

# DER BÜRGER IM STAAT

56. Jahrgang **Heft 2** 2006

## Die arabische Welt und der Westen



Landeszentrale  
für politische Bildung  
Baden-Württemberg

**Inhaltsverzeichnis**

## Die arabische Welt und der Westen

Prinz El Hassan bin Talal <b>Brücken und Wege zu Dialog und Verständigung</b>	84	Manar Omar <b>Zur deutschsprachigen Literatur arabischstämmiger Schriftsteller</b>	122
Hans Küng <b>Der Westen und der Islam</b>	86	Viola Shafik <b>Der belagerte Film oder Europas arabisches Filmschaffen</b>	131
Stefan Schreiner <b>Zwischen den Welten – Zur Geschichte der Juden in der arabischen-islamischen Welt</b>	94	<b>Buchbesprechungen</b>	136
Karl-Josef Kuschel <b>Die „Weihnachtsgeschichte“ im Koran (Suren 3,35–51; 19,1–36)</b>	102		
Renate Kreile <b>Frauenbewegungen in der arabischen Welt – Gemeinsamkeiten und Konfliktlinien</b>	110		
Nasser El Ansary <b>Interkulturelle Begegnung und Kulturaustausch – das Institut du Monde Arabe</b>	116		
Sebastian Körber <b>Vorreiter im Kulturdialog – das Institut für Auslandsbeziehungen</b>	120		

Einzelbestellungen und Abonnements bei der  
Landeszentrale (bitte schriftlich)

Impressum: Seite 93

Bitte geben Sie bei jedem Schriftwechsel  
mit dem Verlag Ihre auf der Adresse aufgedruckte  
Kunden-Nr. an.

Aus urheberrechtlichen Gründen  
kann dieses Bild in der Online-Version  
nicht angezeigt werden.

# Die arabische Welt und der Westen

Über die Vielfalt der Kulturen wird seit geraumer Zeit ernsthaft nachgedacht und diskutiert. Europa besinnt sich auf sein abendländisch-christliches Erbe und die arabische Welt streitet mit sich und mit anderen über ein angemessenes Verständnis islamisch geprägter Werte. So fordert der Westen von der arabisch-islamischen Welt den Anschluss an die Moderne, die Etablierung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und die Achtung der Menschenrechte. Der Islam hingegen nimmt eine Verteidigungshaltung ein, muss stets sein Verhältnis zum Westen sowie das Verständnis seiner Religion und kulturellen Identität definieren. Unter dem Eindruck aktueller Ereignisse wächst die Neigung, Konfliktkonstellationen als Bedrohungsszenario zu bewerten. Der Begriff „Kulturkampf“ findet immer häufiger Verwendung. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass in dieser Debatte ein Ungleichgewicht der Kräfte zutage tritt. Die Diskussion über die Unterschiedlichkeit der Kulturen ist nicht frei von dem Anspruch, die Definitionsmacht über Werte, Weltbilder und die „richtigen“ Lebensweisen zu besitzen. Und hingewiesen sei auch auf die Tatsache, dass es den Islam als monolithischen Block in der politischen Wirklichkeit gar nicht gibt. Immerhin meint man damit mehr als 1,2 Milliarden Menschen, von denen eben nicht die Mehrheit im Mittleren und Nahen Osten, sondern in Süd- und Südostasien lebt.

Brücken und Wege zu einem Dialog der Kulturen sind also gefragter denn je. Angesichts zahlreicher und in naher Zukunft nicht zu lösender Konflikte in der arabischen Region mutet dieser Gedanke zunächst vielleicht naiv an. Gleichwohl kann Dialogen die Möglichkeit der Konfliktregulierung zugesprochen werden, wenn drei Grundsätze Beachtung finden: (1.) Jeder ernst gemeinte Dialog erkennt das Gegenüber als gleichwertigen Partner an. (2.) Tritt man in einen Dialog mit anderen Kulturen ein, öffnet sich der eigene Horizont, das Wissen um die andere Kultur verändert sich und führt zu einem perspektivenreicheren Blick auf die „eigene“ und auf die „fremde“ Kultur. (3.) Erst diese gegenseitige und von Respekt getragene Kenntnis ermöglicht die Besinnung auf einen beiderseitig zu akzeptierenden Wertekanon. Die Überführung dieses Gedankengangs in die politische Realität steht noch aus, bleibt aber angesichts der politischen Situation in der arabisch-islamischen Welt ein dringendes Ansinnen.

Gerade dieses Ansinnen ist das verbindende Moment der Beiträge in diesem Heft der Zeitschrift „Der Bürger im Staat“. Die beiden einleitenden Beiträge stellen eine politisch interessante Hypothese zur Diskussion: Wenn der Westen nicht hilflos zusehen will, wie in den arabischen Staaten unter dem Druck der Globalisierungsprozesse islamistische Fundamentalisten an Macht und Einfluss gewinnen, muss er in einen aktiven Dialog mit der arabischen Welt treten. Dies heißt freilich auch, dass islamische Länder, die für eine demokratische Reform ihrer Staatensysteme die Hilfe des Westens benötigen, zu Zugeständnissen bereit sind, abwehrende und fordernde Positionen zurückstellen und den Dialog ernsthaft aufzunehmen bereit sind (vgl. die Beiträge von Prinz El Hassan bin Talal und Hans Küng).

Gegenwärtig steht die internationale Staatengemeinschaft vor der entscheidenden Frage, wie sich die Beziehungen zwischen den drei großen Religionen Judentum, Christentum und Islam in Zukunft gestalten werden. Die Optionen sind nur allzu deutlich geworden: Entweder Rivalität und Zusammenprall oder friedfertiger Dialog zwischen den Religionen und Kulturen. Alle drei Religionen bewegen sich in einem steten Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Infragestellung und haben in der Vergangenheit stets Antworten auf neue historische Herausforderungen gefunden. Extrempositionen können dann vermieden und überbrückt werden, wenn eine Besinnung auf die wahre Substanz, auf den Kern der jeweiligen Religion erfolgt (vgl. den Beitrag von Hans Küng).

Die alleinige Konzentration auf die Gegenwart verstellt den Blick auf die Vergangenheit, in der die friedliche Koexistenz von Religionen und Kulturen zu kreativen Symbiosen und gegenseitiger Bereicherung führte. Gerade die Geschichte der jüdisch-arabischen Beziehungen zeigt, dass die Mehrheit der Juden in der islamischen Welt über viele Jahrhunderte hinweg an der kulturellen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entfaltung dieser Region ihren Anteil hatte. Juden und Muslime lebten im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte weithin in Frieden miteinander und schufen kulturelle und wissenschaftliche Quellen, aus denen das christliche Europa schöpfen konnte (vgl. den Beitrag von Stefan Schreiner). Die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens und seine muslimische Nachgeschichte zeigen sich exemplarisch an der „Weihnachtsgeschichte“ im Koran. Im Koran finden sich zwei Suren, die

Parallelen zu den Ereignissen und Figuren im Neuen Testament aufweisen. In dieser Betrachtungsweise kann die „Weihnachtsgeschichte“ als Grundlage für einen Dialog zwischen Christen und Muslimen gelesen werden. Ein Dialog, der das Gemeinsame im Lichte des Trennenden und das Trennende im Lichte des Gemeinsamen kommunizierbar macht und Respekt vor dem jeweiligen Glauben fordert (vgl. den Beitrag von Karl-Josef-Kuschel).

Für die islamisch-arabische Welt geht es zukünftig auch darum, wie sie ihre kulturelle und religiöse Substanz mit den politischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts verbinden kann. Hinsichtlich der politischen Dimension ist die Frage entscheidend, wie Islam und moderne Demokratie zueinander finden. Stellvertretend für die vielen Hemmnisse, die es in arabischen Gesellschaften noch zu beseitigen gilt, wird dies an der politischen, sozialen und ökonomischen Diskriminierung der Frauen aufgezeigt. Arabische Frauen haben in orientalischen Gesellschaften schon früh versucht, ihre Interessen und Rechte als eigenständige Akteurinnen wahrzunehmen und zu verteidigen (vgl. den Beitrag von Renate Kreile). Der gegenwärtig propagierte Islamismus scheint allerdings den politischen und sozialen Spielraum der Frauen in arabisch-islamischen Gesellschaften einzuschränken. Je nach politischer und/oder religiöser Ausrichtung der Frauenbewegungen führt dies zu unterschiedlichen Strategien, Allianzen und Kontroversen.

Kultureller Austausch und interkulturelle Begegnungen brauchen Orte, Foren und Anlässe. Am Beispiel zweier wegweisender Einrichtungen, dem Institut du Monde Arabe (Paris) und dem Institut für Auslandsbeziehungen (Stuttgart), werden Möglichkeiten und Formen der Begegnung, des Kulturaustausches und der Pflege der kulturellen Partnerschaft zwischen dem Westen und der arabischen Welt aufgezeigt. Erklärte Absicht beider Institute ist es, durch die wechselseitige Vermittlung von Kultur fassbare „Außenpolitik“ zu betreiben, eine Brücke zu anderen Ländern zu schlagen und den interkulturellen Dialog zu fördern (vgl. die Beiträge von Nasser El Ansary und Sebastian Körper).

Kulturschaffende verstehen sich als Botschafter ihres Landes, wollen Einsichten in und Verständnis für andere Lebenswelten vermitteln. Obwohl die deutschsprachige Literatur arabischstämmiger Schriftstellerinnen und Schriftsteller sprach-

lich und inhaltlich äußerst vielseitig ist, müssen die Autorinnen und Autoren gegen die ihnen noch heute zugedachte Rolle des fabulierenden Geschichtenerzählers aus dem „märchenhaften Orient“, der das Exotische, Sinnliche und Fantastische thematisiert, ankämpfen. Das thematische Interesse arabischstämmiger Autoren gilt vielmehr der konfliktbehafteten Realität, der Zerstörung traditioneller Lebensformen bzw. kultureller Praktiken durch den sozialen Wandel und der alltäglichen Gewalt, die mit den militärischen Auseinandersetzungen in der Region einher geht. Im Gegensatz zu den Projektionen und Sehnsüchten des westlichen Publikums entpuppt sich die scheinbare Idylle des Orients als bedrohlicher Ort (vgl. den Beitrag von Manar Omar).

Das (Wunsch-)Bild vom Orient wird in starkem Maße von der Medienrezeption geprägt. Engagierte Filmschaffende aus arabischen Ländern müssen sich nicht nur mit der Konkurrenz von „Hollywood“, sondern auch mit der lokalen, kommerziellen Filmindustrie messen. Außerdem bringen es Mechanismen der Filmförderung mit sich, dass arabische Filme nur dann den Weg zum europäischen Publikum finden, wenn sie in den Genuss von Fördergeldern kommen. Wenn in diesen Filmen zuweilen der exotische Blick bedient wird, kommt er der „Leseweise“ des westlichen Publikums entgegen, weil er „ihr“ Bild der arabischen Region bestätigt. Europa fördert zwar den arabischen Film, läuft jedoch Gefahr, das Bild vom so genannten „fremden Orient“ zu reproduzieren (vgl. den Beitrag von Viola Shafik).

Die Beiträge dieser Ausgabe der Zeitschrift „Der Bürger im Staat“ gehen auf die Vorlesungsreihe „Die Westen und die arabische Welt. Brücken und Wege zu Dialog und Verständigung“ zurück, die federführend vom Verein arabischer Studenten und Akademiker an der Eberhard Karls Universität in Tübingen veranstaltet wurde. Allen Autorinnen und Autoren, die mit ihren Beiträgen detaillierte Informationen vermitteln, für Einblicke in die arabische Welt sorgen und für einen Dialog der Kulturen werben, sei an dieser Stelle gedankt. Besonderer Dank gebührt Herrn Adwan Taleb vom Verein arabischer Studenten und Akademiker für seine Bemühungen und Übersetzungsarbeiten, die maßgeblich zum Zustandekommen der Veröffentlichung beigetragen haben. Dank gebührt weiterhin Robin Bär für die Bildauswahl und nicht zuletzt dem Schwabenverlag für die stets gute und effiziente Zusammenarbeit.

Siegfried Frech

# Brücken und Wege zu Dialog und Verständigung

PRINZ EL HASSAN BIN TALAL

**Anlässlich der Vorlesungsreihe „Der Westen und die arabische Welt: Brücken und Wege zu Dialog und Verständigung“ formulierte Prinz El Hassan bin Talal von Jordanien ein Gruß- und Geleitwort. Das Grußwort wurde von Dr. Ibrahim Ashary (Verein Arabischer Studenten und Akademiker Tübingen) auf Englisch vorgelesen.**

**Die Übersetzung aus dem Englischen besorgten Jessica Kneissler und Ute Bechold (Deutsch-Amerikanisches Institut Tübingen).**

Mit Bedauern und gleichzeitig mit Freude grüße ich Sie heute anlässlich der Vorlesungsreihe „Der Westen und die arabische Welt: Brücken und Wege zu Dialog und Verständigung“ – mit Bedauern, da mein Terminplan es mir nicht erlaubt, heute in Tübingen anwesend zu sein, und dennoch mit Freude darüber, dass die einleitenden Worte in meinem Namen gesprochen werden.

Der Dialog und der Versuch, den „Anderen“ im Kontext einer westlich-arabischen Welt zu verstehen, sind keine neuen Unterfangen. Die Interaktion zwischen den beiden Regionen war über einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren immer ein steter Fluss, ein Austausch von Waren, Ideen und Menschen, die zu einem gemeinsamen mediterranen Erbe beigetragen haben. Seit dem 11. September hat der Dialog allerdings eine neue Dimension angenommen. Die Themen Zivilisation, Kultur und Globalisierung sind zu Schlüsselfaktoren geworden bei der Auseinandersetzung mit Menschen, die aus so genannten „fremden“ Ländern stammen.

