification". The passage is often interpreted to mean that Enoch (a character from chapter 4 of the book of Genesis where the origin of crafts is discussed) acknowledged that through the mundane craft of making shoes he was bringing God's presence into the material world.

A most explicit elaboration of this idea is found in the writings of Rabbi Nathan Sternhartz (Ukraine, 1780–1844). Rabbi Sternhartz was the leading disciple of the well-known Hassidic master, Rabbi Nachman of Breslav, and the redactor of the latter's writings. Rabbi Sternhartz also wrote an original book of Hasidic thought, based on the general approach of his teacher. In this book, he writes:

"We are obligated to engage in some occupation or commerce or craft because this is His will, for there are great secrets and intentions in all aspects of commerce and craft. And just as there are intentions and secrets in all the commandments of the Torah, likewise are there awesome and wonderful secrets in all the 39 [archetypical] crafts. For through commerce and crafts we refine the holy sparks, as is well known. And for this reason alone we have to engage in some commerce or some craft, for thus commanded the Holy One blessed by He."⁷

Another example of this approach is from the noted 16–17th century scholar, moralist and mystic Isaiah Horowitz (Bohemia and Israel, 1565–1630). Horowitz composed a special "intention" to be recited before beginning work each day, on the model of the "intentions" recited by mystics before carrying out religious rituals. He writes that conducting business affairs with truth and faith is the way of God:

"If a person here below conducts commerce faithfully, then he is going in the way of his Creator, as the seal of the Holy One, blessed be He, is truth [...]. And when a person goes to his business, he should say: 'I am going to conduct business with faith, for the sake of the unity of the Holy One blessed be He and His immanence.'"⁸

The "invisible hand" concepts of Adam Smith and Jewish mysticism have in common that the individual carries out economic activity based on criteria understood

⁶ Midrash Talpilot s.v. Enoch.

⁷ Nathan Sternhartz: *Likutei Halakhot*, Shabbat 3:3.

⁸ Isaiah Horowitz: *Shnei Luchot Habrit*, 5 vols. Jerusalem 1993, vol. II, pp. 31 f.

by him, and a hidden mechanism, not necessarily understood by the individual agent, channels this activity towards some higher good. But the nature of the prescribed individual activity is naturally different. In Smith's system, the way to progress is to seek individual enrichment and enjoyment. By seeking enrichment, the individual is motivated to put resources, including his own talents, to their most efficient use in production; by seeking enjoyment, he is motivated to put resources to their most efficient use in consumption.

The rabbis obviously emphasized their own aspects of economic activity. Some overlap with those of the economists; others are different and in some ways opposite. Following are the most important conditions for work to be effective as a religious duty:

Honesty

Both Sternhartz and Horowitz cite the following Talmudic passage:

"When a person is brought in for his [final] judgment, they ask him: Did you engage in business faithfully? Did you establish fixed times for Torah study? Did you engage in procreation? Did you hope for the redemption? Did you study with insight? Did you infer one thing from another?"⁹

From this it is inferred that integrity in commerce is the foremost consideration in a person's final judgment. It is therefore considered an essential element in infusing commerce with sanctity. An important aspect of the "invisible hand of Providence" is that material well-being will reach its ultimate worthy recipient only when we act within ethical principles, and not when we circumvent them.

Religious faith

The phrase "Did you engage in business faithfully" in the above passage is understood in two ways. Engaging in business "faithfully" means first of all having integrity towards others, but it is interpreted also to mean that a person engages in business with faith in God. As we mentioned before, the mystical "invisible hand" asserts that the positive effects of right acts are augmented when they are done with the proper consciousness. This implies also equanimity in the face of setbacks, which stems from an understanding that the circumstances of our experience are all an expression of God's will.

The importance of charity

This is the clearest aspect of partnership with God. It is an axiom of the religious world view that God provides for each creation according to its needs; when man imitates this by giving from his own resources to help the needy this is a direct way of participating in God's plan for distribution of material well-being.

⁹ Babylonian Talmud tractate Shabbat 31a.

It is important to note that right conduct in both ritual and worldly affairs is seen as bringing blessing in both the spiritual and the material realms. Conducting one's affairs according to religious dictates promotes divine blessing in the economic realm, not only for the individual but also for all mankind.

Production and consumption

The invisible hand of Providence, like that of the economists, applies to consumption as well as production. Here also there is a ritual and a material dimension. On the ritual level, "productive" consumption is that which meets ritual requirements: kosher slaughter of meat, saying blessings before and after eating, etc.

On the mundane material level, the most important element emphasized is eating with a consciousness of God's beneficence. This doesn't contradict the idea of eating for enjoyment; rather, it means a conscious acknowledgment that the enjoyment derives from God and a resultant feeling of gratitude.

There is an obvious overlap between the ritual and the ethical; ritual restrictions put a certain limit to culinary excess, and the recitation of blessings is meant to inculcate a sense of gratitude.¹⁰

The contribution of consumption to the proper function of the "invisible hand of Providence" is the topic of a famous passage from the Zohar, which is the central text of Jewish mysticism. While the Zohar is an esoteric work, the following passage is printed in many popular prayer books:

"All six supernal days are blessed from [the Sabbath] day, and each one gives food below, each one on its day, from the blessing that they obtain from the seventh day. Therefore, one who is on the level of faith is bidden to set his table and arrange a meal on Sabbath night, in order that his table should be blessed on these six days, for it is at this time that blessing is at hand for the six days of the week to be blessed, and blessing is not found at an empty table." (Zohar Yitro)

The specific mystical mechanism at work is that consuming the Sabbath meal stimulates the generation of material blessing through one's livelihood during the weekdays. What is noteworthy in the context of this article is the emphasis on the importance of intention, indicated here by the reference to "one who is on the level of faith". The passage continues to describe in great detail the esoteric pathways of this blessing, in accordance with the Kabbalistic approach that fulfilling commandments with an understanding of their mystical influence augments this impact.

On the seventh day god rested – and passed the baton to man

This understanding – that it is man's job to complete and perfect the world through right actions in this world – can be viewed as the central message of the

¹⁰ This point is particularly emphasized in the 12th century work of Jewish philosophy Kuzari by Rabbi Yehuda Halevi; see particularly III:16.

Sabbath day. God desisted from creation (“desisted” is a better translation of the Hebrew word “*shavat*” than the usual translation “rested”) before the world was complete, in order to pass the baton to mankind to complete this work, albeit with continuing divine assistance.

Scripture states that we are to keep the Sabbath “for on it He desisted from all the labors God created to do”. The Midrash (figurative interpretations of the Scripture from approximately the 8th century) points out, “It doesn’t say ‘that He created’ but rather ‘what He created *to do*’ – that He left mankind with the power to do.”¹¹ In other words, it is in the very fabric of creation that the world is incomplete in order that man can perfect and complete it. Part of this process is through religious service, and indeed a Midrash parallel to the one we quoted states the “doing” that is left to mankind includes building the Sanctuary in Jerusalem.

But repairing the world in the ordinary material sense is also part of this process. Indeed, we see that Adam was not placed in the Garden of Eden in order to idle. God blessed him with the mandate to “subdue” the earth (Genesis 1:28), and ordered him “to cultivate it and to watch over it” (Genesis 2:15). We see that even though the Garden provides all of man’s needs, man must be a participant in this process – even in the original creation before the sin of Adam and Eve.

It is thus not coincidental that many of the basic texts proposing a mystical dimension of ordinary work and consumption are discussing the Sabbath. This applies to the quotation brought from Nathan Sternhartz and the citation from the Zohar. Attributing mystical significance to mundane economic activity is a natural extension of the message of the Shabbat as providing a basis for mankind to perfect the creation.

Alternative approaches to economic activity in the service of religion

It is important to contrast this mystical elevation of economic activity with two quite distinct ways religion commonly elevates economic activity. In particular, it is quite distinct from “prosperity theology” and from “stewardship theology”, even though the latter is well represented elsewhere in Jewish tradition.

Sanctification of wealth per se. Sanctification of economic activity in the mystic tradition described here is focused completely on the act, not on the outcome. The importance of work is not that it leads to individual prosperity, neither as a means to good works nor as a sign of Divine favor or “election”. As we explained, the characteristics of religiously-directed work are not those that are specifically likely to lead to wealth. This element is absent from the mystical approach; on the contrary, there is a frequent emphasis on the rabbinic teaching that one’s resources are already budgeted at each New Year, and that seeking wealth beyond one’s “budget” is futile.¹²

¹¹ Midrash Bereshit (Genesis), Buber edition, 2:[3].

¹² Babylonian Talmud tractate Beitza 16a.

Stewardship. A very popular religious conception nowadays is “stewardship theology”, that mankind is responsible for overseeing God’s creation and attending to its needs. This approach is a natural outgrowth of the commandment to Adam to “cultivate and watch over” the Garden of Eden, and finds expression in Jewish tradition in various places. However, this is not the approach of the mystics. The emphasis is not on choosing a profession that the world needs, but rather on choosing a respectable profession that has the potential for serving as a suitable receptacle for divine blessing. This too is firmly in the rabbinical tradition, as found in the following mishna:

“Rebbe Meir says, a person should always teach his son a clean and easy trade and pray to Whom wealth and possession belong. For there is no trade that doesn’t know poverty and wealth. For poverty is not from a trade and wealth is not from a trade, rather all is according to his merit.”¹³

This seeming indifference to maximizing social value is attributable to the “invisible hand” orientation. In the Smithian invisible hand approach to markets, a person doesn’t have to consider what profession will contribute most to society because considerations of self-interest will automatically lead to that outcome. Likewise, in the Jewish mystical invisible hand approach a person doesn’t have to consider what profession will contribute most to society because if work is conducted according to the special priorities emphasized by tradition – honesty, intention, charity, etc. – then Providence will direct them to bring the greatest amount of material and spiritual blessing to mankind.

IV. Possible contrasts with christianity

The topic of this volume is “Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts”. In keeping with this theme, I would like to propose some possible contrasts between Judaism and Christianity regarding the topic of this paper: the potential for sanctification of economic activity. Since I am by no means an expert in Christian theology, these thoughts are not meant to be authoritative pronouncements; rather they are meant to stimulate further study.

There can be no doubt that Christian theology has adopted various ways to legitimate economic activity and provide it with religious meaning. In the previous section we mentioned various approaches: wealth as a means to carrying out religious duties, diligence as a per se religious value, and stewardship of the earth as a biblically-mandated religious duty.

However, I would like to suggest that Christian teaching does not readily accept the idea of sanctification of economic activity, of viewing work or consumption as a per se spiritual activity. It seems to me that in mainstream Christian

¹³ Mishna Kiddushin 4:14.

thought, economic pursuits have religious value but lack the potential for sanctity. I will give one suggestive piece of evidence:

One of the most well-attested stories in the New Testament, appearing in all the canonical gospels, is that of Jesus chasing the money-changers out of the Temple courtyard. It is noteworthy that the gospels do not describe Jesus chasing the money-changers out of the marketplace; we do not find that he sought to eliminate this profession per se. What offended him was evidently the fact that they practiced their trade in the Temple precincts. Jesus' followers seem to favor the idea of a clear partition between the world of commerce and the world of holiness, whereas Judaism is more comfortable with the idea that economic activity can directly serve holiness when it is carried out in the right manner and spirit.

To take a modern analog, we might say that the rabbis acknowledge that foreign currency trading doesn't belong in the synagogue, but that it is an activity which is fundamentally susceptible to being assimilated into holiness. Whereas Christians would be more inclined to acknowledge that the world needs foreign exchange, but that this activity needs to be strictly demarcated from the world of religious experience.

Keynes and the Kabbalists

We have above suggested a close relationship between Judaism's theological affirmation of the religious importance of worldly progress and its religious legitimization of economic activity on the individual level.

It is interesting to note that a very prominent recent thinker drew attention to this same relationship, even as he expressed his own reservations to it.

John Maynard Keynes gave a rare glimpse into his own "theory of redemption" in a famous address, "The Economic Possibilities for our Grandchildren". In this address, given at the beginning of the Great Depression, Keynes foresees a return to growth – so much so that he considers that mankind's "economic problem" will be completely solved during the first half of the 21st century. By that time, mankind's main concern will be how to productively use our leisure time.

The process Keynes describes bears a notable similarity to the scenario envisioned by the Jewish tradition I describe: a period of unprecedented economic growth, starting around the 15th century, leads to a new situation for mankind in the first half of the 21st century in which man's economic problems are solved for ever. Both Keynes and the Kabbalists envision a world in which progress leads to universal prosperity freeing mankind to devote itself to cultivating ethical and spiritual advancement.

Keynes credits the institution of compound interest for being the engine of this millennial process, and credits the Jewish belief in progress and immortality as a key factor in the spread of this institution. In short, Keynes agrees that Judaism's vision of a perfected future world, brought about by human agency, in fact finds its expression in workplace conduct that helps bring about that perfected future:

“Perhaps it is not an accident that the race which did most to bring the promise of immortality into the heart and essence of our religions has also done most for the principle of compound interest and particularly loves this most purposive of human institutions.”¹⁴

On the negative side, Keynes views the acquisitive process responsible for solving mankind’s problems and ushering in a millennial new real as one that is in itself sick – “a disgusting morbidity”. We are left with the ironic results that Keynes credits this purposive institution with advancing the redemption of mankind – not only economically, but also ethically and spiritually – yet seems to criticize a religious view that legitimizes it and conceives it as being correlated with a spiritual process.

V. Conclusion

In Jewish religious tradition, this world is of immense importance. It is by no means only a “vale of tears” leading to “true” existence. The religious concept of redemption is intimately bound up with the creation of ideal conditions for human existence on earth.

However, in the Jewish mystical tradition this process is not achieved merely by the normal revealed processes of enlightened communal management etc. There is a parallel process of mystical rectification, which is equally necessary for perfecting the conditions of human existence. In the classical mystical tradition, this process is advanced primarily through religious acts. However, later mystics, including some very prominent figures, explained that even within the realm of ordinary economic activity, which we might assume advances the world through revealed means, there is a hidden spiritual undercurrent capable of promoting holiness in the world.

So economic activity in this tradition has a dual role: directly promoting material well-being in the well understood revealed ways, and indirectly promoting divine blessing through its role in carrying out God’s providence. The first role is fulfilled when economic activity is evaluated according to normal utilitarian criteria of economic efficiency and equity. However, the second, religious role evaluates economic activity according to different criteria: primarily, ethical conduct, faith in God’s providence, and charitable concern for others.

Abstract

Teil der mystischen Tradition des Judentums ist eine Vorstellung von der Erlösung, die betont, dass die spirituelle Entwicklung der Menschheit Hand in Hand

¹⁴ John Maynard Keynes: *Economic Possibilities for our Grandchildren*. In: *The Nation and Athenaeum*, 11. October 1930, pp. 36 f. (part I), 18. October 1930, pp. 96–99 (part II).

geht mit dem materiellen Fortschritt; dabei spielen Vorstellungen über die idealen Voraussetzungen für menschliches Gedeihen in der Welt eine große Rolle. Von dieser Vorstellung ausgehend, entwickelten einige spätere jüdische Mystiker den Gedanken, dass gewöhnliche, alltägliche Arbeit den Status von religiöser Pflicht erlangen kann, die der Erfüllung ritueller religiöser Pflichten entspricht. Von diesem Gesichtspunkt aus kann alltäglicher Handel einen weihevollen Zustand erlangen. Die Parallele zu rituellen Pflichten bringt jedoch besondere religiöse Anforderungen mit sich, was den Charakter von religiös bedeutungsvoller Arbeit und Konsum angeht. Weihevoller Arbeit muss strengen ethischen Gesetzen entsprechen, wobei ein umfassendes Bewusstsein über die Vorhersehung herrschen und ständig Sorge getragen werden muss, dass die Früchte der Arbeit dem Wohlergehen Anderer dienen.

Karl Homann

Schwierigkeiten der christlichen Theologie mit der Marktwirtschaft

I. Einleitung

Die drei monotheistischen Religionen und ihre theologischen Interpretationen haben Schwierigkeiten mit der modernen Marktwirtschaft. Mein Part ist es, die Schwierigkeiten der christlichen Theologie¹ mit der Marktwirtschaft bzw. dem Kapitalismus² und Möglichkeiten für eine Lösung der Probleme aufzuzeigen.

In Anbetracht des beschränkten Raums habe ich mich entschieden, die Vielfalt im Einzelnen auszublenden und mich auf Schwierigkeiten zu konzentrieren, die von artikulationsfähigen Gruppen in Kirchengemeinschaften und vom Mainstream der Theologen heute deutlich formuliert werden und die systematisch von grundlegender Bedeutung sind.

II. Der Kern der Kritik an der Marktwirtschaft: Egoismus

Im Zentrum der Kritik am Konzept der Marktwirtschaft steht eine geistige Einstellung, die sich wie folgt präsentieren lässt: Die Marktwirtschaft fördert Egois-

¹ Es gibt nicht „die“ christliche Theologie. Stattdessen gibt es verschiedene Konfessionen – und selbst innerhalb der Konfessionen sehr verschiedene Strömungen. Differenzen gibt es schon in der Bibel, besonders zwischen Altem und Neuem Testament, vgl. Hans G. Nutzinger: Die Wirtschaft in der Bibel. In: Udo Ebert (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven VIII: Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Institutionen, Probleme internationaler Kooperation und nachhaltiger Entwicklung (= Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F., Bd. 228/VIII). Berlin 2006, S. 67–88. Außerdem gibt es zwischen Kirchen und wissenschaftlicher Theologie nicht selten beträchtliche Differenzen, und schließlich gab es historische Auseinandersetzungen, die von theoretischem Interesse wären, heute aber überwunden sind; als Beispiel sei auf die Menschenrechte hingewiesen.

² Ähnliches gilt auch für die Marktwirtschaft bzw. den Kapitalismus: Auch hier gibt es verschiedene Spielarten, „Wirtschaftsstile“, und ebenfalls gibt es hier zum Teil erhebliche Differenzen zwischen empirischen Marktwirtschaften und den wissenschaftlichen Theorien über das richtige Modell von Marktwirtschaft. Solche Differenzen werden besonders in Wirtschaftskrisen wie der heutigen manifest.

mus und Materialismus (individuelle Nutzenmaximierung), sie zerstört die Solidarität und den Zusammenhalt in der Gesellschaft (Individualismus, Wettbewerb), und die Arbeit der Theorie mit dem verkürzten „Menschenbild“ des Homo oeconomicus führt über den Mechanismus der self-fulfilling prophecy zu einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche.

Bei allen Unvollkommenheiten (z.B. Umweltprobleme) und Krisen (z.B. Finanzkrise) empirischer Marktwirtschaften wird immer gleich die Marktwirtschaft als solche in Frage gestellt – so zuletzt auf dem Katholikentag in Osnabrück im Mai 2008 und auf der Synode der EKD in Bremen im November 2008. Selbst dort, wo die welthistorischen Leistungen des Kapitalismus hinsichtlich der Etablierung von Freiheit und Menschenrechten sowie der Erzielung breiten Massenwohlstands anerkannt werden (müssen), wird er wegen der Motivation der Akteure und unbewältigter negativer Effekte moralisch abgelehnt. Es herrscht eine anti-marktwirtschaftliche Grundstimmung, die nur höchst selektiv überdeckt wird. Kapitalistisches Gewinnstreben gilt als unmoralisch.

Damit stemmt sich die christliche Theologie über weite Strecken nachhaltig gegen die zentralen Funktionsimperative der Marktwirtschaft: Wettbewerb und Gewinnstreben. Sie hat die moderne Marktwirtschaft moralisch nicht akzeptiert: Sie bezweifelt ihre sittliche Qualität, auch wenn gewisse Erfolge anerkannt werden und der Sozialismus als ernsthafte Alternative nicht mehr zur Verfügung steht.³

Die Aufgabe besteht darin, die christliche Theologie mit der modernen Marktwirtschaft zu „versöhnen“, und das ist primär eine intellektuelle Aufgabe. Dies würde die von vielen Menschen tief empfundene Widersprüchlichkeit von Moral und Marktwirtschaft überwinden helfen und es erlauben, den Fokus in Theologie und öffentlichem Diskurs auf jenes Thema zu konzentrieren, das wirklich lohnt und deswegen ethisch geboten ist: auf die Verbesserung der Marktwirtschaft. Es geht darum, die Marktwirtschaft ins Reich der Sittlichkeit zu überführen.⁴

III. Strukturen moderner Gesellschaften

Die kanonischen Texte der drei monotheistischen Religionen sind unter Bezug auf vormoderne Gesellschaften entstanden. Marktwirtschaft gibt es aber nur in mo-

³ Allerdings scheint sich der Sozialismus als Ideal bei vielen Menschen einer ungebrochenen Anziehungskraft zu erfreuen. Das hat für Christen bzw. christliche Theologen Wurzeln im Neuen Testament; vgl. ApG 4, 32–35.

⁴ Hier schließt sich der Beitrag an G.W.F. Hegel an, der in seiner Rechtsphilosophie die „bürgerliche Gesellschaft“, d.h. die moderne Marktwirtschaft, ins Reich der Sittlichkeit integrieren wollte; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (= Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband. Hg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Bd. 7). Frankfurt am Main 1986. Ein Versuch von mir in Karl Homann: Ethik der Marktwirtschaft. Hg. vom Roman-Herzog-Institut e.V. Köln, München 2007.

dernen Gesellschaften mit grundlegend anderen Strukturen, mit Strukturen, die man sich in der Vormoderne nicht vorstellen konnte. Daraus ergibt sich das hermeneutische Problem, einen quasi zeitlos gültigen Kern von zeitbedingten, kontingenten Aussagen dieser Texte abzugrenzen. Dabei ist zu beachten, dass diese Abgrenzung selbst noch einmal historisch kontingent ist, wenn auch weniger kontingent als die Einzelaussagen.

Daraus ergibt sich als Folgerung, dass die Bibel keine unmittelbaren Handlungsanweisungen für die moderne Marktwirtschaft enthält, was als hermeneutische Maxime in der christlichen Theologie des Westens als allgemein anerkannt gelten darf.⁵

Ich werde im Folgenden vier Unterschiede zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften aufzeigen, die für unser Thema von Bedeutung sind.⁶

1. Vormoderne Gesellschaften kennen kein gesamtwirtschaftliches Wachstum und lassen sich deshalb im Nullsummenparadigma beschreiben, womit Verteilungsprobleme zentral werden. Moderne Marktwirtschaften produzieren Wachstum, das Nullsummenparadigma wird falsch, Verteilungsprobleme werden entschärft, weil es jetzt Reichen und Armen gleichzeitig besser gehen kann.⁷

2. Die Moral wurde in vormodernen Gesellschaften nicht, wie vielfach angenommen, durch moralische Überzeugungen der Einzelnen stabilisiert, sondern durch eine lückenlose informelle soziale Kontrolle im Alltag. Mit dem Aufkommen der anonymen Großgesellschaft in der modernen Welt wird die soziale Kontrolle immer stärker auf ein System formeller Kontrollmechanismen verlagert: Die soziale Kontrolle des Vorteilsstrebens erfolgt jetzt primär durch Recht und Wettbewerb.⁸

3. Moderne Gesellschaften sind im Unterschied zu vormodernen durch funktionale Differenzierung mit starken Eigenlogiken der Funktionssysteme gekennzeichnet.⁹ Die Folge: Man kann im Alltag moralisch handeln nur in und mit der Funktionslogik der Marktwirtschaft, nicht aber gegen sie.

⁵ Dazu nur ein Beleg: Evangelische Kirche in Deutschland: Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der EKD. Gütersloh 2008, Ziffer 23 ff.

⁶ Vgl. dazu Karl Homann u. a.: Ökonomik und Theologie. Einfluss christlicher Gebote auf die Wirtschaft und Gesellschaft. Hg. vom Roman-Herzog-Institut e.V. Köln, München 2009.

⁷ Intuitiv einleuchtend ist diese Möglichkeit in einer Gesellschaft mit positivem Wachstum. Es gilt aber auch für Verschlechterungen gegenüber dem Status quo – gemäß der ebenfalls intuitiv einleuchtenden Idee, dass, wenn ein Rückzug unvermeidlich ist, ein geordneter Rückzug besser ist als ein erzwungener Rückzug im Chaos. Wissenschaftlich gesprochen: Für die Beurteilung als pareto-superior sind die relevanten Alternativen zu betrachten, und oft ist der Status quo keine relevante, d. h. realistische, Alternative.

⁸ Es ist der Systemimperativ Wettbewerb, an dem sich die Geister scheiden: Wettbewerb verlangt von jedem, unter Beachtung der Rahmenordnung den Konkurrenten die Butter vom Brot zu nehmen, auch wenn das den wirtschaftlichen Ruin der Konkurrenten bedeutet – und zwar von jedem Konkurrenten, auch dem, mit dem man in derselben Partei zusammenarbeitet oder sonntags auf derselben Kirchenbank sitzt. Dieser Wettbewerb ist nicht nur erlaubt, sondern ethisch gefordert.

⁹ Das ist die Konzeption von Niklas Luhmann; vgl. etwa Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zwei Teilbände. Frankfurt am Main 1997.

Diese Funktionslogik der Marktwirtschaft ist zentral durch den Wettbewerb bestimmt. Während der Wettbewerb in der Vormoderne gebändigt und gezähmt wurde (Gilden und Zünfte), wird er zum zentralen Funktionsimperativ der modernen Wirtschaft. Die Wettbewerbslogik¹⁰ zwingt jeden Einzelnen, präventiv so viele Potentiale wie möglich – an Kapital, Wissen, Gewinnen, Macht etc. – anzusammeln, da er nicht weiß, ob er nicht morgen von einem Konkurrenten überholt bzw. übernommen wird. Das bedeutet: Gewinnmaximierung ist keine anthropologische Determinante von moralisch fragwürdiger Dignität, sondern eine Folge des Funktionsimperativs Wettbewerb.¹¹

Unter Bedingungen des Wettbewerbs kann der Einzelne moralisch handeln nur dann, wenn auch die Wettbewerber denselben Moralstandards unterworfen werden: Das geschieht durch allgemein verbindliche Regeln, durch die Rahmenordnung. Auf diese Weise können der unseren Wohlstand generierende Wettbewerb und die Moral simultan verwirklicht werden: Der Wettbewerb findet in den Spielzügen statt, der Moral wird in den (formellen) Spielregeln Rechnung getragen. Der systematisch grundlegende – keineswegs einzige – Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung¹² – und nicht eine „genuin moralische Motivation“ der einzelnen Akteure.¹³

Die Folge: Will man der Moral eine dauerhafte Wirksamkeit in der modernen Marktwirtschaft verleihen, muss man die Regeln, das heißt die Handlungsbedingungen, ändern, nicht den Menschen und/oder seine Handlungsmotivation.¹⁴ Unter Bedingungen des Wettbewerbs bleibt auch dem moralischen, dem solidarisch gesinnten Unternehmer nur die Strategie, seinen eigenen Vorteil zu suchen; andernfalls wird er von seinen weniger moralischen Konkurrenten ausgebeutet oder übernommen.

¹⁰ Die klassische Analyse findet sich bei Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Übers. von Walter Euchner. Frankfurt am Main 1984, S. 94 ff. (*Leviathan*, Kap. 13). Der *Leviathan* erschien erstmals 1651.

¹¹ Hier wird sehr bewusst nicht anthropologisch oder psychologisch argumentiert, sondern mit den Problemstrukturen und den in ihnen dominanten Anreizen, also situationsspezifisch. Im Wettbewerb können sich bei Gefahr des wirtschaftlichen Ruins auch noch so moralisch gesinnte Akteure dem Imperativ Gewinnstreben nicht entziehen.

¹² Dies meine seit 20 Jahren vertretene These; grundlegend Karl Homann/Franz Blome-Drees: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Göttingen 1992.

¹³ I. Kant verlangt von moralischem Handeln nicht nur, das Richtige zu tun, sondern das Richtige aus den richtigen, d.h. moralischen, Motiven (oder: „Bestimmungsgründen“) zu tun; vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga 1786, S. 8f. Die „genuin moralische Motivation“ gilt in der Ethik bis heute, besonders natürlich in den an Kant angelehnten Konzeptionen, für die moralische Qualität von Handlungen als unverzichtbar. Kritisch dazu Karl Homann: *Was bringt die Wirtschaftsethik für die Ethik?* Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik. Diskussionspapier 2008-4. Lutherstadt Wittenberg 2008, S. 6f.

¹⁴ In der Folge davon kann sich eine geänderte Motivation einstellen und stabilisieren, die auch Opportunismus überwinden kann, aber nur punktuell, nicht dauerhaft: Keine Ethik kann vom Einzelnen verlangen, dass er sich dauerhaft und systematisch ausbeuten lässt.

4. Die Theologie hat es – wie die Philosophie – immer mit einer Gesamtdeutung der Welt und des Menschen zu tun, in Vormoderne und Moderne gleichermaßen. Die Ökonomik ist dagegen eine moderne Einzelwissenschaft und durch eine ihr ganzes Aussagensystem bestimmende hochselektive Fragestellung gekennzeichnet. Wie jede andere Einzelwissenschaft auch verdankt sie ihre Leistungsfähigkeit der Abstraktion von anderen, in anderen Kontexten durchaus wichtigen Fragestellungen.¹⁵ Abstraktion bedeutet aber nicht Leugnung. Daraus ergibt sich, dass der Homo oeconomicus der Ökonomik ein Theoriekonstrukt zur Lösung hochselektiver Fragen ist und kein – reduziertes, fragwürdiges oder ähnliches – „Menschenbild“ im Sinne der christlichen Theologie. Es ist ein Kategorienfehler, wenn Kritiker aus der Theologie, aber auch Ökonomen, den Homo oeconomicus als Aussage über „den Menschen“ verstehen; es handelt sich um eine Aussage über (Menschen in) Wettbewerbssituationen, und das sind Gefangenendilemma-Situationen im Sinne der Spieltheorie.¹⁶

Die Frage ist, ob sich eine Ethik entwickeln lässt, die die durch diese Strukturveränderungen konstituierte Marktwirtschaft als sittliches Unternehmen verstehen kann.

IV. Die sittliche Qualität der Marktwirtschaft

Ethische Urteile bzw. Handlungsempfehlungen resultieren in jeder Ethik, auch in jeder christlichen Ethik, immer aus zwei Klassen von Faktoren: den normativen Idealen oder Prinzipien und den kontingenten Anwendungsbedingungen.¹⁷ Wenn letztere sich ändern – und sie haben sich grundlegend geändert, wie gezeigt –, können Handlungsempfehlungen resultieren, die früheren Empfehlungen diametral zuwiderzulaufen scheinen, ohne dass jedoch die Prinzipien dadurch in Frage gestellt würden. Mehr noch: Es kann sein, dass moderne Handlungsimperative wie der Wettbewerb unter Bedingungen moderner Gesellschaften das Ideal der Solidarität besser und nachhaltiger verwirklichen als das vormoderne Teilen und Opfern. Festzuhalten ist an den Prinzipien: Freiheit und Würde des Einzelnen und Solidarität aller Menschen, besonders Solidarität mit den Armen.

Die sittliche Qualität, die hier für die Marktwirtschaft in Anspruch genommen wird, liegt in zwei Faktoren begründet: in den Ergebnissen und in den Handlungsbeschränkungen.¹⁸

¹⁵ Vgl. Andreas Suchanek: *Ökonomischer Ansatz und theoretische Integration*. Tübingen 1994.

¹⁶ Vgl. Homann u. a.: *Ökonomik* (wie Anm. 6).

¹⁷ Vgl. auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. 1. Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg, Basel, Wien 2007, S. 156 ff.