Professor Mircea Malitza von der Black Sea University sprach kürzlich von „einer Welt und 10.000 Kulturen“. Das ist auch mein Verständnis von Kultur: ein weltweites Teilen von Werten. In diesem Zusammenhang sehe ich Kultur auch als einen Mechanismus, der Konflikte vermeiden hilft. Ich möchte also gern dazu anregen, dass wir uns mit vereinten Kräften um eine gemeinsame Geisteshaltung bemühen – ich sage dies vor dem Hintergrund meiner bisherigen Arbeit am Dialog zwischen Kulturen und Zivilisationen. Ich glaube an eine Interaktion zwischen meiner Kultur und Ihrer Kultur, denn wenn Sie zurückblicken auf die Keilschriften und auf Mesopotamien, werden Sie auf das Buch des tugendhaften Märtyrers („Book of the Virtuous Sufferer“) und das Buch Hiob stoßen und Sie werden erkennen, dass es vieles gibt, das uns verbindet. Ich möchte allerdings vorschlagen, dass wir heute nicht über Metaphysik sprechen, sondern darüber, wie wir eine gemeinsame Denkweise fördern können, mit der wir Armut, Rassismus, Terrorismus, Ungleichheit, Hass und Intoleranz bekämpfen können – als einen unumgänglichen moralischen Imperativ für jeden von uns. In dem Bestreben, ein Forum zu schaffen, das solche

kulturellen Fragen an die erste Stelle setzt, habe ich im Juni dieses Jahres das „Parlament der Kulturen“ in Istanbul mitbegründet. Meine Hoffnung ist es, dass diese Initiative den Impuls gibt für weitere Projekte wie zum Beispiel die „School of Mediterranean Humanities“<sup>1</sup>

Das mächtige und komplexe Phänomen der Globalisierung hat die Möglichkeiten des Dialogs, der Verständigung und Koexistenz gewaltig erweitert, wobei ein bisher ungeahntes Maß an Verbundenheit erreicht wurde. Globalisierung ist ein Faktum. Ein Faktum, dem wir uns voll und ganz stellen müssen. Das soll jedoch nicht heißen, dass wir uns mit der Idee einer langweiligen homogenen Welt abfinden sollten, die von einer einzigen kulturellen Perspektive geprägt ist, im Gegenteil. Die gemäßigten Stimmen jeder Kultur und Gesellschaft zusammenzubringen, war in den letzten Jahren eine größere Herausforderung, nicht nur die Stimmen gegen den Extremismus, der alle Zivilisation bedroht, sondern auch die Stimmen für eine lebenswerte Zukunft.

Globalisierung suggeriert, dass eine Kultur unweigerlich alle anderen dominieren wird, und

besagte Kultur ist ein westlicher, säkularer Materialismus, der vielen Völkern fremd ist. Humanitäre Ziele können jedoch nur dann erreicht werden, wenn wir uns auf die Werte von Menschen einlassen. Diese sind keine unveränderlichen Abstrakta, sondern stützen sich in ihrer Identität auf ein Gefühl von kultureller und traditioneller Sicherheit, auf ihre „soft security“ – und diese schließt ihre religiöse Kultur mit ein. Die Wirtschaft ist dabei durchaus von Bedeutung, doch sie hängt von politischen Schwankungen ab, und Politik wiederum ist häufig von Eigennutz gesteuert. Ich setze mich daher schon seit längerem für eine Richtungsänderung ein: weg von der „Ökonopolitik“ oder „Petropolitik“ hin zu einer „Anthropolitik“ – einer Politik, die das Wohlergehen des einzelnen Menschen zum Ziel hat. Der israelische Regierungsberater Yehezkel Dror schreibt in ähnlicher Weise von einer notwendigen Bewegung von der „Staatskunst“ hin zur „Menschenkunst“, von „raison d'état“ zu „raison d'humanité“.

Ich glaube an eine Globalisierung von Werten – nicht nur an eine Globalisierung von Politik und

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

KONFESSIONEN  
ÜBERSCHREITENDES  
FESTHALTEN AN  
GEMEINSAMEN  
HUMANITÄREN WERTEN  
IST EINE NOTWENDIGE  
VORAUSSETZUNG FÜR  
EINE FUNKTIONIERENDE  
BÜRGERGESELLSCHAFT.  
MIT EINEM GEMEIN-  
SAMEN GEBET  
GEDENKEN CHRISTEN  
UND MUSLIME DER  
OPFER, DIE BEI DEN  
TERRORANSCHLÄGEN  
AM 11.9.2001 UMS  
LEBEN GEKOMMEN SIND.  
picture alliance / dpa

Wirtschaft. Wenn der 11. September eine neue Weltordnung verursacht hat, glaube ich, dass es eine Ordnung ist, die einer bestimmten Richtung und bestimmten Zielen unterworfen ist, so wie es jede menschliche Weltordnung sein muss. Nur wenn wir global denken und regional handeln, können wir das Universale aufwerten und gleichzeitig unsere Unterschiede respektieren. Als ich im letzten Jahr in Paris von der Sorbonne eine Ehrendoktorwürde erhielt, sprach ich über die Bedeutung einer „conscience universelle et valeurs partagés“ – eines globalen Bewusstseins und gemeinsamer Werte. Übertragen wir diese Denkweise auf die internationalen Beziehungen, beispielsweise auf den Nahen Osten oder andere konfliktreiche Regionen, brauchen wir einen Verhaltenskodex für staatliche wie auch für nicht-staatliche Akteure. Wir sollten uns alle auf eine international anerkannte Richtlinie von Normen und Maßstäben einigen.

Ein Dialog der Zivilisationen sollte nicht automatisch mit einem „clash of civilisations“, einem Zusammenprall der Kulturen in Verbindung gebracht werden. Samuel Huntington sieht Kulturen letztendlich vor allem durch Religion definiert. Sprechen wir dann also von einem Dialog der Religionen? Dialog zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften ist meiner Meinung nach tatsächlich von großer Bedeutung. Aber dieser stellt nur einen Teil des ausgedehnten Dialogs zwischen und innerhalb von Kulturen dar.

Aus meiner Sicht beginnt jeder Dialog mit der Überwindung von drei Ängsten: die Angst vor dem „Anderen“, die Angst vor den eigenen Leuten in der Heimat – jeder von uns ist darauf bedacht, wie unsere Äußerungen zuhause aufgefasst werden –, und die Angst vor Frieden – wie eine Art Agoraphobie (d.h. eine Angst vor offenen Plätzen). Aus diesem Grund habe ich genauso wie Sadruddin Aga Khan [Anm. des Übers. UN-Hochkommissar für Flüchtlinge 1965-77] und viele andere bedeutende Philanthropen einen Beitrag zur Publikation „Winning the Human Race“<sup>2</sup> von 1988 geleistet, in der wir zur Gründung einer „Neuen Internationalen Humanitären Ordnung“<sup>3</sup> aufriefen. Dieser Vorschlag wurde der UN-Generalversammlung seit 1987 jedes Jahr aufs Neue vorgelegt und wurde jedes Mal einstimmig befürwortet.

„To know is to love“ – kennen heißt lieben: Wenn wir einfach mehr übereinander herausfinden und uns kennen lernen, gewinnen wir Empathie und verlieren das Potential für gewaltsame Konflikte. Aber die Fakten zeigen, dass dieses Prinzip nur teilweise gilt. Wir dürfen nicht vergessen, dass viele der furchtbarsten Konflikte in Gemeinschaften ausgetragen wurden, die viele Jahre oder Generationen lang zusammen gelebt hatten, und dass es Konfrontationen nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Religionen und ethnischen Gruppen gibt. Nachdem die „Konferenz gegen Rassismus“ in Durban<sup>4</sup> gescheitert war, wurde ich vom Generalsekretär der UN mit einer Gruppe von bedeutenden Experten nach Genf eingeladen. Eine unserer Empfehlungen war die eines „Racial Equality Index“, ein Index zur Gleichstellung der Rassen, der eine wesentliche Grundlage für den Kampf gegen Diskriminierung liefern soll – aber ich fürchte, es ist noch nicht genug daran gearbeitet worden.

Im Kaukasus beispielsweise unterstützte das christliche Russland das muslimische Abchasien gegen das christliche Georgien, während der islamische Iran das christliche Armenien gegen das muslimische Aserbaidschan ausspielte. Im Libanon kannten sich die Muslime, Christen und Drusen gut; sie bekämpften sich dennoch gegenseitig und auch untereinander, innerhalb einzelner Sekten. Auf dem Balkan kam auf jeden Konflikt zwischen Muslimen und Christen ein weiterer zwischen den Glaubensgenossen selbst: Die Moldawier bekämpften die Russen, die Ungarn die Rumänen, die Mazedonier die Griechen und die Serben bekämpften die Kroaten.

Gegenseitige Vertrautheit reicht also nicht aus. Menschen können sich kennen und hassen. Unsere Anstrengungen, Bildung und Wissen zu verbessern, müssen weitergehen, in der Hoffnung, dass dies zur Verbesserung der Lage beiträgt, aber auch in dem Bewusstsein, dass Meinungsverschiedenheiten ebenfalls auftreten müssen und auftreten werden. Daher ist ein dauerhafter Frieden nicht machbar ohne erlernten Umgang mit zwangsläufig auftretenden Meinungsverschiedenheiten und Konflikten, die in einem zivilisierten Rahmen bereinigt werden müssen. Aus diesem Grund glaube ich fest daran, dass das „Forum 2000“ in Prag, die Helsinki-Konferenz und auch die ständige Kommunikation der Bürger untereinander, sozusagen kleine Bürger-Konferenzen, unterstützt und ausgebaut werden sollte. Einen der ermutigendsten Momente in diesem Jahr erlebte ich, als ich auf einen Austausch zwischen zwei Männern hingewiesen wurde, in dem es um Schafzucht ging – und zwar zwischen einem Navajo-Indianer aus Albuquerque in New Mexico und einem jordanischen Beduinen aus der Gegend um Azraq. Das ist echtes „citizen's conferencing“, das ist wahrer Dialog.

Ein zivilisierter Rahmen für Uneinigkeiten kann nicht durch den Geist von Toleranz allein begründet werden, denn, wie mein Freund Kenneth Cragg [Anm. des Übers. Religionswissenschaftler und ehemaliger anglikanischer Bischof] erklärt hat: Toleranz ist trügerisch. Toleranz kann Intoleranz nicht tolerieren. Ich möchte nicht von Ihnen toleriert werden, und ich möchte Sie nicht tolerieren. Ich würde Sie ger-

ne respektieren; und ich möchte gerne, dass Sie, wenn schon nicht mich, dann wenigstens das, wofür ich stehe, respektieren. Das Papier der Unabhängigen Kommission für Internationale Menschenrechte, in dem auf die Notwendigkeit einer neuen internationalen Menschenrechtsordnung hingewiesen wird, umreißt Empfehlungen für den Fortschritt in Bereichen wie Bevölkerung, Umwelt, Armut, Terrorismus, Bürgerrechtsbewegungen, Frauen, Jugend, Technologie, Medien, bedrohte Minderheiten, bewaffnete Gewalt und anderes mehr. Als Grundprinzip haben wir im Schlussparagrafen festgelegt, dass „die Anerkennung des grundsätzlichen Werts des Einzelnen und der moralischen Werte, die von allen Gesellschaften geteilt werden, die entscheidende Kraft hinter der Anstrengung aller zum Wohle aller sein muss.“

Vor vielen Jahren hielten wir in Windsor überkonfessionelle Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen ab. Über einen Zeitraum von 25 Jahren haben wir wiederholt unsere gemeinsamen Erfahrungen und Arbeitskräfte zusammengebracht, um eine einzige Seite mit Prinzipien für einen abrahamischen Dialog zu verfassen. Wir erkannten, dass sehr wohl ähnliche Werte in den unterschiedlichen religiösen Traditionen existieren. Zusammenarbeit ist der einfachste Weg, um die Metaphysik zur Seite zu stellen und eine gemeinsame Basis zu schaffen. Politisch und ökonomisch gesehen bedeutet dies, dass die Beteiligung jedes Einzelnen an der Bürgergesellschaft eine notwendige Voraussetzung ist für gesellschaftliche Identität und für einen starken gemeinschaftlichen Widerstand gegen Gewalt. Sura 11 (Sura Hud), Vers 118, besagt: „Und hätte dein Herr es gewollt, so hätte Er die Menschen alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht; doch sie wollten nicht davon ablassen, uneins zu sein“.

Die Themen, die Sie in dieser Reihe diskutieren werden, sind immens wichtig für das Streben nach einer friedlichen und harmonischen Welt, und es gibt keine bessere Gruppe in der Gesellschaft als gerade unsere Jugend, um diese Dinge zu erforschen: Ich wünsche gerade Ihnen eine sehr erfolgreiche und fruchtbare Auseinandersetzung und freue mich darauf, bald von Ihren Diskussionen und Befunden zu hören.

## UNSER AUTOR



*Prinz El Hassan bin Talal ist ein herausragender Förderer der Beziehungen zwischen der arabischen und westlichen Welt. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen verlieh Prinz El Hassan bin Talal 2001 die Ehrendoktorwürde und würdigte so seine Verdienste, die er sich im interreligiösen Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam erworben hat.*

## ANMERKUNGEN

1 Dies ist eines der drei Projekte, die das „Parlament der Kulturen“ zur Förderung in Betracht zieht. Die Idee einer „School of Mediterranean Humanities“ könnte als Möglichkeit betrachtet werden, die intellektuelle und kulturelle Lücke zwischen Westeuropa und dem Mittelmeerraum sowie dem Mittleren Osten und Osteuropa mithilfe eines neuen Curriculums zu „Terra Media Studies“ zu schließen. Dieses Curriculum soll auf einer sorgfältigen Auswahl von Texten beruhen, die die gemeinsamen Wurzeln der mediterranen Zivilisation beleuchten.

2 Bericht der Unabhängigen Kommission für Humanitäre Angelegenheiten: *Winning the Human Race*. London 1988.

3 Resolution for a New International Humanitarian Order. Eingebracht von Jordanien und unterstützt von Algerien. 42. Sitzung der Generalversammlung der Vereinten Nationen (UNGA), 9. Dezember 1987.

4 Bericht der Gruppe der unabhängigen Experten für die UN-Kommission für Menschenrechte über die Umsetzung der Erklärung von Durban und das Aktionsprogramm. Verabschiedet während des ersten Treffens vom 16. bis 18. September 2003 in Genf. Für weitere Informationen: <http://www.unhcr.ch>

# Der Westen und der Islam

HANS KÜNG

*Kein Friede unter den Nationen  
ohne Frieden unter den Religionen.  
Kein Friede unter den Religionen  
ohne Dialog zwischen den Religionen.*

Es sind nun fast 25 Jahre her, dass Hans Küng das von ihm und Walter Jens neu begründete Studium Generale an der Universität Tübingen mit einer Vorlesung über „Ökumenische Theologie. Perspektiven für einen Konsens der Zukunft“ eröffnete. In dieser Vorlesung plädierte er für eine „Ökumene der Weltreligionen“, auch mit dem Islam, ohne Leugnung der Differenzen, jedoch im Bewusstsein der großen Gemeinsamkeiten. Nach dem 11. September 2001 und dem zweiten Irakkrieg steht die internationale Staatengemeinschaft vor der Schlüsselfrage, wie sich die Beziehungen zwischen den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam in Zukunft gestalten werden. Die Optionen sind nun allzu deutlich geworden: Entweder Rivalität der Religionen und Zusammenprall der Kulturen oder Dialog der Kulturen und Frieden zwischen den Religionen. Alle drei Religionen bewegen sich in einem steten Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Infragestellung und haben in der Vergangenheit stets Antworten auf neue welthistorische Herausforderungen gefunden. Die beiden Extrempositionen „Bewahrung“ und „Infragestellung“ können nur dann überbrückt werden, wenn eine Besinnung auf die wahre Substanz, auf den Kern der jeweiligen Religionen erfolgt. Mehr noch: In Bezug auf den Islam geht es darum, diese Substanz mit den politischen und religiösen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu verbinden. Hinsichtlich der politischen Dimension ist die Frage entscheidend, wie Islam und moderne Demokratie zueinander finden.