¹⁸ Den einzelnen Handlungen wird ihre sittliche Qualität aufgrund ihrer Funktionalität für das Systemergebnis übertragen, nicht jedoch aus einer phänomenologischen Analyse der Einzelhandlung selbst abgeleitet. Man könnte als dritten Faktor die Verantwortung des Einzelnen hinzufügen, wobei allerdings zu beachten ist, dass sie nicht ausbeutbar sein darf. Der

1. *Zu den Ergebnissen:* Das Pro-Kopf-Einkommen hat sich trotz exorbitanten Bevölkerungswachstums seit 1800 vervielfacht, die Lebenserwartung hat sich verdoppelt, die geistigen und kulturellen Möglichkeiten haben sich erweitert – dies alles in einer Art und in einem Ausmaß, wie sich das vormoderne Utopisten nicht vorstellen konnten. Dies hat zweifellos eine sittliche Qualität, besonders natürlich im Rahmen einer teleologischen Ethikkonzeption: Dies werden allenfalls asketische bzw. mystische Traditionen etwa in den Ostkirchen bestreiten wollen.¹⁹

2. *Zu den Restriktionen:* Wegen des Wettbewerbs, der die wesentliche Ursache für den Wohlstand in diesem weiten Sinn ist,²⁰ muss die Moral in allgemein verbindliche formelle (und informelle, wo es geht) Regeln inkorporiert werden. Sanktionsbewehrte Regeln sollen nicht das Motiv des Eigeninteresses bändigen, sondern es auf andere Objekte und andere Handlungsweisen ausrichten. Im Wettbewerb ist der Eigennutz ein so starker Handlungsimperativ, dass er nur durch noch größeren Eigennutz überwunden bzw. in eine andere Richtung gelenkt werden kann.²¹ So werden die Verletzung der Menschenrechte, mangelnder Arbeitsschutz, Vertragsbruch, Umweltverschmutzung etc. verboten, damit der Wettbewerb auf andere Parameter wie Qualitätssteigerung, Kostensenkung, Innovationen etc., die das Gemeinwohl²² fördern, gelenkt und hier entfesselt wird.

Das bedeutet, dass die von der Theologie unterstellte Isomorphie von erwünschten Systemergebnissen und der Motivation der Akteure auf dem Markt aufgelöst werden muss: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von deren Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse.“²³ Die guten Ergebnisse für alle werden durch egoistisches Ver-

Grund ist, dass Regeln nicht alle in der Realität vorkommenden Probleme lösen können – oder wissenschaftlich: dass alle Verträge systematisch unvollständig sind. „Verantwortung“ soll dabei helfen, Unsicherheiten, die wegen unvollständigen Verträgen erwünschte Interaktionen behindern oder verhindern können, im Geiste des Spiels zu überwinden.

¹⁹ Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Graf: Der Stellenwert von Religion im Globalisierungsprozess moderner Wirtschaft: Christentum. In: Wilhelm Korff u. a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1. Gütersloh 1999, S. 627–669, hier: 629 ff.

²⁰ Die wichtigsten positiven Wirkungen des Wettbewerbs sind: gute, preiswerte Güter und Dienstleistungen, Innovationen und ihre schnelle Diffusion sowie der Abbau von Machtpositionen, die auch im Wettbewerb immer wieder entstehen.

²¹ Klassisch David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Übers. von Theodor Lipps. Mit neuer Einführung und Bibliographie hg. von Reinhard Brandt, 2. Bd. Hamburg 1978, S. 236: „Es gibt also keinen Affekt, der fähig ist, die eigennützige Neigung im Zaum zu halten, außer dieser Neigung selbst, wenn man ihr nämlich eine neue Richtung gibt. [...] Man mag den Affekt des Eigennutzes für böse oder für tugendhaft halten, dies tut hier nichts zur Sache. In jedem Fall kann er nur durch sich selbst im Zaum gehalten werden.“

²² Der traditionelle Begriff des Gemeinwohls dient hier als Umschreibung dessen, was ökonomisch als gesellschaftliche Wohlfahrt, Paretosuperiorität oder gegenseitiger Vorteil bezeichnet werden kann; dabei ist unter Vorteil alles das zu verstehen, was die Menschen selbst als Vorteil ansehen, also Einkommen und Vermögen ebenso wie Gesundheit, Muße und ein gutes Leben in Gemeinschaft mit anderen.

²³ Adam Smith: Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker. Übers. von Monika Streissler. Hg. und eingel. von Erich Streissler. Tübingen 2005, S. 98. Zur Vorgeschiede gehört besonders Bernard Mandeville: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffent-

halten auf Märkten unter Wettbewerb mit geeigneter Rahmenordnung hervorgebracht. Die Moral in der Marktwirtschaft muss von der unmittelbar handlungsleitenden Motivation abgekoppelt werden. Moral in der Marktwirtschaft setzt sich im Windschatten des ökonomischen Vorteilskalküls durch, nicht durch Ersetzung des Vorteilsstrebens durch Altruismus oder durch eine „Durchbrechung“²⁴ der ökonomischen Logik. In allgemeiner Formulierung heißt das: „Eine Moral, die dabei die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze überspringen zu können meint, ist nicht Moral, sondern Moralismus, also das Gegenteil von Moral.“²⁵

Gewinnmaximierung ist durchweg nicht das „Motiv“ der Akteure; man könnte sie eher als Restriktion oder als Bestimmungsgrund der Entscheidungen im marktwirtschaftlichen Wettbewerb bezeichnen. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, dass ein Unternehmer im Alltag dem Gewinnimperativ folgt, aber dies aus letztlich moralischen Gründen tut, nämlich um auf diese Weise nachhaltig „Wohlstand für alle“ (Ludwig Erhard) zu schaffen; er muss diese Begründung keineswegs in allen Einzelentscheidungen reflexiv aktivieren.

Das Ergebnis: Die Marktwirtschaft mit Wettbewerb und Gewinnstreben ist das beste bisher bekannte Instrument zur Verwirklichung von Freiheit, Würde des Einzelnen und der Solidarität aller Menschen. Sie hat daher eine sittliche Qualität. Die Marktwirtschaft ist die auf die Bedingungen moderner Gesellschaften angepasste *caritas*, sie ist institutionalisierte Nächstenliebe in der anonymen Großgesellschaft.²⁶

liche Vorteile. Eingel. von Walter Euchner. Frankfurt am Main 1968; ganz im Sinne der traditionellen theologischen Ethik wird Mandeville interpretiert von Eilert Herms: Private Vices – Public Benefits? Eine alte These im Lichte der Neuen Institutionen-Ökonomik. In: ders.: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2004, S. 178–197. Herms ist ein Beispiel für eine Ethik, die den Wettbewerb als Grundproblem der Wirtschaftsethik nicht auf dem Schirm hat; vgl. – in Auseinandersetzung mit meiner Konzeption – Eilert Herms: Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These „Ökonomik – Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“. In: ders.: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2004, S. 198–232.

²⁴ Peter Ulrich: Unternehmensethik und „Gewinnprinzip“. Versuch der Klärung eines unerledigten wirtschaftsethischen Grundproblems. In: Hans G. Nutzinger (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven III: Unternehmensethik, Verteilungsprobleme, methodische Ansätze (= Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F., Bd. 228/III). Berlin 1996, S. 137–171, hier: S. 156; ähnlich Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern, Stuttgart, Wien 1997, S. 416.

²⁵ Kardinal Joseph Ratzinger: Marktwirtschaft und Ethik. In: Lothar Roos (Hg.): Stimmen der Kirche zur Wirtschaft (= Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Bd. 26). Köln 1986, S. 50–58, hier: S. 58.

²⁶ Diese Ethik der Marktwirtschaft führt zu Sätzen, die unseren aus Tradition und Erziehung überkommenen moralischen Intuitionen diametral zuwiderzulaufen scheinen, die aber trotzdem richtig sind, weil sie die Ideale oder Prinzipien der christlichen Ethik unter modernen Bedingungen besser und nachhaltiger verwirklichen als Altruismus:

- Der Wohlstand aller hängt nicht vom Wohl-Wollen der Akteure auf dem Markt ab.
- Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.
- Unsolidarisch handelt, wer sich dem Wettbewerb entzieht.

V. Hinweise zur Theologiegeschichte

Vor allem Wettbewerb und Gewinnstreben bilden jenen „breiten garstigen Graben“ (Gotthold Ephraim Lessing), den der Mainstream der christlichen Theologie und die Eliten der christlichen Kirchen bis heute nicht wirklich überwinden konnten.²⁷ Wettbewerb und Gewinnstreben sind das Arsenal, aus dem die Argumente gezogen werden, die bei Mängeln und Krisen gleich das System in Frage stellen, statt systemkonforme Vorschläge zur Verbesserung der empirischen Marktwirtschaften zu machen. Dafür gibt es zahllose Belege.

Es beginnt bereits mit dem Neuen Testament, das – im Gegensatz zu dem „deeply economically inspired“ Alten Testament²⁸ – unter Erwartung der Parusie den Einzelnen radikal vor die Entscheidung für oder gegen Gott stellt.²⁹ Es setzt sich fort in einer Ethik, die dem mönchischen und klerikalen Leben normativ Vorrang vor dem weltlichen einräumt. Trotz der Heiligung des weltlichen Berufes durch Luther blieb dieser – und mit ihm die Lutheraner bis heute – von einem „tiefen Misstrauen“ gegen das Geldverdienen geprägt.³⁰ Selbst Calvin, der nach der Max-Weberschen Deutung die Entstehung und Verbreitung des Kapitalismus so sehr beförderte, blieb dem individualethischen Paradigma insofern verhaftet,

– In einer Marktwirtschaft dienen Unternehmer ihren Mitmenschen aus Eigeninteresse.
– Gewinnstreben ist sozialer als (Um-)Verteilen.

²⁷ So setzt z.B. der bedeutende katholische Sozialethiker O. von Nell-Breuning bei seinen Überlegungen zur Börsenmoral von 1928 bei der Funktion der Spekulation für das System der Marktwirtschaft an, um dann wieder in motivationstheoretische Betrachtungen zurückzufallen, die dann Grundlage für die Verwerflichkeit von Spekulation bilden. Vgl. Oswald von Nell-Breuning: Grundzüge der Börsenmoral. Freiburg 1928; dazu Clemens Dölken/Karl Homann: Das siebte Gebot und die Börse. Oswald von Nell-Breunings „Börsenmoral“ von 1928 wiedergelesen. In: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 27 (1998), S. 25–40.

²⁸ Sigmund Wagner-Tsukamoto: *Is God an Economist? An Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament*. Basingstoke, New York 2009, S. 248. Die Tradition der institutionenökonomischen Betrachtung des Alten Testaments beginnt bei: Benedictus de Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*. Hg. von Günter Gawlik/Friedrich Niewöhner. In: ders.: *Opera. Werke*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 1. Darmstadt 1979, der freilich die Begriffe Ökonomik und Institutionenökonomik noch nicht kannte. Vgl. auch den Beitrag von Alexander Raskovich: *You Shall Have No Other Gods Besides Me. A Legal-Economic Approach of the Rise of Yahweh*. In: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 152 (1996), S. 449–471.

²⁹ Vgl. Nutinger: *Wirtschaft* (wie Anm. 1).

³⁰ Vgl. den Überblick bei Friedrich Wilhelm Graf: Die geschichtliche Rolle von Religion im Modernisierungsprozess der Wirtschaft. In: Wilhelm Korff u. a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1. Gütersloh 1999, S. 567–596; sowie: ders.: *Stellenwert* (wie Anm. 19), S. 658. – Auch Graf, dessen Studien der vorliegende Beitrag viel verdankt, argumentiert letztlich anthropologisch, mit „Menschentypen“, die der Kapitalismus voraussetzt, u.ä. Hier wird dagegen auf die Struktur von Situationen und die von ihnen ausgehenden starken Anreize abgehoben, auf Anreize, die nicht nur bestimmte Charaktere, sondern alle, auch die „sanften Heinriche“, ihrer Logik unterwerfen. – Vgl. zum Thema neuerdings auch Bernhard Laux: *Wirtschaftsethik des Christentums*. In: *Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 119 (2009) 1, S. 14–23.

als der Reichtum ein Zeichen für die Errettung der Seele blieb – der zentralen Frage der christlichen Theologie in dieser Zeit.³¹ In der katholischen Theologie trug die Konstituierung der Sozialethik in Absetzung von der Moralthologie im 19. Jahrhundert der Entwicklung durchaus Rechnung; aber sie wurde und wird bis heute immer wieder in Frage gestellt – etwa wenn unter dem staatlichen Sparzwang die Bischöfe überlegen, die Sozialethik-Lehrstühle zu opfern, oder durch die Besetzung dieser Lehrstühle mit Theologen ohne ökonomische Fachkenntnisse. Die Enzyklika „Centesimus Annus“ von 1991 hat zwar ganz offiziell den Flirt der katholischen Sozialethik mit „dritten Wegen“ zwischen Sozialismus und Kapitalismus beendet und die Marktwirtschaft als das ethisch zu bevorzugende System anerkannt, aber eine positive Wertung des Wettbewerbs sucht man dort vergebens.³² Erst die jüngste Denkschrift der EKD mit dem Titel „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ von 2008 bemüht sich durchgängig, die Prinzipien der christlichen Botschaft entlang und mit der ökonomischen Logik zur Geltung zu bringen, und kommt so zu einer normativ positiven Wertung von „scharfem Wettbewerb“.³³ Aber diese Denkschrift ist innerhalb der evangelischen Kirche so umstritten, dass bestimmte Kreise bereits die Rücknahme verlangen.³⁴ Dies ist umso bedauerlicher, als gerade die moderne Ökonomik eine hohe Absorptionsfähigkeit für ethische Themen aufweist, worauf ich hier aus Platzgründen nicht näher eingehen kann.³⁵

Insgesamt und auf breiter Front bleibt die christliche Theologie auf den Einzelnen, sein Gewissen, seine Motive, seine Rechtfertigung vor Gott fixiert. Folge-

³¹ Wenn es, wie über weite Strecken der christlichen Theologie, vorrangig um das Seelenheil des Einzelnen, um seine Rechtfertigung vor Gott geht – vgl. Robert Pippin: Hegel und das Problem der Freiheit. In: ders.: Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main 2005, S. 59–70, hier: S. 65 –, zieht das logisch eine „gesinnungsethisch“ oder deontologisch angesetzte Ethik nach sich, für die die Folgenbetrachtung nicht nur irrelevant, sondern sogar verwerflich erscheint. Wenn es demgegenüber „verantwortungsethisch“ vorrangig um eine wirksame Verbesserung der Lage der Armen geht, muss die Motivation des Einzelnen als Beurteilungsgrundlage ihre dominante Stellung an die guten Folgen verlieren – gemäß dem Satz: Der Zweck heiligt die Mittel; wenn er auch nicht alle Mittel heiligt. Nur in einer solchen Konzeption können Wettbewerb und Gewinnstreben – innerhalb einer Rahmenordnung – zu sittlichen Imperativen werden.

³² Vgl. Johannes Paul II.: Enzyklika „Centesimus annus“ (1991); allerdings ist auch keine explizite Verurteilung des Wettbewerbs bekannt.

³³ Evangelische Kirche in Deutschland: Handeln (wie Anm. 5), Ziffer 43.

³⁴ Es ist darauf hinzuweisen, dass es in den westlichen christlichen Kirchen und in der Theologie andere Ansätze gibt, dass diese aber bis heute kaum breitenwirksam geworden sind. Zu nennen sind etwa die funktional – und nicht naturrechtlich – begründete Rechtfertigung des Privateigentums bei Thomas von Aquin – vgl. Arno Anzenbacher: Wandlungen im Verständnis und in der Begründung von Eigentum und Eigentumsordnung. In: Wilhelm Korff u. a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1. Gütersloh 1999, S. 50–64, hier: S. 53 f., mit Belegen –, die bis in das Mittelalter zurückreichenden Versuche, den Wettbewerbspreis als den „gerechten Preis“ zu interpretieren – vgl. Erich Kaufer: Mittelalterliche und frühneuzeitliche Theoriebildung. In: Wilhelm Korff u. a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1. Gütersloh 1999, S. 358–375, hier: S. 366 ff. –, u. a. m.

³⁵ Vgl. Homann u. a.: Ökonomik (wie Anm. 6), S. 13 ff.

richtig steht für die Theologie im Mittelpunkt des Gesprächs mit Ökonomie und Ökonomik das „Menschenbild“: anthropologisch, ontologisch, moraltheologisch und pädagogisch. Die Einzelnen sollen sich bekehren und dadurch die Gesellschaft in Richtung auf ein geschwisterliches Zusammenleben in einer solidarischen Gesellschaft verändern.³⁶ Dass dies in der modernen Marktwirtschaft nicht über solidarische Motivationen, sondern über ökonomische Anreize erreicht wird, kann die Theologie bisher nicht denken.

VI. Schlussbemerkung

Die Schwierigkeiten, die die christliche Theologie mit der Marktwirtschaft bis in unsere Tage hat, lassen sich wie in einem Brennspiegel in einer Geschichte zusammenfassen, deren Anfang weithin bekannt ist und die ich ökonomisch inspiriert fortspinne: Es ist die Geschichte vom heiligen Martin.

Martin, der spätere Bischof von Tours, trifft in kalter Winternacht auf einen frierenden Bettler, nimmt sein Schwert, zerteilt seinen Mantel und gibt die eine Hälfte dem Bettler. So die Legende, die uns heute noch als leuchtendes Vorbild für Mitmenschlichkeit gilt. Jetzt meine ökonomisch inspirierte Fortsetzung: Vermutlich haben dann beide gefroren, weil Martin den Mangel nur gleich verteilt hat, ohne irgendwelche Anstalten zu machen, den Mangel zu beseitigen. Unter Bedingungen der modernen Marktwirtschaft hätte er eine Mantelfabrik gebaut, dem Bettler und anderen Bettlern Arbeit gegeben, damit diese sich die Mäntel kaufen können. Dabei hätte er selbst sogar noch Gewinn erzielt. Aber dann – das ist die Pointe – wäre er gewiss nicht heilig gesprochen worden.

Gewinnstreben ist moralisch diskreditiert. Wer Gewinn macht, kann in der abendländisch-christlichen Kultur bis heute kein moralisches Vorbild sein, selbst dann nicht, wenn es heute der Unternehmer ist, der die Hungernden speist und die Nackten bekleidet. Die katholische Kirche hat bis heute keinen Unternehmer

³⁶ Die Theologie tut sich schwer, die Ethik von Situationen und den von ihnen ausgehenden Anreizen zu entwickeln. Selbst wenn Kardinal Karl Lehmann ausgiebig über meine These, der Homo oeconomicus sei kein Menschenbild, sondern ein Theoriekonstrukt zur Lösung bestimmter Probleme, reflektiert, zeigt er noch, dass er damit letztlich wenig oder gar nichts anfangen kann. Vgl. Karl Lehmann: Der Schatten des „Homo oeconomicus“. Zur Notwendigkeit einer integrativen und lebensdienlichen Ethik des Wirtschaftens. Vortrag beim Michaelsempfang des Kath. Büros am 17. September 2008 in der Katholischen Akademie in Berlin. Typoskript 2008. Positiv zu werten ist allerdings die differenzierte Argumentation Lehmanns, die etwa auch aus einem weiteren, früheren Beitrag zur Wirtschaftsethik spricht: Karl Lehmann: Geld – Segen oder Mammon? Biblische Aspekte – Ein Arbeitspapier. In: Helmut Hesse/Otmar Issing (Hg.): Geld und Moral. München 1994, S. 125–137. Zum Homo oeconomicus aus meiner Sicht vgl. Karl Homann/Andreas Suchanek: Ökonomik. Eine Einführung. Tübingen 2005, S. 367–377. Zur Kritik des Homo oeconomicus aus Sicht der experimentellen Wirtschaftsforschung vgl. Martin Schoefer: Ökonomik – Experimentelle Wirtschaftsforschung – Wirtschaftsethik. Münster 2005.

heilig gesprochen, geschweige denn einen Manager. So tief sitzen die moralischen Vorbehalte gegen grundlegende Systemimperative der Marktwirtschaft.³⁷

Abstract

The Christian ethics has been developed to suit premodern societies. Even though modern societies are characterized by entirely different structures, Christian ethics have failed to make an adjustment. Although the free market economy is considered to be without alternative, its central imperatives – competition and profit seeking – are subject to moral criticism and sometimes indignation by theologians.

In the paper, the argument is made that the market economy with its emphasis on competition and profit seeking is an ethical undertaking. The reason for this is that, furnished with a suitable framework, the market economy is to be regarded as the best known system to realize Christian principles under modern conditions: Liberty and dignity of the individual as well as solidarity among all mankind. The modern market economy is institutionalized altruism.

³⁷ Zu den kognitiven und ethischen Verzerrungen in der Sicht der Marktwirtschaft bei „ökonomischen Laien“ vgl. die empirische Untersuchung Dominik H. Enste u.a.: Unterschiede im Denken zwischen Ökonomen und Laien – Erklärungsansätze zur Verbesserung der wirtschaftspolitischen Beratung. In: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 10 (2009), S. 60–78.

Kilian Bälz

Sharia Jet Set? Perspectives on Religion, Law, and the Economy in Islam

I. Religion, Law, and the Economy in Islam

When discussing the relationship between religion, law, and the economy, to do so from the perspective of Islam is a privileged position.¹ Let me give you three reasons:

First, Islamic thought has developed an economic doctrine that is a powerful intellectual trend in the Muslim world. This intellectual current is commonly referred to as “Islamic economics” and, in terms of literature, conferences, and web pages, is very productive.² So there is a theoretical concept (albeit not an uncontested one) that deals with the application of Islamic religious principles to economic activity.

Second, the concept of Islamic economics is based on an application of Islamic law.³ Although with great varieties in detail, Islamic scholars hold that the Islamic economic order is the economy guided by Islamic legal principles. So scholars actually have developed an idea of how to put the Islamic economic system into practice and Islamic law is the key to such endeavour. The Islamic economic order is intrinsically linked to the application of Islamic law.

Third, and maybe most importantly, Islamic economic thought is not limited to the academic realm. For several decades now, there are so-called Islamic banks, which claim to implement Islamic economic principles and offer financial transactions conforming to Islamic principles.⁴ So we do not only have an idea that is

¹ It goes without saying that there is neither the one “Islam”, nor the single manifestation of Islamic law nor of the economy. For the purposes of this paper, I have selected such views, debates, and practices which I believe are representative and which, in my opinion, have had a lasting influence on the development of the relevant concepts.

² See, e.g., Johannes Reissner: Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung. In: Werner Ende/Udo Steinbach/Renate Laut (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 2005, pp. 151–162; Volker Nienhaus: *Islamische Ökonomik in der Praxis: Zinslose Finanzwirtschaft*. In: Ende/Steinbach/Laut (eds.): *Islam*, pp. 163–198.

³ See, e.g. the discussion in Chibli Mallat: *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge 1993.

⁴ For an introduction to the concept of Islamic banking as well as its practical applications

discussed in religious and academic circles, we can also see how it operates in practice. Islamic economic concepts are implemented in the framework of global markets.

II. Islamic Finance – the Career of a Concept

Over the last years, scholars, bankers, regulators, financial journalists, and lawyers did not grow tired of selling Islamic banking as a success story.⁵ For good reasons: according to a recent survey of a leading business consultancy, the aggregate assets under management according to Islamic principles amount to USD 500 billion, with an estimated growth rate of 10 to 15 per cent per annum.⁶ Kuala Lumpur, Bahrain and Dubai have developed into Islamic finance hubs, where a substantial portion of all transactions are structured in an Islamic way. International financial centres, among them London and Luxembourg, have designed new rules in order to attract Islamic banks and facilitate Islamic transactions.⁷ In late 2007, the German *Bundesbank* convened a conference looking into the potentials of Islamic finance in the German market.⁸

Initially, among bankers the opinion prevailed that Islamic finance was an interesting niche market, which however was too small to qualify as really “big business”. With the advent of the global financial crisis, however, this perception changed. The collapse of the US real estate market, with risks spread through securitization transactions over the globe, showed how interlinked and also fragile the international financial system is. At the same time, it seemed as if Islamic banks were carved out from the global downturn.

So is an Islamic financial system the solution? In light of the collapse of the international financial markets, Islamic scholars hurriedly pointed at the supremacy

(including a fairly comprehensive bibliography), see e.g. Kilian Bälz: Islamic Banking. In: Ulf R. Siebel/Jan-Hendrik Röver/Christian Knütel (eds.): *Rechtshandbuch Projektfinanzierung und PPP. Vertragsgestaltung und Projektdurchführung nach deutschem Recht unter Berücksichtigung internationaler Erfahrungen*. Köln 2008, pp. 553–566; Frank Vogel/Samuel Hayes: *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. The Hague, London, Boston 1998.

⁵ On the rise of Islamic finance (from a perspective that is both informed and critical) see Ibrahim Warde: *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh 2000.

⁶ See the study of KPMG: <http://www.us.kpmg.com/microsite/FSLibraryDotCom/docs/Growth%20and%20Diversification%20in%20Islamic%20Finance.pdf> (accessed on 8. 10. 2009).

⁷ See “City welcomes government moves to promote Islamic Finance”: http://www.cityoflondon.gov.uk/Corporation/media_centre/files2007/15_07.htm (accessed on 8. 10. 2009); Islamic Finance: Initiative in Favour of the Development of Islamic Finance in Luxembourg: http://www.theisen-schiltz.lu/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=22&&Itemid=99999999 (accessed on 8. 10. 2009).

⁸ See the press release of the Islamic Financial Services Board of 7. December 2007: http://www.ifsfb.org/press_full.php?id=7&submit=more (accessed on 8. 10. 2009).

of the Islamic system: At an international conference at Harvard in spring 2008, for example, the long time chief economist of the Islamic Development Bank (IDB), Umar Chapra, declared the Islamic financial system to be victorious. The credit crisis would not have occurred in a financial system based on Islamic principles, he argued. An Islamic financial system is based on the sharing of profits and losses. This, he continued, prevents excessive speculation and sub prime lending.⁹ The proposal fell on fertile soil and found support in the international financial press.¹⁰ Even the *Osservatore Romano*, the Vatican's official publication, proposed that international banks should look into Islamic financing techniques in order to infuse ethics into the international financial system.¹¹

But is an Islamic financial system really the way out of the global financial crisis? Will an adherence to Sharia principles help to rebuild global financial markets? Or is the good performance of Islamic banks in the more recent period attributable to other factors, which are not linked to the observance of Islamic legal principles?

These deliberations lead me to the guiding questions of this lecture. What exactly is Islamic finance? How do Islamic banks operate? And: who, in the end, defines what is deemed Islamic?

A closer analysis of these issues will demonstrate that Islamic banking is a significant feature in international finance that deserves to be taken seriously. It will, however, also show how the rise of Islamic finance has transformed Islamic legal rules as well as the life of the scholars who interpret them. Last but not least it will cast some doubts on whether it was the adherence to Islamic principles which has saved Islamic banks from the financial crisis.

III. Islamic Finance as an Application of Islamic Legal Rules

Let me start with the attempt of a definition of what Islamic banking is: Islamic banking, the predominant definition goes, is banking according to Islamic legal principles.¹² Islamic banking transactions are "Sharia compliant", as practitioners

⁹ See the paper delivered at the Harvard Islamic Finance Forum on 19. and 20. April 2008 in Cambridge/MA: <http://ifptest.law.harvard.edu/ifphtml/pdfs/Forum%20Speech.pdf> (accessed on 8. 10. 2009). The presentation at the forum itself was even more pronounced.

¹⁰ See e.g. the sympathetic article in The Washington Post of 31. October 2008: Islamic Banking: Steady in Shaking Times: Principles based on Religious Law Insulate Industry from Worst of Financial Crisis: www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/30/AR2008103004434.html (accessed on 8. 10. 2009).

¹¹ Dalla finanza islamica proposte e idee per l'Occidente in crisi, 4. March 2009: <http://rassegnastampa.mef.gov.it/mefnazionale/PDF/2009/2009-03-04/2009030412006886.pdf> (accessed on 8. 10. 2009).

¹² As Vogel/Hayes: Islamic Law (see note 4), p. 23, put it: "Islamic banking and Finance seek to apply the Islamic religious law (shari'a) to a sector of modern commerce. This law [...] shapes Islamic banking and finance and differentiates it from its conventional counterparts".

would put it, they claim to conform to the prescriptions of Islam. This is what distinguishes Islamic financial transactions from conventional transactions.

But what are the relevant principles of Islamic law? The body of Islamic law, as developed by Islamic jurists over the centuries in interpreting the religious texts of Islam, is silent when it comes to the permissibility of hedge funds, credit default swaps or index linked notes. Islamic jurists of the classical period of Islam were not concerned with revolving credit facilities or leveraged buyouts.

Without doubt: there are certain economic principles in Islamic law, among them, in a prominent place, the prohibition of *ribâ*, normally translated as “usury”. Sura II:275 states categorically: “God hath permitted trade, but prohibited *ribâ*.” Interpretation of this Quranic verse is among the most controversial issues in Islamic law.¹³ To some, *ribâ* means usury,¹⁴ in the sense of excessive interest, possibly bearing an element of exploitation (as would, for example, correspond to the definition of *Wucher* in § 138 of the German *Bürgerliches Gesetzbuch*). To others, and this probably is the predominant opinion among Islamic jurists, *ribâ* means interest.¹⁵ According to this view, all interest bearing transactions are prohibited according to the Sharia. Whether this opinion is historically correct, is difficult to ascertain. On the one hand, historians argue that charging and receiving interest was common throughout the Muslim world at all times.¹⁶ On the other hand, a legal prescription is not invalidated by simply not being obeyed. For the purpose of this paper, however, we can follow the mainstream interpretation in Islamic finance, according to which *ribâ* is synonymous with interest – or, as I would like to put it: the prohibition of interest forms the ethical and economic foundation of Islamic finance. Contemporary Islamic scholars explain this prohibition by arguing that only a participation in business risks justifies a reward: No gain without sharing the risk of a business venture.¹⁷ From this they conclude that an interest bearing loan is impermissible.

In addition to the prohibition of interest, there is a wide spread consensus that gambling and speculative transactions are not allowed.¹⁸ The differentiation between condoned business risk and unacceptable speculation is treated at great length in the legal treatises of the classical period. The Hanafi lawyer al-Kâsânî (died 1191), for example, discussed in detail whether it is permissible to sell the

¹³ On the prohibition of *ribâ* see, e.g. Nabil Ahmed Saleh: *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law. Riba, gharar and Islamic banking*. London, Dordrecht, Boston ²1992, pp. 11–42. For representative Islamic perspectives see also the articles in Abdulkader Thomas: *Interest in Islamic Economics. Understanding riba*. London, New York 2006.

¹⁴ ‘Abd al-Razzâq Ahmad al-Sanhûrî: *Masâdir al-haqq fi’l-fiqh al-Islâmî. Dirâsa muqârana bil-fiqh al-gharbî*, vol. 1. Kairo 1954, pp. 269f.

¹⁵ ‘Abd al-Rahmân al-Jazîrî: *Kitâb al-fiqh ‘alâ ‘l-madhâhib al-arba’*, vol. 2. Beirut n.d., p. 223.

¹⁶ See the seminal discussion in Maxime Rodinson: *Islam et capitalisme*. Paris 1966; more recently, this argument was advanced by Hilmar Krüger: *Das islamische Zinsverbot*. In: Constanze Fischer-Czermak et al. (eds.): *Festschrift für Rudolf Welser*. Wien 2004, pp. 579–595.

¹⁷ Fuad Al-Omar/Mohammed Abdel-Haq: *Islamic Banking. Theory, Practice and Challenges*. Karachi, London 1996, p. 12.

¹⁸ See Saleh: *Unlawful gain* (see note 13), pp. 62–106.

unborn baby camel or fruit on the tree before ripening.¹⁹ The rationale for prohibiting these transactions, in both instances, is the same: the buyer assumes an excessive risk, because he does not know what he finally will get when the transaction is consummated. The exchange is not determined. For this reason, the transactions are banned.

Modern Banking, however, is a comparatively recent appearance. The systematic matching of supply and demand for capital, and the institutionalised spreading of risk, did not exist in al-Kâsânî's times. In the Muslim countries, modern banking evolved in the 19th century, it was a by-product of the global spread of capitalism.²⁰

What does that mean for Islamic scholars who apply Islamic legal rules to banking transactions? They have to create a new law of Islamic finance. The law of Islamic finance is based on the tradition of Muslim legal scholarship (*fiqh*) as it has developed over the centuries. The concrete rules applied by Islamic banks, however, are a product of modern time; these rules have evolved with the raise of Islamic banking.