## HUNTINGTONS GEGENPROGRAMM

Ein Gegenprogramm entwarf zehn Jahre später der US-Politologe Samuel Huntington – zuerst vorsichtig in Frageform, später aber programmatisch als neues Paradigma der Außenpolitik: „A Clash of Civilizations – ein Zusammenprall der Zivilisationen“ (1993). Also ein Kampf der Kulturen als unabwendbares Weltszenario? Der Pentagon-Berater Huntington hatte sich offenbar mit der inneren Dynamik und Vielgestaltigkeit der einzelnen Kulturen wenig beschäftigt, und komplexe historische Zusammenhänge, fließende Übergänge, gegenseitige Befruchtung und friedliches Zusammenleben waren ihm weithin unbekannt.

So prognostizierte er den Zusammenprall zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“ als besonders gefährlich. Damit leistete er ideologische Schützenhilfe, um nach dem Ende des Kalten Krieges das Feindbild Kommunismus durch das Feindbild Islam zu ersetzen, weiterhin eine amerikanische Hochrüstung zu rechtfertigen und, gewollt oder ungewollt, eine günstige Atmosphäre für weitere Kriege zu schaffen. Schon ein Jahr vor Huntingtons Artikel – 1992 unmittelbar nach dem unrühmlichen Ende des ersten Irakkrieges unter Präsident Bush senior und ein Jahrzehnt vor dem zweiten – hatte in den USA eine kleine Gruppe „neokonservativer“ Ideologen und Machtpolitiker begonnen, einen möglichen Präventivkrieg – um Ölreserven, amerikanische Hegemonie und Israels „Sicherheit“ – ideologisch vorzubereiten. Nach dem Amtsantritt von Präsident Bush junior 1999 wurde der Krieg exakt geplant und der unerhörte Massenmord vom 11. September 2001 als Anlass genutzt, um einen Angriff zuerst gegen Afghanistan zu führen und ihn auch dem – an den Anschlägen unbeteiligten – Irak anzudrohen. Nach vergeblicher Bemühung um eine Zustimmung des Weltsicherheitsrates und nach einer geradezu Orwellschen Lügenkampagne bezüglich Kriegsgründen und -zielen begann die Bush-Administration, von Großbritanniens Premierminister Tony Blair unterstützt, am 18. März 2003 gegen Völkerrecht und Weltöffentlichkeit den Krieg gegen den Irak mit massiver militärischer Gewalt und gewann ihn schon bald scheinbar.

## DIE OPTIONEN SIND DEUTLICH GEWORDEN

Aber statt den Terror zu besiegen, wurde ihm in Afghanistan, im Nahen Osten und in der ganzen Welt erst recht zur Ausbreitung verholfen. Weitere Tragödien folgten: auf Bali, in Casablanca, Riad, Istanbul und Madrid. Hier kam es am 11. März 2004 zum ersten Mal auf europäischem Boden zu einem Massaker dieses Ausmaßes, welches durch die Parlamentswahlen zwei Tage darauf zur Abwahl der am Irakkrieg beteiligten spanischen Regierung führte, aber auch für die am Krieg nicht beteiligten Länder Europas ein Fanal für eine dramatisch verschärfte Weltlage aufrichtete. Denn der Krieg gegen zwei islamische Länder, aber auch die seit Jahrzehnten vom Westen praktizierten „Double Standards“ hinsichtlich der menschenverachtenden Besatzungspolitik Israels unter Missachtung sämtlicher UN-Resolutionen haben die ganze islamische Welt in unsägliche Wut, Verbitterung und Verhärtung gestürzt. Der „Clash of Civilizations“ erscheint jetzt als „Self-fulfilling prophecy“. Wir befinden uns zweifellos in einer heiklen Schlüsselphase für die Neugestaltung der internationalen Beziehungen, des Verhältnisses Westen-Islam und auch der Beziehungen zwischen den drei abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Die Optionen sind deutlich geworden: Entweder Rivalität der Religionen, Zusammenprall der Kultu-

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

ren, Krieg der Nationen – oder Dialog der Kulturen und Frieden zwischen den Religionen als Voraussetzung für Frieden zwischen den Nationen! Sollten wir angesichts der tödlichen Bedrohung der gesamten Menschheit nicht anstatt neue Dämme des Hasses, der Rache und Feindschaft aufzurichten, lieber die Mauern des Vorurteils Stein um Stein abtragen und damit Brücken des Dialogs bauen, Brücken gerade auch zum Islam? Weder eine Verwischung der Gegensätze, noch eine synkretistische Vermischung erscheinen sinnvoll. Vielmehr ist nur eine redliche Annäherung und Verständigung angezeigt, die in beidseitigem Selbstbewusstsein, in Sachlichkeit und Fairness und im Wissen um das Trennende wie das Verbindende gründet.

## STATT „CLASH“ DIALOG MIT DEM ISLAM

Nur wenn es gelingt, die gewalttätigen Extremisten zu isolieren und die gemäßigten Musli-



WORIN LIEGT DIE KRAFT DES ISLAM? DER ISLAM SCHEINT BIS HEUTE WENIGER VOM RELIGIÖSEN SUBSTANZ- UND PROFILVERLUST BETROFFEN ZU SEIN ALS JUDENTUM UND CHRISTENTUM. JEDER MUSLIM KANN AUSDRÜCKEN, WAS BOTSCHAFT UND WESEN DES ISLAM SIND.

picture alliance / dpa

den und Freiheit können auf Dauer nur auf der Basis von Rechtsstaatlichkeit, Toleranz, Menschenrechten und ethischen Standards erreicht werden.<sup>1</sup> Zum Dialog sind nicht die Zivilisationen oder Kulturen als solche aufgefordert, die ja keine Subjekte und keine geschlossenen Einheiten sind, sondern die einzelnen Menschen und ganz bestimmte Gruppen, die aus unterschiedlichen kulturellen Prägungen kommen, vor allem aber die politisch, wirtschaftlich und kulturell verantwortlichen Eliten.

#### WORIN LIEGT EIGENTLICH DIE KRAFT DES ISLAM?

Im Blick auf den Islam sollten sich Christen wie Nichtchristen die Frage stellen: Warum bekennen sich 1,2 Milliarden Menschen mit steigender Tendenz in den mittleren Regionen unserer Erde von der Atlantikküste Afrikas bis zu den indonesischen Inseln, von den Steppen Zentralasiens bis nach Mosambik zu dieser einen Religion? Ja, die große Frage ist: Worin eigentlich liegt die Kraft des Islam, worin liegt seine Faszination?<sup>2</sup> Ein zentraler Gesichtspunkt soll herausgehoben werden: Der Islam scheint bis anhin weniger vom religiösen Substanz- und Profilverlust betroffen zu sein als Judentum und Christentum. Jedenfalls kann jeder Muslim auch heute noch ohne hoch komplizierte dogmatische Formeln ausdrücken, was Botschaft, Wesen und konstitutive Elemente des Islam sind.

#### ZWISCHEN BEWAHRUNG UND INFRAGESTELLUNG

Die Frage nach dem, was Substanz, Fundament, Zentrum einer Religion ist, stellt sich allerdings heute für alle drei prophetischen Religionen in recht grundsätzlicher Weise, und darauf möchte ich im Folgenden genauer eingehen.

Was soll in unserer je eigenen Religion unbedingt bewahrt werden? Da gibt es in allen drei prophetischen Religionen extreme Positionen: Manche sagen: „Nichts soll bewahrt werden!“, die anderen hingegen: „Alles soll bewahrt werden!“:

- „Nichts“ soll bewahrt werden, sagen gänzlich säkularisierte Christen: Sie glauben oft weder an Gott noch an einen Sohn Gottes, sie ignorieren die Kirche und verzichten auf Predigt und Sakramente. Bestenfalls schätzen sie das kulturelle Erbe des Christentums: die Kathedralen oder Johann Sebastian Bach, die Ästhetik orthodoxer Liturgie oder auch paradoxerweise den Papst, dessen Sexualmoral und Autoritarismus sie selbst-

verständlich ablehnen, als eine Säule der etablierten Ordnung.

- „Nichts“ soll bewahrt werden, sagen auch völlig säkularisierte Juden: Sie halten nichts vom Gott Abrahams und der Väter, sie glauben nicht an dessen Verheißungen, ignorieren synagogale Gebete und Riten und lächeln über die Ultraorthodoxen. Für ihr religiös entleertes Judentum haben sie vielfach eine moderne Ersatzreligion gefunden: den Staat Israel und die Berufung auf den Holocaust, was auch säkularisierten Juden immerhin eine jüdische Identität und Solidarität verschafft, nicht selten aber auch den menschenverachtenden Staatsterror gegen Nichtjuden zu rechtfertigen scheint.
- „Nichts“ soll bewahrt werden, sagen aber auch säkularisierte Muslime: An einen Gott glauben sie nicht, den Koran lesen sie nicht, Muhammad ist für sie kein Prophet und die Scharia lehnen sie rundweg ab; die fünf Pfeiler des Islam spielen für sie keine Rolle. Bestenfalls ist der Islam, freilich religiös entleert, zu gebrauchen als Instrument für einen politischen Islamismus und arabischen Nationalismus.

Es ist verständlich, dass als Gegenreaktion auf dieses „Nichts bewahren!“ der umgekehrte Ruf laut wird: „Alles bewahren!“ Alles soll so bleiben, wie es ist und angeblich immer war:

- „Kein Stein des großartigen katholischen Dogmengebäudes darf herausgebrochen werden, das Ganze würde wanken“, posauenen römische Integralisten.
- „Kein Wort der Halacha darf vernachlässigt werden; hinter jedem Wort steht der Wille des Herrn (Adonaj)“, protestieren ultraorthodoxe Juden.
- „Kein Vers des Koran darf ignoriert werden, jeder ist in gleicher Weise unmittelbar Gottes Wort“, insistieren viele islamistische Muslime.

Hier überall sind Konflikte vorprogrammiert, nicht nur zwischen den drei, sondern vor allem in den drei Religionen, wo immer diese Positionen kämpferisch oder aggressiv vertreten werden. Oft schaukeln sich die extremen Positionen gegenseitig hoch.

#### EXTREMPOSITIONEN BILDEN NICHT DIE MEHRHEIT

Doch die Wirklichkeit sieht nicht ganz so düster aus. Denn die Extrempositionen bilden in den meisten Ländern, wenn sie nicht gerade durch politische, wirtschaftliche, soziale Faktoren aufgeladen werden, nicht die Mehrheit. Noch immer gibt es – je nach Land und Zeit verschieden groß – eine erhebliche Zahl von Juden, Christen und Muslimen, die – wiewohl in ihrer Religion oft gleichgültig, träge oder ignorant – doch keinesfalls alles in ihrem jüdischen, christlichen oder muslimischen Glauben und Leben aufgeben möchten. Die andererseits aber auch nicht bereit sind, alles zu bewahren: Als Katholiken sämtliche Dogmen und Morallehren Roms zu schlucken oder als Protestanten jeden Satz der Bibel wortwörtlich zu nehmen, oder als Juden sich in allem an die Halacha zu halten, oder als Muslime sämtliche Gebote der Scharia streng einzuhalten.

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

me zu stärken, wenn es gelingt, Brücken des Vertrauens zu bauen und die Beziehungen zwischen der westlichen und der islamischen Welt wieder zu stabilisieren, nur wenn sich Israelis, Araber und „Westler“, Juden, Christen und Muslime nicht mehr als Gegner, sondern als Partner verstehen und behandeln, können die unüberwindbar scheinenden politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Probleme der Gegenwart gelöst werden und kann so ein Beitrag zu einer friedlicheren Weltordnung geleistet werden.

Deshalb fordern heute viele: Kein Rückfall in das von den europäischen Nationen in der Moderne praktizierte, aber nach dem Zweiten Weltkrieg erfreulicherweise überwundene Paradigma der politisch-militärischen Konfrontation, Aggression und Revanche! Vielmehr eine entschiedene Realisierung des in der UN-Charta festgehaltenen und im Rahmen der Europäischen Union am weitesten fortgeschrittenen neuen, „nach-modernen“ Paradigmas der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Verständigung, Kooperation und Integration. Frie-

## DIE GLAUBENSSUBSTANZ MUSS ERHALTEN WERDEN

Wie auch immer: Blickt man nicht auf irgendwelche spätere geschichtliche Ausgestaltungen und Ausprägungen, sondern besinnt sich auf die Ur-Kunden, ursprünglichen Zeugnisse, auf die „Heiligen Schriften“ der jeweiligen Religion – Hebräische Bibel, Neues Testament und Koran –, so kann kein Zweifel sein, dass das „Bleibende“ (was bleiben muss) in der betreffenden Religion nicht einfach identisch ist mit dem „Bestehenden“ (was zur Zeit besteht) und dass das, was den „Kern“, die „Substanz“, das „Wesen“ dieser Religion ausmacht, von den „Heiligen Schriften“ der betreffenden Religion her bestimmt werden kann. Es geht also hier um eine ganz praktische Frage: Was soll in unseren Religionen, in der je eigenen Religion das bleibend Gültige und ständig Verpflichtende sein? Erhalten bleiben muss nicht alles, wohl aber die Glaubenssubstanz, das Zentrum und Fundament der jeweiligen Religion, ihrer Heiligen Schrift, ihres Glaubens. Die Glaubenssubstanz der jeweiligen Religion lässt sich in aller Kürze wie folgt darstellen.

Was also muss im Christentum bewahrt werden, wenn es nicht die „Seele“ verlieren soll?

- Was immer eine historische, literarische oder soziologische Bibelkritik kritisieren, interpretieren und reduzieren mag: Von den maßgeblichen und geschichtsmächtig gewordenen christlichen Glaubensurkunden her, vom Neuen Testament (gesehen im Kontext der Hebräischen Bibel) her ist der zentrale Glaubensinhalt Jesus Christus: Er als der Messias und Sohn des einen Gottes Abrahams, er, wirksam auch heute durch denselben Gottesgeist. Kein christlicher Glaube, keine christliche Religion ohne das Bekenntnis: „Jesus ist der Messias, Herr, Sohn Gottes!“ Der Name Jesus Christus bezeichnet die (keineswegs statisch zu verstehende) „Mitte des Neuen Testaments“.

Was muss im Judentum bewahrt bleiben, wenn es nicht sein „Wesen“ verlieren soll?

- Was immer eine historische, literarische oder soziologische Kritik kritisieren, interpretieren und reduzieren mag: Von den maßgeblichen und geschichtsmächtig gewordenen Glaubensurkunden, von der Hebräischen Bibel her sind der zentrale Glaubensinhalt der eine Gott und das eine Volk Israel. Kein israelitischer Glaube, keine Hebräische Bibel, keine jüdische Religion ohne das Bekenntnis: „Jahwe (Adonaj) ist der Gott Israels und Israel sein Volk!“

Und was soll schließlich im Islam bewahrt bleiben, wenn er noch „Islam“ im wörtlichen Sinn der „Hingabe“, der „Unterwerfung unter Gott“ bleiben soll?

- Wie langwierig auch der Prozess des Sammelns, Ordnen und Edierens der verschiedenen Suren des Koran war, so ist doch für alle gläubigen Muslime klar, der Koran ist Gottes Wort und Buch. Und wenn Muslime auch durchaus einen Unterschied sehen zwischen den Suren von Mekka und denen von Medina und den Offenbarungshintergrund für die Auslegung in Betracht ziehen,

so ist doch die zentrale Botschaft des Koran völlig eindeutig: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet“.

Von daher sind auch die unterscheidenden Strukturelemente und bleibenden Leitideen des islamischen Glaubens und Lebens für alle Muslime sehr deutlich: Das Glaubensbekenntnis ist die zentrale Botschaft des Islam, der Eckstein, auf dem er ruht, sein erster „Pfeiler“. Dazu kommen noch vier weitere: das tägliche Pflichtgebet, die alljährliche Sozialabgabe, die alljährliche Zeit des Fastens und, womöglich, einmal im Leben die große Wallfahrt nach Mekka. Dies sind die konstitutiven Elemente des Islam. Zentrum, Grundlage, Glaubenssubstanz des Islam war freilich wie die des Christentums oder Judentums nie abstrakt-isoliert gegeben, sondern ist in den wechselnden Erfordernissen der Zeit immer wieder neu interpretiert und praktisch realisiert worden – in der heutigen Umbruchzeit mehr denn je.

## EPOCHALE KONSTELLATIONEN UND PARADIGMENWECHSEL

Der Islam hat wie auch Judentum und Christentum immer wieder neue epochale Konstellationen durchgemacht – in Antwort auf immer wieder neue welthistorische Herausforderungen eine ganze Reihe grundlegender religiöser Veränderungen, die man mit Recht als revolutionäre Paradigmenwechsel versteht.

Was das Christentum (vgl. S. 90) betrifft, so sind sich viele Christen nicht bewusst,

- dass das Christentum in einem judenchristlichen Paradigma entstanden ist;
- dass dieses freilich schon früh von einem griechisch-hellenistischen und später slawischen Paradigma (der östlichen Orthodoxie) überlagert wurde;
- dass aber im Westen in den Jahrhunderten nach der Konstantinischen Wende ein lateinisches, typisch römisch-katholisches Paradigma von den Päpsten durchgesetzt wurde, das, übersteigert, im 11. Jahrhundert zur Spaltung von West- und Ostkirche führte;
- dass im 16. Jahrhundert dieses mittelalterliche römisch-katholische Paradigma in einer revolutionären Umwälzung in weiten Teilen Europas, dann Amerikas abgelöst wurde durch die reformatorisch-protestantische Konstellation;
- dass aber auch dieses reformatorisch-protestantische Paradigma wie das römisch-katholische herausgefordert wurde durch das aufgeklärte Paradigma der Moderne in Philosophie, Naturwissenschaft, Staats- und Gesellschaftsauffassung;
- dass wir nach den beiden Weltkriegen und den Totalitarismen im Übergang begriffen sind in eine noch nicht eindeutig beschreibbare nach-moderne Konstellation.

In der Geschichte des Islam lassen sich folgende Makroparadigmen (vgl. S. 91) herausarbeiten:

- (1.) das ur-islamische Gemeinde-Paradigma von Mekka und Medina zur Zeit des Propheten Muhammads und der ersten vier Kalifen;
- (2.) das arabische Reichs-Paradigma der Umayyaden in Damaskus (661-750);

- (3.) das klassisch-islamische Weltreligions-Paradigma der Abbasiden mit Zentrum in Bagdad (750-1258; die Herrschaft der Abbasiden erlosch nach dem Mongolensturm);
- (4.) das Paradigma der Ulama und Sufis nach dem Mongolensturm im Zeitalter der Regionalisierung und später der drei islamischen Großreiche (der türkischen Osmanen, persischen Safawiden und der indischen Großmogule);
- (5.) das islamische Modernisierungs-Paradigma, eingeleitet vor allem in Indien, in Ägypten und im Osmanischen Reich;
- (6.) das ökumenische Paradigma der Nach-Moderne: die große Frage für die Zukunft.

## DIE GLEICHZEITIGKEIT DER PARADIGMEN

So erscheint also jede Religion nicht als eine statische Größe, wo angeblich alles schon immer so war, wie es heute ist, sondern vielmehr als lebendig sich entwickelnde Wirklichkeit, die verschiedene epochale Gesamtkonstellationen durchgemacht hat. Dabei gilt eine erste entscheidende Einsicht: Auch die früheren Paradigmen des Islam können sich (außer das allererste) bis in die Gegenwart durchhalten! Anders in den „exakten“ Naturwissenschaften: da kann das alte Paradigma (etwa das des Ptolemäus) mit Hilfe der Mathematik und des Experiments empirisch verifiziert oder falsifiziert werden; da kann die Entscheidung zugunsten des neuen Paradigmas (des Kopernikus) auf längere Sicht durch Evidenz „erzwungen“ werden. Im Bereich der Religion (wie der Kunst) jedoch ist dies anders: In Fragen des Glaubens, der Sitten und Riten kann nichts mathematisch-experimentell entschieden werden. Zwischen West- und Ostrom, oder zwischen Rom und Luther ebenso wenig wie zwischen Sunniten und Schiiten, Fundamentalisten und Modernisten. Und so verschwinden denn in den Religionen alte Paradigmen keineswegs notwendigerweise. Vielmehr können sie neben neuen Paradigmen durch Jahrhunderte hindurch fortbestehen: das neue (das reformatorische oder das moderne) neben dem alten (dem altkirchlichen oder dem mittelalterlichen).

## PERSISTENZ UND KONKURRENZ DER PARADIGMEN

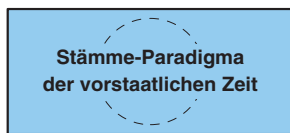
Zur Beurteilung der Lage der Religionen ist diese Persistenz und Konkurrenz unterschiedlicher Paradigmen von größter Bedeutung. Dies führt zu der zweiten wichtigen Einsicht: Bis heute leben Menschen derselben Religion in verschiedenen Paradigmen! Sie sind von fortbestehenden Grundbedingungen geprägt und bestimmten gesellschaftlichen Mechanismen unterworfen. So gibt es zum Beispiel im Christentum noch heute römische Katholiken, die geistig im 13. Jahrhundert (gleichzeitig mit Thomas von Aquin, den mittelalterlichen Päpsten und der absolutistischen Kirchenordnung) leben. Es gibt manche Vertreter östlicher Orthodoxie, die geistig im 4./5. Jahrhundert geblieben sind (gleichzeitig mit den großen Konzilien und griechischen Kirchenvätern). Und für manche evangelikale Protestanten ist nach wie

# Paradigmenwechsel in der Geschichte des Judentums

Versuch einer Periodisierung und Strukturierung

2000-1200 v.Chr.:  
Späte Bronzezeit («Patriarchen»)

P I

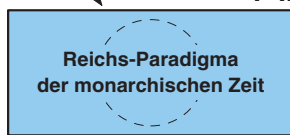


Mose  
Richter

12.-11. Jhd.:  
Gottes Volk – Land

Landnahme

P II

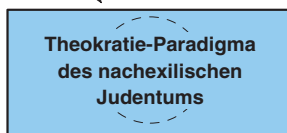


David  
Salomon

1000-556:  
Königtum – Tempel – Propheten  
930: Reichstrennung  
722: Untergang des Nordreiches (Israel)  
586: Untergang des Südreiches (Juda)

Babylonisches Exil (586-538)

P III



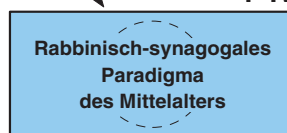
Nehemia  
Esra

536-70 n. Chr.: Tempel – Priester – Hl. Schrift (Tora)  
ab 536: Persische Herrschaft  
ab 64: Römische Herrschaft

Jesus v. Nazareth †

Zerstörung des Tempels (70) und Jerusalems (135)

P IV



Raschi  
Maimonides

2.-18. Jhd.: Rabbinen – Synagoge – Talmud  
70-640: Talmudische Zeit  
ab 630: Islamische Herrschaft  
11.-13. Jhd.: Kreuzzüge / Judenverfolgungen  
16. Jhd.: Protestantische Reformation

Menschenrechts-  
erklärungen (1776/89)

P V



Mendelssohn

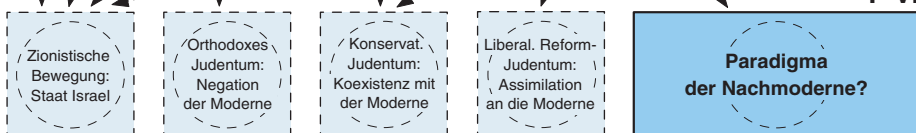
18.-20. Jhd.: Aufklärung – Reform  
Amerikanische / Französische Revolution / Wissenschaft des Judentums

1881-1945:  
Judenpogrome – Rassismus –  
Zionismus – Nazismus

Holocaust (1933-45)  
Staat Israel (1947)

Herzl

P VI



**Die bleibende Glaubenssubstanz des Judentums:**

Die Botschaft: »Jahwe ist der Gott Israels, und Israel sein Volk«.  
Das entscheidende Offenbarungsereignis: die Befreiung aus Ägypten und die Sinai-Offenbarung.  
Das unterscheidend Jüdische: **Israel** als Gottes **Volk** und **Land**.

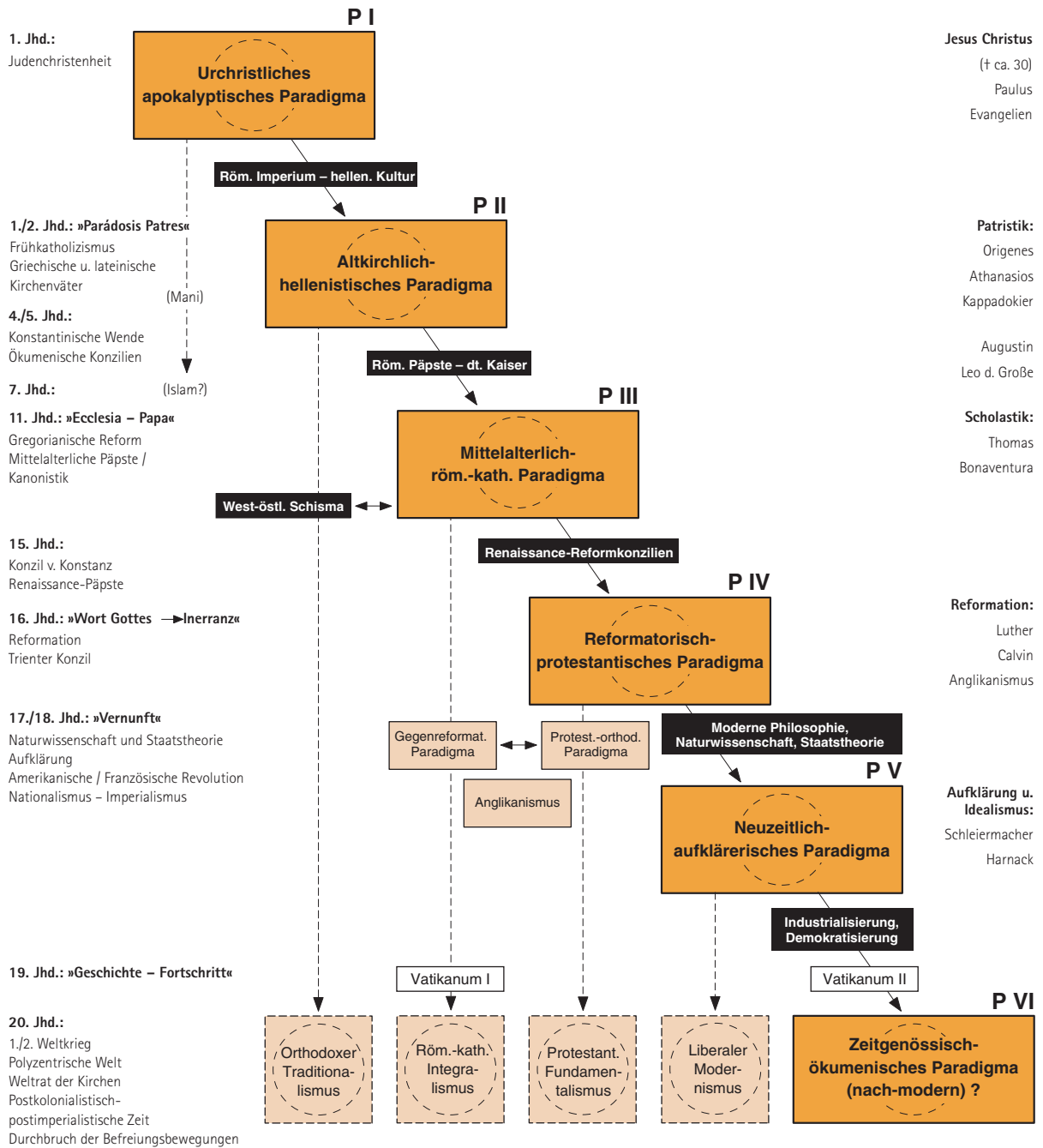


**Das wechselnde Paradigma (Makromodell von Gesellschaft, Religion, Theologie)**

»Eine Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden« (Thomas S. Kuhn).

# Paradigmenwechsel in der Geschichte des Christentums

Versuch einer Periodisierung und Strukturierung



**Die bleibende Glaubenssubstanz des Christentums**

Die Botschaft: »Jesus der Christus«.  
Das entscheidende Offenbarungereignis: die Wende der Geschichte Israels durch das Kommen Jesu von Nazareth.  
Das unterscheidend Christliche: **Jesus** als Gottes **Messias** und **Sohn**.