IV. Scholars and Fatwâs: In Search of a Law of Islamic Finance

How Islamic economic norms evolve, can be illustrated on basis of an episode from Egypt, which is reported in the journal *al-Manâr*.²¹ In 1900, the Khedive Ismail had set up a postal saving fund following the model of the French *Caisse d'Épargne*. The intention was to enhance saving among the population and to prevent the hoarding of capital. After the first year had lapsed, however, the depositors of the saving fund refused to accept the interest payments which were due on their savings. It is reported that thousands of enraged depositors protested outside the bank, claiming that receiving interest was against their religion. In view hereof, the Khedive turned to Muhammad 'Abduh, a prominent figure of modernist Islam and at the time state mufti. 'Abduh came up with an ingenious solution to the problem of how to reconcile the enhancement of modern financial planning with religious traditions: The regulations of the saving fund were amended, and the depositors from then on received a "profit share" instead of "interest payments".²² A profit

¹⁹ Badâ'i' al-sanâ'i' fî tartîb al-sharâ'i', vol. 5. Ed. by Abd al-Jawâd Khalaf. Kairo 1909–1910, pp. 138f.

²⁰ See, e.g., the account of David Landes: Bankers and pashas: International finance and economic imperialism in Egypt. New York 1958.

²¹ Al-Manâr 19 (1917), pp. 527f. (for a more detailed discussion with further references see Kilian Bälz: Versicherungsvertragsrecht in den Arabischen Staaten. Karlsruhe 1997, p. 39 and note 152).

²² The decree is printed in the annex to the article of Jacques Jomier: L'imam Mohammad 'Abdoh et la caisse d'épargne (1903–1904). In: Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée 15–16 (1973), pp. 99–107.

(*ribh*), in turn, is permissible from an Islamic perspective (in contrast to interest which is deemed *ribâ*).

Whether investing in a saving fund can be compared to an equity participation in a business is questionable, to say the least. The depositor who puts his money in a bank normally expects that the deposit is guaranteed and that he will get a certain pre-defined return. Both is not the case when buying shares in a company. When investing into the equity of a company, the investor's return will normally depend on the profitability of the venture he invested in. In addition, the investor is at risk of loosing his investment, in part or in full. For this reason, the opinion rendered by 'Abduh remains controversial, until the present day.²³ The depositors, nevertheless, reportedly were happy with the solution found.

This episode shows the decisive criterium that renders a certain transaction Islamic: it must be approved by an Islamic scholar of good reputation. Islamic lawfulness is not predetermined by the rules of the Sharia. It is generated by Sharia scholars in a discursive process.

In view hereof, it does not come as a surprise that the legal opinion, or *fatwâ*, plays a crucial role in Islamic finance. Islamic banks, when developing new Islamic financial products, turn to Islamic scholars to approve and certify the transactions. In addition, Islamic banks normally have a so-called Sharia board, an advisory council that scrutinizes whether the bank's products and business are in line with Islamic legal principles. At the end of the financial year, the Sharia board renders a statement comparable to the one rendered by an accountant, in which the board members confirm that the institution's business was transacted in accordance with Islamic principles.

V. Islamic Financial Innovations

It would be unfair towards the law of Islamic finance not to mention the impressive sophistication that Sharia compliant transaction structures have reached. One may argue that 'Abduh's approach was rather basic. This, however, cannot be upheld with regard to the Islamic financing techniques as they are used today. Let me illustrate this using two examples:

1. Islamic loans²⁴

Islamic law as applied in Islamic banking prohibits lending monies against interest. It does not prohibit selling fungible goods to bank customers. This is the basis

²³ For details see Bälz: *Versicherungsvertragsrecht* (see note 21), p. 33.

²⁴ For a discussion of Islamic loan structures see, with further references, Kilian Bälz: *A murâbaha Transaction in an English Court. The London High Court of 13th February 2002 in Islamic Investment Company of the Gulf (Bahamas) Ltd. v. Symphony Gems N.V. & Ors.* In: *Islamic Law and Society* 11 (2004) 1, pp. 117–134.

of one of the most common Islamic financial transactions, the so-called *tawarruq*: The bank purchases a certain quantity of precious metals from the commodity exchange and sells it to the customer. The bank settles the original purchase transaction on the spot. In the second purchase transaction, between the bank and the customer, the purchase price is deferred. In return, the customer will pay a certain mark up on the initial purchase price. In consummation of the transaction, the bank transfers the metals to the customer, who again sells it on the commodity exchange. As a result, the customer has cash in hands today, in return for a repayment obligation towards the bank which is due at some point in the future (and which includes a certain return on the side of the bank).

2. *Islamic bonds*²⁵

Islamic law prohibits the issuing of securities with a fixed return or “coupon”, as is common in bond transactions. Islamic law, however, permits the sale and lease of real estate and other assets. So what would the originator under an Islamic bond transaction do? The originator would sell an office building to a special purpose vehicle and rent it back for a certain time period. The special purpose vehicle, in turn, would collect money from investors in order to fund the purchase and the investors would, as a result, participate in the rental payments. At maturity, the originator would repurchase the office building. The special purpose vehicle, in turn, would refund the investors. These so-called *sukuk bonds* are, regarding their economic effect, very similar to conventional bond transactions (although the legal structure is quite different).

3. *Sharia Optimised transactions*

I do not want to go into the legal details of these transactions, nor do I want to enter the discussion of their lawfulness. What I wanted to demonstrate is that these transactions are complex and sophisticated. And: in contrast to the example of the postal saving fund, they are not merely based on replacing the word “interest” with “profit”.

For lawyers and bankers: I propose to call these transactions Sharia optimised transactions, similar to tax optimised transactions. They are based on regulatory arbitrage, in the sense that they deliberately take advantage of different concepts of interest, from the Islamic and the economic point of view. As in a cross boarder leasing transaction, which would take advantage of different concepts of “property” in different jurisdictions, an Islamic financing transaction would take advantage of diverging views of what constitutes interest.

²⁵ These structures are discussed, from a practical angle, in Nathif J. Adam/Abdulkader Thomas: *Islamic Bonds. Your Guide to Issuing, Structuring and Investing in Sukuk*. London 2004.

VI. Sharia Jet Set?

Scrutinizing and approving complex financial transactions is a major challenge for Islamic legal scholarship.²⁶ Only few Islamic scholars feel at home in the world of international finance, a business that is profit driven, complex, fast and customer oriented. The rapidly growing Islamic finance industry thus ritually complained about a lack of adequately trained scholars and in 2008 the *Financial Times* stated: “Scholars and harmony in short supply”.²⁷ Behind closed doors, international bankers complained quite explicitly about the lack of financial expertise which many Sharia scholars demonstrated when looking into new transactions and that the certification process tended to be slow and opaque.

Nevertheless, some Islamic scholars did realize the opportunities which Islamic finance brought for their profession. Today, the Sharia Boards of the major banks are globally staffed from a pool of around twenty scholars. This exclusive club dominates the industry. These scholars hold the key note speeches at international conferences and author the influential publications (often on the internet). Their opinion determines, whether a new transaction type is permissible from an Islamic point of view. The life of the modern Sharia scholar is a mix of traditional scholarship and the jet set of investment banking (when it still existed): “Holy man joins jet set” is title of a portrait of one of the most prominent representatives of the profession, the Bahraini scholar Shaykh Nizam Yaquby, who has earned a reputation of combining an in-depth knowledge of Islamic law with a sound understanding of banking practices.²⁸

On the one hand, a traditional education at one of the well respected Sharia faculties, and a scholarly reputation based thereon is required as access to the profession. Scholars are hired because of their knowledge of Islamic jurisprudence and an independent judgement is their intellectual capital. In addition, however, and in order to thrive, scholars need on the other hand to be service oriented and flexible, must be available around the globe, versed in the language of international finance and have a sound understanding of business matters. This does not go unrewarded: fees which are similar to the fees of lawyers and financial advisors, and a life style comprising first class inter continental flights, five stars hotels and blackberry-communication.

²⁶ For a critical account, see Walid Hegazy: *Fatwas and the Fate of Islamic Finance*. In: S. Nazim Ali (ed.): *Islamic Finance. Current Legal and Regulatory Issues*. Cambridge 2005, pp. 133–149.

²⁷ http://www.ft.com/cms/s/0/4b67288c-3c0f-11dd-9cb2-0000779fd2ac,dwp_uuid=282ce812-36c3-11dd-bc1c-0000779fd2ac.html?ncklick_check=1 (accessed on 25. 1. 2010).

²⁸ Holy man joins jet set as Islamic Finance Booms, Reuters 5. February 2008: www.reuters.com/article/IslamicBankingandFinance08/idUSL059423620080205 (accessed on 8.10.2009).

VII. Sharia out of Place?

Is it permissible for Sharia advice to develop into a lucrative business? Although, in general terms, Islamic religion takes a relaxed stance towards economic activity and profit, the evolution of the new class of Sharia scholars also raises critical issues.²⁹ The fact that the scholars are paid by the banks who they are supposed to supervise, as well as their participation in the international financial lifestyle is criticised by those who emphasize the social orientation of the Islamic economic order and who advocate Islamic banking as an equitable alternative for the disadvantaged.³⁰

Indeed, as the transactions described previously demonstrate, from an economic perspective it is difficult to find a true difference between an Islamic *tawarruq loan* or a conventional loan, or a *sukuk bond* and the conventional counterpart. In both cases one may argue that the transaction is linked to the real economy, as the transactions are asset based (the bank trades in precious metals respectively engages in a sale and lease back transaction). This link to the real economy, however, is rather artificial and critics of Islamic finance thus stress that the risk profile of these transactions is very similar to conventional deals. It is argued that Islamic finance fails to establish a true alternative to the capitalist financial system and that scholars have designed complicated and opaque legal devices with the sole aim of circumventing the prescriptions of Islam.

The US based economist Mahmoud el Gamal,³¹ for example, attacks the formalism of Islamic banking and argues in favour of a renewal of Islamic banking which is based on Islamic business values. According to him, only a value orientation of Islamic finance would justify its existence. From the perspective of Islamic economics, this does not come as a surprise: the present day practice of Islamic finance indeed is far away from the Islamic economic order, which front-runners such as the Iraqi Scholar Muhammad Bâqir al-Sadr have tried to promote. In his seminal treatise *Iqtisâdunâ* ("our economy")³², first published in 1961, al-Sadr made an attempt of establishing the Islamic economic order as an alternative to the capitalist and the socialist system, back then the choices of the time. The critics of present day Islamic banking claim that Islamic banks today did not follow the spirit of Islam, but only engaged in formalism, and that there was no true desire to use Islamic finance as a foundation of a just economic order.

²⁹ From the perspective of comparative religion, it may be of interest to further research the extent to which this criticism is based on (or furthered by) a reception of Christian (more precisely protestant) thought among contemporary Islamic economists.

³⁰ See Hegazy: Fatwas (see note 26).

³¹ Mahmoud A. El-Gamal: *Islamic Finance. Law, Economics and Practice*. Cambridge 2006.

³² For a discussion of al-Sadr's ideas see Mallat: *Renewal* (see note 3).

VIII. Sharia Compliance in lieu of Ringfencing of Risks?

In view hereof I consider it doubtful whether Islamic finance, as practised today, actually would have prevented the financial crisis or whether an adherence to Islamic principles is a cost efficient way of remedying it, as some propose. In theory, Islamic banking may be asset based, with the banks taking risks in the underlying transactions. It may further be correct that Islamic banking poses considerable constraints on the trade in debt, what makes conventional securitization structures (that lie at the heart of the financial crisis) difficult. However, Islamic banks have worked on comparable products, and *sukuk transactions* have been hailed as a basis for Islamic securitization deals.³³ In addition I see no reason how a *tawarruq loan* shall per se prevent sub prime lending and how under such a structure the – rather theoretical – involvement of the bank in the underlying transaction shall contribute to a sound economic system. Risk sharing seems to be more a pious wish than an economic reality and for many years Islamic banks have spent tremendous efforts in mimicking conventional banking products. Islamic finance, therefore, may put some additional hurdles to certain detrimental financial practices. In its present day form, however, it almost certainly would not have prevented the financial crisis. From a conceptual perspective this casts doubts on whether the Islamic financial system can contribute to solve the worlds financial problems.

At the same time, there are empirical observations which suggest that it was not the observance of Islamic legal principles which has saved Islamic banks by and large from the financial crisis. Rather, there were other factors which, in the beginning, carved Islamic banks out from the global economic downturn. I do not want to go into too much detail here: Let me just share four observations: First, the Islamic finance hubs are located in South East Asia and the Arab Gulf, both areas which were hit by the global “financial tsunami” only with a certain delay.³⁴ In geographic terms, therefore, the Islamic financial centres initially were favoured. Second, when the financial crisis fully unfolded it became apparent that the Gulf region is not as immune as was assumed. More recently the argument that Gulf financial markets are “decoupled” from the global financial markets is more and more put into question.³⁵ Third, and as a consequence hereof, at least some of the

³³ See Mohamed Rafe Md. Haneef: Recent Trends and Innovations in Islamic Debt Securities: Prospects for Islamic Profit and Loss Sharing Securities. In: Ali (ed.): Islamic Finance (see note 26), pp. 29–60; Michael J.T. McMillen: Structuring a Securitized Shari’a-Compliant Real Estate Acquisition Financing: A South Korean Case Study. In: Ali (ed.): Islamic Finance (see note 26), pp. 77–104.

³⁴ Global Financial Crisis: Panic hits Asian and Middle Eastern Markets. In: The Telegraph, 8. October 2008: <http://www.telegraph.co.uk/finance/financetopics/financialcrisis/3159957/Global-financial-crisis-Panic-hits-Asian-and-Middle-Eastern-markets.html> (accessed on 8. 10. 2009).

³⁵ For a critical view see Henry Azzam: Global crisis shatters the decoupling myth. In: The National, 26. March 2009: www.thenational.ae/article/20090326/BUSINESS/274965473/1005 (accessed on 8. 10. 2009).

Gulf economies are now being hit hard, including the Islamic finance hub Dubai. Although the extent of the crisis is difficult to assess due to a careful management of information, it seems safe to conclude that Islamic finance did little to prevent it.³⁶ Fourth, many of the Islamic banks are government backed and, for a long time, Middle Eastern governments have been active in promoting Islamic finance.³⁷ State activity in Islamic finance thus does not represent a radical break with established market principles, as is the case of the government backing of major international commercial and investment banks, but is in line with an established policy.

IX. Towards a doctrine of Islamic Corporate Social Responsibility?

Let me conclude. But let me also disclose that I was involved as a practitioner for many years in Islamic finance. This may explain why my conclusions are not only analytical, but also prescriptive.

Although Islamic finance, as practised today, is not a true alternative to the conventional financial system, it carries one but important message: In contrast to main stream financial theory, not all actors in the international financial markets decide exclusively on the basis of weighting risk and return. Economic decisions also depend on non economic factors and an ethical component, such as the promise that a certain transaction conforms to Islamic law. There are non-economic determinants of economic decisions. Although these non-economic preferences, in many instances, will merely consist in some sort of labelling, this is sufficient to generate separate markets for financial products conforming to certain religious and ethical requirements.

In this regard, Islamic banking goes in line with the trend towards social responsible investment, a growing industry also in Europe and North America.³⁸ The concept of social responsible investment particularly attracts those proponents of Islamic finance who advocate an overhaul of present practices and a re-orientation according to Islamic values. The goal of this current is to establish a

³⁶ Dubai's six-year building boom grinds to halt as financial crisis takes hold. In: *The Guardian*, 13. February 2009: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/feb/13/dubai-boom-halt> (accessed on 8. 10. 2009); on the expected liquidity crisis of Islamic financial institutions in the Gulf, see Liquidity woes menace Islamic banks. In: *Daily News Egypt*, 14. April 2009: <http://in.reuters.com/article/businessNews/idINIndia-39023220090413> (accessed on 8. 10. 2009).

³⁷ On the role of sovereign wealth funds in Islamic finance see, e.g., Rachel Ziemba: *GCC Sovereign Wealth and Islamic Finance*: http://www.rgemonitor.com/econo-monitor/253360/gcc_sovereign_wealth_and_islamic_finance (accessed on 8. 10. 2009).

³⁸ On Islamic finance and CSR see Kilian Bälz: *Breaking the Formalist Deadlock? Islamic Investment and Corporate Social Responsibility*. Forthcoming in the proceedings of the 2008 Harvard International Islamic Finance Forum.

new doctrine of Islamic business ethics, which allows to leave the formal legalism of present day Islamic finance behind and which would put Islamic ideas at use in the quest for global economic justice.³⁹ Islamic finance hereby turns into one version of global economic ethics.

The reorientation of Islamic finance will also require to rethink the Sharia process. As long as the permissibility of transactions is judged on an ad hoc basis, and by scholars who are on the payroll of the bank who developed the respective products, there is no incentive to develop a coherent system of values and rules which also takes into consideration the interests of other stakeholders. In view hereof, it does not come as a surprise that the materialisation of Islamic finance is supported by the evolution of professional associations such as the *Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI), a non-governmental organisation based in Bahrain, whose members include financial institutions, regulators, and professional service firms.⁴⁰ AAOIFI is active in developing standards for the Islamic finance industry, including the development of so called "Sharia standards". Institutions are in several respects different from individuals, when it comes to rendering advice. The business model of an institution, if properly designed, will be more long term oriented and impartiality may be a key component of a sustainable business model. In addition, it will be better equipped to do research and follow long term strategic goals. The AAOIFI Sharia board, when discussing transactions in abstract, can be much more critical than a scholar who was retained by a bank for a specific job. To give you one concrete example: in early 2008 AAOIFI rendered a *fatwâ* according to which the standard practice of Islamic bonds (the transaction described above, sale and lease back) was unlawful.⁴¹

To conclude with a personal note: if Islamic finance is to thrive, and if it is to emerge as a prominent economic doctrine after the financial crisis, this will depend on a thorough reform, including the abandonment of the prevailing formalism and the turn towards an ethical orientation of Islamic finance. At present, where the financial crisis has put conventional wisdom sincerely in question, the starting point for this is better than ever.

Abstract

Islamische Banken sind Finanzinstitutionen, die für sich in Anspruch nehmen, Geschäfte im Einklang mit den Bestimmungen des islamischen Rechts zu tätigen. Sie sind der Inbegriff einer praktischen Anwendung islamischer wirtschaftlicher

³⁹ Mahmoud A. El-Gamal: Islamic Finance (see note 31).

⁴⁰ <http://www.aaofii.com> (accessed on 8. 10. 2009).

⁴¹ See the discussion by Farmida Bi: AAOIFI Statement on Sukuk and its Implications. September 2008: <http://www.nortonrose.com/knowledge/publications/2008/pub16852.aspx?page=080912091455&lang=en-gb> (accessed on 8. 10. 2009).

Lehren. Dieser Beitrag untersucht kritisch, wie islamische Banken funktionieren und wie sie islamische Normen konstruieren. Es wird die These vertreten, dass das Zinsverbot und die Risikoteilung, beides grundlegend für die islamische Bankwirtschaft, nicht wirklich die üblichen islamischen Bankgeschäfte leiten. Stattdessen wird regulatorische Arbitrage dazu genutzt, konventionelle Geschäfte nachzubilden. Aus diesem Grund ist es zweifelhaft, ob das „Islamic Banking“ tatsächlich eine Alternative zum konventionellen Finanzsystem ist, wie das in Anbetracht der Finanzkrise vertreten wird. Der Beitrag schliesst mit einem Ausblick auf die vorgeschlagene Reform des „Islamic Banking“, bei der der vorherrschende legalistische Ansatz zu Gunsten einer islamischen Wirtschaftsethik aufgegeben werden soll, und zwar den Corporate-Social-Responsibility (CSR)-Prinzipien ähnlich.

Sektion 8

Austausch und Konflikte II – 19. und 20. Jahrhundert

Sektionsleiterin: Professor Dr. Dr. h.c. Gudrun Krämer (Freie Universität Berlin)
Referenten: Professor Dr. Lucette Valensi (EHESS Paris)
Professor Dr. Leila Fawaz (Tufts University)
Professor Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke (Georg-August-Universität
Göttingen)

Einführung

Die Beiträge der Sektion „Austausch und Konflikte II“ führen uns zeitlich in das „lange 19. Jahrhundert“, das erst mit dem Ersten Weltkrieg sein Ende fand, und geographisch in den erweiterten Mittelmeerraum, der hier so weit gefasst wird, dass er auch den Iran umschließt. Zwei Historikerinnen sind in dieser Sektion versammelt und ein Theologe und Missionswissenschaftler; sie nähern sich dem Thema verständlicherweise auf unterschiedliche Art. Zwei Themen stehen im Mittelpunkt ihrer Überlegungen: zum einen das Verhältnis von Austausch und Konflikt im Miteinander unterschiedlicher ethnischer und religiöser Gruppen in diesem Raum zu dieser Zeit, zum anderen der Stellenwert von Religion für den Charakter ihrer – um es so allgemein zu formulieren – Begegnungen, und zwar nicht nur der konfliktförmigen.

„Does religion always matter?“ Ist Religion (wirklich) immer ein bestimmender Faktor dieser Begegnungen? Sowohl *Lucette Valensi* als auch *Leila Fawaz* – beide herausragende Historikerinnen des Vorderen Orients in der Frühen Neuzeit und der Neuzeit, die eine mit Schwerpunkt Maghreb, die andere mit Schwerpunkt Fruchtbare Halbmond – verneinen dies ausdrücklich. Die Thesen heutiger Islamisten, die den Islam für Fundament und Rahmen allen islamisch/muslimischen Handelns erklären und den Primat der Religion über alle anderen Felder individuellen und gesellschaftlichen Lebens behaupten, stehen für ein Postulat, ja eine Ideologie. Sie beschreiben nicht Geschichte im Sinne vergangener Realität. Das nordafrikanische Tunis in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dem sich Lucette Valensi in ihrem Vortrag zuwendet, ist ein Beispiel. Als engagierte Vertreterin einer historischen Anthropologie, die über die Bedingungen von Konvivenz,

Konflikt und interkulturellem Austausch generell gearbeitet und mit zahlreichen Monographien und Aufsätzen wesentlich zu den einschlägigen Diskussionen beigetragen hat, stellt sie die Frage nach dem Gewicht des religiösen Faktors in konkreten Feldern gesellschaftlichen Handelns und gesellschaftlicher Ordnung. Was für das Erziehungswesen gilt, so unterstreicht sie, gilt nicht unbedingt für Ökonomie und Diplomatie, und wie lokale Akteure ihr Verhältnis zu europäischen Christen oder zum christlichen Europa definierten, war in hohem Maße kontingent.

Noch weiter geht Leila Fawaz, prominente Sozialhistorikerin des heutigen Libanon und Syrien, deren Arbeiten den Rang von Standardwerken erlangt haben, die, mit anderem zeitlichen und geographischen Schwerpunkt, dezidiert gegen die hohe Gewichtung religiöser Faktoren im nahöstlichen Konfliktgeschehen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts argumentiert. Religion ist auch für sie ein Faktor, dessen Bedeutung in konkreten Einzelfällen zu definieren bleibt, aber keineswegs ein dominanter. Auch dies widerspricht gängigen Wahrnehmungen, die unter heutigen arabischen Nationalisten und Islamisten ebenso verbreitet sind wie unter westlichen Beobachtern. Inwieweit erhöhte Mobilität im Kontext von Unruhen, Kriegen und Bürgerkriegen eine Verstärkung ethnisch-religiöser Loyalitäten und Identifikationen mit sich brachte, bliebe zu klären – eine der vielen Forschungsachsen, die sich nicht nur mit Blick auf den modernen Vorderen Orient abzeichnen.

Martin Tamcke, der mit seinen weitgespannten Forschungsinteressen, die die protestantische Theologie ebenso umfassen wie die Ost- und die orientalische Kirchengeschichte, gerade auf dem Feld der Missionsgeschichte mit wichtigen Beiträgen hervorgetreten ist, setzt andere Akzente: In seinem Vortrag geht es unmittelbar um Religion – zugespitzt auf das Phänomen der (protestantischen) deutschen Mission im Iran im 19. Jahrhundert – und Konflikt, genauer Kulturkonflikt. Die christliche Mission unter Christen, Juden und Muslimen – und die Reihenfolge ist nicht willkürlich – wird weithin unter dem Vorzeichen des Konflikts gesehen und erst allmählich als integraler Teil der Geistes- und Sozialgeschichte des Vorderen Orients wahrgenommen, namentlich der vielschichtigen Bemühungen um eine Reform von Individuum, Staat und Gesellschaft. Tamcke illustriert dies am konkreten Fallbeispiel. Zugleich beleuchtet er ein Moment, das auch bei Valensi und Fawaz aufscheint: Dass die Differenzen, Spannungen und Konflikte, soweit sie denn beobachtet und handlungsbestimmend werden, nicht notwendigerweise zwischen den Großgruppen der Muslime, Christen und Juden auftreten, sondern sehr häufig *innerhalb* dieser Großgruppen.

Differenzierung, jeder Wissenschaftler sollte es wissen, tut immer Not. Die Beiträge dieser Sektion unterstreichen dies nachdrücklich.

Gudrun Krämer

Lucette Valensi

Is Religion Always Relevant? The Case of Tunisia (First Half of the 19th century)

Is religion always relevant? Have we been intoxicated by political Islam, which has placed religion at the center of social life, and replaced politics, history, literary culture and everything else, with theology? Are we being drawn back to the early days of European Orientalism, when the main concerns of Christian scholars were the religious foundations of Oriental cultures? Or to the time of the European Enlightenment, when any expression of religiosity outside of Europe was labeled as fanaticism?

My assumption in this paper is that there was a time, in the first half of the 19th century, when theology did not play an important role in the relationship between Muslims, Jews, and Christians in North Africa. Religious identity (or identities) instead served to locate people in the social fabric and to know instantly what was licit or illicit, appropriate or not, in the interaction between people belonging to different religious groups. But beyond that, faith tended to be a private matter, or rather a matter to be lived in the space of one's own religious group. As far as interaction between members of these groups were concerned, I suggest that there was a wide spectrum of situations, from high religious density to weak religious density depending, first, on the spheres of action we are dealing with; second, on cultural-political traditions; and third, on circumstances. I will base my argument on a case study, the case of Tunisia in the first half of the 19th century while keeping in mind that similar developments might have occurred in other contexts around the Mediterranean.¹

I. The political elite

Let us start with the political sphere and the ruling milieu. On the face of it, it would seem that the rulers and their immediate environment saw themselves as strong defenders of Islam. As L. C. Brown summarized in two sentences: "Hu-

¹ The period corresponds to the reigns of Hammûda Bâsha (1782–1814), 'Uthmâne (1814), Mahmûd (1814–1824), Husayn (1824–1835), Mustafâ (1835–1837) and Ahmad Bey (1837–1855).

saynîd Tunisia was a Muslim state. The justification of government and the definition of its goals were expressed in Muslim terms”.² Indeed, the *beys* of Tunis continued a long established policy of alliance with the religious establishment. They consistently supported and subsidized religious institutions. The most spectacular expression of it was the building, in the capital city of Tunis, of a huge ensemble by the bey’s minister Yûsuf Sâhib at-Tâbi‘ at the turn of the 19th century. It included a vast mosque, public baths, *medersas* (religious colleges), housing for religious students, and markets, all lavishly endowed with the income of *awqâf* (religious foundations). Likewise, the revived activity of piracy under Hammûda Pacha until it was formally prohibited in 1816, after the naval expeditions of Lord Exmouth, was in the name of *jihâd*, as was indicated on the passports delivered to Tunisian captains before their annual campaign. And it would be easy to find other forms of affirmation of Islam in the Tunisian political sphere.

Yet a look at (1) common practices of the Husaynids; (2) the family background of the ruling elite; (3) what we can grasp from their world-views, shows a more nuanced picture.³

Common practices: To select just a few, let us mention, for example, that legal decisions by the beys had little to do with the *shari‘a* and the ruler did not even try to justify his decisions in reference to religious law. Likewise, taxes had no Qur’anic bases. The most striking example is the abolition of slavery and the freeing of slaves by Ahmad Bey between 1841 and 1846. After which, he made sure to get favorable *fatwa*-s by the hanafi mufti (shaykh Muhammad Bayram) and the leading Maliki ‘*alim*, shaykh Ibrahim al-Ryahi. Compare with Egypt: when Egyptian ‘*ulama* (religious scholars) were consulted, their legal answers were that slavery had its basis in the Quran and could not be removed.

In the same vein, the confirmation of a new bey in the form of the *bay’a* (oath of allegiance) started with the princes, who came first to take the oath, followed by the important officers, all members of the mamluks; only later did members of the religious establishment, the ‘*ulama*, come in front of the new bey to perform the *bay’a*.

Another aspect of the beys behavior was their constant benevolence toward European visitors to their country. Count Camillo Borgia had to take refuge in Tunis in 1815. A political exile, he had supported the French regime in Naples with King Joachim Murat and was sentenced to death when the Ancien Régime was re-installed. Mahmûd Bey allowed Borgia to stay in Tunis. He let him travel around the country, then survey the ancient sites of Utique and Carthage, then excavate in the same sites. Yet Borgia held no position with the bey who did not expect anything in return. Likewise, he allowed Falbe and Humbert to survey Carthage and the northern part of the coast and excavate in Carthage. Both, how-

² Leon C. Brown: *The Tunisia of Ahmad Bey. 1837–1855*. Princeton 1974, p. 108.

³ The empirical data used in this essay are from Lucette Valensi: *Mardochée Naggjar. Enquête sur un inconnu*. Paris 2008.

ever, were working for the bey at the time, repairing the walls of the capital city and building the port of La Goulette.

Around the same time as count Borgia, the princess of Wales came to Tunis. Caroline of Brunswick arrived at a critical moment, when Lord Exmouth's expedition was reaching Tunis – an expedition resulting in the abolition of piracy on April 17th, 1816. Nonetheless the princess was housed in the bey's palace in Tunis. Those in charge of preparing her stay made sure to furnish her rooms with European furniture and to make available for her a carriage with six horses. (Remember that according to religious norms the use of a house by an Infidel would make such a house impure and that Infidels were not supposed to use horses. Besides, according to the local tradition, only the bey and the *dawlatly* – sort of mayor of the capital city – had the privilege of carriages with four horses). The lady was lavishly received and entertained by prince Husayn, then by prince Mustafâ, who in turn visited her in her residency. All these exchanges reveal a sense of hospitality, a practice of sociability, on the part of the court, rather than (or much more) than diplomatic concerns.

The same spirit was shared by other members of the elite. A French resident in Tunis gave a party in honor of Alexandre Dumas when the writer stayed in the city in the 1840s. The party was attended not only by other Europeans, but also by the Shaykh al Madina (the official in charge of the judiciary in the capital city) and by a member of the Jalluli family who entertained the company with pleasant stories. The Jallulis were a dynasty of governors of Tunisian provinces and members of the beys' entourage.

More surprising, the first half of the 19th century saw a flow of Christian missionaries coming to Tunis with the hope of converting Jews and Christians of a different sect than their own to their brand of Christianity. Not only did the beys allow these missionaries do proselytize, they let them talk to their Muslim subjects, lend them or sell them Christian bibles, and even put them in charge of distributing their Christian pamphlets. Occasionally, the bey hosted personally and entertained this or that missionary while on his annual campaign to collect taxes around the country. It seems that the beys did not as a rule encourage conversion to Islam. Their view was that who betrayed his religion might not be faithful to his new one. Hammûda Bâsha allegedly told a man who intended to become a Muslim: "For me, when one cuts the tail of a pig, the pig remains a pig".