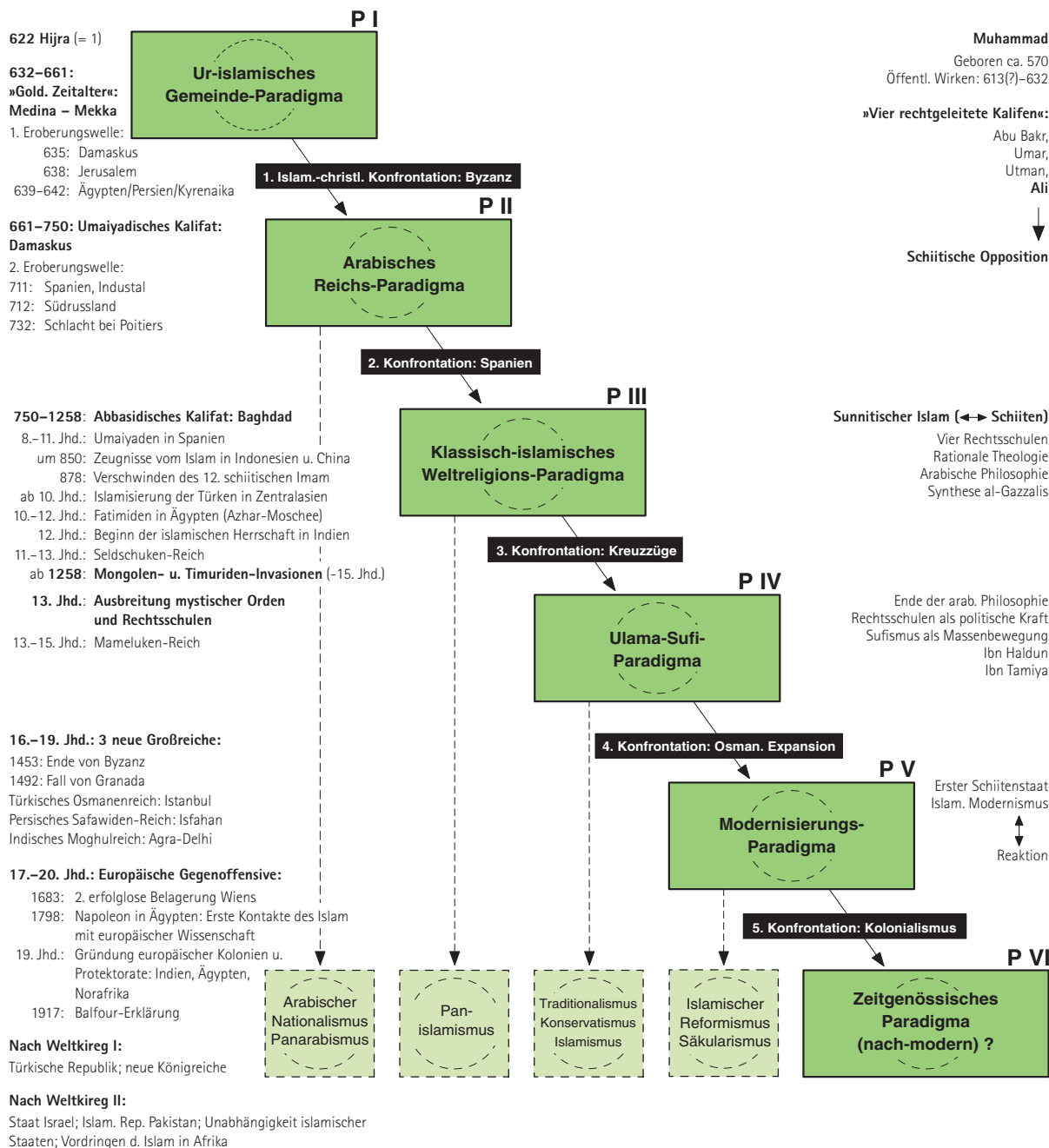


**Das wechselnde Paradigma (Makromodell von Gesellschaft, Religion, Theologie)**

»Eine Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden« (Thomas S. Kuhn).

# Paradigmenwechsel in der Geschichte des Islam

Versuch einer Periodisierung und Strukturierung



**Die bleibende Glaubenssubstanz des Islam**

Die Botschaft: »Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Prophet.«  
Das entscheidende Offenbarungereignis: die Besiegelung der bisherigen (christlichen u. jüdischen) durch die dem Propheten widerfahrene Offenbarung.  
Das unterscheidend Islamische: Der **Koran** als Gottes **Wort** und **Buch**.



**Das wechselnde Paradigma (Makromodell von Gesellschaft, Religion, Theologie)**

»Eine Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden« (Thomas S. Kuhn).

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

VERFASSUNGSREFERENDUM IM IRAK (15.10.2005): DIE ENTSCHIEDENDE FRAGE WIRD SEIN, OB ES FRÜHER ODER SPÄTER IN ISLAMISCHEN LÄNDERN DEN NOTWENDIGEN FREIRAUM GIBT, UM DIE SUBSTANZ DES ISLAM MIT DER MODERNEN DEMOKRATIE ZU VERBINDEN UND EIN DEMOKRATISCHES SYSTEM MIT GEWALTENTEILUNG ZU ETABLIEREN.  
picture alliance / dpa

vor die vorkopernikanische Konstellation des 16. Jahrhunderts (mit den Reformatoren vor Kopernikus, vor Darwin) maßgebend. In ähnlicher Weise träumen manche Araber noch dem großen arabischen Reich der Umayyaden nach und wünschen sich die Vereinigung der arabischen Völker zu einer einzigen arabischen Nation („Panarabismus“). Andere aber sehen nicht im Arabertum, sondern im Islam der Abbasiden das Völkerverbindende und geben einem „Panislamismus“ den Vorzug. Gerade dieses Andauern, diese Persistenz und Konkurrenz früherer religiöser Paradigmen im Heute dürfte eine der Hauptursachen der Konflikte innerhalb der Religionen und zwischen den Religionen sein, Hauptursache der verschiedenen Richtungen und Parteilagen, der Spannungen, Streitigkeiten und Kriege.

#### MITTELALTER UND MODERNE

Als dritte wichtige Einsicht stellt sich sowohl für das Judentum wie das Christentum wie den Islam die zentrale Frage: Wie verhält sich diese Religion zu ihrem eigenen Mittelalter (zumindest in Christentum und Islam als die „große Zeit“ angesehen) und wie zur Moderne, wo man sich in allen drei Religionen in die Defensive gedrängt sieht. Das Christentum hat nach der Reformation einen weiteren Paradigmenwechsel, den der Aufklärung, durchmachen müssen. Das Judentum aber machte zuerst die Aufklärung durch und erlebte im Anschluss daran zumindest im Reformjudentum eine religiöse Reformation. Der Islam aber machte keine religiöse Reformation durch und hat von daher auch mit der Moderne bis auf den heutigen Tag ganz besondere Probleme.

Viele Juden, Christen und Muslime, die das moderne Paradigma bejahen, verstehen sich untereinander besser als mit den eigenen Glaubensgenossen, die in anderen Paradigmen leben. Umgekehrt können dem Mittelalter verhaftete Römisch-Katholische sich zum Beispiel in Fragen der Sexualmoral mit den „Mittelalterlichen“ im Islam und im Judentum verbünden.

#### UNSER AUTOR



*Prof. Dr. Hans Küng, geb. 1928; Studium der Philosophie und Theologie u. a. in Rom und Paris; 1960-63 Ordentlicher Professor der Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der*

*Universität Tübingen; 1962-1965 Offizieller Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils, ernannt von Papst Johannes XXIII.; wegen seiner Infragestellung der Unfehlbarkeit des Papstes wurde ihm 1979 vom Vatikan die kirchliche Lehrbefugnis entzogen; 1963-1980 Ordentlicher Professor der Dogmatik und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen; seit 1995 ist Hans Küng Präsident der Stiftung Weltethos; 1996 Professor Emeritus der ökumenischen Theologie.*

#### PARADIGMENANALYSE ZEIGT DIE WAHRE SUBSTANZ

Wer Versöhnung und Frieden will, wird um eine kritisch-selbstkritische Paradigmenanalyse nicht herumkommen. Nur so lassen sich Fragen beantworten wie diese: Wo sind in der Geschichte des Islam (und natürlich auch der anderen Religionen) die Konstanten und wo die Variablen, wo Kontinuität und wo Diskontinuität, wo Übereinstimmung und wo Widersprüche? Dies ist eine vierte Einsicht: Zu bewahren ist vor allem das Wesen, das Fundament, der Kern, die Substanz einer Religion und von daher die vom Ursprung her gegebenen Konstanten. Nicht unbedingt zu bewahren ist alles das, was vom Ursprung her nicht wesentlich ist, was Schale und nicht Kern, was Ausbau und nicht Fundament ist. Aufgegeben (oder auch umgekehrt entwickelt) werden können, wenn es sich als notwendig erweist, alle die verschiedenartigen Variablen. So verhilft denn eine Paradigmenanalyse angesichts all des religiösen Wirrwarrs gerade im Zeitalter der Globalisierung zu einer globalen Orientierung.

#### DIE SCHICKSALSFRAGE FÜR DEN ISLAM

Im letzten Abschnitt soll zu dem weit verbreiteten Feindbild des Islam ein Hoffnungsbild skizziert werden, das freilich nicht mit einem Idealbild verwechselt werden soll. Sozusagen gegen das wohlbekannte „Worst Case-Szenario“ des Samuel Huntington ein „Best Case-Szenario“, das als anspornende Vision für die Zukunft realistisch hoffen lässt. Die entscheidende Frage bleibt: Wird es früher oder später in einigen islamischen Schlüssel-

ländern den notwendigen Freiraum geben, die Substanz des Islam mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu verbinden? Entscheidend ist dies nicht nur für eine zukunftsorientierte Interpretation und Diskussion des Islam, sondern auch für eine ehrliche Anwendung und konsequente Umsetzung der Ergebnisse, was für Wissenschaft und Gesellschaft überhaupt von allergrößter Bedeutung ist. Welche Tendenzen werden sich – in Rechtswissenschaft und Rechtsprechung, Umma und Staat, Wissenschaft und Gesellschaft – schließlich politisch durchsetzen? Welches werden die für die heutige Zeit relevanten Erben einer 1400-jährigen Religion und Kultur sein: (1.) die orthodoxen Traditionalisten, (2.) die ideologischen Säkularisten oder (3.) die religiös wie politisch Innovativen? Die – mit klarem Blick für die inzwischen vollzogenen Paradigmenwechsel – gegenüber allem Beharren auf der Tradition eine Öffnung des seit Jahrhunderten geschlossenen Tors der eigenständigen Interpretation praktizieren, die eine „Übersetzung“ der ursprünglichen islamischen Botschaft ins Heute vornehmen, um so eine demokratische Gesellschaft und kreative Kultur mit innovativer Wissenschaft und leistungsfähiger Wirtschaft zu ermöglichen? Insofern schauen heute Muslime in aller Welt auf die Türkei, früher Vorreiterin eines radikalen Säkularismus: Ob dieses Laboratorium für islamische Demokratie unter Ministerpräsident Erdogan erfolgreich sein wird. Wo keine aktive Islamisierungspolitik betrieben wird und Religion durchaus Privatsache bleibt, wo aber doch eine persönliche muslimische Glaubenshaltung und Glaubenspraxis sich indirekt auch in der Öffentlichkeit auswirken darf. Wie immer man zur schwierigen Frage der Aufnahme der Türkei in die Europäische Union steht, man sollte dieses historische Experiment mit größtem Wohlwollen unterstützen. Denn gerade so könnte der Islam seinen Beitrag zur Weltgesellschaft leisten, in der trotz aller kulturellen Unterschiede Menschenrechte und Menschenpflichten als gemeinsame Basis gesehen würden.

#### DER POLITISCHE ASPEKT DER SCHICKSALSFRAGE

Die Frage nach dem Freiraum halte ich gerade angesichts der zahlreichen Widerstände und Zwänge für die Schicksalsfrage für den Islam; sie ist zugleich politischer wie theologischer Natur:

Was erstens die politische Dimension betrifft, so hoffen viele Muslime von Marokko bis Iran, von Afghanistan bis Indonesien mehr oder weniger offen, dass

- Islam und moderne Demokratie sich finden: Sie haben die Hoffnung, dass der Islam, der theoretisch (schon im sunnitischen Kalifat wie im schiitischen Imamats) auf die muslimische Brüderlichkeit verpflichtet ist, in der politischen Praxis nicht weiterhin autoritär bleibt. Also keine Art theokratischer Klerikalstaat, wo selbst ernannte Stellvertreter Gottes auf Erden sich anmaßen, als Herrscher, Gesetzgeber und Richter zugleich aufzutreten, angeblich allein Gott und nicht auch dem Volke verantwortlich; und auch keine „Heilige Schrift“, welche die nationale Verfassung ersetzt oder völlig determiniert (bis hin zum allgemeinen Schweinefleisch- und Alkoholverbot und zur Erlaubnis der Polygamie);
- ein demokratisches System mit Gewaltenteilung errichtet wird: Eine von der Geistlichkeit unabhängige Regierung sowie unabhängige Parteien, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Widerstandsrecht und legale Opposition. Für die Frauen das Recht der Eigenverantwortung und der Teilnahme an allen Bereichen des öffentlichen Lebens, an allen Stufen der Bildung und allen politischen Entscheidungen, also gleiche Menschenrechte wie für die Männer. Ein Staat, in welchem Nichtmuslime nicht nur die (im frühen Mittelalter gewiss vorbildhafte) Position einer geduldeten Minderheit, sondern volle Bürgerrechte besitzen.

#### DIE RELIGIÖSE DIMENSION DER SCHICKSALSFRAGE

Was zweitens die religiöse Dimension betrifft, so hoffen viele entsprechend gebildete Muslime, aufgeschlossene Ulama ebenso wie interessierte „Laien“,

- dass ihr Streben nach einer heutigen Erkenntnissen und Erfordernissen entsprechenden und so verantwortlichen Interpretation des Koran endlich mehrheitsfähig wird;
- dass die Muslime des 21. Jahrhunderts nicht an der Ungeschaffenheit und deshalb Vollkommenheit, Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit der 78.000 Worte des Koran (und mittelbar auch der Sunna des Propheten und der Scharia überhaupt) festhalten müssen;

- dass sie vielmehr den geschichtlichen Charakter der göttlichen Offenbarung (Gottes Wort im Prophetenwort, Gottes Wort bezogen durch Menschenwort) ernst nehmen dürfen. Also in der Praxis keine buchstabenfixierte Auslegung und traditionsfixierte Argumentationsmuster, sondern eine Auslegung nach Geist und Sinn des gesamten prophetischen Buches. Kein legalistisch überwuchertes, sondern ein nach den Maßstäben des Ur-Islam geläutertes und für unsere Zeit neu interpretiertes religiöses Erbe. Islam als Fundament, nicht fundamentalistisch, sondern zeitgemäß verstanden.