Knowing the *Weltanschauung* of the ruling elite is not an easy matter. Yet we know that since the French Revolution, and most certainly since Napoleon, people at the Tunisian court paid much attention to what happened in France. They followed the news about his military campaigns and about the changes he imposed on Ancien Régime Europe. Napoleon remained prestigious long after his demise. Ahmad Bey's fascination for Napoleon is a well-known fact. In 1840, a European traveller reported about him that he really believed he would be a new Napoleon. On one occasion, this traveller was at the palace, where a number of portraits of the French Emperor and of scenes of his successful battles were hang-

ing on the walls. He discussed with the bey about “the civilisation of European powers [sic]”. The bey showed him a portrait of Napoleon, and said: “You see Napoleon? Born a soldier, he lived as a soldier and died a soldier. Him I will emulate.”⁴

To remain with the beys of the Husaynid dynasty, none of them – if I am correct – ever went on the hajj. Yet bey Ahmad made a state visit to Paris in November – December 1846. Both his visit and its political context are relevant for our discussion. First, it was organized in response to what the bey considered as a threat from the Ottoman sultan, by which the Sultan was trying to re-establish a direct control over the regency of Tunis, a nominal province of the Ottoman Empire. Going to Europe – the land of the Infidels – was a way to assert Tunisia’s autonomy against the Ottoman ruler – supposedly the symbolic centre of the Islamic world. Political concerns were more important in the bey’s decision than religious considerations. As for the visit and the impression it left on the bey, it is clear that he and his suite were fascinated by French achievements in the military sphere, the sciences, justice, education, et cetera. The Tunisian historian Ibn Abî Diyâf left us a report on his trip to Paris with the bey. His reaction was one of consistent admiration. It was very reminiscent of the Parisian account of the Egyptian scholar al-Tahtâwî’s, which Ibn Abî Diyâf had read. It was also very close to the account by the Moroccan traveller to Paris, Muhammad as-Saffâr,⁵ who, likewise, was familiar with al-Tahtâwî’s text. Law and order are recurrent themes in all three reports. (Typically, it is only in the very last page of his account that as-Saffâr speaks of the lack of concern for the afterlife among the French infidels, and of the general superiority of Muslim religion).

Similarly, Tunisian beys were not unhappy with the French victory over the ruler (*dey*) of Algiers. Indeed, the neighbouring Regency was considered as a permanent threat for Tunisia. And furthermore, the French were not sure about what to do with Algeria after they defeated its ruler, and for a while they were thinking of offering the eastern part of the country to Tunisia, a project Ahmad Bey was willing to support.

Finally, beginning in the early 19th century, the beys started hiring Italian or French technicians – mostly doctors, engineers and carpenters. In the 18th century, such positions would have been taken by Christian renegades, converts to Islam, who would have joined the ranks of other mamluks from the eastern shores of the Mediterranean. Now they were paid agents, imported from abroad, but they might have been considered by the local rulers like former mamluks, finding their place in the Bardo and joining the ranks of the local political elite.

Indeed, we can assert that there was a moment of straightforward Europhilia among the ruling elite and at the court, and of cool indifference about the religious

⁴ Nathan Davis: *Evenings in my Tent. Or wandering in Balad Ejjareed*, vol. 2. London 1854, p. 176.

⁵ Susan Gilson Miller (ed.): *Disorienting Encounters. Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845–1846. The voyage of Muḥammad aṣ-Ṣaffâr*. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992.

identity of the people they interacted with. While they were Muslim, members of the political elite showed an early bent toward secularism in their relationship with non-Muslims.

There might be a religious aspect to such an attitude. The military and the upper level of bureaucracy were the domain of mamluk slaves. Mamluks were converts. Born Christian in Greece or Italy, or originating from the Caucasus and bought on the slave markets of the Levant, they often remained in touch with their Christian relatives. In the 1820s, the Tunisian Prime Minister Husayn Khûja, born Certà, allegedly kept contacts with his family in Sicily while he married one of the bey's daughters. In 1832, the mamluk and member of the political elite Muhammad Khaznadar, born Stravelakis, had to apologize to Shâkir Sâhib at-Taba' for having brought his mother from Chios to Tunis. This woman wore her cross ostentatiously and received visits from priests.⁶ A number of dignitaries were Christians: Mariano Stinca, at the time of Hammûda Bâsha; the Italian Giuseppe Raffo, in charge of Husayn Bey's wardrobe and of the correspondence between the bey and foreign consuls. His brother was part of the bey's entourage, and one of their sisters married prince Mustafâ although both Giuseppe and his brother remained Christian. The whole Husaynid dynasty descended from a Genovese slave, married to the founder, Husayn b. Ali. A number of successive beys had a Christian mother or a Christian spouse.⁷

Recent studies have revealed shifts in religious identities among Marranos and neo-Christians in Europe and in the New World; sustained contacts between converts and their previous religious group; syncretic beliefs in matters of religion. We might wonder whether similar processes took place among neo-Muslims and descendants of mixed religious backgrounds. The beys, their ministers and dignitaries were probably sincere Muslims. Ahmad Bey, among others, was a pious member of a *sûfi* brotherhood, the Shadhiliya. Yet, one has the feeling that these people did not pay much attention to the particular religious beliefs of non-Muslims, and definitely showed no hostility towards their faith.

II. The Religious Establishment

One would expect a high density of activism among members of the religious establishments: obviously, religious agents – rabbis for the Jews, *ʿulama* for the Muslims, the religious personnel more generally –, should be more involved in regulating the relations between religious groups or engaging in theological debates. Yet it appears that at the time, each religious group was interested in its own

⁶ It might be worth mentioning that there was a Christian chapel within the palace. Vgl. Brown: Tunisia (see note 2), p. 51; M'hamed Oualdi: *Serviteurs et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880*. Paris 2008, p. 28.

⁷ Hammûda Bâshâ had a Georgian mother. ʿUthmân (6th) and Mahmûd (7th) were also sons of slaves from the Caucasus. Ahmad Bey (10th) was the son of a Sardinian mother.

religious tradition: Rabbis with Jewish rituals, beliefs, laws, kabbala, and so forth; *'ulama* with law, jurisprudence, *dîn* and *usûl al-dîn*, without any dialogue or confrontation with the other group. As far as we know, none of the written works by Muslim or Jewish scholars from the period dealt with the religious concerns of the other religion. Both remained loyal to what Houari Touati labeled "la culture du bréviaire", that is commentaries on, and summaries of, previous classical or local authors. One exception is the work of Ibn Abî Diyâf, who was less an *'âlim* (a religious functionary) than a member of the *makhzan* (a political functionary). Although he probably had a solid religious education, he did not hold any of the positions normally held by *'ulama*, and like his father before him, he worked at the court. When he traveled to France with Ahmad Bey, his comments bear no trace of a reflection on Islam versus Christianity. When, much later, he wrote his famous history of the Husaynid dynasty, and more specifically the episode of the uprising of 1864 and of the repression that followed, his narrative and his interpretation left God entirely out of the picture. Rather, inspired by Ibn Khaldûn, he looked for the internal dynamics of an authoritarian regime to explain the terrible crisis that affected the country. Once again, it would not be anachronistic to characterize his approach as secularist.

One domain where the issue of religion would emerge more explicitly was in the context of the reform policies promoted by the beys of Tunis, at about the same time as the Sultan in Istanbul and Muhammad Ali in Egypt were engaged in a similar endeavor. This is an issue that the historian Arnold Green already dealt with in the 1970s, in his study of the Tunisian *'ulama* in the late 19th and very early 20th centuries.⁸ He insisted on the diversity of *'ulama*'s attitudes toward institutional reforms, depending on local circumstances, the nature of their relationship to the state, and the nature of the state itself. (Note today's paradox: while all countries in the Middle East have Islam in their constitutions, and are governed by Muslim rulers, radical Islam accuses them of belonging to the *jahiliya*. True, their ideologues do not come from the traditional religious establishment). Green characterized early reforms around the Mediterranean as centralizing and secularizing reforms; or else he spoke of bureaucratization. Therefore, there was no perception of the foreignness of such reforms; reinforcing the *Dar al-Islam* (Abode of Islam) by modernizing the army was seen as legitimate. The *'ulama*'s resistance or apathy resulted from social rather than theological considerations: keeping their monopoly on a number of prestigious positions.

Islam was indeed relevant in several fields: for example, there was no formal system of education other than the religious one, no professional schools, not even a military academy until rather late (the 1830s). From the elementary level – the *kuttabs* – to the medersas, the curriculum was entirely religious, except for the teaching of the Arabic language, grammar, morphology (*sarf*), and rhetoric (*bayân*). Most of what people learnt was the memorization of the Qur'an. As

⁸ Arnold H. Green: *The Tunisian Ulama, 1873–1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*. Leiden 1978.

already mentioned, works written by *'ulama* were mostly Quranic commentaries, commentaries of works by previous *'ulama*, treaties on aspects of Islamic law and theology,⁹ not on other religions.

Appointed by the state, *'ulama* had a monopoly on teaching positions, on the judiciary and on all higher religious positions. *'Ulama* were also consulted by the ruler and entrusted with investigations in case of corruption or complaints from the subjects. But the Bardo was not a normal arena of action or intervention for the *'ulama*. While there were cases of a strong bond between a member of the state apparatus and a religious figure, there was, more often, some separation between *ahl al-makhzan* and *ahl al-'ilm*. Yet, when reformists among the former wanted to promote their ideas and agenda, they appealed for the support of legitimate *'ulama*; and they made sure to show that such reforms were rooted in the Islamic tradition, or at least compatible with it.

'Ulama did not initiate ideological/political changes, they reacted to them.¹⁰ In fact, they were generally against changes in the legislation, and later, opposed the constitution of 1861; they were hostile to participation in the legislative assembly; they were hostile to the principle of equal rights for non-Muslims; and suspicious of any changes in the schools' curriculum. But there were exceptions, such as the Bash Mufti Ibrahim al-Riâhî (died 1850) and Sheikh Mahmûd Qabâdû (died 1871) who praised the teaching of sciences and mathematics, and the translation of European books, employing arguments similar to those used by Tahtawi in Egypt some decades earlier. When Khayr al-Dîn, Prime Minister in 1873, wrote his treatise *The Surest Path* (1867), some *'ulama* were directly involved in its composition: e.g., Sheikh Mahmûd Qabâdû, Sâlim bû Hâjib and Muhammad Bayrâm V. Khayr al-Dîn also appended letters of support from 23 Tunisian notables. For his reforms of the *waqf* administration, education, justice, Khayr al-Dîn appointed a number of graduates from the religious university of al-Zitûna to the new positions. When there was opposition to the reforms, it was mainly because the *'ulama* defended their monopoly on the three areas they controlled. To quote Green again: "While the opposition of these *'ulama* [to Khayr al-Dîn's reforms] can best be explained in socio-economic terms, it was of course expressed at the time in theological ones."¹¹ Sometimes, it did not even sound religious: when military conscription was created, they reacted by saying that the military was the Turks' business, not theirs.

III. The marketplace and the street

The marketplace and the street might be a more ambiguous space where people from different religious backgrounds met and interacted. On the one hand, one

⁹ Green: *Ulama* (see note 8), p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, p. 103, p. 111.

¹¹ *Ibid.*, p. 123.

would suspect that once any agent identified any other agent – a Bedouin, a Jew, a rich merchant, a pauper, a man or a woman – the rules of the game were known, the division of labor long established, and everyone knew how to deal with his or her counterpart. Religion did play a role in fixing the rules of the game, in shaping the division of labor or in fixing the code of manners. But, once these rules established, people engaged in business, not in religious polemics. On the other hand, it was also possible that the marketplace and the streets – being the normal, regular venue where people of different religious affiliation met – would also be the space where violence occurred, or where latent tensions exploded into violence.

There were several local incidents during the period under study; plus one moment of international tensions, during which we can observe how things worked. First, in the 1780s, the captain of a ship from Ragusa was caught in the house of a Jew in the company of Muslim women. The bey Hammûda Bâsha sentenced the Italian captain to death; the man was publicly executed the next day and the crowd tore his corpse into pieces. One of the Muslim women was tied within a bag and drowned. Her body was later exposed for three days on the walls of the city. As for the Jew, he was burnt alive. This whole episode was perfectly within legal norms, with the exception of the violence of the popular reaction. But similar movements of the crowd occurred in other circumstances, against Muslim victims, without involving resentment of a religious nature. In 1820, a similar case of adultery occurred involving a Muslim woman, who was drowned, a Sardinian lover, who was executed, and a Muslim match-maker, who was hung. Again, everything conformed to the law. The third incident seemed to be of the same nature but did not. A Jew was allegedly drunk and engaged in a conversation with a Muslim woman. The bey sentenced him to death, he was burnt alive, and his corpse was torn into pieces by the crowd, while his wife and children were deprived of whatever he left behind. The Muslim woman, as usual, was tied into a bag and drowned. The problem this time was that the man was innocent and that everybody knew it. He was unjustly accused by some Muslim men who owed him money and did not intend to pay him back. Also, what made his case more dramatic was that the judgment was passed without any delay and with insufficient evidence. Among the several accounts we have of this sad crime, the one by the French consul, Guys, mentions that the punishment/penalty was all the more severe because the man belonged to “the most despised nation” – that is, the Jewish one. A coreligionist also remarked that the Muslims believed they would enjoy the Paradise in their afterlife if they had killed a Jew, and that they did not mind sacrificing ten Muslim women to reach their goal. Be that as it may, such local crises reveal the existence of latent religious tensions, of some repressed hostility on the part of the Muslims toward Christians and Jews. (There was quite possibly a reciprocal hostility on the part of non-Muslims, but they belonged to religious minorities and were therefore defenseless).¹²

¹² The next infamous case of the execution of a Jew was Battu Sfez’, in a context of much heavier pressure from foreign European powers on the bey of Tunis.

Let us for a moment go back to Protestant missionaries in order to observe how people reacted to their presence in their midst. First, there was some curiosity. People came to the missionaries' hotel, or sent somebody, to borrow the Christian bible in Arabic. Some people collaborated: A Muslim teacher in Soussa, for example, agreed to sell Bibles and Christian pamphlets for a missionary. Others engaged in discussions, about the birth of Jesus, or his being the son of God, two issues they could never agree on. Once, the presence of a missionary in the *sûq* provoked some turmoil. A Muslim shopkeeper took the missionary into his shop and told him: "Leave the Jews alone. They follow Moses' precepts, you follow Jesus', we follow Muhammad's, and all of us are right. You should not tamper with other people's religion."

None of these missionaries succeeded in converting any Jew, or Christian, let alone a Muslim. It seems that everybody agreed that proselytizing encouraged disorder, and threatened the tacit equilibrium between the different religious groups. Furthermore, debates of a religious nature were dangerous and could only lead to physical confrontation. A quiet, pragmatic, and at the same time conservative attitude was best.

The balance of force between the different groups, however, did not remain stable. In the 1820s there was the Greek war that ended with Greek independence from the Ottoman Empire. In 1827 the Sultan called upon all Muslims to rally and fight against Russia and the Greeks. The bey of Tunis sent six battleships that were all lost in the battle of Navarin. Right after these events, there was the threat of a French naval expedition against Algiers, in anticipation of which, the bey was constrained to strengthen his country's defenses. Then in 1833, a war between Sardinia and Tunisia was about to break out. Such political events that posed a threat to the *Dâr al Islâm* (Abode of Islam) were the source of hostile movements within the local population against indigenous Christians. (The reaction was not unlike what we observe today in European societies: an overall indifference about other people's faith and beliefs turns to hostility and even violence when a crisis breaks out in the Middle East).

The balance of power between European states and Muslim rulers around the Mediterranean was obviously shifting. An unambiguous relationship of domination was about to prevail. But this was not yet the reality in the first part of the 19th century. When the princes of Tunis followed Napoleon's battles, they did not see him as the *dajjâl* but as an impressive conqueror. When they generously welcomed European guests, they were not yet subject to European domination, but were rather employing some form of *noblesse oblige*. When they recruited Christian technicians, they probably thought of them as some form of mamluks, not as the first representatives of a colonial population. The same probably occurred with Muhammad Ali of Egypt. A clear Europhilia, a positive fascination of the West was shared by a wide spectrum of the ruling elite, and was not confined only to the mamluk "outsiders" but was also present among the indigenous notables.

Abstract

Im Gegensatz zu einer teleologischen Sichtweise der Geschichte des Nahen Ostens wird in diesem Aufsatz argumentiert, dass die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Zeitabschnitt darstellt, in dem erstens niemand die politische Herrschaft der Europäer über die einzelnen Länder des Erdteils vorhersah. Europäische (christliche) Menschen und ihre Zivilisation wurden kaum als Ungläubige oder als Bedrohung wahrgenommen; vielmehr übten sie auf Teile der Gesellschaften des Nahen Ostens eine gewisse Faszination aus. Zweitens spielte die Theologie im Verhältnis zwischen Muslimen, Juden und Christen keine wichtige Rolle. Religiöse Identität diente dazu, Menschen nach ihrer sozialen Herkunft zu klassifizieren; sie half auch, zu definieren, was im Umgang zwischen Völkern, die verschiedenen religiösen Gruppen angehörten, zulässig oder nicht zulässig, angemessen oder auch nicht war. Ansonsten war der Glaube eher eine Angelegenheit von Ritualen und religiöser Praxis, die man innerhalb seiner eigenen religiösen Gemeinschaft auslebte. Was das Zusammenspiel von verschiedenen religiösen Gruppen anging, so gab es ein weites Spektrum an möglichen Situationen, deren religiöse Bedeutung von folgenden Faktoren abhing: dem jeweiligen Handlungsreich, den kulturell-politischen Traditionen und den allgemeinen Umständen.

Leila Fawaz

Exchanges in Times of War: Coping with War*

In the heat of war, we can assume – but not easily prove – that religion matters and is a source of strength on a personal level. Quickly saying a prayer before going into battle or over the wounded or dead, are the moments when the most agnostic of us could easily imagine ourselves reverting to words taught to us in childhood, presumed forgotten, but effortlessly remembered in destructive times. Pascal's wager could not be of better use than during the stress of war and its accompanying horrors.

Even with the tangible world of documents, however, it is hard to prove that religion matters to individuals in times of war. To many who study the history of the Middle East, it does seem that religion matters, to the point of being very often the cause of war. In fact, it is common to hear pundits and experts in the field expound on the religious hatreds that characterize the Middle East since time immemorial, and on the futility of going against the grain and trying to establish peace among warring parties differentiated by religion.

Nevertheless, more reliable proof of the importance of religion behind decisions to go to or remain at war exists. There is an abundance of statements made by various aggrieved parties at times of conflict that are couched in religious terms, as religion provides legitimacy for aggressive action, be it pre-emptive or reactive. It is a convenient justification for escalating a conflict from words to action in a lofty context that transcends personal gain or preference. Conflicts have been waged with the blessings of religious leaders and their allies among heads of state; and the slogans of aggressors are often loaded with religious terminology and with references to past heroes and battles where opposing religious groups were pitted against one another.

Thus, evidence seems to be plentiful for the argument that religion matters in times of conflict, be it civil, regional, or international. However, in conflicts that I have studied religion matters less than other ideological concerns, such as nationalism, or even less than practical considerations such as greed – for land, money, power, or a combination of these or others. That a conflict can exacerbate religious rivalries or tensions and lead to sectarian explosions is in no doubt; what

* I would like to thank the Carnegie Corporation of New York for its Carnegie Scholar Award to research World War I.

is questionable is whether religion is the driving force behind the conflicts of the region.

Here I am not thinking of slogans by leaders of nations, private armies, or militias. Such leaders will say anything to motivate their citizens or followers. To the degree that religious terminology is used, one can assume that it does indeed resonate among their audience; otherwise they would not use it to whip up enthusiasm for their goals of conquest, aggression, or resistance. But it is a lesser factor than others one encounters in conducting research.

Take a civil war I know well, that of May and June 1860 in Mount Lebanon, which spilled over to create a massacre in the Bab Touma quarter of Damascus in July of that year.¹ Changes in economic status and influence as well as demographic and political imbalances had far more to do with the build-up to the civil war than religious affiliations per se. Had all sects benefited equally from the integration of the region in a Western-dominated economy, the civil war might not have taken on religious overtones as it did, especially retroactively. Instead, the surge of the Maronite community, the decline of traditionally privileged local and regional groups, the changes in influence and importance of the European powers and their new protégés, and the new administrative structures of the Tanzimat and associated policies all fueled tensions among the haves and the have-nots and among sects and communities of Mount Lebanon.²

¹ Kamal Salibi: *The Modern History of Lebanon*. Delmar, NY 1977; Kamal Salibi: *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. Berkeley, CA 1988; Dominique Chevallier: *La société du mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*. Paris 1971; Dominique Chevallier: *Aux origines des troubles agraires Libanais en 1858*. In: *Annales: Economies, sociétés, civilisations* 14 (1959), pp. 35–64; Dominique Chevallier: *Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient au début du XIXe siècle. Le cas du Mont Liban*. In: *Revue historique* 239 (1968), pp. 87–100; Yehoshua Porath: *The Peasant Revolt of 1858–61 in Kisrawan*. In: *Asian and African Studies* 2 (1966), pp. 77–81; Alexander Schölch: *Was There a Feudal System in Ottoman Lebanon and Palestine?* In: David Kushner (ed.): *Palestine in the Late Ottoman Period*. Jerusalem, Leiden 1986, pp. 130–145.

² Boutros Labaki: *Introduction à l'histoire économique du Liban. Soie et commerce extérieur en fin de période ottomane 1840–1914*. Beirut 1984; Gaston Ducousso: *L'industrie de la soie en Syrie*. Paris 1918; Isma'il Haqqi: *Lubnan: Mabahith 'ilmiyya wa-ijtima'iyya*, vol. 2. Beirut 1970; Kais Firro: *Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860–1914*. In: *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990), pp. 151–169; Amir Haydar Ahmad al-Shihabi: *Lubnan fi 'ahd al-umara' al-shihabiyyin*, vols. 2 and 3. Beirut 1969; Irina M. Smilianskaya: *Razlozhenie feodalnikh otoshenii v Sirii i Livane v seredine XIX v.* In: Charles Issawi (ed.): *The Economic History of the Middle East, 1800–1914. A Book of Readings*. Chicago 1966, pp. 226–247, esp. pp. 234–247; Irina M. Smilianskaya: *Al-Harakat al-fallahiyya fi Lubnan*. Beirut 1972; Roger Owen: *The Middle East in the World Economy, 1800–1914*. London 1981; Abdul-Karim Rafeq: *Land Tenure Problems and Their Social Impact in Syria Around the Middle of the Nineteenth Century*. In: Tarif Khalidi (ed.): *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut 1984, pp. 371–396; Peter Sluglett/Marion Faruq-Sluglett: *The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria. Some Preliminary Observations*. In: Tarif Khalidi (ed.): *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut 1984, pp. 409–421.

Even when sectarianism becomes evident, its causes are entrenched in deep social and economic transformations of society. To take an obvious example, the attacks on Christians in Damascus in 1860 were not a unique incident. Similar events had occurred in Aleppo a decade earlier. These incidents share with the events of Mount Lebanon a variety of causes that affected society and the economy. In Aleppo and Damascus, tension among the religious communities was resurging as a result of the privileges granted to the Christians by Egyptian rule in Syria in the 1830s, the Ottoman declaration of equality among all subjects during the period of the *Tanzimat*, the enforcement of conscription on Muslims and the exemption of non-Muslims from it, and, most importantly, the growing disparity in wealth between those who benefited from the transformations of the nineteenth century, particularly the Christians, and, those who did not, such as the majority of Muslim craftsmen and shopkeepers. In similar ways in Aleppo, the attacks on Christians were carried out mostly by inhabitants of the marginal and underprivileged quarters of the city, which included non-Arab Muslims and Bedouin who suffered from the disruptions of inland trade. As in Damascus, they directed their anger at the wealthy Christians and those who did business with Europeans. In Damascus, the poor Christians of the more popular quarter of the city were not attacked during the riots, and Jews of both Damascus and Aleppo were spared. All this, along with the fact that the diverse religious communities had lived amongst one another in peace for centuries, supports the argument that the main motive behind the riots was not a religious one but the growing economic inequality between classes.³

Intra-sectarian rivalries among Christian groups in Lebanon were as hurtful to the peace as inter-sectarian rivalries among Christian and non-Christian communities. Many Druze, Muslims, and Christians from various sects sought refuge with, or came to the rescue of, members of other communities they knew as neighbors and fellow villagers and townsmen. The lines of demarcation also show divides between Ottomans and local populations, and not only among locals of different communities.

European observers also made their own religious affiliation secondary to their broader interests in the region. On the eve of the bloodshed, French local representatives warned that some Maronite leaders were fanning sectarian tensions and provoking Druze in their areas; it is only after the fact that the French official position put forth the Christians as innocent victims of Druze and Muslim aggression. After the civil war, key British representatives defended the Druze who were brought to trial, and blamed much of the bloodshed on Christian elements in the

³ Abdul-Karim Rafeq: *The Province of Damascus, 1723–1783*. Beirut 1966; Abdul-Karim Rafeq: *Buhuth fi al-tarikh al-iqtisadi wa-l-ijtima'i li-bilad al-Sham fi al-'asr al-hadith*. Damascus 1974; Linda Schatkowski Schilcher: *Families in Politics. Damascene Factions and Estates in the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart 1985; André Raymond (ed.): *La Syrie d'aujourd'hui*. Paris 1980; Bruce Masters: *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East. Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*. New York 1988. Consult as well the other works by Abdul-Karim Rafeq and Bruce Masters.

Mountain and on Ottoman representatives in both the Mountain and Damascus. In the end, British concerns over French and Russian designs and, more broadly, European rivalries and issues of European balance of power determined where they stood on the interpretation of the civil war. They opted to support the Ottomans and the Druze accused of crimes, and to distance themselves from the French, who were clamoring for the punishment of those who had defeated the local Christians. Religious factors surfaced here and there, but the situation on the spot – who won and who lost – as well as broader strategic concerns of the Ottoman regional power and of the European international powers determined much of the final allocations of blame and responsibility for what happened.⁴

To the degree that we can tell what motivated individual fighters or soldiers, there is no special reason to believe that religious considerations determined their course of action more than other considerations. Soldiers follow instructions from their leaders whether they pit them against members of kin communities or not. In the Great War we find the example of Muslims on opposite sides of the conflict, filling the ranks of the armies of both the Entente Powers – with troops from India as well as other British colonies – and of their enemy, the Ottoman state. Some of the most famed battles pitted Muslim soldiers against one another in the Middle East theaters of the War.

Even when religious sentiments were aroused – as they were – Muslims often opposed Muslims. For example, although understanding that an enemy of Great Britain was a potential ally of Indian nationalism, Indian soldiers obeyed their British commanders. Letters by Muslim Indian soldiers, despite censorship during the War, reflect their puzzlement at and disapproval of the Arab revolt. They wondered how Arabs could betray their Ottoman overlords and take the side of an Entente power that oppressed India? Such feelings reflect both religious and national sentiments.⁵

In similar ways, Arabs and Turks found themselves facing each other as enemies. Throughout the war, Arab and Turkish deserters were more concerned about their own survival than about standing side by side with their Muslim co-religionists, whether Ottoman overlords or fellow Arab or Turkish Muslim soldiers. Later in the war, Muslim Arab fighters who joined Sharif Husayn's call for the Arab Revolt ended up fighting Turkish soldiers. Muslim leaders on both sides of that struggle called for *jihad*, but it is a matter of speculation whether their motives were at all religious, and whether their followers stood by them out of religious loyalty or out of national, tribal, or regional loyalty, material gain, or simply concern over survival. Some excellent research has shown that the leaders of the Arab Revolt of 1916–1918 were more interested in the old-fashioned grab for power and land than in new ideologies, but many among their followers believed

⁴ Leila Fawaz: *An Occasion for War. Mount Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley, London 1994.

⁵ David Omissi: *Indian Voices of the Great War. Soldiers' Letters, 1914–1918*. New York 1999.

in the Arab right to independence from the Ottomans. Whatever the rhetoric, the Arab Revolt clearly pitted those in it against their Muslim Ottoman overlords on the side of the Entente Powers.⁶

The Khilafa movement of the postwar period in India reflected the sympathy so many Muslim Indians felt for the dwindling, then gone, Ottoman sultanate.⁷ The Ottoman dynasty had been the most important symbol of Muslim power in early modern and modern times, but it was also the enemy of the British in the Great War, so that Indian support for the Khilafa movement was both rooted in religious identification and fueled by Indian national frustration and ambition.

Local factors also played an important role in the decisions to be at war, often with no reference to religion. At the level of rulers and governments, local or regional rationales for the war were put in place even though governments that were allied fought for similar or common goals and people did not necessarily fight for the reasons the Great Powers in the distance – and the central governments or local officials closer to home – put forward. The war was lived differently by and meant diverse things to different regions, groups, and individuals. What they mostly shared was the suffering of their war victims. In that, religion was far less of a factor than social economic realities.⁸

On all sides of the conflict, soldiers who enlisted or were conscripted did not serve out of religious zeal or, for that matter, out of national pride. In the case of Britain's white colonies, men enlisted freely. As Hew Strachan, the great historian of World War I, stated with regard to the soldiers of the white colonies, "they fought not for Australia or New Zealand but for the 'old country', with which they still had strong ties of kinship and sentiment." Indian soldiers also were eager to serve initially and went through all sorts of emotions, from enthusiasm to despair and resignation, as did other soldiers. The historian David Omissi, who has

⁶ Ernest C. Dawn: *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana, IN 1973; Rashid Khalidi et al. (eds.): *The Origins of Arab Nationalism*. New York 1991; Feroz Ahmad: *The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–14*. Oxford 1969; Hasan Kayali: *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley 1997. Excellent information on the social history of World War I in the Middle East is also found in other works by Feroz Ahmad, Najwa Al-Qattan, Hasan Kayali, Resat Kasaba, Rashid Khalidi, Eugene Rogan, Linda Schatkowski Schilcher, Peter Sluglett, Elizabeth Thompson, and others.

⁷ Gail Minault: *The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York 1982; Mushirul Hasan (ed.): *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*. New Delhi 1981; Mohammad Sadiq: *The Turkish Revolution and the Indian Freedom Movement*. New Delhi 1983; Yuvaraj Deva Prasad: *The Indian Muslims and World War One*. New Delhi 1985; Ayesha Jalal: *Self and Sovereignty. Individual and Community in South Asian Islam since 1850*. London 2000; Christopher Allan Bayly: *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*. New Delhi 1998; Omissi: *Indian Voices* (see note 5); Sugata Bose: *A Hundred Horizons. The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Cambridge, MA 2006.

⁸ For a wonderful chapter on the impact of World War I on Greater Syria, including Lebanon, consult Elizabeth F. Thompson: *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York 2000.

edited Indian soldiers' letters, stresses that the soldiers wanted to fight in order to safeguard matters of honor, not for financial gain. In the Ottoman lands, conscription was obligatory, and soldiers were moved to the theaters of war in the Middle East and elsewhere for strategic and military considerations, nothing else. Whatever their religion, they all disliked compulsory service, especially that it was then extended to Christian and other minorities in different localities.⁹

War causes dislocation, which is known to reinforce one's original identity. The anthropologist Fuad Khuri has shown that in modern Lebanon, refugees who had to give up some of their identities tied to their origins, clung even more to those identities they could take with them, such as identification by sect and community.¹⁰ That is probably particularly true of civil war, as dislocation occurs under duress and enmity, and memories of the suffering that accompanies it become part of one's attitudes to the groups that caused displacement. For events such as the Great War, this was surely true for civilians forced out of their homes; in the case of soldiers, their movements were temporary – at least, so it was hoped. Soldiers also had the upper hand in principle; they had weapons and more official backing than the villagers and townsmen they crossed paths with. My research has not yet revealed whether their mobility increased their sense of distinction from the people around them and, in the process, reinforced their religious identities. More work is required to shed light on the effect their mobility during the war had on their sense of sect or community, and whether it is in any way different from the reactions of civilians who were forced to relocate. What has been made clear is that (differences of) religion was one of many factors for the outbreak of war, but most certainly not the main consideration for soldiers and others during times of war.

Abstract

Vielen, die sich mit der Geschichte des Nahen Ostens auseinandersetzen, mag es so scheinen, dass die Religion bei Konflikten eine wichtige Rolle spielt, wenn nicht gar selbst sehr oft der Anlass für Krieg ist. In der Tat diente die Religion oft als willkommene Rechtfertigung dafür, einen Konflikt eskalieren zu lassen und einen Kontext zu schaffen, in dem es um weitaus mehr als persönliche Vorteile geht. In vielen Konflikten hat die Religion jedoch eine geringere Rolle gespielt als andere ideologische Bezugspunkte, wie zum Beispiel der Nationalismus; oder Religion war sogar noch unwichtiger als ganz profane Motive, wie zum Beispiel Gier – nach Land, Geld oder Macht.

⁹ Hew Strachan: *The First World War. A New Illustrated History*. London 2003, pp. 118 f. See also Hew Strachan: *The First World War. Vol. I: To Arms*. Oxford 2001; Omissi: *Indian Voices* (see note 5); Engin Deniz Akarli: *The Long Peace. Ottoman Lebanon, 1861–1920*. Berkeley 1993; Thompson: *Colonial Citizens* (see note 8).

¹⁰ Fuad I. Khuri: *From Village to Suburb. Order and Change in Greater Beirut*. Chicago 1975.

Beispiele hierfür finden sich im Bürgerkrieg von Mai bis Juni 1860 im Libanon und bei Ereignissen in nahöstlichen Kriegsgebieten während des Ersten Weltkrieges. Insoweit wir in der Lage sind, die Motivationen der einzelnen Kämpfer oder Soldaten herauszuarbeiten, lassen sich keine guten Gründe dafür finden, dass religiöse Motive eine größere Rolle gespielt haben sollten als andere. Was das erste Beispiel angeht, so sind die Gründe für den Bürgerkrieg viel eher in wirtschaftlichen Umwälzungen wie auch in demographischen und politischen Ungleichgewichten zu suchen, die auf dem Weg zum Bürgerkrieg eine wesentlich wichtigere Rolle spielten als religiöse Differenzen.

Martin Tamcke

Mission und Kulturkonflikt: Deutsche Missionen im Iran des 19. Jahrhunderts

Die einstige Präsenz christlicher Missionen im Iran wirkt bis heute fort. Noch heute unterscheidet die restriktive iranische Religionspolitik scharf zwischen den Angehörigen der alteingesessenen Kirchen der Armenier und Syrer auf der einen Seite, die als ethnisch-religiöse Gruppen im iranischen Parlament vertreten sind, und jenen Kirchen, die sich erst infolge der Missionsepoche etablierten und keine parlamentarische Vertretung haben, erst recht nicht, wenn sie aus Konvertiten erwuchsen.¹ Somit liegt auch die gegenwärtige iranische Religionspolitik auf der Linie, die sich vor einem Jahrhundert im Land abzeichnete. Wenn die islamische Mehrheitsgesellschaft damals zwar das Wirken der Missionen in sozialer Hinsicht anerkennen lernte, ja sogar zunehmend darauf angewiesen war, so traf das religiöse Engagement der Missionen auf entschiedene Ablehnung; aber auch die scheinbar rein religiösen Konflikte haben noch weitere Gründe, unter denen der kulturelle Faktor nicht zu unterschätzen ist.

Im Folgenden werde ich zunächst einen kurzen Überblick geben über die missionarischen Aktivitäten im Iran des 19. Jahrhunderts und will versuchen, die komplexen Aspekte dieser Interaktionen zu umreißen (I). Dann möchte ich anhand eines Beispiels etwas ausführlicher zeigen, wie sich missionarische Arbeit konkret gestaltete (II).

I.

Schon seit dem 2. Jahrhundert ist das Christentum in Persien belegt und stieg nach und nach zur zweitwichtigsten Religion des Sassanidenreiches auf.² Die große Mehrheit der Christen Irans gehörte zur Kirche des Ostens, die im Westen mit dem Ketzernamen „Nestorianer“ belegt wurde. Gerade in der Umbruchszeit der

¹ Als Einführung: Martin Tamcke: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 2008, S. 152–167.

² Zur ersten Orientierung: Wilhelm Baum/Dietmar W. Winkler: Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer (= Einführungen in das orientalische Christentum, Bd. 1). Klagenfurt 2000.

arabischen Eroberung der iranischen Kernlande und noch deutlich vor dem Tod des letzten sassanidischen Großkönigs erreichte die Kirche des Ostens ihre imposante geografische Ausdehnung, dokumentiert etwa im Erlass des chinesischen Kaisers Taitsung 635, der diese Gestalt christlicher Lehre seinen Untertanen zum Studium anempfahl und die Einrichtung von Klöstern der Kirche in China unterstützte. So fiel beides zusammen: die arabische Eroberung Persiens und der Aufstieg der Kirche des Ostens zur größten Kirche des frühen Mittelalters.

Mit der arabischen Eroberung setzte sich der alte Antagonismus der persischen Christenheit gegenüber der Christenheit des Römischen Reiches fort und mündete schließlich in der privilegierten Stellung des Katholikos-Patriarchen in Bagdad als „Vater der Christenheit“ am Hof des Kalifen.³ So sehr aber gerade in der Frühzeit das Schicksal der Kirche des Ostens mit dem der Schia verbunden war, so sehr machten sich die Christen dort nach der mongolischen Eroberung Bagdads noch einmal Hoffnungen, künftig den Islam zu beerben, wie sich symbolträchtig am Umzug des Katholikos-Patriarchen in einen Palast des von den Mongolen getöteten Kalifen zeigt. Allerdings nahmen die Mongolen dann nicht wie erhofft das Christentum, sondern den Islam an. Damit begann der Abstieg der Kirche des Ostens, die im 15. Jahrhundert schließlich zu einer ethnischen Kirche in den gebirgigen Regionen wurde, die heute mehrheitlich von Kurden besiedelt sind.

Erst einige Jahrhunderte später, im Jahr 1843, beendeten kurdische Emire mit ihren Truppen die unabhängige Stellung der Angehörigen dieser Kirche und führten die christliche Bevölkerung in eine Situation der Abhängigkeit.⁴ Genau in dieser Zeit des politischen Niederganges trafen bei ihnen amerikanische Missionare ein: 1834 zunächst Dr. Perkins, gefolgt 1835 von Dr. Grant. Zum Zentrum der amerikanischen Missionsarbeit wurde Urmia:⁵ Hier konzentrierte sich die syrische Anhängerschaft der Kirche des Ostens im Iran, und bereits 1836 wurde ein erstes Seminar eröffnet. Zwar hatte es schon zuvor Missionsversuche im Iran gegeben, unter denen die Herrnhuter Missionare Hocker und Rüffer in der Zeit von 1747–1750 besonders hervorzuheben sind; allerdings scheiterten sie mit ihrer Ar-

³ Siehe dazu Wolfgang Hage: Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter. In: Wolfgang Breul-Kunkel/Lothar Vogel (Hg.): *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag* (= Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 5). Darmstadt, Kassel 2001, S. 3–17.

⁴ Vgl. Martin Tamcke: *World War I and the Assyrians*. In: Erica C. D. Hunter (Hg.): *The Christian Heritage of Iraq. Collected papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days*. Piscataway 2009, S. 203–220; ders.: *Die Vernichtung der ostsyrischen Christen im Osmanischen Reich und den osmanisch besetzten Gebieten des Iran*. In: *Der Völkermord an den Armeniern und syrischen Christen*. 24. April: 90. Gedenktag des Genozids an den Armeniern. Frankfurt am Main 2005, S. 38–48; ders.: *Der Genozid an den Assyriern/Nestorianern (Ost-syrische Christen)*. In: Tessa Hofmann (Hg.): *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922*. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Wolfgang Huber (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 32). Münster 2004, S. 95–110; Gabriele Yonan: *Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrier in der Türkei*. Göttingen 1989.

⁵ Einführend: Julius Richter: *Mission und Evangelisation im Orient* (= Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte, Bd. 2). Gütersloh ²1930, S. 193–233.

beit in Isfahan ganz und gar.⁶ Ihr Ansatz aber, durch die Verknüpfung von Mission und Medizin sich der muslimischen Bevölkerung anzudienen, blieb wegweisend für fast alle christlichen Missionsbemühungen im Iran in den folgenden Jahrhunderten. In ähnlicher Weise scheiterten auch die Bemühungen der Basler Mission in den Jahren 1829–1837.⁷ Über die ärztliche Versorgung hinaus boten die Amerikaner besonders durch die Eröffnung von Schulen und die Einführung einer Druckerpresse ein breites Spektrum von Kulturarbeit an. Ihre Übersetzung der Bibel ins Neusyrische machte die sonst nur in der klassischen syrischen Kirchensprache überlieferte Bibel breiteren Volksteilen zugänglich.⁸ 1870 ging diese Mission an die amerikanischen Presbyterianer über, die umgehend auf die Trennung der Missionsgemeinden von der Mutterkirche drangen, ansonsten aber die Schwerpunkte der Missionsarbeit – medizinische Versorgung, Schule und Druckwesen – beibehielten.⁹

Neben den amerikanischen Presbyterianern etablierten sich auch deutsche Missionen, längerfristig besonders die Hermannsburger Mission sowie die Deutsche Orientmission.¹⁰ Während die Hermannsburger direkt mit syrischen Priestern, die zumeist in Deutschland Theologie studiert hatten, in der Kirche des Ostens wirkten, lag der Schwerpunkt der Orientmission von Johannes Lepsius im diakonischen Bereich, besonders in der Leitung von zwei größeren Waisenhäusern. Über die Arbeit unter syrischen Christen hinaus unternahmen die zwei Missionsgesellschaften von ihren Stationen in Mahabad aus Missionsversuche unter den iranischen Kurden.¹¹ Beide verloren dabei hervorragende Mitarbeiter, die bei Überfällen auf die Missionsstationen ermordet wurden. Als letzte wichtigere

⁶ Siehe dazu ausführlicher Arthur Manukian: Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien. Ein Missionsversuch der Brüdergemeine in den Jahren 1738 und 1747–1749. In: Martin Tamcke (Hg.): *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (= *Beiruter Texte und Studien*, Bd. 126). Beirut, Würzburg 2008, S. 157–174.

⁷ Vgl. Andreas Waldburger: *Missionare und Moslems. Die Basler Mission in Persien 1833–1837*. Basel 1984.

⁸ Dazu: Hendrika L. Murre-van den Berg: *From a spoken to a written language. The introduction and development of literary Urmia Aramaic in the nineteenth century*. Leiden 1999.

⁹ Richter: *Mission* (wie Anm. 5), S. 205.

¹⁰ Als Einführung: Ebd., S. 208–222.

¹¹ Vgl. Martin Tamcke: Die deutschen Kurdenmissionen in Mahabad in ihrem Kontakt zu den orientalischen Christen. In: Heleen Murre-van den Berg (Hg.): *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (= *Studies in Christian mission*, Bd. 32). Leiden, Boston 2006, S. 175–190; ders.: Zwischen kurdischem Nationalismus, iranischer Zentralgewalt und amerikanischer Missionskonkurrenz. Die Hermannsburger Mission in Mahabad nach dem Ersten Weltkrieg. In: Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945* (= *Missionsgeschichtliches Archiv*, Bd. 10). Wiesbaden 2005, S. 595–604; ders.: Deutsche Missionare unter kurdischen Muslimen. Erfahrungen aus der Geschichte der deutschen lutherischen Mission in Sautschbulagh/Mahabad. In: Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hg.): *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften* (= *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Bd. 34). Halle (Saale) 2002, S. 307–322.

deutsche Missionsgesellschaft wurde schließlich die Christoffel-Blindenmission im Iran aktiv, die erst nach der Islamischen Revolution ihre Arbeit einstellen musste.¹² Die englische Church Missionary Society hatte zunächst nur durch beiläufige Aufenthalte von Indienmissionaren wie Henry Martyn und Robert Bruce im Iran erste Aktivitäten entwickelt.¹³ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts gründete man dann doch zahlreiche Stationen im ganzen Land und hielt sich nur von den Regionen fern, die bereits von den amerikanischen Missionen beansprucht wurden. Französische Lazaristen und die Mission der Russisch-Orthodoxen Kirche wirkten hingegen wie die meisten ausländischen Missionsgesellschaften über die Urmia-Region in den Iran hinein.

Gerade in der Urmia-Region wurde im Ersten Weltkrieg die Kirche des Ostens und die ostsyrische Ethnie weitgehend vernichtet. Amerikanische Missionare begleiteten den Flüchtlingsstrom von Urmia nach Bakuba östlich von Bagdad. In Urmia selbst kam es nach kurzfristiger Dominanz der Christen seit dem 24. Mai 1919 zu massiven Pogromen, die schließlich in der Abwanderung der überlebenden Christen mit militärischer Hilfe der Amerikaner mündete. Nur mühsam konnten sich geringe Reste der dort von alters her siedelnden Christen nach dem Ersten Weltkrieg wieder reorganisieren.¹⁴

Aus diesem Überblick dürfte schon ersichtlich geworden sein: Die Missionen wirkten oft nicht direkt unter Muslimen, sondern unter den orientalischen Christen des Landes. Beachtenswert ist allenfalls, dass die meisten Missionen von Anfang an zunächst unter orientalischen Christen wirksam werden wollten, und erst hernach der Wunsch hinzutrat, auch unter Muslimen tätig zu sein. Damit verlief die Entwicklung etwa bei der Hermannsburger Mission, die anfangs nichts weiter getan hatte, als ostsyrische Priester in Deutschland Theologie studieren zu lassen und sie nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat finanziell zu unterstützen, in entgegengesetzter Reihenfolge zu den meisten Missionen im Vorderen Orient. Diese waren angetreten, um unter Muslimen zu missionieren, und wichen dann aufgrund ausbleibenden Erfolgs auf die orientalischen Christen aus, unter denen sie auf größere Akzeptanz stießen.

Die syrischen und armenischen Christen im Iran befanden sich durch das Auftreten der europäischen und amerikanischen Missionen in einem Paradigmenwechsel hinsichtlich ihres Selbstverständnisses. Geprägt durch die geschichtlich überkommenen sozialen Konditionierungen unter islamischer Herrschaft emp-

¹² Vgl. Sabine Thüne: Ernst Jakob Christoffel. Ein Leben im Dienst Jesu (= Evangelium und Islam, Bd. 3). Nürnberg 2007.

¹³ Siehe dazu Richter: Mission (wie Anm. 5), S. 220; Kellsye M. Finnie: Beyond the Minarets: A Biography of Henry Martyn. Bromley 1988; B. V. Henry: Forsaking All for Christ. A Biography of Henry Martyn. London 2003; David Bentley-Taylor: My Love Must Wait. The Story of Henry Martyn. Downers Grove/IL 1975.

¹⁴ Zur weiteren Geschichte der Flüchtlinge im Irak vgl. Martin Tamcke: Hermannsburg, die Assyrerfrage und der Völkerbund. In: Georg Gremels (Hg.): Die Hermannsburger Mission und das „Dritte Reich“. Zwischen faschistischer Verführung und lutherischer Beharrlichkeit (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission, Bd. 13). Münster 2005, S. 151–166.

fanden sie die Präsenz westlicher Missionen und damit auch der politischen Mächte, aus denen die Missionen stammten, als die Chance zu einem sozialen Statuswechsel.¹⁵ Auffällig ist, dass besonders die syrische Kulturtradition bis ins 19. Jahrhundert kaum auf das muslimische Umfeld reagierte, sondern vorrangig die eigene Tradition fortschrieb und entwickelte; ebenso auffällig ist aber auch der Bewusstseinswandel durch die Interaktion mit den Missionen. Es bildeten sich nicht nur überall Gemeinden aufgrund missionarischer Aktivitäten, sondern orientalische Christen traten nun selbst in den missionarischen Dienst in Verbindung mit den europäischen Missionen ein.¹⁶ Die armenisch-protestantische Gemeinde in Neu-Dschulfa, dem armenischen Stadtteil Isfahans, wurde so zu einem Brennpunkt missionarischer Aktivität, ebenso wie die syrisch-protestantischen Gemeinden Urmias. Als dann Engländer und Russen im Iran ihre Interessensphären absteckten, konnten etwa die syrischen Christen der Urmia-Region die Präsenz russischer Truppen als einen Akt der Befreiung verstehen und standen nun ihrerseits in Gefahr, im Verbund mit den Besatzungstruppen die Dominanz in der Region über die Muslime zu beanspruchen.¹⁷ Dabei ging dieser politische Anspruch mit dem religiösen einher, der vom Selbstverständnis der europäischen Missionen im Gegenüber zu den Muslimen genährt wurde.

Obwohl die Missionen ihre Erfolge zunächst unter den einheimischen Christen zu verbuchen hatten, wurden alle Missionen auch unter Muslimen aktiv.¹⁸ Die Presbyterianer hatten zu diesem Zweck 1872 in Teheran, 1873 in Täbris und 1880 in Hamadan Stationen gegründet, denen weitere in Rescht (1906), Kermanschah

¹⁵ Siehe hierzu ausführlicher Martin Tamcke: *Minderheitenpsyche und kulturelle Codes. Beobachtungen zu „assyrischen“ Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts*. In: Ute Pietruschka (Hg.): *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften* (= *Halle-sche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Bd. 38). Halle (Saale) 2005, S. 203–214; ders.: „Die räuberischen Kurden“; *Exemplarische Einblicke zu inneren und äußeren Nöten der syrischen Bevölkerung in Iran im Gegenüber zu den sesshaft werdenden Kurden aus der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*. In: Sophia G. Vashalomidze/Lutz Greisiger (Hg.): *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags* (= *Studies in oriental religions*, Bd. 56). Wiesbaden 2007, S. 365–380.

¹⁶ Vgl. Martin Tamcke: *Idee und Praxis der Islammission bei den „lutherischen Nestorianern“*. In: René Lavenant (Hg.): *Symposium Syriacum VII*. Rom 1998, S. 315–322; zum herausragenden Einzelfall des Lazarus Jaure vgl. ders.: „Eingeborener Helfer“ oder Missionar? *Wege und Nöte des Lazarus Jaure im Dienst der Mission*. In: Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert/Egbert Schlarb (Hg.): *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift für Wolfgang Hage* (= *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte*, Bd. 1). Münster 1995, S. 355–385.

¹⁷ Dazu: Martin Tamcke: *Die Ambivalenz der Präsenz der Russen in Urmia. Anmerkungen zu einem neu aufgefundenen Brief des Lazarus Jaure aus dem Jahr 1912*. In: *The Harp* 20 (2006). *Festschrift Rev. Dr. Jacob Thekeparampil*, S. 65–72; ders.: *Die Union der Apostolischen Kirche des Ostens mit der Russischen Orthodoxen Kirche aus der Sicht der „lutherischen Nestorianer“*. In: *Parole de l'Orient* 31 (2006), S. 411–421.

¹⁸ Vgl. Dieter Lyko: *Gründung, Wachstum und Leben der evangelischen christlichen Kirchen im Iran* (= *Oekumenische Studien*, Bd. V). Leiden, Köln 1964; Richter: *Mission* (wie Anm. 5), S. 215–233.

(1910) und Mesched (1916) folgten. Auch wenn die Bildungsarbeit im Vordergrund stand, entzündeten sich doch immer wieder Auseinandersetzungen am religiösen Hintergrund der Schulen. So streikten etwa in der Schule in Teheran 42 Schüler zusammen mit drei Lehrern, weil sie wollten, dass der christliche Religionsunterricht an der Schule abgeschafft wird. In Urmia, wo die Mission eine Schule ausschließlich für muslimische Kinder unterhielt, forderte der Stadtrat die Anstellung eines Mullah zur Erteilung des islamischen Religionsunterrichts. In beiden Fällen wehrte die Mission die muslimischen Interessen ab.

Das schon äußerlich sichtbare Kräfteressen zwischen christlicher Mission und muslimischer Mehrheit hielt überall an, wo es den Missionen gelang, Gemeinden von Iranern, die zum Christentum konvertiert waren, zu bilden. Die kleine Gemeinde von iranischen Konvertiten in Urmia zerstreute sich, nachdem der führende geistliche Konvertit im Gefängnis in Täbris von einem Mitgefangenen erdrosselt und der armenische Missionar in Urmia ermordet worden war. In Mesched hingegen wurde zwar das Missionsgehöft abgebrannt, aber daraufhin das Missionskrankenhaus größer als zuvor wieder aufgebaut. Solche äußerlich spektakulären Akte vermitteln den Eindruck, als sei das Miteinander beider Religionen ausschließlich spannungsvoll gewesen. Doch die Situation war komplexer. Die Momente eskalierender Aggression verdecken eher die Prozesse, die unter ihrem grellen Schein abliefen, als dass sie sie erhellen könnten. In verschiedensten Regionen des Landes etablierten sich tatsächlich Gemeinden aus Konvertiten, obwohl die Sozialkontrolle in der iranisch-muslimischen Mehrheitsgesellschaft durchaus weiter funktionierte und die zum Christentum Konvertierten den Verlust ihrer sozialen Stellung in Familie und Gesellschaft kaum kompensieren konnten. Für viele Muslime stellte dies einen tiefen Bruch mit der überlieferten Ordnung und eine schmerzhaft Grenzüberschreitung der christlichen Missionen dar. Die Kirchen erkannten die Notwendigkeit, die sich aus der sozialen Isolierung der Konvertiten ergab, und reagierten mit der Einrichtung von Räumen für gesellige Zusammenkünfte und Klubhäusern, um die Konvertiten in eine alternative Geselligkeit einbinden zu können. Damit aber verfestigte sich der Konflikt.

Dieser Konflikt war dabei nicht ausschließlich religiös motiviert. Deutlich wird das an einem Ereignis, das die Missionen den „Kampf um die Schule“ im Iran nannten.¹⁹ Der Unterrichtsminister verfügte, dass auch an den Missionsschulen die Scharia gelehrt werden müsse, und dass jede christliche Beeinflussung der Schüler zu unterbleiben habe. Darauf reagierten die Missionsschulen hinhaltend; einige schlossen die muslimischen Kinder sicherheitshalber ganz vom Unterricht aus. Schließlich fand man einen Kompromiss, der besagte, dass alle Schüler – auch die der Missionsschulen – sich lediglich einer Prüfung in der Scharia zu unterziehen hätten. Wo diese Kenntnisse erworben würden, ließ man offen. Allerdings durfte nunmehr auch kein Bibel- und Religionsunterricht in der Schule selbst angeboten werden, sondern sollte fortan außerhalb der Schule erfolgen.

¹⁹ Erste Informationen: Richter: Mission (wie Anm. 5), S. 216–218, S. 223 f.

Man darf diesen Konflikt nicht nur auf den religiösen Aspekt reduzieren, vielmehr gilt es bei der Beurteilung der Ereignisse jenen Umstand zu berücksichtigen, den Julius Richter noch 1930 für das höhere Schulwesen des Irans festhielt: „Noch haben die Missionen in Persien etwa die Hälfte des höheren Schulwesens in Händen.“²⁰ Der schon damals geringe Prozentsatz von Christen im Land dominierte also das Bildungswesen. Die im Geist des Islam agierenden Ministerien für Unterricht und Kultur mussten schon in Ermangelung ausreichender eigener Bildungsinstitutionen daran interessiert sein, Einfluss auf die Inhalte des Unterrichtswesens zu bekommen, zumal sich gerade in den Kreisen der Elite im iranischen Staat westliche Einstellungen verbreiteten und man dort nicht länger gewillt war, den Islam als eine zukunftsfähige Lebensorientierung zu akzeptieren. Der Kompromiss hätte sowohl für Muslime als auch für Christen bedeutet, die Idee einer Einheit von Religion und Kultur im Kontext der Schule aufzugeben. Während die Missionen diesem Kompromiss zustimmen konnten, da er ihnen die Fortsetzung ihrer Arbeit ermöglichte und der Zusammenhang zwischen Bildungsvermittlung und Religion unerschütterlich weiterwirkte, musste gerade dieser Umstand die an einer islamischen Ausbildung interessierten Kräfte weiterhin herausfordern, weil er für ihr Anliegen ja gerade nicht in Anschlag zu bringen war.

Nicht nur im Bildungssektor, sondern auch in anderen Bereichen ließe sich demonstrieren, dass die vordergründig als „religiös“ ausgetragenen Konflikte noch andere, „profane“ Ursachen haben; dies gilt etwa für das Druckwesen oder die Medien, ebenso wie für die Verschriftlichung von gesprochenen Volkssprachen wie dem Neusyrischen oder dem Kurdischen. Der von den Missionen damals als „Kampf um die Schule“ bezeichnete Sachverhalt der Abwehr missionarischer Aktivität tritt deutlich in den Schwierigkeiten bei der jeweiligen Gründung von Missionsstationen zutage. Die strategischen Überlegungen und Handlungen der Missionare stellen dabei die andere Seite des Geschehens dar. Am Beispiel der deutschen Missionen in Mahabad sei das etwas detaillierter erläutert.

II.

Mahabad, südlich des Urmia-Sees im Norden des Iran gelegen, besaß als Hauptstadt der Kurden im Iran schon damals eine besondere regionale Bedeutung und bildete ein Zentrum deutscher Mission. Von hier aus versuchten sich die Deutsche Orientmission und die Hermannsbürger Mission an der Missionierung der iranischen Kurden. Die Deutsche Orientmission wirkte von 1903 bis 1907 in Mahabad und richtete, wie schon andere Missionen zuvor, ihr Augenmerk bei dieser Arbeit neben den Muslimen auch auf die Juden der Region.²¹

²⁰ Richter: Mission (wie Anm. 5), S. 224.

²¹ Siehe dazu Richard Schäfer: Geschichte der Deutschen Orient-Mission. Potsdam 1932.

Im Jahr 1905 zog das Missionarsehepaar Detwig und Juliette von Oertzen in die neue Missionsstation in Mahabad.²² Bezeichnend war, dass mit den von Oertzens ihr syrischer Diener und dessen Familie und Schwägerin sowie ein zum Christentum konvertierter Jude den Kern des Missionstrupps bildeten. Von Anfang an waren also Vertreter der einheimischen Minoritäten involviert.²³ Die Arbeit der Mission endete 1907, nachdem in der Nacht vom 15. auf den 16. Februar drei kurdische Räuber die Station überfallen, den Missionar verwundet und den Sprachforscher Immanuel Dammann, der zu Gast in der Mission war, ermordet hatten.²⁴ Dammann hatte sich seit Sommer 1906 in der Stadt aufgehalten und arbeitete mit von Oertzen an dessen sprachlichen Studien.²⁵ von Oertzen meinte, hinsichtlich eines potentiellen Raubüberfalles die nötigen Vorkehrungen getroffen zu haben, und hatte keinen Hehl daraus gemacht, dass er stets nur wenig Geld im Haus aufbewahrte, das er sich jeweils von einem Geschäftsfreund, einem syrischen Kaufmann, holen ließ.²⁶ Dem Überfall war eine abendliche „Armenierversammlung“ – eine Art Bibel- und Gebetsstunde – vorausgegangen.²⁷ Die drei Kurden drangen im Schutz der Nacht in die Mission ein, überfielen zunächst Dammann, dann die Schwester Paulat, und schließlich erschienen sie bei von Oertzen. Überraschenderweise zogen die Räuber nach Aushändigung der Wertsachen ab. Erst danach wurde die Leiche Dammanns gefunden, den der syrische Diener schlafend währte, ehe von Oertzen ihn mit Stichwunden übersät in seinem Bett liegend vorfand. Der herbeigeholte syrische Arzt konnte nur noch den Tod feststellen. Der Leichnam wurde nicht auf dem weit vor der Stadt liegenden armenischen Friedhof, der von Oertzen „trostlos“ erschien, sondern gegen eine hohe Bezahlung auf dem Grundstück der armenischen Kirche unter einem Mandelbaum bestattet. Zur Trauerfeier in der Missionsstation versammelten sich Christen aller Konfessionen aus der Stadt sowie einige Kurden, Türken und Perser. Die Mordtat zog eine tiefgreifende Verunsicherung der christlichen Bevölkerung nach sich. Die von Oertzens schrieben, sie und die Ausländer empfänden die Existenz in der Stadt als gefährdet, wenn nun nicht die deutsche und die persische Regierung gemeinsam durchgreifen und die Mörder überführen würden. Stattdessen erwies sich aber,

²² Detwig von Oertzen: *Ein Christuszeuge im Orient*. Hg. von Hans Wilhelm Hertzberg. Gießen 1961, S. 43, S. 46. Bei dem von Hertzberg herausgegebenen Text handelt es sich um die von Detwig von Oertzen verfasste Autobiographie; Detwig von Oertzen/Juliette von Oertzen: *Sautschbulak*. In: *Der christliche Orient* 7 (1906), S. 98–100; Detwig von Oertzen: *Einzug in Sautschbulak*. In: *Der christliche Orient* 7 (1906), S. 104 f.

²³ Die amerikanische Mission, deren im Judenviertel gelegenes Haus die Deutschen mieteten, hatte dort zuvor nur aus einem syrischen Mitarbeiter bestanden: von Oertzen: *Christuszeuge* (wie Anm. 22), S. 47; von Oertzen: *Sautschbulak* (wie Anm. 22), S. 100.

²⁴ Detwig von Oertzen/Juliette von Oertzen: *Eine schreckliche Nacht*. In: *Der christliche Orient* 8 (1907), S. 33–36; von Oertzen: *Christuszeuge* (wie Anm. 22), S. 61–63.

²⁵ Immanuel Dammann: *Ein Brief von Immanuel Dammann an Dr. Lepsius*. In: *Der christliche Orient* 8 (1907), S. 41 f.

²⁶ von Oertzen: *Nacht* (wie Anm. 24), S. 33.

²⁷ Ebd., S. 35.

dass der Übergriff in den Kontext der Revolution gehörte und die Lage auf Dauer eher instabiler wurde.

Es war von Oertzens erklärter Vorsatz gewesen, es mit seiner Mission besser machen zu wollen als andere, die sich der Missionierung der Muslime verschrieben hatten.

„Wir waren uns darüber klar, daß wir durchaus nicht den Weg gehen wollten, der in der Muhammedanermission immer wieder den Missionaren als verlockend erschienen war, nämlich unter den einheimischen Christen, etwa unter den Armeniern, Syrern oder Kopten zu arbeiten, in der Hoffnung, so allmählich durch sie die muhammedanische Umgebung zu beeinflussen.“²⁸

Strategisch wollte von Oertzen direkt bei den Kurden ansetzen, nicht bei den orientalischen Christen, da sie ihm für diese Aufgabe ungeeignet erschienen. Den plumpen Verunglimpfungen der orientalischen Christenheit im Zuge der Kaiserreise 1898 trat die Missionsgesellschaft zwar einerseits mit der Veröffentlichung des Artikels „Sind die orientalischen Christen ein moralisch tiefstehendes Volk?“ moderat entgegen und wies auf die sozialen und psychischen Ursachen für deren äußeres Erscheinungsbild hin. Andererseits zögerte aber der Missionsdirektor Johannes Lepsius nicht, angesichts der nach Europa wandernden und dort finanzielle Unterstützung suchenden „Nestorianer“ dieses Volk insgesamt moralisch ins Zwielicht zu rücken.²⁹ So sei es wegen ihres Hasses auf die Muslime, genährt durch deren hochmütige Verachtung der unterworfenen Christen, vollkommen verfehlt, in der Missionsarbeit auf sie zu setzen: „Europäer können das Vertrauen von Kurden und Persern gewinnen, eingeborene Christen vermögen die Kluft der Jahrhunderte nicht zu überbrücken“, hieß seine Bilanz.³⁰ Diese programmatische Absage an die Mission durch orientalische Christen, wie sie zuvor noch von den Amerikanern in Mahabad betrieben worden war, ließ sich jedoch nur teilweise realisieren. Auch die deutsche Mission blieb auf die orientalischen Christen angewiesen und zählte sie zu ihren treuesten Besuchern.

Doch achteten orientalische Christen wie Missionare darauf, äußerlich nicht als Einheit verstanden zu werden. Schon in den frühesten Auseinandersetzungen und Pogromen hatte gerade der Hinweis auf die unter den orientalischen Christen wirkenden Missionare die Gewaltausbrüche gegen die alteingesessene Christenheit bei den Kurden gerechtfertigt.³¹ Die Missionare galten ihnen selbstverständ-

²⁸ von Oertzen: Christuszeuge (wie Anm. 22), S. 48.