#### DREIFACHE HOFFNUNG

Ich bin nicht „blauäugig“. Ich bin Realist und mache mir keine Illusionen. Doch meine ganze Dialogarbeit zu Judentum, Christentum und Islam ist und bleibt trotz aller Enttäuschungen und Rückschläge getragen von einer dreifachen unerschütterlichen Hoffnung:

- dass jede der drei prophetischen Religionen aufgrund ihres spirituellen und ethischen Reichtums ein wirkmächtiges Zukunftspotential besitzt;
- dass alle drei in Verständigung und Zusammenarbeit zu größerer Gemeinsamkeit gelangen können und
- dass alle drei Weltreligionen gemeinsam einen unverzichtbaren Beitrag zu einer friedlicheren und gerechteren Welt leisten werden.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zur spezifisch politischen Problematik habe ich 2003 zusammen mit Dieter Senghaas und mehreren kompetenten Politikwissenschaftlern und Ethikern Stellung bezogen. Vgl.: Küng, Hans/Senghaas, Dieter (Hrsg.): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München 2003. In meiner Einleitung habe ich frühzeitig eine genaue historische Analyse „Wie es zum Irakkrieg kam“ gegeben, die sich in der Folge vielfach bestätigt hat.

<sup>2</sup> Darauf habe ich unlängst in einer Veröffentlichung eine umfassende Antwort gegeben; vgl. Küng, Hans: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2005.

#### LITERATUR

- Küng, H.: Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit. München 1991  
 Küng, H.: Das Christentum. Wesen und Geschichte. München 1994  
 Küng, H.: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2004

Die Zeitschrift „Der Bürger im Staat“ wird herausgegeben von der LANDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG Baden-Württemberg.

Direktor der Landeszentrale: Lothar Frick

Redaktion: Siegfried Frech, Staffenbergstraße 38, 70184 Stuttgart, Telefax (07 11) 16 40 99-77.

Herstellung: Schwabenverlag media gmbh, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern (Ruit),

Telefon (07 11) 44 06-0, Telefax (07 11) 44 23 49

Vertrieb: Verlagsgesellschaft W. E. Weinmann mbH, Postfach 12 07, 70773 Filderstadt,

Telefon (07 11) 7 00 15 30, Telefax (07 11) 70 01 53 10.

Preis der Einzelnummer: € 3,33, Jahresabonnement € 12,80 Abbuchung.

Die namentlich gezeichneten Artikel stellen nicht unbedingt die Meinung der Redaktion dar. Für unaufgefordert eingesandte Manuskripte übernimmt die Redaktion keine Haftung.

Nachdruck oder Vervielfältigung auf Papier und elektronischen Datenträgern sowie Einspeisung in Datennetze nur mit Genehmigung der Redaktion.

# Zwischen den Welten – Zur Geschichte der Juden in der arabisch-islamischen Welt

STEFAN SCHREINER

Der oftmals vorschnelle Blick auf die Gegenwart verstellt die Rückbesinnung auf die Vergangenheit. Von Anbeginn an ist die Geschichte der arabisch-islamischen Welt auch ein Teil der jüdischen Geschichte gewesen – so wie umgekehrt die jüdische Geschichte immer auch in die arabisch-islamische Welt hineingespielt hat. Gerade die Geschichte der jüdisch-arabischen Beziehungen zeigt, dass die wechselseitige Bezogenheit beider Geschichten und Kulturen eine kreative Symbiose zeitigte. Das friedliche Miteinander und die gegenseitige Bereicherung trugen dazu bei, dass die Mehrheit der Juden in der islamischen Welt über viele Jahrhunderte hinweg an der kulturellen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entfaltung dieser Region ihren Anteil hatte, bevor sich die Zentren jüdischer Kultur und Wissenschaft allmählich ins christliche Europa verlagerten. Zu Ende gegangen sind die anderthalb Jahrtausende jüdischer Diasporageschichte in der arabisch-islamischen Welt erst im 20. Jahrhundert, beginnend mit den politischen Veränderungen im Nahen Osten, der Gründung des Staates Israel 1948 und der damit einhergehenden Einwanderung Zehntausender Juden aus den arabisch-islamischen Ländern. Stefan Schreiner vermittelt anhand ausgewählter Fragestellungen und zeitgenössischer Quellen einen Einblick in diese beinahe vergessene kulturelle Symbiose. Angesichts gegenwärtiger Konflikte in der arabischen Welt wird der Blick für die Tatsache verstellt, dass Juden und Muslime im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte weithin miteinander in Frieden gelebt haben, kulturelle und wissenschaftliche Quellen schufen, aus denen das christliche Europa später schöpfen konnte.

## VORBEMERKUNG

Ein Thema wie dieses auf wenigen Seiten zu behandeln, verlangt nachgerade die Kühnheit der Ignoranz. Im Folgenden kann es daher auch nicht einmal um einen Überblick über die Gesamtgeschichte gehen, sondern allein um einen Hinweis auf Themen und Fragestellungen, die im Kontext der jüdisch-arabischen Gesamtgeschichte zu bedenken wichtig sind.

## WAS IST GESCHICHTE? WAS GESCHICHTSSCHREIBUNG?

Geschichte ist eine Funktion der Gegenwart. Geschichtsschreibung sagt mehr über die jeweilige Gegenwart aus als über die Vergangen-

heit, von der sie erzählt. Was einmal gewesen ist oder gar „wie es eigentlich gewesen ist“, wie Leopold von Ranke (1795-1886) einst wollte, wissen wir nicht und werden es auch nie wissen können. Historiker sind Fachleute fürs Vorhersagen der Vergangenheit für die Gegenwart. Sie sagen uns nicht nur, was und wie viel an Vergangenheit im Gedächtnis zu behalten nötig ist, um Orientierung für die Gegenwart zu haben. Sie sagen uns auch, wie die Vergangenheit zu erinnern ist; dient sie doch der Erklärung, gar der Legitimation der Gegenwart. Kaum eine Geschichte illustriert dies anschaulicher als die Geschichte der Juden in der arabisch-islamischen Welt und die Darstellung dieser Geschichte innerhalb der letzten einhundertfünfzig Jahre. Das gilt im Blick auf deren Gesamtgeschichte nicht anders als im Blick auf einzelne ihrer Abschnitte.

## AUF DER SUCHE NACH DEM „GOLDENEN ZEITALTER“

Das klassische Beispiel dafür liefert die Geschichte der Juden im islamischen Spanien des Mittelalters, die bis heute nur allzu oft und gerne als *convivencia*, als Musterfall gelungenen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen beschrieben wird und das Bild des *judío feliz*, des „glücklichen Juden“ hervorgebracht hat. Übersehen wird dabei zumeist, dass es sich bei dieser Sicht der Dinge wesentlich um eine Projektion des 19. Jahrhunderts handelt, die ihren Ursprung zum einen in der Historiographie der frühen Wissenschaft des Judentums und zum anderen in der Geschichtsschau jüdischer politischer Romantik hat.<sup>1</sup>

Politische Romantiker wie Benjamin Disraeli (1804-1881) träumten von einer (neuen) Allianz von Juden und Muslimen, wie sie seiner Meinung nach vorbildhaft im islamischen Spanien existiert hatte. Im mittelalterlichen Spanien sah er jene Zivilisation, in „der die Kinder Ismaels den Kindern Israels dieselben Rechte und Privilegien gewähren wie sich selbst (...) und es schwer ist, die Anhänger des Mose von den Anhängern Muhammads zu unterscheiden. Beide bauten gleichermaßen ihre Paläste und legten Gärten und Brunnen an, hatten die höchsten Ämter im Staat inne und wetteiferten miteinander in 'extensive and enlightened commerce' und waren Rivalen nur im Ringen um die besten Universitäten.“<sup>2</sup>

Dass ein solches Geschichtsbild entstehen konnte, ist weniger Resultat historischer Forschung als vielmehr der Erfahrung wachsenden Antisemitismus im christlichen Europa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Mischung aus Verbitterung und Enttäuschung über den Gegensatz zwischen aufgeklärten Ideen einerseits und verweherten Bürgerrechten für Juden in vielen europäischen Ländern andererseits hatte jüdische Historiker wie beispielsweise Heinrich Graetz (1817-1891) daher die islamische Welt im Mittelalter, Spanien zu-

mal, als „goldenes Zeitalter“, als Zeit kultureller Symbiose erscheinen – und erklären – lassen, einer Symbiose, die für das Verhältnis von Juden und Muslimen ein im Wesentlichen gutes, um nicht zu sagen: harmonisches Miteinander annimmt, während für das Verhältnis zu den Christen ein von permanenter Feindschaft getragenes Gegeneinander unterstellt wird.

## VORSCHUB DURCH CHRISTLICHE VERSCHWÖRUNGSTHEORIEN

Vorschub geleistet hatte dieser Betrachtungsweise übrigens die christliche Geschichtsschreibung im Mittelalter mit ihrer Verschwörungstheorie, die nicht nur von einem jüdischen Anteil an den arabisch-islamischen Eroberungen, insbesondere Spaniens sprach, sondern das Vordringen des Islams in ehemals christliche Länder insgesamt als Verschwörung von Juden und Muslimen zum Sturz des Christentums interpretierte. Eine späte Bestätigung dieser christlichen Verschwörungstheorie liefert nicht zuletzt das Ausweisungsedikt von 1492, das die Vertreibung der Juden aus Spanien mit der Vertreibung der Muslime (Mauren) verbunden hat: Wenn die einen das Land zu verlassen haben, müssen ihnen die anderen folgen.<sup>3</sup> Allan Harris und Helen Elmquist Cutler hat dies übrigens zu der These geführt, dass die christliche Judenfeindschaft eigentlich Antisemitismus gewesen ist, jedenfalls sei sie letztlich aus der christlichen Islamophobie erwachsen, der zufolge die Juden als Verbündete der Muslime gleichsam stellvertretend für sie zu büßen hatten.<sup>4</sup> Wie eine bittere Ironie der Geschichte nimmt es sich da aus, wenn heute in der arabisch-islamischen Welt von einer christlich-jüdischen (zionistischen) Verschwörung gesprochen wird, die die arabisch-islamische Welt in ihrer Existenz bedroht.

## DIE INFRAGESTELLUNG DES ROMANTISCHEN BILDES

Ohne auf die Geschichtsschreibung hier weiter einzugehen, ist gleichwohl bemerkenswert: Während im 19. und frühen 20. Jahrhundert, auf dem Hintergrund der langen Tradition christlicher Judenfeindschaft und im Kontext wachsenden, zunehmend rassistisch begründeten Antisemitismus in Europa das Bild der *convivencia*, des erwähnten einträchtigen Miteinanders der verschiedenen Völker, Kulturen und Religionen in der islamischen Welt vorab des Mittelalters entworfen wurde, setzte sich mit zunehmendem arabisch-israelischen Konflikt in der jüdischen und vor allem israelischen Historiographie mehr und mehr die Infragestellung dieser *convivencia* durch, bis sie am Ende, wie Mark R. Cohen gezeigt hat, nicht nur ganz bestritten worden ist, sondern ihrem Gegenteil Platz machen musste, und die Geschichte der Juden in der arabisch-islamischen Welt, von



IN DER SYNAGOGUE:  
AUSZUG AUS EINER AUF  
DAS JAHR 1350 DATIERTEN  
HAGGADAH (HEBRÄISCH:  
„ERZÄHLTES“) AUS NORD-  
SPANIEN. DIE HAGGADAH  
UMFASST IN FORM VON  
GLEICHNISHAFTEN  
ERZÄHLUNGEN GESONDERTE  
WERKE (MIDRASCH) UND  
TEILE AUS DEM TALMUD.  
IN ZAHLREICHEN ANTHO-  
LOGIEN FAND SIE SEIT DEM  
13. JAHRHUNDERT WEITE  
VERBREITUNG. SO ERZÄHLT  
Z.B. DIE „HAGGADAH  
AUS SARAJEWO“, DIE ALS  
EINES DER SCHÖNSTEN  
KUNSTWERKE DER JUDEN  
AUS DEM 14. JAHR-  
HUNDERT GILT, U. A.  
VON DER SKLAVEREI IN  
ÄGYPTEN UND DEM  
AUSZUG IN DIE FREIHEIT.  
picture alliance / dpa

Aus urheberrechtlichen Gründen  
kann dieses Bild in der Online-Version  
nicht angezeigt werden.

Ausnahmen abgesehen, nur noch als *historia lacrimosa*, als durchgängige Leidens- und Verfolgungsgeschichte gesehen und so dargestellt wird.<sup>5</sup> Die dem gegenüber „ausgewogenste Beurteilung der Stellung der Juden unter islamischer Herrschaft“, und daher auch hier nachdrücklich empfohlen, ist nach Mark R. Cohen noch immer Bernard Lewis' Buch „Die Juden in der islamischen Welt.“<sup>6</sup>

Unterschiedliche Wahrnehmung und Darstellung der Geschichte ist indessen nicht erst ein Problem von heute. In seinem um 1080 auf Arabisch verfassten „Buch der Hinführung zu die Herzenspflichten“ schrieb der andalusische neuplatonische jüdische Philosoph Bahya ben Josef ibn Paquda: „Wenn heutzutage jemand ähnliche Wunder (wie sie in der Bibel erzählt werden) sucht, soll er nur ganz nüchtern unsere Geschichte unter den Völkern studieren, vom Anbeginn der Diaspora an, und die Art und Weise, in der unsere Angelegenheiten geregelt worden sind, trotz der verborgenen wie offenen Unterschiede zwischen uns und ihnen, die

allen wohl bekannt sind. Dann wird er sehen, dass unsere Situation (hier in Andalusien), sofern Alltagsleben und Lebensunterhalt betroffen sind, ebenso sind wie ihre oder in Zeiten von Krieg und Not sogar noch besser. Dann wird er sehen, wie sowohl ihre Führungsschicht als auch die einfachen Leute sich vielmehr abmühen müssen als die mittleren und unteren Schichten bei uns, wie es uns unser Herr in der Schrift angekündigt hat (...)“ (Kap. II).