²⁹ Johannes Lepsius: Sind die orientalischen Christen ein moralisch tiefstehendes Volk? In: *Der christliche Orient* 7 (1906), S. 22–26.

³⁰ Johannes Lepsius: Warnung vor kollektierenden Syrern. In: *Der christliche Orient* 8 (1907), S. 107; von Oertzen: Christuszeuge (wie Anm. 22), S. 61–63; Dammann: Brief (wie Anm. 25), S. 41 f.

³¹ Vgl. Günter Behrendt: *Nationalismus in Kurdistan. Vorgeschichte, Entstehungsbedingungen und erste Manifestationen bis 1925*. Hamburg 1993; John Joseph: *The Nestorians and their Muslim Neighbours. A study of Western Influence on their Relations*. Princeton/NJ 1961; ders.: *The Modern Assyrians of the Middle East. A history of their encounter with Western Christian Missions, Archeologists, and Colonial Powers* (= *Studies in Christian Mission*, Bd. 26). Leiden 2000.

lich als Vertreter der jeweiligen europäischen Macht. So konnte etwa von Oertzen in einem Ort bei einem befreundeten Armenier absteigen und in dessen Haus wohnen, doch für die missionarischen Aktivitäten mochte der Armenier sein Haus verständlicherweise nicht zur Verfügung stellen.³² Die Mission mietete also kurzerhand einen Laden in der Stadt an, von dem aus dann die Arbeit erfolgte. Das schien den Beteiligten derart beispielhaft zu sein, dass sie überlegten, ob man dieses Verfahren nicht auch in Mahabad selbst kopieren sollte.

So sollte die schon äußerlich sichtbare Trennung zwischen den einheimischen Christen und der Mission den muslimischen Kurden signalisieren, dass das europäische Christentum etwas völlig anderes sei als das orientalische Christentum. „Missionsarbeit unter den Muhammedanern ist ein ganz besonderes Ding“, stellte von Oertzen schlicht fest und verwies dazu auf die Martyrien der zum Christentum konvertierten Muslime wie auf die Konversion einzelner ehemals die Konvertiten verfolgender Muslime.³³ Er selbst versuchte, taktisch offen und rücksichtsvoll ans Werk zu gehen, fand aber zunächst keinen für die Muslime verfänglichen Zugang.

„Wie sollten wir nun unter diesen Umständen an die Muhammedaner herankommen, ja, wie überhaupt mit ihnen in näheren Verkehr treten? Der Weg öffentlicher Predigt vor ihnen war unmöglich. Offizielle Besuche beim Gouverneur und beim obersten Richter wurden wohl gemacht, aber diese brachten natürlich nur wenig vorwärts; auch kleine Hilfeleistungen in Krankenpflege, erst bei Juden, dann auch bei Muhammedanern der ärmeren Klasse, halfen nicht viel.“³⁴

Mit Klub-Abenden zu Allgemeinbildungszwecken erreichte er schließlich die männliche kurdische Jugend und gründete einen Bildungsverein sowie eine Gruppe von Abstinenzlern. Ihm war aufgefallen, dass die Kurden „mit vielerlei Fragen des europäischen Kultur- und Soziallebens völlig unbekannt waren“.³⁵ Daher richtete er Vortragsabende ein, zu denen alle eingeladen wurden, die irgendwie interessiert waren, „ohne Unterschied der Religion oder sozialen Stellung“. Die Formulierung lässt schon erkennen, dass selbst zu diesen Abenden, die er bewusst ausrichtete, um mit der muslimischen Bevölkerung in näheren Kontakt zu kommen, wohl auch Angehörige der christlichen Konfessionen am Ort – Armenier und Syrer – und des Judentums erschienen. Doch gerade diese „unterschiedslose Behandlung aller in Frage Kommenden“ sei es gewesen, der in Mahabad ausschlaggebende Bedeutung zukam. Unter Zuhilfenahme ihres ersten Sprachlehrers als Vermittler gründeten von Oertzens einen Bildungsverein. Wie schon bei den Vorträgen galt hier für „alle gleiches Recht“, nur „die Wahrheit und das Wissen“ sollten gelten. Mit einer Mischung aus Allgemeinwissen und an Fragen der Religion grenzenden Problemen versuchte man, das Interesse der Kurden

³² Detwig von Oertzen: Die Arbeit unter den Juden in Kurdistan. In: Der christliche Orient 8 (1907), S. 27.

³³ von Oertzen: Christuszeuge (wie Anm. 22), S. 43 f.

³⁴ Ebd., S. 49.

³⁵ Ebd., S. 54; dort auch das Folgende.

zu wecken. So wurden etwa technische oder geografische Grundbegriffe erläutert, aber auch die Stellung der Frau oder der Alkoholismus thematisiert.

Der Spracherwerb galt dem Missionar als Schlüsselkompetenz für sein Tun. von Oertzen begann sofort damit, die persische Sprache zu erlernen, und hatte von Anfang an Pläne für das Erlernen des Kurdischen.³⁶ Er war erfüllt von seiner selbst gestellten Aufgabe, „auch die kurdische Sprache einzufügen in den hundertstimmigen Chor der Zungen, die des Herrn Lob verkündigen“. Den deutschen Philologen Oskar Mann, der die erste Grammatik des in Mahabad üblichen Mukrikurdischen verfasste, hatte von Oertzen bereits 1903 bei seinen Erkundungsritten durch Kurdistan kennengelernt.³⁷ Die Arbeit des Gelehrten wurde zu einer dauerhaften Inspiration für von Oertzens eigene Bemühungen um die Sprache der dortigen Kurden. Mann machte dort „mit Hilfe eines sehr intelligenten jungen Kurden“ aus der obersten Richterfamilie am Ort „nach Vortrag eines kurdischen Barden Aufzeichnungen von kurdischen Heldengedichten“.³⁸ Diese kurdischen Heldengedichte waren bis dahin noch nicht schriftlich fixiert worden: Es handelte sich um „Vollsliteratur, die nur durch Volkssänger weitergetragen wurde“. von Oertzen engagierte denselben jungen Mann, den Oskar Mann als Mitarbeiter für seine Studien gewonnen hatte. Später begleitete dieser Sprachlehrer von Oertzen auch bei seiner Rückkehr nach Deutschland und arbeitete dort weiter an Übersetzungen und der Erfassung der Sprache.³⁹ Neben der Arbeit an einem kurdisch-deutschen und deutsch-kurdischen Wörterbuch sammelte auch von Oertzen Heldengedichte, Liebeslieder, Märchen, Rätsel und Sprichwörter, um einen literarischen Fundus für die geplante Übersetzung des Markusevangeliums vorzubereiten.⁴⁰ Damit er nicht nur die Sprachgewohnheiten der städtischen, gebildeten Kurden aufnahm, engagierte er zusätzlich einen mehr in der ländlichen Sprache beheimateten Mann, der ihm insbesondere kurdische Märchen nahebrachte. Mit der Sammlung des volkstümlichen Überlieferungsgutes meinte er gewappnet zu sein, bei der Bibelübersetzung nicht einem „unkurdischen Übersetzungsstil anheimzufallen“.⁴¹ Die Übersetzung wurde später vom Göttinger Orientalisten Friedrich Carl Andreas überarbeitet und schließlich im bulgarischen Philippopol in der Missionsdruckerei der Orientmission gedruckt.⁴²

³⁶ Detwig von Oertzen: Sprachaufgaben in Kurdistan. In: *Der christliche Orient* 7 (1906), S. 83–87.

³⁷ Oskar Mann: *Die Mundart der Mukri-Kurden*. Teil 1 und 2. Berlin 1906–1909.

³⁸ von Oertzen: Christuszeuge (wie Anm. 22), S. 36.

³⁹ Ebd., S. 63.

⁴⁰ Teile der Sammlungen wurden veröffentlicht, z.T. mit dem kurdischen Text in Umlautschrift in Detwig von Oertzen: *Etwas vom kurdischen Volk und Geist*. In: *Der christliche Orient* 7 (1906), S. 165–169. Zu den Hermannsburger Aktivitäten auf dem Feld der Übersetzungen vgl. Martin Tamcke: *Bibel und Übersetzung in Persien*. In: Stephan Liebner (Hg.): *Schnee in der Sahara. Bibel – übersetzen und verstehen. Begleitheft zur Ausstellung des Ev.-Luth. Missionswerks in Niedersachsen. Hermannsburg* 2003, S. 52–58.

⁴¹ von Oertzen: *Volk* (wie Anm. 40).

⁴² von Oertzen: *Christuszeuge* (wie Anm. 22), S. 63.

Seine ersten Übersetzungsversuche des Neuen Testaments unternahm von Oertzen mit Hilfe von Armeniern eines Dorfes, die selbst Kurdisch sprachen, überschritt also die religiöse und ethnische Grenze. Als er die so entstandenen Übersetzungsteile seinem kurdischen Sprachlehrer vorlegte, kommentierte dieser die Vorlage mit Verweis auf die ethnisch-kulturelle Differenz zwischen Armeniern und Kurden: Zwar seien keine Fehler in diesen Übersetzungsstücken enthalten, „aber das haben sicher Armenier dir gesagt, ein Kurde würde so nie sagen“.⁴³ von Oertzen begriff, dass sich Kurden und Armenier aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit unterschiedlich in derselben Sprache ausdrückten. Die Funktion der Sprachforschungen und Übersetzungsversuche fasste von Oertzen in die schlichte Formel: „Über die kurdische Sprache zum kurdischen Menschen“.⁴⁴ Daher arbeitete von Oertzen nicht nur mit seinen beiden Sprachlehrern zusammen, sondern bezog auch seine Gäste mit ein. Dadurch hoffte er, das Bedürfnis nach europäischer Bildung zu befördern und an die Muslime heranzukommen. In den Gesprächen zur Sprache ging es ihm darum, „bei den Leuten selbst Sinn und Verständnis für ihre eigene Sprache und ihr Volkstum und damit das Verlangen nach Schulung darin zu wecken“.⁴⁵

Doch seitens der muslimischen Bevölkerung wurde die Absicht des Missionars durchaus erkannt. Sein bevorzugter Sprachlehrer wurde als vom Islam abtrünnig erklärt und lebte in ständiger Gefahr. Freimütig fragten die muslimischen Mitbürger von Oertzen: „Was willst du hier im Lande?“⁴⁶ Ihre Frage, ob er hier ein Waisenhaus gründen wolle, wie es seine Mission in der Urmia-Region bereits an zwei herausgehobenen Orten getan hatte, nutzte er als Anknüpfungspunkt, sie auf ihre Abwehrhaltung anzusprechen. Sie würden ihm ja ihre Kinder ohnehin nicht geben, weil sie vor der christlichen Religion solche Angst hätten, dass sie den Sprachlehrer, mit dem er noch nicht über Religion gesprochen habe, als Abtrünnigen verunglimpften. Wer so handle, der müsse doch von seiner eigenen Religion sehr gering denken. Den Bericht der Konversion eines einheimischen Christen zum Islam setzte er herab mit dem Hinweis, dieser könne zuvor kein rechter Christ gewesen sein und sei nun auch kaum ein rechter Muslim. Er hätte keine Freude daran, wenn die ganze Stadt zum Schein christlich würde.

„Ihr haltet eure Religion für die richtige, und ich die meinige. So müsst ihr selbstverständlich alles dransetzen, mich zu einem überzeugten Muhammedaner zu machen, das erwarte ich gar nicht anders; und so ist es selbstverständlich mein ganzer Wunsch und mein Gebet, dass ihr alle von Herzen Christen werdet.“⁴⁷

Wie auch immer von Oertzens Offensive zu werten ist, sie war provoziert worden durch den sozialen Druck der muslimischen Mitbürger. Damit war seine Hoffnung fehlgeschlagen, er könne sich und seine Frau aus dem Brennpunkt des öf-

⁴³ von Oertzen: Volk (wie Anm. 40), S. 165.

⁴⁴ von Oertzen: Christuszeuge (wie Anm. 22), S. 50.

⁴⁵ Ebd., S. 51.

⁴⁶ Ebd., S. 52.

⁴⁷ Ebd., S. 53.

fentlichen Interesses herausholen, indem er seine Bibelstunden möglichst unverfänglich abhielt, wie er sich dies noch zu Beginn vorgenommen hatte, wenn er etwa vor der ersten Bibelstunde schrieb:

„Am nächsten Sonntag denken wir mit einer ganz inoffiziellen Bibelstunde für die Christen zu beginnen. Ich denke, ganz harmlos anzufangen, damit die Leute sich erst an uns gewöhnen. Auf Monate hinaus werden wir ja hier noch den Gesprächsstoff bilden; und meine Frau noch mehr als ich bilden bei jedem Ausgang oder Austritt den Brennpunkt alles Interesses in dieser Stadt, in der ja absolut nichts Neues passiert.“⁴⁸

Diese frühe Phase der Mission in Mahabad kam 1907 mit der Ermordung Dammanns an ihr Ende. Als dann die Hermannsburger Mission 1913 ein Jahr vor Beginn des Ersten Weltkrieges ihre Arbeit aufnahm, hatten sich die Fronten schon verhärtet.⁴⁹ Die amerikanische Missionsstation wurde von aufgebracht bewaffneten Muslimen belagert und konnte nur durch türkisches und russisches Militär geschützt werden.⁵⁰ Der einheimische Syrer Lazarus Jaure, der die Arbeit begann, wurde von den Amerikanern wie von der deutschen Missionsleitung trotz seines Theologie- und Orientalistikstudiums in Deutschland nicht als gleichwertiger Mitarbeiter akzeptiert, sondern in die Rolle eines einheimischen Handlangers gedrängt, und verließ schließlich unter Protest die zugewiesene unangemessene Aufgabe.⁵¹ Auch der Missionar Georg Bachimont, der nach dem Weltkrieg die Arbeit wieder aufnahm, wurde zunächst von der Bevölkerung immer wieder als Amerikaner angesehen.⁵² Im Zuge der militanten Auseinandersetzungen zwischen Kurden und persischer Zentralregierung fiel er der kurdischen Besetzung der Stadt zum Opfer und wurde von den Eroberern ermordet. Schließlich scheiterte auch der letzte Versuch, über einen Missionsarzt tätig zu werden, am Gegensatz zwischen der eher zurückhaltenden und indirekten Missionsstrategie der Deutschen und der Haltung der Amerikaner, die den offenen Konflikt nicht scheuten. Daher gab die Hermannsburger Mission ihre Arbeit 1940/41 endgültig auf.

Alle Missionsarbeit im Iran hatte mit dem Problem zu kämpfen, wie sie sich im Blick auf die orientalischen Christen verstand, auf deren Mitarbeit keine der Missionen verzichten konnte. Alle Missionsarbeit etablierte sich vorrangig nicht über

⁴⁸ Detwig von Oertzen: Einzug in Sautschbulak. In: *Der christliche Orient* 6 (1905), S. 105.

⁴⁹ Ausführlicher: Martin Tamcke: Die Hermannsburger Mission in Persien. In: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hg.): *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 9).* Hamburg 2000, S. 231–265.

⁵⁰ Vgl. Tamcke: *Missionare* (wie Anm. 11).

⁵¹ Siehe Tamcke: *Helfer* (wie Anm. 16).

⁵² Vgl. Martin Tamcke: Die Archivalien der deutschen Kurdenmissionen als Quellen zur Geschichte Kurdistans am Beispiel des Missionars Bachimont (1878–1921). In: ders. (Hg.): *Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 28).* Hamburg 2003, S. 417–426; ders.: *Les documents d'archives de la mission allemande au Kurdistan considérés comme sources d'informations sur l'histoire du Kurdistan.* In: *Études kurdes* 5 (2003), S. 25–51.

den religiösen Disput oder die direkte Verkündigung der christlichen Botschaft, sondern über ihre Arbeit im Bereich von Schule und Hochschule, Medizin sowie Sprache und Kultur. Auf dieses Beieinander von Kulturarbeit und Mission reagierte die islamische Umwelt mit der Bejahung der Kulturarbeit und der Zurückweisung der Mission. Ohne Frage stellte die Mission im Iran einen Akt gelebter Grenzüberschreitung dar. Die Folge des missionarischen Engagements ist die noch anhaltende Ambivalenz der Reaktion auf technischen Fortschritt und die ihn produzierenden Kulturen, besonders in ihren religiösen Komponenten. Während das Anliegen der Mission weitgehend fremd blieb, zeitigten hingegen die genutzten Hilfsmittel dauerhafte Folgen und wurden in veränderter Weise zu selbstverständlichen Bestandteilen der modernen iranischen Gesellschaft.

Abstract

The article deals with the work of German missionaries in Iran in the 19th century and its impact. In the first part, an overview about the missionary activities in Iran is presented, and it is shown that seemingly religious conflicts were at least partly caused by cultural differences. The second part presents the activities of the German Oriental Mission in Mahabad from 1903 until 1908. The essential problem here was, as in other missions, the difficult relationship to Oriental Christians. The mission's priority was to commit itself to cultural and social tasks, to which the Islamic majority reacted ambivalently: on the one hand, the progressive impulses were accepted; religious intentions, however, were roundly rejected. The commitment of the mission to education, medical science, and culture is therefore an important factor in understanding modern Iranian society.

Podiumsdiskussion der Sektionsleiter

Zum Abschluss der Konferenz fand eine Podiumsdiskussion der Sektionsleiter statt, auf der zentrale Fragen im Licht der Sektionsergebnisse interdisziplinär beleuchtet wurden. Die Leitung der Diskussion lag in den Händen des Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Professor Dr. Dietmar Willoweit.

Willoweit: Wenn man die Vielfalt der Konferenzthemen zusammenfasst, lassen sich drei große Schwerpunkte bestimmen. Der erste ist ein religionsgeschichtlicher und ein religionswissenschaftlicher. Es geht um die Frage: Wie verhalten sich Judentum, Christentum und Islam nach ihrem Selbstverständnis zueinander? Ein zweiter großer Schwerpunkt ist der Bereich der Wahrnehmung, der Begegnung, der Entwicklung, der Transformation, der gegenseitigen Beeinflussung. Und der dritte Bereich umfasst die aktuellen Probleme, auf die wir natürlich auch zu sprechen kommen müssen.

Nun, die erste Frage, die man wohl stellen muss, ist die nach den abrahamitischen Religionen. Man hört ja sehr oft, dass sich Judentum, Christentum und Islam auf Abraham berufen und sie dies verbinde. Ist das so richtig, Herr Bobzin, und inwiefern sind alle diese Religionen abrahamitisch?

Bobzin: Abraham spielt in allen drei Religionen natürlich eine bedeutende Rolle. Aber der Begriff „abrahamitische Religionen“ selber ist ein ganz moderner Begriff, der erst nach dem 2. Weltkrieg aufgekommen ist. Ich selber benutze ihn nicht, und zwar aus folgendem Grunde: Das Christentum und dann auch der Islam machen gerade an der Gestalt des Abraham klar, wie die Differenz zu den anderen Religionen ist. Etwas überspitzt könnte man sagen: An Abraham zeigt sich gerade, was die Religionen trennt, aber zugleich auch, was ihr Gemeinsames ist. Ich kann mit dem Begriff leben, wenn man beachtet, dass Abraham zumindest so viele Gemeinsamkeiten aufwirft, wie eben auch Trennendes. Welcher Christ oder welcher Jude könnte sich der Meinung anschließen, dass Abraham der erste Muslim war? Ich will Sie jetzt nicht damit langweilen, was der Begriff Muslim ursprünglich bedeutete, wie das zu verstehen ist. Da käme man in sehr schwieriges Fahrwasser, was die Auslegung des Korans betrifft. Kurz: Es ist ein nicht unproblematischer Begriff, aber natürlich gibt es unbestreitbar etwas Gemeinsames. Der Islam hat übrigens für die Dreiheit dieser historischen und ohne Zweifel zusammengehörigen Religionen den Begriff der „Himmelsreligionen“ geprägt. Den anderen Religionen fehlt ein solcher gemeinsamer Begriff.

Willoweit: Vielleicht sagen Sie dazu doch etwas: Wenn Abraham der erste Muslim ist, was heißt dann Muslim ungefähr mit wenigen Worten?

Bobzin: Islam heißt: die Hingabe an Gott oder auch die Unterwerfung unter Gott. Aber ich schätze eher die Wiedergabe mit Hingabe an Gott, in dem Sinne, dass man sich selbst Gott hingibt. Wer das tut, ist „Muslim“. Im Koran kommt die Wendung vor „sein Antlitz Gott hingeben“. Das heißt natürlich, sich als Gesamtperson Gott hingeben. Das ist die eigentliche Bedeutung. Und wenn man das berücksichtigt, dann kann man natürlich Abraham als Muslim bezeichnen. Interessanterweise wird Jesus, der im Koran auch eine wichtige Rolle spielt, mit diesem Prädikat „Muslim“ nicht bedacht.

Willoweit: Gerade das wollte ich eben fragen, Herr Nagel. Jesus ist also kein Muslim? Er gilt doch als Prophet.

Nagel: Ja, er gilt als Prophet. Aber er wird so nicht bezeichnet und er hat, denke ich schon, eine Sonderstellung im Koran. Aber vielleicht noch einmal auf die Frage nach Abraham zurückkommend. Es gibt eine sehr interessante Stelle bei einem griechischen Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts. Er beschreibt einen Kult in Hebron und sagt, dass sowohl die Christen als auch die Juden und auch die arabischen Heiden Abraham verehrten, und er beschreibt die unterschiedlichen Kulthandlungen, die ihm begegnen. Das, was er für die Heiden beschreibt, findet man im Allgemeinen dann auch wieder im frühen Islam. Das heißt also, man hat eine sehr frühe gemeinsame Verehrung, die es tatsächlich für diese Abrahamgestalt gab, noch vor der Entstehung des Islams. Und insofern ist es sicherlich richtig, diesen Begriff als eine Art religionsgeschichtliche Charakterisierung dieser drei Religionen zu verwenden. Aber ich glaube nicht, dass er dafür taugt, Gemeinsamkeiten für die Gegenwart herauszustellen und zu sagen, wenn wir uns an Abraham erinnern, dann werden wir unsere Konflikte überwinden. Ich glaube, das ist eine Illusion.

Willoweit: Also konkrete gemeinsame Glaubensinhalte, außer der Anerkennung der Person, sind damit nicht verbunden?

Nagel: Nein, ich denke nicht.

Willoweit: Es gibt noch einen zweiten Begriff, der auf diese drei großen Religionen angewendet wird, nämlich den der „Buchreligion“ oder der „Schriftreligion“. Auch dies sei etwas Gemeinsames. Würden Sie das auch so sehen, Herr Brenner?

Brenner: Ja, das spielt natürlich eine Rolle in allen diesen Religionen. Es spielt auch eine Rolle, das wissen die Islamkenner besser, in der Anerkennung anderer Religionen durch den Islam. Aber es sind Religionen des Buches, wobei wir auch während dieser Tagung gehört haben, dass das Buch, als Buch wie wir das heute kennen, als ein gebundenes Buch, lange in der jüdischen Tradition als etwas Christliches gesehen wurde. Das „Buch“ im Judentum war eine Schriftrolle. Und das ging noch sehr viele Jahrhunderte so – bis nach der Abfassung des Talmuds –, dass

das Judentum das Geschriebene in Form von Schriftrollen aufbewahrt hat, so wie man das heute noch in der Synagoge beim Lesen der Torarolle sieht. Aber, dass es sich um Schriftreligionen handelt, dass, glaube ich, kann man zutreffend und im Gegensatz zu vielen anderen Religionen über diese drei Religionen sagen, wenn auch vielleicht nicht nur über diese drei Religionen.

Ich komme auch noch einmal ganz kurz auf die Frage der abrahamitischen Ursprünge oder überhaupt der Berufung auf die Schrift, auf das Buch, um das es ja letztlich geht, zurück. Ich denke, man kann natürlich Gemeinsames finden, bei Abraham, aber auch bei Isaak und den anderen Patriarchen. Aber man muss sagen, dass hier wirklich die Konflikte schon damit beginnen, dass zum Beispiel dem Judentum vom Islam vorgeworfen wurde, die Tora, die Schrift verfälscht zu haben. Vom Christentum gab es den Vorwurf, die Schrift sei nicht richtig interpretiert worden. Deswegen sieht man auch die blinde Synagoga mit der Augenbinde an vielen Kathedralen heute noch. Sie zeigt symbolisch: Die Juden haben die Schrift, aber sie haben die Wahrheit des Christentums Jesu darin noch nicht erkannt. Daran sieht man schon, wie diese unterschiedlichen Vorwürfe das Trennende in der Schrift und auch in der Figur Abrahams durchaus markieren können.

Willoweit: Im Christentum sprechen wir ja auch von der Heiligen Schrift. Nun haben wir während der Tagung gehört und auch sonst oft gelesen, im Gegensatz zur Heiligen Schrift der Christen gelte der Koran als Wort für Wort von Gott diktiert. Inwiefern ist die Heilige Schrift der Christen, die ja auch Gottes Wort ist, nicht in diesem Sinne diktiert? Wo ist die Differenz zwischen diesen Heiligen Schriften?

Maier: Schriftreligionen sind Christentum und Islam. Aber die Schrift spielt doch im Koran eine ungleich größere Rolle. Annemarie Schimmel pflegte immer etwas vereinfachend zu sagen, im Christentum wird Gott Mensch, im Islam wird Gott Buch. Das heißt, das Buch als Träger der Offenbarung hat eine größere Stellung, ein höheres Gewicht als bei den Christen. Die Frage der Sicht aufeinander hängt natürlich auch mit der Einschätzung schriftlicher Zeugnisse aufs engste zusammen. In meiner Jugend hat man noch vom Alten Testament und vom Neuen Testament gesprochen. Das war ganz unbestreitbar. Bis heute singt man in katholischen Kirchen im „Tantum ergo“ den Vers, der von Thomas von Aquin stammt: „denn der alte Bund weicht dem neuen“ – „Novo cedat ritui“. Heutige Theologen, auch katholische, auch die Päpste, setzten an dieser Stelle ein Fragezeichen. Und neben der Bezeichnung „Altes Testament“ setzt sich heute immer stärker die Bezeichnung „Erstes Testament“ durch oder theologisch gesprochen, der „erste Bund“, den Gott mit einem Volk geschlossen hat, der Bund mit dem jüdischen Volk. Die Frage, die uns bis in die Gegenwart beschäftigt, jüngst bei der Wiederherstellung der tridentinischen Messe und der entsprechenden Abwandlung der Karfreitagsbitte, lautet: Ist dieser Bund der Juden mit Gott, Gottes mit den Juden noch gültig? Oder wird er gewissermaßen vom „zweiten Bund“ mit den Christen überlagert, wenn nicht verdrängt? Generell kann man sagen, dass in der katholi-

schen Kirche, in der evangelischen ist es sicher nicht anders, doch heute überwiegend vom Ersten Testament und vom Zweiten Testament, von der ersten, der hebräischen Bibel, und der christlichen Bibel gesprochen wird. Beide haben sich einander angenähert, bis zu der theologischen These, die nicht von allen geteilt wird, aber doch von vielen, dass dieser Bund Gottes mit dem jüdischen Volk nie aufgehoben wurde, weiterbesteht, ja sogar zugespitzt gesprochen, dass die Christen den Juden einen eigenen Heilsweg zubilligen müssen. Insofern war dann nicht die Synagoge blind, sondern lange Zeit waren die Christen blind. Das hat auch Johannes XXIII. in einem sehr ergreifenden Gebet gesagt: „Wir, die Christen waren blind, die Juden waren sehend, wir müssen hier dazulernen.“

Bobzin: Darf ich zu dem Begriff „Bund“, der eben aufgekommen ist, etwas sagen? Auch der Koran redet davon, dass ein neuer Bund geschlossen wird, an ganz prominenter Stelle. Sure 33,7 lautet: „Damals, als wir einen Bund mit den Propheten schlossen, mit dir [d.h. Mohammed], mit Noah, Abraham und Mose und Jesus, Marias Sohn. Wir schlossen mit ihnen einen festen Bund.“ Das heißt, auch die Muslime sind ein neues Bundesvolk. Wenn man es ganz prägnant auf den Begriff bringen wollte, müsste man eigentlich sagen, in dieser Kontinuität ist der Koran das „Dritte Testament“.

Willoweit: Frau Krämer, Sie stehen der heutigen islamischen Welt besonders nahe. Würden Sie das so bestätigen? Spielt der Koran wirklich für die sehr, sehr große Zahl von Muslimen diese Rolle, die wir ihm in unseren akademischen Veranstaltungen zubilligen? Oder ist es nicht so, dass sich für den Durchschnittsmuslim die Dinge sehr reduzieren, auf einige ganz wenige Gebote, die er einzuhalten hat?

Krämer: Auf der einen Seite kann man sagen, dass gerade durch die Bedingungen der modernen Kommunikation, des Buchdrucks, der Mediatisierung jeder Mitteilung der Koran für die meisten Muslime eine Bedeutung als Bezugsgröße hat, die er in früheren Jahrhunderten in diesem Umfang nicht haben konnte, weil er gar nicht in diesem Umfang zugänglich war, und im höheren Maße als heute durch Menschen vermittelt wurde, was „richtiges“ islamisches Leben und Denken sei. Insofern könnte man sogar sagen, dass der Stellenwert der Schrift (d.h. des Korans) sich gegenüber früheren Jahrhunderten noch erhöht hat. Gleichzeitig sollte man sich entschieden davor hüten, anzunehmen, Muslime dächten den ganzen Tag nur über den Heiligen Koran nach und würden sich bei jeder Regung zunächst prüfen, ob der Heilige Koran etwas dazu sagt. Das ist heute so wenig der Fall wie früher. Selbst unter den Bedingungen der modernen Massenkommunikation ist den allermeisten Musliminnen und Muslimen der Koran nicht in seiner ganzen Fülle und Reichheit, aber auch in seiner inneren Widersprüchlichkeit, wie ich sagen würde, präsent. Muslime kennen bestimmte Elemente daraus – genauso wie der Durchschnittsjude, würde ich mir jetzt erlauben zu sagen, die ganze jüdische Tradition nicht präsent hat und der normale Christ auch nicht die Hebräische Bibel, das Neue Testament und sonstige verbindliche Schriften in ihrer ganzen

Fülle. Also arbeiten sie alle mit Ausschnitten, aber alle haben, denke ich, heute in einem höheren Maße einen Schriftbezug als in früheren Jahrhunderten.

Darf ich mir noch eine ganz andere Bemerkung erlauben? Ich finde es ganz selbstverständlich, dass der Bezug auf Abraham, auf die Schrift oder auf den Bund auf der einen Seite Gemeinsamkeiten zwischen den drei Religionsgemeinschaften stiften kann, und auf der anderen Seite, wenn man genau hinschaut, die Unterschiede deutlich hervorbringt. Aber in dem Moment, wo wir die Gemeinsamkeit dieser drei Religionen so stark betonen, grenzen wir sie deutlich gegenüber dem Rest der Menschheit ab. Juden, Christen und Muslime machen heute einen großen Teil der Menschheit aus, aber nicht die gesamte. Und deswegen, denke ich, sollte man bei allen Beschwörungen der Gemeinsamkeit und der Zwistigkeiten unter uns immer noch im Kopf behalten, was denn jeweils für die Beziehung zu *anderen* daraus folgt, seien es solche zu Nichtgläubigen, also Agnostikern oder Atheisten, seien es diejenigen zu Buddhisten, Hindus und so weiter. Diesen Aspekt vergessen wir häufig, wenn wir über die drei großen „himmlischen“ Religionen nachdenken.

Willoweit: Das war sicher ein ganz wichtiger Hinweis, denn wir leben ja in einer globalisierten Welt. Eine Frage hat sich mir angesichts Ihres Beitrages aufgedrängt. Herr Rohe, das Verhältnis Koran – Scharia, wie sieht das eigentlich aus? Können Sie das ganz kurz erklären? Sind sie identisch? Ist eines Teil des anderen? Wie ist die Beziehung?