Die Feststellung, dass es den Juden unter muslimischer Herrschaft besser ergeht als der Mehrheit der anderen, in diesem Falle der Muslime, erschien bereits Ibn Paqudas Übersetzer Jehuda ibn Tibbon aus Granada, der das Buch 1160 ins Hebräische übersetzt hat, so unannehmbar, dass er diese Passage kurzerhand nicht übersetzte. Zu sehr hatten sich zwischen 1080 und 1160 offenbar die Lebensverhältnisse der Juden geändert, als dass man noch davon reden könnte, es geht ihnen besser als den anderen. Und so haben bis heute alle Ausgaben des Buches mit Ausnahme der hier zitierten

Edition nach einer jemenitischen Handschrift Ibn Paqudas Text in der vom Übersetzer zensierten Form.

#### WECHSELBEZIEHUNGEN ZWISCHEN ISLAM UND JUDENTUM

Von ihrem Anfang an ist die Geschichte der arabisch-islamischen Welt Teil auch jüdischer Geschichte gewesen, wie umgekehrt die jüdische Geschichte immer auch in die Geschichte der arabischen/arabisch-islamischen Welt hineingespielt hat. Entsprechend vielfältig sind denn auch Judentum und Islam wechselseitig aufeinander bezogen. Wie eng beide Geschichten nachgerade ineinander verwoben sind, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Juden in den arabisch-islamischen Ländern an deren Aufstieg ebenso wie an deren Niedergang seit dem ausgehenden Mittelalter Anteil hatten. 1377 schrieb der aus Tunesien stammende Geschichtsphilosoph und Soziologe 'Abd ar-

Rahmān Ibn Khaldūn: „Das Reich der Araber ist vollständig dahin, und die Macht liegt jetzt in den Händen von Nichtarabern, solchen wie den Türken im Osten (...) und den Franken (Europäern) im Norden.“

Und dies sollte Folgen nicht nur für die islamische Welt, die Araber zumal, sondern ebenso auch für die in ihrer Mitte lebenden Juden haben und bis ins 20. Jahrhundert so bleiben. Wie es seit dem hohen Mittelalter bis zum Ersten Weltkrieg keinen einzigen arabischen Staat mehr gab, und selbst die Existenz von so etwas wie einer arabischen Nation in der Welt kaum, wenn überhaupt noch wahrgenommen worden ist, so verschwanden auch die Juden der arabisch-islamischen Länder allmählich aus der jüdischen Geschichte und wurden selbst von der Mehrheit der Juden, die seit Beginn der Neuzeit in den so genannten christlichen Ländern Europas lebte, mit der Zeit vergessen.

Als 1867 im damals ostpreußischen Lyck (heute: Elk/Polen) der erste, und 1874 in Mainz der zweite Band des Reiseberichtes des aus Litauen gebürtigen Jakob Saphir (1822–1885) über seine Reise zu den Juden des Nahen Ostens und des Jemen erschienen war,<sup>7</sup> löste er damit unter den Juden Europas eben solches Erstaunen aus, wie es wenige Jahre zuvor bereits Israel ben Josef Benjamin (1818–1864) aus Moldawien mit seinem Buch über seine Reise zu den Juden in den Ländern Asiens und Afrikas getan hatte.<sup>8</sup> Das Erstaunen, das die Nachrichten über die Juden in der arabisch-islamischen Welt hervorrief, dokumentiert zugleich, wie weit die Juden in jenen Ländern, ihre Geschichte und ihre Gegenwart aus dem Blickfeld verschwunden waren, wenn man von den vergleichsweise wenigen absieht, die in Jerusalem, Šefat (Safed) und einigen anderen Städten des heiligen Landes lebten und durch die Jerusalempilger und ihre Berichte im Gedächtnis geblieben sind. Nicht dass es in der arabisch-islamischen Welt sonst nur noch wenige Juden gab, die deshalb

der Aufmerksamkeit entgangen sind. Doch wer interessierte sich bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts schon für die Juden im Jemen, im Irak, in Libyen oder in Marokko?

**CHRONOLOGIE DER GEMEINSAMKEITEN**

Dabei haben mit Ausnahme des Nordens der arabischen Halbinsel (Saudi-Arabien und Jordanien) in allen arabisch-islamischen Ländern zu allen Zeiten immer auch Juden gelebt. Zugegeben, ihr Anteil an der jüdischen Weltbevölkerung insgesamt hat seit dem Beginn der Neuzeit, verglichen mit dem wachsenden Anteil, den die Juden in den so genannten christlichen Ländern zunächst Europas und dann Amerikas daran hatten, kontinuierlich abgenommen und betrug am Beginn des 20. Jahrhunderts kaum mehr als zehn bis zwölf Prozent. Zu Ende gegangen, jedenfalls weithin zu Ende gegangen sind die anderthalb Jahrtausende jüdischer Diasporageschichte in der arabisch-islamischen Welt dennoch erst im 20. Jahrhundert, beginnend mit den politischen Veränderungen im Nahen Osten vor und nach dem Ersten Weltkrieg, der zionistischen Bewegung und der Gründung des Staates Israel 1948 und der damit einhergehenden Einwanderung Zehntausender Juden aus den arabisch-islamischen Ländern. Und es war diese Geschichte, die Einwanderung der Juden aus den arabisch-islamischen Ländern in den eben gegründeten Staat Israel, die den Blick auch wieder neu auf die Juden der arabisch-islamischen Welt, auf ihre Geschichte und auf ihre Kultur lenkte. Shmuel Dov Goitein, der sich wie kaum ein anderer mit der Geschichte und Kultur der Juden in der arabisch-islamischen Welt insbesondere des Mittelalters befasst hat,<sup>9</sup> hat für die gemeinsame Geschichte von Juden und Arabern vor Jahren schon das folgende chronologische Schema entworfen:<sup>10</sup>

Ohne das Für und Wider dieser Periodisierung der Geschichte der jüdisch-arabischen Beziehungen und der Charakterisierung ihrer Perioden hier zu diskutieren, recht hat Goitein nicht nur mit seinem Hinweis auf die wechselseitige Bezogenheit beider Geschichten aufeinander und das gemeinsame Schicksal, sondern ebenso auch und gerade mit dem Hinweis auf das, was er *creative symbiosis* genannt hat, jenes Miteinander, das dazu beigetragen hat, dass viele Jahrhunderte hindurch die Mehrheit der Juden nicht nur in der arabisch-islamischen Welt gelebt, sondern an ihrer kulturellen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entfaltung tätigen Anteil gehabt hat und sich über Jahrhunderte gerade dort, in den großen Städten des Irak und Tunesiens, Marokkos und Spaniens ebenso wie des Iran und Usbekistans die Zentren jüdischer Kultur und Wissenschaft befunden haben, bevor sie sich seit dem ausgehenden Mittelalter allmählich ins christliche Europa zu verlagern begannen.

**ANFÄNGE JÜDISCH-ARABISCHER GESCHICHTE**

Wann die Geschichte der Juden auf der Arabischen Halbinsel begonnen hat, wissen wir nicht. Legenden der jemenitischen Juden führen ihre Anfänge auf die Zeit der Zerstörung des ersten Tempels unter dem babylonischen König Nebukadnezar (587/6 v. u. Z.) und die beginnende Diaspora, die Zerstreuung der Juden, zurück. Doch sind alle Nachrichten, die wir über diese frühen Jahrhunderte haben, mit einer gewissen Vorsicht zu genießen.<sup>11</sup>

Doch nicht nur über die vorislamische Zeit, auch über die Zeit des Propheten Muhammad und die ersten Jahrzehnte des Islams, die für die weitere Gestaltung jüdisch-arabischer Beziehungen von größter Bedeutung waren, haben wir kaum Quellen zur Verfügung. Die arabisch-islamische Historiographie beginnt erst im zweiten Jahrhundert des Islam, und die wenigen jüdischen Quellen aus jener Zeit sind in ihrer Datierung umstritten. Dass indessen neben dem christlichen gerade das jüdische Erbe der arabischen Halbinsel an der Entstehung und Entfaltung des Islam als Religion in biblischer Tradition deutlichen Anteil hatte, bestätigt die arabisch-islamische Literatur in vielfältiger Weise; und die vergleichende Religionsforschung hat mehr als einmal gezeigt, dass sich Islam und Judentum in ihren grundlegenden religiösen Ideen und philosophisch-theologischen Anschauungen ebenso wie in ihren Vorstellungen von der Gestaltung ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft auf der Grundlage eines theonomen Rechts, hier der Halakha, dort der Šari'a, weitaus ähnlicher sind als Judentum und Christentum es je waren, obwohl sie doch von ihrer Geschichte her weit enger miteinander verwandt sind.

Was die Entstehung und Ausbreitung des frühen Islam im Allgemeinen und das (politische) Wirken Muhammads und seiner Nachfolger im Besonderen für die Juden der damaligen Zeit bedeutet hat, dokumentiert eine Rückschau aus etwa einem Jahrhundert Abstand, die in einem anonymen hebräischen Text mit dem Titel *Nistarot de-Rabbi Šim'on bar Joḥai* („Die Geheimnisse des Rabbi Schim'on bar Jochai“)

<p><b>I. Prehistory</b> 1500 B.C.E. – 500 C.E.</p>	<p>a. <i>Common Origins</i> <i>Myths:</i> Semitic Race. Israel an Arab Tribe. <i>Facts:</i> Common social patterns ("Primitive Democracy") and religious traditions ("Cousins").</p> <p>b. <i>Recorded Contacts as from 853 B.C.E.</i> 1. Biblical period. 2. Maccabean, Herodian, and Roman periods. 3. Talmudic times.</p>
<p><b>II. Creative Symbiosis</b> 500 – 1300</p>	<p>a. The origin and early development of Islam in its Jewish environment: "Islam an Arab recast of Israel's religion". b. The influence of Islam on Jewish thought and that of Arab language and literature on Hebrew.</p>
<p><b>III. Fading out</b> 1300 – 1900</p>	<p>a. of Arabs from World History; b. of Oriental Jews from Jewish History. c. The common heritage of suffering.</p>
<p><b>IV. The New Confrontation</b> 1900 – ...</p>	<p>a. <i>The coincidence of Arab and Jewish revivals in the nineteenth and twentieth centuries:</i> Similarities and differences. b. <i>Israel in Palestine:</i> 1. A Western intrusion into the East. 2. An Eastern intrusion into a Western society.     a) Immigrants from Arab countries.     b) Arab citizens of Israel. c. The Future: The parallel tasks of two peoples.</p>

überliefert ist. In Gestalt einer Vision blickt der Text auf die Zeit des Propheten und der ihm folgenden Kalifen bis zur Mitte der Umayyadenzeit zurück und deutet ihr Wirken – und damit das erste Jahrhundert islamischer Geschichte – als einen nachgerade messianischen Akt, der der Befreiung der Juden vom Joch des byzantinischen Christentums dient. Noch Jahrhunderte später erschienen den Juden der Siegeszug des Islams und seine Ausbreitung in die einst christlichen Länder Nordafrikas und des byzantinischen Reiches als eine Art Gottesurteil über das Christentum. Und wie einst christliche antijüdische Polemik in der Zerstörung des (zweiten) Tempels in Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 als Zeichen der göttlichen Verwerfung der Juden erkannte, so sieht die jüdische antichristliche Polemik in der Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem 1009 durch die Muslime unter dem Fatimidenkalifen al-Hakim ein Gottesurteil über das Christentum.

Wenn wir auch weder wissen, wann, noch von wem die eben erwähnten „Geheimnisse des Rabbi Schimon bar Jochai“ geschrieben worden sind, ist ihre Geschichtsschau dennoch bemerkenswert. Widerspricht sie doch dem Bild, das uns sonst über die Anfänge der Geschichte jüdisch-arabischer Beziehungen aus Koran und *Sira*, der „Geschichte des Propheten“, sowie der (frühen) arabischen Geschichtsliteratur bekannt ist. Darin ist von Auseinandersetzung, von religiöser Polemik bis hin zur Anwendung von physischer Gewalt gegen die Juden die Rede, die bekanntlich in der Vertreibung und Vernichtung der drei großen jüdischen Stämme Medinas (*Banū Nadir*, der *Banū Qurayzā* und der *Banū Qainuqā*) kulminierte.<sup>12</sup>

Als Grund dafür wird in der Literatur denn auch immer wieder ein Zerwürfnis zwischen Muhammad und den Juden Medinas konstatiert, in dessen Folge die *qibla*, die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geändert worden sei. Folgt man indessen dem Koran (Sure 2, 142–152) und den Angaben, die sich dazu im frühen Hadith, der normsetzenden außerkoranischen Überlieferung des Propheten finden, war es genau umgekehrt: Die Änderung der Gebetsrichtung 18 Monate nach der *Higra*, der Flucht Muhammads und seiner Anhänger von Mekka nach Medina im Sommer 622, war es, die am Beginn des Zerwürfnisses mit den Juden stand. Wie dem auch sei: Das koranische Fazit der Frühzeit dieser Geschichte lautet: „Du wirst ganz gewiss finden, dass diejenigen Menschen, die den Gläubigen, d. i. den Muslimen am meisten feind sind, die Juden und diejenigen sind, die Gott etwas beigesellen. Und du wirst ganz gewiss finden, dass diejenigen, die den Gläubigen in Freundschaft am nächsten stehen, die sind, die sagen: Wir sind Christen“ (Sura 5,82). Umso erstaunlicher ist es da, dass trotz dieses koranischen Diktums die nachfolgende Geschichte zwischen Juden und Arabern (Muslimen) weithin anders verlaufen ist.

#### DIE DHIMMA – JUDEN ALS SCHUTZBÜRGER DES ISLAMISCHEN

Die rasante Ausbreitung des Islams bzw. die arabischen Eroberungen in den Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten vereinten in kurzer Zeit nicht nur eine Vielzahl von Ländern von

Spanien und Marokko im Westen bis Zentralasien im Osten (und darüber hinaus) unter dem Banner des Propheten, sondern hatten zugleich zur Folge, dass damit auch die überwiegende Mehrheit der Juden nun nicht mehr auf verschiedene miteinander konkurrierende Reiche verteilt war, sondern unter einer – der arabisch-islamischen Herrschaft lebte. Für die Juden (und analog für die Christen) bedeutete dies, dass ihnen nach geltendem islamischem Recht gegen Zahlung einer im Koran (Sure 9,29) vorgeschriebenen Steuer (*ġizya*) die *dhimma*, eine Art Schutzverhältnis gewährt wurde, das den *dhimmīs*, den „Schutzbürgern des Islam“ persönliche Sicherheit und das Recht des Bekenntnisses und der Religionsausübung, einschließlich der Organisation des Gemeindelebens und seiner Strukturen nach eigenem Recht garantierte.