Rohe: Es gibt zwei grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen von dem, was Scharia ist. Es gibt einen weiten Begriff, der im Grunde die gesamte islamische Normenlehre umschreibt, also alles was geboten ist, was verboten ist. Und so gesehen ist der Koran ein Teil der Scharia. Und dann gibt es einen engeren Begriff, der sehr oft in der gegenwärtigen Diskussion auftaucht. Dieser reduziert eigentlich die Scharia auf die, aus unserer Sicht, heiklen Anteile, nämlich traditionelles Familien- und Erbrecht, Staatsorganisationsrecht, das koranische Strafrecht, wo wir dann drakonische Strafen, wo wir ungleich behandelte Geschlechter und Religionen vorfinden und ähnliche Dinge mehr. Man muss immer genau aufpassen, welche Auffassung, welchen Begriff man eigentlich anlegt. Wie gesagt, der weitere Begriff umschreibt so „harmlose“ Dinge wie Gebet für die Einheit Gottes oder wie Vertragsrecht. Im engeren Begriff liegen dann die eigentlichen Konfliktpotentiale.

Willoweit: Ich möchte noch zu einem anderen Aspekt kommen und eine Frage an Herrn Schilling richten. Die Christen haben in vergangenen Jahrhunderten dem Ersten Testament, wenn wir es nach dem Vorschlag von Herrn Maier so nennen wollen, doch ein sehr großes Gewicht beigemessen. Mein Eindruck ist immer gewesen, dass die Umsetzung alttestamentlicher Gebote im 16. und 17. Jahrhundert, im konfessionellen Zeitalter, einen besonderen Höhepunkt erreichte. Dort war offenbar ein sehr positives Verhältnis zum Alten Bund gegeben, zum Ersten Testament. Stimmen Sie dem zu?

Schilling: Ich glaube, hier muss man differenzieren. Das Alte Testament spielt bekanntlich eine ganz große Rolle für Calvin und den Calvinismus. Für Luther und wohl auch für die Reaktion auf ihn im katholischen Bereich sind doch eher die Christusfrömmigkeit und die Christustheologie und damit das Neue Testament im Zentrum.

Darf ich aber noch etwas zu der Diskussion sagen, die in Bezug auf das Buch geführt worden ist. Auch da würde ich in Bezug auf die christliche Diskussion im 15., 16. Jahrhundert etwas spezifizieren wollen. Bei Luther und auch in der Diskussion um die Reformation und in der Rezeption der Reformation durch die katholische Kirche, wenn ich das so formulieren darf, geht es ja weniger um das Buch. Zwar sind das Buch und der Buchdruck sehr wichtig für die Reformation, für die Rezeption der Reformation. Aber hier geht es um das Wort, um das reine und wahre Wort. Das heißt, es geht letztlich um eine Interpretation der Schrift. Und die gesamte Dynamik – in Bezug auf Veränderung, aber auch in Bezug auf Konflikt – kommt ins Spiel, durch den Anspruch Luthers nun das reine Wort, die wirkliche und reine und klare Bedeutung des Wort Gottes erkannt zu haben. Und für ihn war selbstverständlich, dass, da dieses nun erkannt worden ist, die Juden auch mit einbezogen würden in diese neue Erkenntnis des Wortes. Für ihn war klar: Wie Schuppen wird es ihnen von den Augen fallen und sie werden nun auch Christen werden. Die alte Kirche hat durch eine Fehlinterpretation des Wortes verhindert, dass die Juden erkennen, dass sie zu den Christen gehören. Luther hat erwartet, dass deren Bekenntnis zum Christentum nun sehr bald nach der Entdeckung des reinen Wortes geschehen werde. Und die Entwicklung der lutherischen Theologie oder der lutherischen Einstellung zum Judentum, die ja in den späten Jahren zu ganz grauseligen Aussagen führte, ist darauf zurückzuführen, dass diese Bekehrung nicht eintrat. In der frühen Phase der Reformation finden sie sehr positive Äußerungen gegenüber dem Judentum, in der Erwartung, dass die Juden sich nun der Reformation anschließen würden. Da dieses nicht geschah, wurde Luther immer griesgrämiger und sah sie nun als verstockt an. Festzuhalten ist: Es geht hier nicht allgemein um die Schrift, sondern um das Wort und damit letztlich bereits um eine Interpretation der Schrift. Das ist das eine.

Wenn ich vielleicht noch etwas Weiteres als Allgeseinshistoriker hinzufügen kann. Wir müssen doch berücksichtigen, bei aller Interpretation und bei allen Problemen der Auslegung und des unterschiedlichen Verständnisses, dass der Konflikt eigentlich erst in dem Moment gravierend wird, in dem dieses unterschiedliche Verständnis von Religion, von Schrift, von Abraham und so weiter sich verbindet mit außerreligiösen Phänomenen. Und in der Phase, die ich insbesondere überschaue, in der Zeit vom späten Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, in der erfolgt diese Verbindung der unterschiedlichen Interpretationen von Religion, auch der drei Buchreligionen, eben mit der sich verändernden Weltlichkeit. Für Europa ist ja bekannt, dass es die Phase der Staatsbildung ist, die Phase der Gesellschaftsbildung, die Phase der Nationenbildung. Und da entstehen die Konflikte, die doch gerade die Jahrhunderte vom 15. bis zum 18. Jahrhundert in Europa prägen und die, wie ich meine, auch heute noch relevant sind. Man sollte also nicht

nur die religiöse Seite, sondern diese Verbindung, vielleicht auch die unterschiedliche Art und Weise der Verbindung des Religiösen mit dem Weltlichen thematisieren.

Willoweit: Da haben Sie ein ganz wichtiges Thema angeschlagen, auf das wir vielleicht später noch einmal zurückkommen: das enge Verhältnis von Religion und Staat, das sich sicher in Europa schon seit dem 13. Jahrhundert angebahnt hat und dann mit dem Ende des Mittelalters massiv Gestalt gewann. Unter der Überzeugung, dass der Glaube der Untertanen und der der Obrigkeit identisch sein müssen und dass andere Religionen nicht geduldet werden sollen, haben nicht zuletzt die Juden gelitten, die ja erst lange nach den Pestpogromen im ausgehenden Mittelalter vertrieben wurden. Das ist ein Stück deutsche Geschichte, das den meisten Menschen gar nicht geläufig ist.

Nun gehen wir über zum Verhältnis der Religionen zueinander. Ein Thema ging mir da durch den Kopf, das zurzeit ganz in den Hintergrund getreten ist, das aber vielleicht noch einmal rekapituliert werden sollte. Wie verhält es sich eigentlich mit der Mission? Sowohl die Christen wie auch die Muslime haben ja missioniert, mit unterschiedlichen Erfolgen. Bis heute dauert dieser Prozess an und führt in Afrika zum Beispiel zu Konflikten zwischen den beiden Religionen. Aber ist damit nicht das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen nachhaltig belastet worden? Meine Frage an Sie, Herr Maier, wäre, ob die Mission des Islam ein wichtiges Thema gewesen ist? Wann und wie lange war es das? Ist es das immer noch oder nicht mehr?

Maier: Historisch war es ja so, dass sich der Islam in einer großen Bewegung vom Südrand des Mittelmeers nach Norden bewegt hat, und in dieser Zeit war schon rein realpolitisch keine Chance für die Christen, Muslime zu bekehren. Es lief eher umgekehrt, und die Frage war, wie weit die Christen Toleranz und Wahrung ihrer Eigenheit innerhalb der neuen islamischen Gebiete erhalten konnten. Das ging eine Zeit lang sehr gut. Es gibt auch das historische Schulbeispiel Andalusien. Aber immerhin, die Christen konnten innerhalb des Islams eine gewisse Zeit ihre Eigenheit bewahren. Der Bilderstreit ist geschlichtet worden von Johannes von Damaskus, der damals in einer Stadt wohnte, die schon vom Islam besetzt und beherrscht war. Für die Frage, ob es später im Mittelalter Ansätze zu einer christlichen Mission der Muslime gegeben hat, bin ich leider kein Experte. Im Allgemeinen hat man leider zu Gewalt gegriffen und hat die Muslime ebenso, wie sie zunächst die Christen zurückgedrängt hatten, nun ihrerseits zurückgedrängt. Das historische Musterbeispiel ist die spanische Reconquista. Aber ich glaube, zwischen Muslimen und Christen hat sich das Problem der Mission nie so gestellt.

Dagegen muss man ein Wort sagen über die Beziehung von Juden und Christen. Es war lange eine theologisch vertretene Meinung, dass auch die Juden zum Christentum bekehrt werden sollten. Interessant ist die Lage im Kirchenstaat, die jüngst Thomas Brechenmacher in einem großen Buch untersucht hat. Dort hat sich im Lauf der Zeit ein Gleichgewicht, wie er sagt, eine doppelte Schutzherr-

schaft herausgestellt: Die Päpste nahmen die Christen in Schutz gegenüber den Juden, die zum Teil wirtschaftlich überlegen waren. Aber sie nahmen auch die Juden in Schutz gegenüber den Christen, sofern die Christen dazu neigten, Juden gewaltsam zu bekehren. Es hat sich ein labiles Gleichgewicht gebildet, und der Kirchenstaat ist, eine historische Paradoxie, fast der einzige europäische Staat, aus dem die Juden nie gewaltsam vertrieben wurden. Behelligt, geschwächt in ihren Rechten, aber nie gewaltsam vertrieben. Judenmission heute, da muss man an das zweite Vatikanische Konzil erinnern, das in „Aeterni patris“ definitiv vom Gedanken der Judenmission Abstand genommen hat: Das hängt eben damit zusammen, dass der erste Bund, nach übereinstimmenden Erklärungen aller Päpste seit Johannes XXIII., weiter gilt und dass insofern das Erste Testament im Zweiten weiterwirkt. Judenmission kann also heute, glaube ich, im christlichen Glauben, in den christlichen Kirchen, definitiv als erledigt angesehen werden – eine kleine Ausnahme bildet vielleicht die Orthodoxie, wo der Missionsbegriff insgesamt in seiner alten Form noch stärker erhalten geblieben, wo er sozusagen nicht durch die Moderne, durch die Aufklärung gegangen ist.

Ich darf darauf aufmerksam machen, dass von Anfang an in der Liturgie der Kirche die Lesung aus dem Alten, dem Ersten, Testament genommen wurde. Dies ist sogar verstärkt worden durch die Liturgiereform des zweiten Vatikanums. Das Evangelium wird dann aus dem Neuen Testament genommen. Es zeigt sich, dass es auch in der Liturgie durch die ganze Kirchengeschichte hindurch diese enge Verbindung, diese Verklammerung der heiligen Texte des Ersten und des Zweiten Testaments gibt.

Um generell auf Ihre Frage zu antworten: Der Missionsbegriff im Sinne einer mit Drängen, mit Gewalt verbundenen Bewegung, eines „compelle intrare“ wie im lukanischen Gastmahl („geh hinaus an die Zäune und heiße sie hereinzukommen“), beginnt meiner Meinung nach aus der Geschichte zu verschwinden. Aber er hat lange das Schicksal der europäischen Christenheit beherrscht, und man glaubte zur Mission berechtigt zu sein. Es ist interessant, dass in dem Augenblick, in dem sich der theologische Impetus abschwächte, also im 18. und 19. Jahrhundert, der Kolonialismus in Gestalt der weltlichen Überlegenheit des europäischen Kulturmenschen über die anderen Menschen, über die anderen Kulturen an seine Stelle trat.

Willoweit: Wie sieht die Resonanz auf diesen Beitrag von Herrn Maier und seine Perspektive auf islamwissenschaftlicher Seite aus? Frau Krämer und Herr Rohe, Sie möchten etwas dazu sagen.

Krämer: Eine solche Gesprächsrunde soll ja erklärtermaßen nicht darin bestehen, dass sieben oder acht Professores immer einträchtig und andächtig nicken, wenn der andere etwas sagt. Ich würde Herrn Maier gerne in Teilen widersprechen, und zwar mit Blick auf die islamische Missionsbewegung. Ich glaube, wir sollten uns das zu Eigen machen, was Herr Schilling angemahnt hat, nämlich die Verknüpfung einer Religionsbetrachtung mit den historischen Entwicklungen, soweit wir

sie erkennen und rekonstruieren können. Ich denke, man könnte sagen, dass Christentum und Islam die Grundeinstellung teilen, dass die ganze Menschheit ihrer Religion angehören sollte. Beide sollten das idealerweise durch das gute Vorbild bewirken, durch Überzeugung, Einladung, aber nicht durch Zwang. Das steht auf jeden Fall so im Koran. Aber man muss keine allzu detaillierten Geschichtskenntnisse haben, um zu wissen, dass das Gebot eingehalten, aber auch immer wieder verletzt wurde. Wenn man aber die frühislamische Ausbreitung betrachtet, die Eroberungsbewegung, soweit wir sie auf der mangelhaften Quellenlage überhaupt rekonstruieren können, ist festzuhalten, dass diese keine Missionsbewegung war, sondern eine militärische Eroberung weitreichender Territorien, deren Einwohner überwiegend in das sich herausbildende islamische Reich eingliedert wurden. Die Unterworfenen durften ihre Religion, soweit sie nicht Muslimen offenkundig anstößig war, gegen die Zahlung von Tribut und Abgaben weiter praktizieren. Und es gab immer wieder Fälle, in denen sogar der Konversionswunsch bestimmter steuerpflichtiger Bevölkerungsgruppen von der Obrigkeit nicht berücksichtigt wurde, weil er fiskalisch nachteilig war, obwohl die Konversion natürlich von den Religions- und Rechtsgelehrten gewünscht wurde. Deswegen denke ich, dass man bei Islam und Christentum das Nebeneinander von Missionsgebot ohne Zwang, Missionswunsch, Konflikt bei der Missionierung und gelegentlicher Gewaltanwendung betrachten sollte. Dies gilt bis in die Neuzeit und die Gegenwart – und Sie haben mit Recht darauf hingewiesen, dass keineswegs nur im subsaharischen Afrika, sondern auch anderswo, missionierende Muslime und missionierende christliche Kirchen hart aufeinander stoßen. Das führt bis zu blutigen Konflikten, wie wir sie aus Nigeria kennen, wie sie sich aber nicht nur auf Nigeria beschränken.

Willoweit: Herr Rohe, Sie wollten noch etwas hinzufügen?

Rohe: Ich möchte einen Blick in die islamische Welt der Gegenwart ergänzen: Es gibt in verschiedenen Staaten, und dazu zählt auch die angeblich laizistische Türkei, in den letzten Jahren eine fast schon obsessive Angst vor christlicher Missionierung. Das schlägt sich teilweise darin nieder, dass es von extremistischer Seite Übergriffe gibt, bis hin zu Morden, wie wir es in Malatya erlebt haben. Sie führt dazu, dass in Algerien vor gut zwei Jahren eine scharf antichristliche neue Gesetzgebung eingeführt wurde. Dort sind wohl einige evangelikale Gruppierungen aktiv, und man befürchtet, dass das doch stabile islamische Land verloren gehen könnte. Und in den letzten Wochen hat die malaysische Regierung versucht, den dortigen Christen den Gebrauch des Wortes Allah zu verbieten. Nun muss man wissen, dass auch in der christlichen-arabischen Bibel dort Allah steht, wo wir Gott sagen. Das heißt, man verbietet diesen Menschen einen Kernbegriff ihrer eigenen religiösen Tradition. Eines der wesentlichen, vorgetragenen Argumente ist die Furcht davor, dass die zehn Prozent malayischen Christen die muslimische Mehrheit missionieren könnten. Ich sehe, abgesehen von ein paar Initiativen evangelikaler Richtungen, die zum Beispiel versuchen, über wirtschaftliche Anreize zu

missionieren, auf der einen Seite kaum christliche Missionsversuche. Auf der anderen Seite gibt es eine tatsächlich schon obsessiv zu nennende Furcht davor, ins Hintertreffen zu kommen, was mich etwas erstaunt, weil eigentlich gerade christliche Mission in der islamischen Welt herzlich erfolglos gewesen ist, selbst in der Kolonialzeit.

Willoweit: Schönen Dank, Herr Brenner hat eine Ergänzung.

Brenner: Ich würde gerne dazu aus der jüdischen Perspektive etwas sagen, denn diese Frage der Mission ist ganz zentral. Sie ist verbunden mit dem, was Herr Schilling gerade angesprochen hat, natürlich auch mit der Macht. In dem Moment, in dem die Religion Macht hat, kann sie die Mission nicht nur durch freundliches Reden und Einwirken ausüben, sondern auch auf gewalttätigem Wege. Und es war Luther, der, wie Sie vorhin sagten, zunächst versuchte, mit den Juden freundlich zu reden und sie zu bekehren, und dann sehr enttäuscht war und ganz andere Töne angeschlagen hat. In der Geschichte des frühen Islam, mit Mohammed und dem Versuch, auch die Juden zu gewinnen, war es nicht sehr viel anders. Wie war es im Judentum? Man kann sagen, das Judentum hat das Glück und das Unglück gehabt, nur zu ganz wenigen Zeiten über wirklich politische Macht zu verfügen. Das „Glück“ ist, dass man nicht in die Versuchung kam, hier Macht auszuüben. Das Unglück bestand ohne Zweifel darin, dass man zur Zielscheibe wurde und dann auch noch zu einer ganz besonderen. Es war und ist teilweise noch für Christen und teilweise auch für Muslime etwas anderes, jemanden im subsaharischen Afrika zum Christentum zu bekehren oder einen Juden. Das spielt eine andere Rolle im christlichen Heilsplan. Und es gab tatsächlich im Judentum zum Beispiel in der römischen Antike auch Epochen, auch Phasen, einer Missionstätigkeit. Sie waren nicht besonders erfolgreich, aber auch nicht ganz erfolglos. Aber sie waren natürlich von der Machtebene, von der politischen Ebene getrennt. Das ist ein großer Unterschied. Wie jüdische Missionstätigkeit ausgesehen hätte, wenn das Judentum im Mittelalter einen eigenen Staat gehabt und Macht ausgeübt hätte? Vielleicht nicht viel anders als bei den christlichen Missionsbestrebungen. Aber das wissen wir nicht. Die Realität ist so, dass das Judentum zu einer sehr begehrten Zielscheibe der Mission wurde und deswegen spielt der Begriff der Mission auch heute noch eine Rolle. Er wirkt wie ein rotes Tuch. Wenn der Begriff der Mission auftaucht, reagieren Juden empfindlich und nach dem Holocaust aus bestimmten Gründen noch empfindlicher, würde ich sagen. Das kann man nachvollziehen. Ich fand es fast ein bisschen zu beschönigend, wie das bei Ihnen klang, Herr Maier. Natürlich trifft es zu, dass der Kirchenstaat über Jahrhunderte hinweg eines der ganz wenigen, wenn nicht das einzige kontinuierliche Territorium in Europa, war, aus dem Juden nicht vertrieben wurden. Aber es war auch im 19. Jahrhundert das Territorium in Europa, in dem es lange Zeit die restriktivsten Gesetze gegen Juden, in dem es noch sehr lange eine Gettoisierung gab. Und was die Frage der Missionstätigkeit heute anbetrifft, da wäre ich auch anderer Meinung. Ich wünschte mir, es wäre so, wie Sie sagen. Aber ich denke, gerade in man-

chen evangelischen Kirchen ist die Mission unter Juden noch nicht ganz weg vom Tisch. Und auch der ganze Streit um das Karfreitagsgebet in der katholischen Kirche hat mit dem Stichwort Mission zu tun. Auch da, denke ich, reagiert das Judentum empfindlich, weil man sagt, jeder soll nach seiner Façon selig und nicht missioniert werden.

Willoweit: Wir haben jetzt ein recht großes Thema angerissen, das wir hier in all seinen Verästelungen gar nicht verfolgen können. Aber Herr Schilling wird als Historiker noch eine Ergänzung dazu geben.

Schilling: Ich würde gerne zwei Dinge sagen. Wenn ich das richtig sehe, sind die Juden nicht nur aus dem Kirchenstaat, sondern auch aus dem Reich nie vertrieben worden. Es hat zwar an einigen Orten immer Verfolgung gegeben, aber generell aus dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation sind die Juden nicht vertrieben worden. Es scheint mir doch sehr wichtig zu sein, dieses in Erinnerung zu rufen.

Und das zweite, auf das ich hinweisen möchte, ist der Fall „Spanien“. Juden und Christen waren Teil der iberischen Gesellschaft, spanische Gesellschaft darf man zu diesem Zeitpunkt eben noch nicht sagen. Und dann setzte etwas ein, was man eigentlich nicht Mission nennen kann. Nun bin ich kein Hispanist, aber ich würde gerne wissen, ob bei den Zwangstaufen in beide Richtungen der Begriff Mission eine Rolle gespielt hat. Ich würde vermuten nicht; jedenfalls würde ich diese nicht als ein Phänomen der Mission beschreiben wollen, sondern es wurde einfach Zwang angewendet. Hier handelte es sich meines Erachtens nicht einmal primär um eine Frage der Integration der Muslime und der Juden in die iberische Gesellschaft, sondern wir betrachten ein Phänomen der frühmodernen Staatsbildung auf dieser Insel. Spanien gab es noch nicht, es gab eine ganze Reihe von Königreichen und es existierten mehrere christliche, aber auch islamische Reiche. Diese zu vereinheitlichen, der Prozess der frühmodernen Formierung in Europa, das ist das eigentliche Movens. Die berühmt-berüchtigte Norm der Reinheit des Blutes diente dazu, die religiös-kulturell, aber auch „national“ nicht integrierbaren Juden und Muslime aus der sich formierenden frühmodernen Gesellschaft der iberischen Reiche herauszudrängen, mit der bekannten Gewalt und Grausamkeit. Nur auf einer so gereinigten Basis, so glaubte man, war ein die einzelnen iberischen Herrschaften überspannendes frühmodernes Spanien als staatlich-politisches Ganzes zu gewinnen. Diese Kombination politischer und gesellschaftlicher Ziele schloss letztlich eine Mission der Überzeugung aus.

Willoweit: Ich würde jetzt gerne diesen historischen Teil abschließen, aber nicht, ohne noch eine Bemerkung nachzuschieben. Natürlich sind die Juden aus dem Reich nicht vertrieben worden, so wie sie aus England Ende des 13. Jahrhunderts, aus Frankreich im frühen 14. oder aus Spanien am Ende des 15. Jahrhunderts vertrieben worden sind. Aber sie sind aus sehr vielen Territorien vertrieben worden und aus sehr vielen Reichsstädten. Es waren die kleinen Leute, die Fürstäbte, die

Reichsritter, die an ihren Juden festhielten, und deswegen gab es in Deutschland immer Juden.

Ich möchte jetzt aber gerne auch auf moderne Probleme kommen. Herr Rohe, steht die Scharia zwischen uns und den Muslimen? Welche Rolle spielt sie überhaupt praktisch, im engeren oder im weiteren Sinne?

Rohe: Es kann so sein, dass sie zwischen uns steht, aber es muss nicht so sein. Zunächst sollte man zur Kenntnis nehmen, dass das Muslimische sehr viel mehr Vielfalt beinhaltet, als eine Orientierung an Normen, an Scharia. Ich glaube, wir laufen in dieser Hinsicht manchmal ein bisschen in eine Wissenschaftlerfalle, indem wir vor allem unsere wissenschaftlichen Counterparts anschauen. Das sind die Leute, die Bücher schreiben, so wie wir das tun, die wissenschaftlich argumentieren, so wie wir das tun. Ich glaube, dass wir dadurch diese Schriftgelehrsamkeit in ihrer Bedeutung für große Teile der Menschen überschätzen. Dinge wie mystische Zugänge zum Islam, auch Dinge wie Volksislam unterschätzen wir dagegen in ihrer Bedeutung.

Steht die Scharia zwischen uns? Manche Interpretation der Scharia ganz gewiss. Zum Islamismus, zum politischen islamischen Extremismus gibt es keine Gemeinsamkeiten. Die Islamisten sagen ja auch selbst sehr offen, dass aus ihrer Sicht Islam und Demokratie nicht vereinbar seien. Aber man darf sich unter Scharia alles andere vorstellen als ein festgefügtes Gesetzbuch. Die Scharia ist ein hochkomplexes System von Normen, von Methoden, wie man Normen überhaupt auffindet und wie man sie in Raum und Zeit zu interpretieren hat. Da gibt es noch viele mehr oder weniger ungehobene Schätze in der islamischen Tradition, die gerade neu bearbeitet werden: Die Frage nach dem Sinn und Zweck der Scharia, die Frage, die es erlaubt, Muslime neue Zugänge finden zu lassen, in ihrem europäischen Lebenskontext, in einem Lebenskontext, in dem Muslime freiwillig in einem nicht vom Islam dominierten Land leben. Auch innerhalb der Scharia gibt es höchst unterschiedliche Zugänge. Schauen Sie sich die marokkanischen Familienrechtsreformen der letzten Jahre an und Entwicklungen in vielen anderen Teilen der islamischen Welt. Es gibt Rückbewegungen hin zu traditionalistischeren Auffassungen, da bekommen wir die Probleme. Als Stichworte seien hier genannt: fehlende Gleichberechtigung der Geschlechter und fehlende Gleichberechtigung der Religionen sowie teilweise und Gott sei Dank nur in vergleichsweise wenigen Staaten, die drakonischen Körperstrafen. Ein gewisses Konfliktpotential ist also vorhanden, je nach Interpretation. Aber es finden sich durchaus islamimmanente Argumentationsstränge, die es ermöglichen, breiten gemeinsamen Grund zu finden, so dass man zu menschenrechtskonformen Interpretationen auch von islamischen Normen hier und heutzutage kommen kann. Der Mainstream ist das nicht, aber gerade in den westlichen Staaten und auch in der Peripherie in der islamischen Welt finden sich sehr ernst zu nehmende Initiativen, die versuchen, das voranzubringen – nicht zuletzt hier in Deutschland. Gerade auch hier können Muslime, nicht zuletzt die Jugend, solche Antworten finden, wo sie mit jungen Islamlehrerinnen und Islamlehrern sprechen können, die jetzt in ersten Schulversuchen

agieren und die auf einmal ganz neue Zugänge zu ihrer Normativität finden, die große Beachtung finden.

Willoweit: Dazu würde ich gerne angesichts der hier versammelten islamwissenschaftlichen Kompetenz die anderen Fachvertreter fragen. Herr Nagel, sind Sie einer ähnlichen Auffassung?

Nagel: Ja, ungefähr, aber nur ungefähr. Als Mitarbeiter in der Islamkonferenz haben wir natürlich auf der einen Seite eine Reihe von Muslimen, die in der Tat gerne hier leben und die keine Probleme mit unserer Staatlichkeit haben. Aber wir haben in einer Arbeitsgruppe anderthalb Jahre darum gerungen, dass die Vertreter der islamischen Verbände – ich rede nicht von den einfachen Muslimen – anerkannten, dass das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland auch für sie ohne Abstriche verpflichtend und gültig sei. Und ich weiß nicht genau, was sich die betreffenden Verbandsvertreter darunter vorstellen. Es könnte sein, dass sie denken: Wir haben durch das Grundgesetz die Religionsfreiheit und in Folge dessen können wir machen, was wir wollen. Ich habe den Eindruck, dass dies zum Teil die Vorstellung ist, die dort anzutreffen ist. Es ist ganz richtig, dass es andere Möglichkeiten des Denkens gibt, aber ich meine, dass wir uns anstrengen sollten, diese anderen Kräfte innerhalb der Muslime, die ja in der Regel nicht organisiert sind, zu stärken und deren Einfluss und Hörbarkeit in der Öffentlichkeit zu kräftigen. Das halte ich für sehr wichtig.

Krämer: Ich würde noch ein sehr pragmatisches Argument vorbringen. Es käme, denke ich, heute niemand mehr auf die Idee, von Juden zu verlangen, sie sollten sich bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit zunächst einmal von der Halacha distanzieren und sagen, dass die für sie nicht verbindlich sei und zwar nirgendwo auf der Welt und am liebsten auch nicht in der Vergangenheit. Dagegen wird von Muslimen immer wieder verlangt, sie sollten sich, bevor man sie hier als Bürger ernst nimmt, erst einmal grundsätzlich zur Scharia bekennen oder von ihr distanzieren. Ich halte das für kontraproduktiv. Ich würde von Musliminnen und Muslimen in dieser Republik erwarten, dass sie unsere Rechts- und Verfassungsordnung ohne Abstriche anerkennen. Man sollte nicht von ihnen verlangen, dass sie nun im einzelnen dazu Stellung nehmen, ob sie grundsätzlich meinen, es gebe eine von Gott verfügte richtige Lebensweise oder ob sie die Ansicht vertreten, dass in Afghanistan oder in Saudi-Arabien die Scharia auch nicht gelten sollte. Warum sollten sie sich dazu erklären? Wir haben es mit Musliminnen und Muslimen in *unserem* Land zu tun. Sie sollen *unsere* Rechtsordnung anerkennen und entsprechend leben. Aber dies verbindet sich bei uns häufig mit einem Radikalismus, mit dem man von Muslimen auch noch verlangt, sie sollten zunächst einmal erklären, dass der Koran ein historisches Dokument sei und nicht durchgehend Gottes Wort und dass die Scharia nicht mit der Moderne kompatibel sei. Lassen wir doch das einfach einmal weg. Und fragen dann danach, wie wir mit Saudi-Arabien oder mit Afghanistan koexistieren können. Das ist ein anderes Problem –

und es *ist* ein Problem. Aber wir sollten nicht den Muslimen all das noch zusätzlich aufbürden. Wir sollten keine grundsätzlichen Bekenntnisse verlangen, die meines Erachtens weit darüber hinausgehen, was man anderen Religionsangehörigen abverlangt.

Bobzin: Eines der Probleme liegt meiner Meinung nach darin, zu klären, was jetzt von dem, was der Islam vorschreibt, von der Religionsfreiheit gedeckt wird. Wenn sich religiöse Vorgaben mit anderen Dingen kreuzen, wie zum Beispiel bei der Frage der Teilnahme am Schwimmunterricht und so weiter, ist zu klären, ob die Begründung, der Islam als Religion verbiete bestimmtes Verhalten, akzeptiert wird und durch die Religionsfreiheit geschützt ist. Kann ich das Verhalten damit begründen, dass der Islam als Religion ein anderes Verhalten verbietet? Wo steht das? Was ist richtig, wenn jetzt Errungenschaften – Koedukation, etc., etc. –, die wir im Laufe der Zeit erreicht haben, in Frage gestellt werden, mit dem Hinweis darauf, dass diese sozusagen gegen die Religion sind. Können wir uns darauf berufen, dass uns unsere Religion etwas vorschreibt? Das ist natürlich, auch juristisch, ein sehr schwieriges Problem und wir reden auch oft darüber. Ich denke, dass da noch sehr viele Diskussionen notwendig sind und man eben diese Rechtsgüter auch gegeneinander aufwiegen muss. Was ist uns lieber?

Willoweit: Herr Nagel, Sie möchten noch kurz etwas zu Frau Krämers Beitrag sagen?

Nagel: Ja, ganz kurz nur. Frau Krämer, es geht in der Islamkonferenz nicht um Saudi-Arabien. Niemand verlangt, dass man sich dort dazu äußert. Es geht um die Dinge, die hier eben angesprochen wurden. Die Frage ist, ob es möglich ist, sich unter Berufung auf irgendwie ewig gültige autoritative Texte, wesentlichen Teilen unserer Verfassung zu entziehen. Das ist das Problem.

Krämer: In einer breiteren Diskussion wurde immer wieder argumentiert, dass zum Beispiel Nadim Elias, der einer der führenden Sprecher der Muslime in Deutschland war oder sich selbst als solcher darstellte, sich zwar zur freiheitlich demokratischen Grundordnung und zum Grundgesetz bekenne, aber sich nicht gleichzeitig auch kritisch äußere zur Anwendung der Scharia in Saudi-Arabien. Mit Bezug auf Tariq Ramadan, einen bekannten, etwas jüngeren, „islamischen“ Intellektuellen wird auch immer wieder in dieser Weise argumentiert. Es wird gesagt: Nun gut, nun hat er sich zu Frankreich oder der Schweiz oder Großbritannien verfassungskonform geäußert, aber mit Blick auf Ägypten ist er anderer Auffassung. Da, finde ich, sollten wir entzerren. Dass es um eine Güterabwägung geht, ist ganz klar. Die haben wir auf vielen anderen Feldern auch, beim Umweltschutz, beim Tierschutz, bei der Religionsfreiheit, und die muslimische Situation in diesem Lande ist eine ganz schwierige. Das wissen wir alle. Aber ich denke dennoch, man kann hier etwas entzerren oder entfrachten und sollte das auch tun. Das bleibt schwierig genug.

Willoweit: Jetzt möchte ich diesen optimistischen Impuls aufnehmen und Herrn Brenner noch einmal zurückblickend in die Geschichte fragen: Die Juden leben ja nun schon länger unter uns als die Muslime. Da gibt es auch die Erfahrung, dass Juden etwas von der christlichen Umwelt aufgenommen haben. Wie würden Sie das beurteilen? Ist eigentlich das Judentum, so wie wir es heute haben und das uns ja kulturell sehr nahe steht, nicht auch ein Produkt einer solchen Teilassimilation? Vielleicht kann man hier über Generationen hinweg ähnliches auch von den Muslimen erwarten?

Brenner: Selbstverständlich haben die Juden sehr viel von den christlichen Umwelten, übrigens auch von den islamischen Umwelten aufgenommen, in denen sie lebten. Wie im Übrigen auch Christen, die in islamischer Umwelt lebten, und Muslime, die in christlicher Umwelt lebten, über die Jahrhunderte auch Dinge angenommen haben. Ein ganz klares Beispiel, auf das wir immer wieder zurückkommen, auch jetzt, ist Andalusien und das so genannte Goldene Zeitalter, aber auch die Zeit später. Aber ich will auf das 19. Jahrhundert eingehen, weil das hier vielleicht als historischer Vergleich relevanter ist. Da gibt es natürlich gewisse Parallelen, die sich zeigen. Das, was man von den Juden zu Beginn des Emanzipationsprozesses verlangte, war, dass sie alles ablegen sollten, was sie sozusagen als eigene Nation, als Kollektiv bezeichnete. Sie sollten sich als religiöse Minderheit, als Individuen, die dem mosaischen Glauben, wie es dann hieß, oder die dem israelitischen Glauben angehörten, einfügen. Da ist natürlich schon einmal ein Grundproblem, dass weder Judentum noch Islam sich von ihrer eigenen Definition her als Religionsgemeinschaft verstanden, so wie christliche Religionsgemeinschaften das taten bzw. tun. Das heißt, hier setzt schon der Zwang zu einer Redefinition des eigenen Kollektivs ein und das hat sicherlich im Judentum stattgefunden. Interessant ist übrigens, dass diese Transformation auf unterschiedliche Art und Weise geschah, wie sich zum Beispiel beim Vergleich von Frankreich und Deutschland zeigt. In Frankreich, wo es die Revolution gab, wurden die französischen Juden oder die Juden in Frankreich zu Franzosen, zu französischen Staatsbürgern, und zwar sehr schnell 1790/91. In Deutschland hat man dagegen gesagt: Erst einmal müsst ihr beweisen, dass ihr verdient, Staatsbürger zu werden. „Deutschland“ heißt in diesem Zusammenhang in den verschiedenen deutschen Staaten. Durch dieses Vorgehen setzte ein sehr langer Prozess der Emanzipation, also der rechtlichen Gleichberechtigung, ein, der letztlich erst 1871 mit der Reichsgründung, der Reichsverfassung abgeschlossen wurde. Es waren also fast hundert Jahre, in denen man immer wieder in Frage stellte, ob Juden auch Deutsche sein können. Ich denke vieles, was später in der deutschen Geschichte passierte, hat auch damit zu tun. Denn in dem Moment, in dem die Juden Staatsbürger wurden, hat man schon gesagt: Sie sind zwar Staatsbürger, aber sie gehören einer anderen Rasse an. Da wurde die Anerkennung schon wieder hinfällig und sie gehörten einfach aus anderen Gründen nicht dazu. Wir sehen manche Gegebenheiten dieses Prozesses jetzt in Bezug auf Muslime in Deutschland oder in Europa. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass wir es jetzt mit völlig anderen

Ausgangspositionen, anderen historischen Voraussetzungen, anderen Zahlenverhältnissen zu tun haben. Aber die Perspektive oder das, was man erreichen möchte, ist doch ähnlich. Also man versucht sozusagen jetzt, aus den Muslimen deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens zu machen. Das ist kein Prozess, der so über Nacht geht, weil hier ein gewisses Umdenken auch in der eigenen Selbstdefinition stattfinden muss. Deswegen, denke ich, muss man auch Zeit dafür einräumen.

Willoweit: Schönen Dank für die sehr einleuchtende historische Perspektive, wie der Blick in die Geschichte ja immer Erkenntnisse beschert. Leider ist in unserer Gegenwart das Bewusstsein dafür verloren gegangen, dass man im historischen Vergleich erkennen kann, wie Menschen miteinander umgehen. Der meiste Stoff für die Erkenntnis menschlicher Verhältnisse findet sich in der Geschichte und nicht in der Gegenwart. Herr Schilling, Sie möchten noch etwas sagen.

Schilling: Ja, ich würde das gerne noch etwas vertiefen und ich glaube nicht, dass man erst im 19. Jahrhundert ansetzen sollte. Wir hatten in unserer Sektion einen faszinierenden Vortrag darüber, wie in der Formierungsphase des frühmodernen Europas, also 15. bis 17. Jahrhundert, sozusagen die Selbstfindung, die Selbstdefinition, wie, lassen sie mich das gefährliche Wort benutzen, die Modernisierung des Judentums in enger Verschränkung mit dem Austausch oder mit Prozessen in der christlichen Dominanz abgelaufen ist. Es ging um die sephardischen Juden, die deutlich zu unterscheiden sind von den askenasischen Juden. Die sephardischen Juden sind über Generationen hin in Spanien in engstem Kontakt mit dem Christentum aufgewachsen. Sie mussten sich an christlichen Schulen, an christlichen Universitäten erziehen lassen. Sie kannten das Christentum also bestens. Dann wurden sie im Zuge der katholischen Konfessionalisierung Ende des 16. Jahrhunderts unter Philipp II. – das scheint mir wichtiger zu sein, als Granada – und dann später Anfang des 17. Jahrhunderts in Portugal von der iberischen Halbinsel vertrieben. Sie waren teilweise noch *conversos*, sie lebten als Christen, sie kannten also die christliche Welt bestens und zogen nun in einige nordeuropäische Städte, insbesondere nach Amsterdam, aber auch nach Hamburg und nach London. Und hier kommt es zu einem außerordentlich engen Austauschprozess und auch zur Osmose zwischen den beiden Religionen, weil eben diese Juden, die Neujuden, wie sie Yosef Kaplan genannt hat, auf das beste die christliche Theologie, die christliche Kultur kannten. Insbesondere in Amsterdam, aber nicht nur in Amsterdam, kam es hier zu einem wirklichen Austausch, so dass man sagen kann, die Selbstdefinition dieses Judentums, des sephardischen Judentums, fand nicht im Konflikt, sondern in der Diskussion mit der christlichen Dominanz statt.

Willoweit: Herr Maier, Sie wollten dazu eine ergänzende Bemerkung machen.

Maier: Ja. Ich möchte die Frage stellen, was man von Muslimen in der Bundesrepublik verlangen kann. Ich glaube, man kann es einfach auf die Formel bringen:

Rechtsgehorsam. Rechtsgehorsam ist entscheidend; bei allen Konfliktfällen, die im Einzelnen betrachtet und abgearbeitet werden müssen, ist die Grundlage unserer Rechtsordnung zu beachten. Es darf also keine Ehrenmorde geben, keine Zwangsehen und so weiter. Es müssen die staatsbürgerlichen Rechte garantiert sein. Was wir dagegen nicht verlangen müssen, auch nicht verlangen sollten, ist Konformität im Denken. Ich erinnere aus der Geschichte an die alte Unterscheidung zwischen *forum internum* und *forum externum*. Christen haben in muslimischen Staaten, Protestanten haben in katholischen Staaten, Katholiken in anderen Staaten oft gelebt mit einem inneren Vorbehalt, mit einer Generalreservation gegenüber der herrschenden Religion oder Konfession. Man hat das, wenn man klug war, von staatlicher Seite, von der Obrigkeit her geduldet, immer unter der Voraussetzung, dass der Rechtsgehorsam, also der Gehorsam im *forum externum* garantiert war. Wodurch haben sich denn die Kulturkämpfe im 19. Jahrhundert entzündet? Doch daran, dass man von den Katholiken, zum Beispiel im Kaiserreich nach 1871, auch eine Konformität im Denken verlangte. Die Theologiestudenten mussten zum Beispiel die Klassiker lesen; darüber wurde geprüft, das wurde vom Staat festgelegt. Der deutsche Idealismus und die Weimarer Klassik waren plötzlich Bestandteil des katholischen Bildungsgutes. So etwas ist sicher falsch, solange die Katholiken – und das haben sie ja getan – die äußerlichen Voraussetzungen staatsbürgerlichen Verhaltens beachten. Aber solche inneren Vorbehalte wird es immer geben.

Und daran schließt sich eine zweite Frage an: Was ist eigentlich Integration? Ich denke Integration hat immer zwei Elemente. Zum einen, was kann man mitnehmen aus der Tradition? Was können zum Beispiel die vielen Migranten, die seit den 60er Jahren zu uns gekommen sind, aus ihren Kulturen und Religionen mitnehmen, bewahren und was müssen sie ablegen? Einiges muss sicher abgelegt werden. Man kann, selbst in kulturellen Zusammenhängen, wenn man als Deutscher nach Amerika gegangen ist, nicht alles bewahren. Man kann Einiges mitnehmen. Am widerstandskräftigsten ist immer Religion, gefolgt von der Sprache. Aber die Sprache ist weniger resistent. Religion dagegen, glaube ich, ist der resistenteste Teil, und man kann auch die Identität eines Menschen nicht einfach auslöschen, indem man ihm die Religion wegnimmt. Im Islamrat gibt es zwei Gruppen unter den dort vertretenen Muslimen. Es gibt die Gruppe Necla Kelek, um sie einfach zu personalisieren, die meint, – ich spitze das jetzt zu, sie drückt sich differenzierter aus – die meint, am besten gehe man in die deutsche, in die europäische staatsbürgerliche Gemeinschaft ein, wenn man den Islam ablegt wie ein altes Kleid. Und es gibt die anderen, die meinen, die Religion zu bewahren, ist eine wichtige Sache, und zwar gerade für Familien, und gerade, wenn man an die kommenden Generationen denkt. Aber freilich muss diese Religion in einer völlig anderen kulturell-religiösen Umgebung, nämlich der christlichen und jüdischen, auch anders gedacht werden. Sie muss gewisse Grenzen einhalten, manches muss neu überlegt werden. Ich glaube Integration heißt immer: Mitnehmen, was man mitnehmen kann, und sich integrieren, sich anpassen, dort wo es nötig ist. Von Integration zu verlangen, dass am Ende, wie in einem Melting-Pot, der Einheits-

mensch herauskommt, wäre ein Verstoß gegen die europäischen Denkweisen und Traditionen. Denn Europa ist ja, was uns Fukuyama und andere Amerikaner immer vorwerfen, eine sozusagen in der Mitte angehaltene Integration. Es entsteht nicht ein europäischer Einheitsmensch mit *einer* Sprache, *einer* Kultur, mit dem Verschwinden der Nation und ihrer Geschichte, sondern es wird versucht, global europäisch zu denken und zugleich etwas mitzunehmen aus der eigenen Geschichte. Ich glaube, so müssen wir auch die vor uns liegende Aufgabe der Integration von Migranten betrachten. Die ist natürlich beträchtlich schwieriger, wenn es sich um Millionen handelt.

Willoweit: Herr Rohe, Sie wollten dazu direkt etwas sagen.

Rohe: Ich bin froh, dass Herr Brenner die richtige, nicht die falsche Parallele gezogen hat, zwischen dem Umgang mit dem Judentum und dem Islam unter bestimmten rechtlichen Vorzeichen, nicht die falschen Parallelen, die heute gelegentlich im muslimischen Spektrum gezogen werden. Ich glaube, sperrig sind doch heute für viele Mitglieder unserer Gesellschaft diejenigen, die einen orthopraktischen Zugang zu Religion haben, die durch die Einhaltung äußerer Gebote versuchen, gottgefällig zu leben. Und da ist das Schächten, das betäubungslose Schlachten ein Beispiel, das ja orthodoxes Judentum und den traditionellen Islam eint. Wenn ich dann vom Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland höre, dass in dieser schönen Stadt München auch den orthodoxen Juden das Schächten mit geschickter Handhabung von Verwaltungsvorschriften schwer gemacht wird, stelle ich fest, dass es gewisse Parallelen in den Herangehensweisen geben mag. Die Frage ist: Wie gehen wir mit dieser Sperrigkeit um? Ich gebe Ihnen vollkommen recht, Herr Nagel, dass es wichtig ist, dass sich der Islam in seiner Fülle auch hier organisatorisch niederschlägt. Ich freue mich über jede neue Vereinigung, gerade auch aus der liberalen Ecke, die sich artikuliert und die sicherlich gerne gehört werden wird. Aber wo wollen wir die Grenze ziehen? Wollen wir alle ausschließen, die diesen etwas sperrigeren Zugang haben? Selbstverständlich, und das wurde vielfach zu Recht gesagt, Rechtstreue und zwar gelebte Rechtstreue ist ein unerlässliches Minimum. Aber wie viel an Querläufigkeit darf ansonsten sein? Ich denke, da müssen wir den Gleichbehandlungsgrundsatz wahren, müssen ernst machen mit echter Religionsfreiheit, die nicht schrankenlos ist, aber was wir den Christen einräumen, was wir Juden einräumen, müssen wir den Muslimen einräumen. Herr Bobzin hat das Beispiel des gemischt- oder getrenntgeschlechtlichen Sportunterrichts genannt. Es mag gute Gründe dafür geben, in einem gewissen Alter, etwa ab der Pubertät, die Koedukation nicht anzuwenden. Ich selbst habe im konservativen Baden-Württemberg einen getrenntgeschlechtlichen Sportunterricht genossen. Das ist vielleicht pädagogisch sinnvoll, weil ab einem gewissen Alter die Präferenzen vielleicht weniger auf den Sportunterricht als solchen gerichtet sind und die Trennung dann eine erzieherische Maßnahme darstellen kann. Wir müssen meiner Meinung nach, genau hinschauen, wo wir eine schleichende Islamisierung nur vermuten und wo tatsächliche Probleme lie-

gen. Die gibt es. Aber mir wäre es lieb, wenn wir unsere Kräfte auf die tatsächlich bestehenden Probleme konzentrieren.

Brenner: Ich möchte meine Vorredner noch mal aufgreifen. Das, was Herr Maier betonte, den Rechtsgrundsatz, die Anerkennung des Grundgesetzes, das ist ein wichtiger Punkt. Aber das ist doch sehr abstrakt. Und wenn wir uns die Diskussionen ansehen, nicht nur in Deutschland, in Frankreich, auch in anderen Ländern, dann geht es doch vielmehr um Äußerlichkeiten: Sie sagten, „was abgelegt werden müsse“. Das Erste, was in diesem Zusammenhang doch meistens genannt wird, ist das Kopftuch. Und die „Kopftuchdebatte“ wird ja sehr heftig geführt. Das Gleiche kann man natürlich sagen in Bezug auf die Kippa oder auf die Kopfbedeckung im Judentum. Aber offenbar kommt es bei den Männern nicht so darauf an, was sie tragen. Aber wie ist es bei Schülerinnen, wie ist es bei Lehrerinnen? Was geht oder was kann man nicht erlauben? In Frankreich verhält es sich vielleicht ein bisschen anders, weil man sagen kann, dass es sich um eine stärker laizistische Gesellschaft handelt. Aber in Ihrer Amtszeit als Kultusminister, Herr Maier, bin ich in Bayern auf die Schule gegangen und ich war der einzige jüdische Schüler auf dieser Schule. Wenn ich gefragt wurde, ob es denn da noch einen Juden in meinem Klassenzimmer gab, habe ich manchmal scherzhaft gesagt: „Ja, der hing oben am Kruzifix.“ Es gab und gibt ja bis heute das Kruzifix oder das Kreuz in den Klassenräumen – wohl nur in Bayern, das sich der diesbezüglichen Gerichtsentcheidung nicht angepasst hat. Das ist natürlich ein religiöses Symbol. Ich fand das damals nicht schrecklich drückend, aber wenn man die Diskussion anfängt, dann muss man auch fragen, ob es überhaupt religiöse Symbole im öffentlichen Raum gibt. In den USA in öffentlichen Schulen wäre das unmöglich, in Frankreich haben wir das auch nicht. Das ist ein Punkt, der mir noch wichtig scheint.

Vielleicht noch eins zu dem, was Frau Krämer sagte. Ich bin völlig Ihrer Meinung: Halacha nicht antasten, und dann sollte man auch die Scharia nicht in Frage stellen. Ich denke nur, der kleine Unterschied hier ist, dass vielleicht auch deswegen nicht nach der Halacha gefragt wird, weil sie in dem einzigen Judenstaat, in Israel, nicht Rechtsgrundlage ist. Wäre sie das, wäre wahrscheinlich die Diskussion auch teilweise eine andere.

Vielleicht noch ein letztes Wort zur Realität. Wenn wir über die jüdische Gemeinschaft in Deutschland sprechen, ist sie natürlich zahlenmäßig sehr klein. Aber es handelt sich auch um eine Gemeinschaft, die sehr stark säkular ist. Ich würde sagen, gerade durch die Zuwanderung der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion ist sie zwar angewachsen. Es kommt aber eine Gruppe dazu, die nicht nur säkular, sondern in einem atheistischen Staat aufgewachsen ist, in dem sie von Judentum, jüdischer Religion nichts mitbekommen hatte und mitbekommen konnte, so dass die Orthopraxie, was das Judentum in Deutschland betrifft, ein ganz trauriges Kapitel ist. Da können sie jeden Rabbiner fragen.

Willoweit: Ich würde ungern die Diskussion auf Kruzifix und Kopftuch lenken, weil dies ein abendfüllendes Thema ist. Dann müssten wir über positive und ne-

gative Religionsfreiheit diskutieren und so weiter. Aber Herr Maier, Sie möchten dazu kurz Stellung nehmen.

Maier: Ja, nur ganz kurz. Es gibt natürlich zwei Wege: Den französischen Weg, der sagt, alle religiösen Ausdrucksformen weg aus der Öffentlichkeit, dann werden die Religionen zueinander kommen. Das ist ganz falsch, wie ich meine. Der deutsche Weg war bisher immer, unserer Geschichte entsprechend, eine vorsichtige Mitte, das heißt, im Notfall Pluralisierung der religiösen Symbole. Dann stehen eben wirklich das Kopftuch und die jüdische Kippa und das Kruzifix nebeneinander. Warum soll man das nicht aushalten? Das ist doch eine wirkliche Toleranz, ein gegenseitiges Sich-Anerkennen. Wenn ich zu wählen hätte zwischen diesen beiden Wegen, einerseits Tabula rasa, in der vagen Hoffnung, dadurch wird es besser zwischen den Religionen, oder andererseits vorsichtige Bewahrung, würde ich mich immer für den zweiten Weg entscheiden.

Willoweit: An dieser Stelle kann ich nicht umhin, auch ein persönliches Bekenntnis abzulegen. Ich denke so wie Herr Maier. Und ich halte die Ausdehnung der negativen Religionsfreiheit durch das Staatsrecht für eine ganz böse Sache. Sie ist freiheitsfeindlich, wenn man sie zu Ende denkt. So darf es eigentlich nicht gehen, sondern man muss die religiöse Pluralität akzeptieren und anerkennen als eine Äußerung menschlichen Verhaltens und menschlicher Überzeugung.

Schilling: Wenn ich da vielleicht doch noch kurz als Historiker daran erinnern kann, wie in Europa die Entwicklung verlaufen ist. Wir haben, das gilt zunächst einmal für das Reich, den Augsburger Religionsfrieden und dann den Westfälischen Frieden. Und wir haben dort eigentlich eine Erfahrung innerchristlicher Gegensätze und Feindseligkeiten, – ich spreche vom Konfessionsfundamentalismus, das ist nicht allgemein akzeptiert, aber ich meine doch, dass man davon sprechen kann, – die nicht geringer waren, als der Gegensatz zwischen Islam und Christentum heute. Wie haben wir sie überwunden? Nicht, indem man gesagt hat, Religion ist gleichgültig, schafft das ab und wir werden uns einigen. Sowohl Augsburger Religionsfrieden als auch der Westfälische Frieden haben die religiöse Wahrheitsfrage jedem überlassen. Nicht jedem einzelnen zunächst, aber sie haben sie überlassen und es unter Ausklammerung dieser Wahrheitsfrage auf dem Rechtsweg geschafft, dass es nicht mehr zu so fundamentalistischen Konflikten kam, wie sie im 30-jährigen Krieg zu Tage getreten waren. Deswegen ist das Recht in der europäischen Tradition so wichtig. Ich glaube, das ist ein Modell, wie man auch die heutigen Gegensätze lösen kann, indem man, wie Herr Maier sagt, den religiösen Kern akzeptiert, aber über den Weg des Rechtes eben dann doch den Fundamentalkonflikt verunmöglicht.

Willoweit: Darf ich jetzt die Diskussion mit fortschreitender Zeit noch mal auf ein religionswissenschaftliches Thema und zugleich eine aktuelle Problematik hinlenken. Wir haben ja auf diesem Kongress auch über Religionsunterricht gesprochen.

Im christlichen Bereich haben wir Instanzen, die für die Rechtgläubigkeit zuständig sind. Im katholischen ist es ganz klar, dort haben wir ein Lehramt. Im Islam gibt es das in dieser Weise nicht. Wie soll man sich die Organisation einer religiösen Unterweisung vorstellen, wenn es keine verbindliche Rechtgläubigkeit gibt?

Bobzin: Ich bin kein Jurist und ich könnte hier den Ball eigentlich zurückspielen an einen Historiker. Als Beispiel möchte ich aber Bosnien anführen. Bosnien war ab 1878 Teil von Österreich-Ungarn und dort ist der Islam als Religionsgemeinschaft staatlich anerkannt und hat auch Strukturen ausgebildet, so dass etwas wie Religionsunterricht organisiert werden konnte. Darauf greift Österreich heute auch zurück. Da ist es einfacher als bei uns. Aber in gewisser Weise auch problematischer.

Krämer: Ich meine, um einen ganz schwierigen Findungsprozess geht es ja auch bei uns. Das Grundproblem einer nicht einheitlichen religiösen Autorität werden wir nicht lösen, wenn es denn überhaupt ein Problem ist. Es ist ja nur ein Problem unter den Vorzeichen unserer spezifischen Struktur, sonst ist es einfach eine andere Verfasstheit der Muslime in unterschiedlichen Regionen. Sie haben nun einmal keine katholische Kirche. Aber viele Protestanten haben diese zentrale Lehrinstanz bzw. Lehranstalt auch nicht. In einem pragmatischen Prozess ist es auch in der Bundesrepublik möglich, auf lokaler oder föderaler Ebene Lösungen zu finden, die zwar nicht jeden zufrieden stellen, aber die als Verhandlungslösung dazu führen, dass in einer Kommune oder auf Bundesländerebene Religionsunterricht gegeben wird, der von einer ausreichenden Zahl an Muslimen akzeptiert wird. Wir können nicht eine islamische Instanz erfinden, die es nun einmal nicht gibt.

Nagel: Von 1980 an haben wir in Nordrhein-Westfalen Islamunterricht für türkische Schüler entwickelt und ich war von Anfang an dabei. Nachdem wir die Lehrpläne für die ersten vier Jahre fertig gestellt hatten, haben wir diese einer türkischen Universität vorgelegt, und zwar jemandem von der Theologischen Fakultät, und jemandem von der Al-Azhar und haben das Ergebnis einer breiten muslimischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es kamen sehr wenige Verbesserungs- und Veränderungsvorschläge, die man eigentlich alle berücksichtigen konnte. Es war aber dann nicht möglich, eben wegen dieser rechtlichen Voraussetzungen, die erforderlich waren, die Unterweisung wirklich als Religionsunterricht, als Pflichtunterricht einzuführen. Das war sehr schade. Wir haben bestimmt zwanzig, fünf- und zwanzig Jahre damit vertan und verloren. Denn der Religionsunterricht war natürlich so aufgebaut, dass er den ganz allgemeinen Grundsätzen unserer Verfassung entsprach. Um ein Beispiel zu nennen: Beim ersten Thema im ersten Schuljahr ging es für die Kinder darum, dass man sich im Religionsunterricht gegenseitig kennenlernt. Behandelt werden sollte die Frage: Gibt es von vornherein eine Überlegenheit der muslimischen Kinder? Denn sie bringen zum Teil aus dem Elternhaus mit, sie seien etwas Besseres. Das hat man versucht abzubauen. Und so weiter.

Vielleicht darf ich eins noch sagen. Da ist nicht nur dieses rechtliche Problem. Ein großes Problem ist auch, einen Lehrplan zu entwickeln, der dann wirklich, wenn die einzelnen Probleme da sind, in die geplante Richtung wirkt. Das ist ganz schwer, und vielfach haben wir sehr starken Widerstand von bestimmten Kreisen gespürt. Man muss dann auch den Mut haben, diesen Widerstand zu überwinden. Es ist inhaltlich sehr schwierig. Abschließend noch: Vorgabe war, dass das gleiche Reflexionsniveau erreicht wird, wie im evangelischen und katholischen Unterricht. Auch das hat sich als außerordentlich schwierig erwiesen. Aber das ist eine ganz andere Problematik.

Willoweit: Herr Maier, sie wollten dazu noch etwas sagen?

Maier: Es gibt zwei Phasen in der Entwicklung der islamischen Religionskunde. Grob gesprochen geht es von 1960 bis 1990 um Religionskunde, das heißt kein verkündigungsgebundener Unterricht im Sinn des Grundgesetzes nach Grundsätzen der Religionsgemeinschaften, sondern eine allgemeine Information. Das hat aber den meisten Muslimen dieser Zeit genügt. Erst als ihre Zahl anwuchs und als die Rückkehrabsicht verschwand, als sie sich dauerhaft in unserer Gesellschaft etablierten, entstand das Problem, wie die nach der Religionsfreiheit selbstverständlich ihnen zustehende Form religiöser Unterweisung an Schulen aussehen könnte. Und da tauchten die von Herrn Nagel schon genannten Probleme auf. Der Schulpraktiker muss ja immer überlegen, wie er dauerhaft arbeiten kann. Die Schulbevölkerung muss dauerhaft und das Fach kontrollierbar sein. Die verschiedenen Lehrformen müssen rational überblickbar und kontrollierbar sein. Und da liegt eben die Schwierigkeit: Erstens ist der Islam nicht, ich sage es jetzt mal mit jüdisch-christlichen Begriffen, parochial organisiert. Es gibt keine Gemeindebildungen vor Ort, sondern die Umma ist eine Weltgemeinde. Zweitens gibt es auch keine verbindliche Lehre, keinen Lehrplan. Das ist gewiss im Protestantismus ähnlich, auch der heutige Katholizismus ist sehr vielstimmig. Es gibt zwar ein Lehramt, aber wie viele gehen daran vorbei? Das hat es immer gegeben. Aber diese Pluralität geht noch nicht so weit, dass es nicht Bücher für evangelische Religionslehre und für katholische und für orthodoxe gäbe. Die gibt es ebenso wie solche für das Judentum. Beim Islam ist das schwierig. Wir haben auch kein Gegenüber an den Universitäten. Das ist ein Versäumnis auch unserer Kulturpolitik. Wir hätten viel früher eine islamische Theologie an deutschen Hochschulen aufbauen sollen. Das ist nicht geschehen und muss heute mühsam nachgeholt werden. Aber gerade der Fall Kalisch zeigt ja, das ist die Quadratur des Kreises. Kalisch hat gesagt: „Es gibt Zeugnisse für die Existenz Mohammeds, und andere sprechen dagegen. Ich selbst optiere mehr für die, die dagegen sind.“ So war seine Redeweise. Es folgte ein Aufstand, und nicht der Religionsunterricht verschwindet, er verschwindet als Professor. Das ist eine noch nicht gelöste Frage, die bei uns im Konkordat, im Kirchenvertragsrecht gelöst ist. Ich sage das nicht, um zu der Schlussfolgerung zu kommen, islamischen Religionsunterricht kann es gar nicht geben. Ich wollte nur die Schwierigkeit und die verschiedenen Stufen ins Gedächtnis rufen.

Willoweit: Jetzt darf ich im Hinblick auf die Uhr um ganz kurze Statements bitten.

Brenner: Ich denke, wir dürfen nicht nur erwarten, dass eine Gegenleistung erbracht wird. Wir müssen auch versuchen, die muslimische Gemeinschaft in unsere Mitte zu holen. Es ist zum Beispiel sehr bedauerlich, dass wir an der Universität München eigentlich keine Islamwissenschaft haben. Ich finde, das sollten wir nachholen. Man kann sie auch nicht durch Arabistik oder durch Sprachwissenschaft ersetzen. Es muss auch einen religionswissenschaftlichen Ansatz geben, so wie für andere Religionen – auch wegen der Gegenwartsrelevanz.

Noch ein anderes Beispiel, das auch sehr viel diskutiert wird: Wie ist es mit Moscheen? Wir haben eine Synagoge in der Mitte unserer Stadt. Aber wenn eine Moschee am Stadtrand gebaut werden soll, dann gibt es überall große Proteste. Auch wenn die Sache kompliziert ist, glaube ich, dass wir doch grundsätzlich erst einmal der Meinung sein müssen: Es darf natürlich Kirchen geben, es darf natürlich eine Synagoge geben, aber es darf auch und muss auch Moscheen in der Stadt geben, wenn wir davon ausgehen wollen, dass Muslime deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens werden. Da müssen wir auch eine Gegenleistung bringen.

Schilling: Ganz kurz, aber provokativ. Erlauben Sie dem Berliner eine Frage, Herr Maier. Ist am Ende nicht das Berliner Modell das der Zukunft? Dort gibt es gar keinen Religionsunterricht; er soll jetzt wieder durch einen Volksentscheid eingeführt werden. Ich bin sehr skeptisch, weil ich glaube, der Volksentscheid wird keinen Erfolg haben, so dass dieses vielleicht doch das Zukunftsmodell ist.

Maier: Das Berliner Modell hat aber auch eine Kehrseite, sogar eine Achillesverse. Denn Religion kann ja stattfinden auf einer rein kommunalen und schulischen Ebene. In Berlin hat sich gezeigt, dass bestimmte schwer kontrollierbare islamische Gruppen sich zusammenschließen und dann einen Religionsunterricht anbieten, der als islamisch firmiert, aber unter Umständen sehr bedenkliche Inhalte hat. Die Bremer Klausel hat durchaus ihre zwei Seiten, und ich wünsche eigentlich dem „Pro-Reli“-Volksentscheid Erfolg.

Schilling: Ja, ich auch, aber ich bin Realist.*

Willoweit: Meine Damen und Herren, wir werden jetzt zum Schluss kommen müssen. Wir könnten allerdings noch lange diskutieren. Die Diskussion hat gezeigt, dass nur ein Teil dessen, was eigentlich diskussionswürdig ist, vertieft werden konnte. Vielleicht ergibt sich einmal eine andere Gelegenheit, diese Runde fortzuführen. Ich danke allen, die sich beteiligt haben, und ich danke dem Publikum für seine Aufmerksamkeit und sein Interesse.

* Der Volksentscheid fand am 26. April 2009 statt. Das notwendige Zustimmungsquorum von 25% der Stimmberechtigten wurde nicht erreicht, der Gesetzentwurf wurde außerdem von den Abstimmenden mehrheitlich abgelehnt.