Wie die Juden aufgrund des aus dem 3. Jahrhundert stammenden Prinzips *dīnā de-malkūtā dīnā* („das Gesetz der Regierung ist Gesetz“) diese *dhimma* anerkannten, akzeptierte die islamische Seite ihren Status als *dhimmīs*. In einem Hadith heißt es: „Ihre Gesetze sind unsere Gesetze, ihre Pflichten sind unsere Pflichten. Was sie von den Muslimen unterscheidet, ist ihre Religion. Das was sie mit den Muslimen verbindet, sind ihre Gesetze, insbesondere bezüglich Ehe und Familie, Erbschaftsregeln etc.“ Die für das Leben von Juden (und Christen) im islamischen Staat – und damit das Zusammenleben von Muslimen und Juden (und Christen) bis heute gleichsam grundlegenden Bestimmungen enthalten zum einen die so genannte „Gemeindeordnung von Medina“, und zum anderen die *šurūt al-ʿumariya*, die „Bedingungen ʿUmars“, der so genannte ʿUmar-Vertrag. Mit der „Gemeindeordnung von Medina“<sup>13</sup> – Muhammad Hamidullah nannte sie die „erste geschriebene Verfassung der Welt“<sup>14</sup> – hatte Muhammad nach der Vertreibung der drei großen jüdischen Stämme aus Medina die vertragliche Grundlage für eine neue Gemeinschaft (*umma*) geschaffen, die aus den verbliebenen jüdischen Unterstämmen, den zuvor verfeindeten medinensischen Clans und den eingewanderten Anhängern Muhammads bestand und Stammesloyalitäten als gegenüber der Zugehörigkeit zu dieser neuen Gemeinschaft zweitrangig erachtete.

#### VON RECHTLICHER GLEICHSTELLUNG KONNTE KEINE REDE SEIN

Dass von rechtlicher Gleichstellung von Muslimen, Juden und Christen innerhalb dieser neuen Gemeinschaft gleichwohl keine Rede sein kann, belegt das zweite Dokument, die in 33 Versionen überlieferten „Bedingungen ʿUmars“<sup>15</sup> Ursprünglich nur für Christen bestimmt, sind die Bestimmungen des so genannten ʿUmar-Vertrags alsbald auf alle *dhimmīs* ausgedehnt worden. Die Reihe dieser Bestimmungen, zu denen u. a. die Kennzeichnungspflicht (*ġiyān*) der *dhimmīs* durch besondere Kleidung (*zunār* – Gürtel, *qalansūwa* – spezielle Kopfbedeckung) etc. gehörte, schließt sie aus dem islamischen Gemeinwesen zwar nicht aus, dokumentiert aber ihre rechtliche – und damit zugleich gesellschaftliche – Inferiorität innerhalb des islamischen Gemein-

wesens und macht sie zu Bürgern zweiter Klasse. In der Praxis bedeutete die *dhimma* denn auch oft nichts anderes als bloße Duldung, was gegenüber der Lage der Juden in der christlichen Welt allerdings schon außerordentlich viel war. Nicht zu übersehen ist indessen, dass die Bestimmungen der *dhimma* im Laufe der Geschichte, je nach Ort, Zeit und Regierung, höchst unterschiedlich ausgelegt und angewandt worden sind. Das Spektrum reicht von Akzeptanz bzw. allgemeiner Duldung der *dhimmīs* bis hin zu ihrer Ausgrenzung, Diskriminierung, ja, Verfolgung und Zwangsbekehrung.

Anschaulich illustrieren lässt sich die Ambivalenz der *dhimma* allein schon am Beispiel der Lebenserfahrungen Mose ben Maimons (Abū ʿImrān Mūsā ibn Maimūn ʿAbdallah/Maimonides) (1138–1204), des Arztes und Philosophen aus Córdoba, der vor etwas mehr als 800 Jahren im ägyptischen Fustat starb. Wie Ibn Abī Uṣaibʿa in seinem „Handbuch der Ärzte“ berichtet, gehörte Mose ben Maimon einerseits zu den acht jüdischen Ärzten am Hofe Sultan Salāḥ ad-Dīns (Saladins), von dem er zudem ein ordentliches Jahresgehalt bezog. Dies veranlasste ihn, in einem Brief an seinen Hebräischübersetzer Samuel ben Jehuda ibn Tibbon im provenzalischen Lunel den Reichtum der arabischen Sprache und die Überlegenheit der arabisch-islamischen Kultur und Wissenschaft zu preisen, an der die Juden tätigen Anteil haben. Andererseits klagte er im Rückblick auf seine Erfahrungen im almoahadischen Marokko in seinem „Brief an die Juden Jemens“ (*Iggeret Teman*) von 1172: „Ihr wisst, meine Brüder, dass Gott uns um unserer Sünden willen mitten unter dieses Volk zerstreut hat, das Volk des Ismael, das uns unnachsiglich verfolgt und auf Wege sinnt, uns zu schaden und uns zu entwürdigen (...) Kein Volk hat jemals Israel mehr Leid zugefügt. Keines hat es ihm gleichgetan, uns zu erniedrigen und zu demütigen. Keines hat es vermocht, uns so zu unterjochen, wie sie es getan haben.“ Eine Erfahrung übrigens, die zu dem jüdischen Sprichwort geführt hat: „Besser unter Edom (= Christen) als unter Ismael (= Muslime)“.

In völliger Umkehrung dieses Sprichwortes konnte Isaaq Zarfati, der im 15. Jahrhundert als Rabbiner im türkischen Edirne amtierte, 1454 in einem offenen Brief an die Juden im christlichen Europa u. a. schreiben: „Ich, Isaaq Zarfati, der ich aus Frankreich stamme, in Deutschland geboren bin und dort zu Füßen von Lehrern gegessen habe, rufe euch zu: dass die Türkei ein Land ist, in dem nichts fehlt. (...) Ist es doch besser unter Muslimen, als unter Christen zu wohnen! Hier dürft ihr euch in die feinsten Stoffe kleiden. Hier kann jeder unter seinem Feigenbaum und unter seinem Weinstock in Ruhe leben. Unter der Christenheit dagegen dürft ihr es nicht einmal wagen, eure Kinder in Rot oder Blau zu kleiden, ohne sie auszusetzen, zerblätet oder rot geschunden zu werden.“ Und er schließt seinen Brief mit den Worten: „Und nun Israel, warum schläfst du? Auf und verlasse dieses verfluchte Land!“

Angesichts solcher einander widersprechender Erfahrungen und Aussagen – und deren Reihe ließe sich mühelos um ein Vielfaches verlängern –, ist es denn auch einfach, die Geschichte der Juden (und der *dhimmīs* überhaupt) un-

ter islamischer Herrschaft als durchgängige Leidens- und Verfolgungsgeschichte zu schreiben, wie dies beispielsweise Frau Bat Ye'or in mehreren Büchern getan hat.<sup>16</sup> Ebenso einfach wäre es allerdings auch, das genaue Gegenteil zu tun und eine durchgängige Erfolgsgeschichte vorzulegen.

### SCHUTZ VOR DER NÖTIGUNG ZUR KONVERSION

Ohne weitere positive und negative Beispiele der Auslegung und Anwendung der *dimma* gegeneinander aufzurechnen und auszuspielen, kann und muss man freilich festhalten, dass die *dimma* Juden (und Christen) rechtlich verbrieft hat, Juden (und Christen) bleiben zu dürfen und sie damit – im Grundsatz – vor der Nötigung zur Konversion zum Islam geschützt hat (vgl. Koran Sure 2,256). Damit war die (rechtliche) Lage der Juden unter islamischer (zunächst arabischer und später türkischer) Herrschaft, von den Umayyaden über die Abbasiden bis zu den Osmanen, oft ungleich besser als in den Ländern des byzantinischen oder lateinischen Christentums, jedenfalls bis an den Beginn der Neuzeit, wie nicht zuletzt Mark R. Cohen in seinem oben erwähnten Buch deutlich gemacht hat.<sup>17</sup>

Nicht verhindert hat die *dimma* jedoch, dass es immer wieder zu Konflikten zwischen Muslimen und Juden (ebenso wie zwischen Muslimen und Christen) im Alltag kam. Dabei war der Konflikt zwischen Muslimen und Juden freilich von anderer „Qualität“ als der Konflikt zwischen Christen und Juden. Denn wenn Juden Feindseligkeit seitens der Muslime erlebten, handelte es sich nicht, wie Mark R. Cohen mit Recht betont hat, um einen „essentiellen“ oder gar „ideologischen Konflikt“, da das Judentum dem Islam gegenüber niemals eine dem Christentum vergleichbare Herausforderung darstellte. Vielmehr handelte es sich hier um „das übliche Verhalten der Herrschenden gegenüber Untergebenen, der Mehrheit gegenüber der Minderheit“. Und selbst in Zeiten der Auseinandersetzung war der rechtlich geschützte Status von Juden (und Christen) als *dimmis* grundsätzlich nie in Frage gestellt, solange sie nur „die Oberherrschaft des islamischen Staates und die Vorrangstellung der Muslime“ akzeptierten.<sup>18</sup>

### WIRTSCHAFTLICHER UND GESELLSCHAFTLICHER AUFSTIEG

Zur gegenüber dem christlichen Europa vergleichsweise besseren rechtlichen Situation hinzu kam alsbald eine Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der islamischen Welt. Unter der Herrschaft des Islams, der sehr schnell, wie Fernand Braudel gezeigt hat,<sup>19</sup> eine ausgesprochene Stadtreigion geworden ist, erlebte die jüdische Bevölkerung, die zuvor mehrheitlich Landbevölkerung und in der Landwirtschaft tätig war, seit dem 8. Jahrhundert eine soziale Transformation, die sie in der Folge, vor allem ab dem 9./10. Jahrhundert teilhaben ließ an dem, was Shmuel Dov Goitein die „Entstehung einer merkantilen Zivilisation“ genannt hat. In den aufblühenden Städten der islamischen Welt ent-

wickelte sich jetzt ein Judentum, dass nicht nur an Kultur und Wissenschaft, sondern vor allem an der Politik und Wirtschaft seinen Anteil hatte.<sup>20</sup> Inbegriff dieser Teilhabe sind die jüdischen Kaufleute,<sup>21</sup> vor allem die Fernhändler, die unter dem Namen *radāniyyūn* Geschichte gemacht und u. a. von Ibn Khurdāsbīh in seinem „Buch der Straßen und Länder“ beschrieben worden sind, die fernerhin wesentlich die Vermittlung im internationalen Handel übernahmen, der die Zentren der arabisch-islamischen Welt alsbald mit vielen Ländern in Europa und Asien, aber auch Afrika verbinden sollte. Zu ihren gleichsam letzten Nachkommen gehören die fast schon legendären irakisch-indischen Kaufmannsdynastien der Sassoon, Hardoon und Kadoori, die nach 1850 u. a. die jüdische Gemeinde in Shanghai ins Leben gerufen haben.

In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind auch die zahlreichen Politikerkarrieren, die Juden in der arabisch-islamischen Welt möglich waren. In vielen arabisch-islamischen Ländern finden wir Juden bis in höchste Regierungsämter aufsteigen, ganz zu schweigen von den zahlreichen jüdischen Leibärzten an bald allen Herrscherhöfen und Juden als Dolmetschern und/oder Vermittlern in diplomatischen Diensten. Am Anfang einer langen Reihe solcher Vermittler und Dolmetscher steht Isaak, der im Auftrage Karls des Großen die beiden Lothringischen Gesandten Lantfried und Sigismund nach Bagdad an den Hof Harun ar-Raschids begleitet hat.<sup>22</sup> Die Karrieren einzelner Juden und ihr Aufstieg bei Hofe sorgten zugleich dafür, dass die Juden auch als gesellschaftliche Gruppe wahrgenommen wurden, denen eine eigene Repräsentanz auch gegenüber der jeweiligen Regierung zuerkannt wurde. Die Geschichte der Ämter des *Resh Galuta* („Oberhaupt der Diaspora“) im Irak, des Nagid („Fürst“) in Spanien oder des *Ra'is al-Yahūd* („Oberhaupt der Juden“) im fatimidischen und ayyubidischen Ägypten belegen dies anschaulich. Der wirtschaftliche Aufschwung bildet darüber hinaus den Hintergrund für das Aufblühen der Stätten und Zentren jüdischer Gelehrsamkeit, der Akademien in Sura, Bagdad, Qairuan, Fes, Córdoba, San'a.

### ARABISIERUNG DER JUDEN

Hand in Hand mit der Eingliederung der Juden in die arabisch-islamische Gesellschaft ging ihre zunehmende Arabisierung. Während die Islamisierung der von den Muslimen eroberten Länder stets ein längerfristiger Prozess war, vollzog sich ihre Arabisierung oft erstaunlich schnell. Für Spanien beispielsweise hat Richard W. Bulliet nachgewiesen, dass der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung in al-Andalus um die Mitte des 8. Jahrhunderts gerade einmal 10 Prozent; hundert Jahre später 20 Prozent; Mitte des 10. Jahrhunderts 50 Prozent; am Anfang des 11. Jahrhunderts 80 Prozent und erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts 90 Prozent erreicht hat. Was hingegen die Arabisierung betrifft, also die Übernahme der arabischen Sprache und Kultur, so klagte schon 853 der Bischof Álvaro von Córdoba, dass sich die jungen Leute mit Begeisterung der arabischen Kultur und Wissenschaft zuwenden,

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

Arabisch lernen und arabische Literatur lesen, aber nicht mehr in der Lage sind, auch nur einen Brief in einem halbwegs lesbaren Latein zu schreiben.<sup>23</sup> Und gleiches gilt *mutatis mutandis* für die Juden.

Welche Sprache auch immer Juden in den Ländern gesprochen haben, die zum nachmaligen arabisch-islamischen Kulturkreis gehörten, sehr bald haben sie das Arabische übernommen und es in Gestalt des Judaeo-Arabischen zu ihrer Sprache gemacht.<sup>24</sup> Während das Lateinische, die Sprache des christlichen Europa, niemals eine jüdische Sprache bzw. Sprache der Juden wurde, ist es das Arabische sehr schnell

DIE SCHRIFTEN DES MAIMONIDES (1135–1204): MAIMONIDES WAR EIN JÜDISCHER PHILOSOPH, ARZT UND RECHTSGELEHRTER. MAIMONIDES VERFASSTE BEDEUTENDE INTERPRETATIONEN DER THORA UND DER HALACHA (RELIGIONSGESETZE) UND GILT ALS DIE WICHTIGSTE RABBINISCHE AUTORITÄT SEINER ZEIT.

picture alliance / dpa

Dass Sa'ādja ben Josef al-Fajjumi (892-942), Oberhaupt der Akademie im irakischen Sura, am Anfang des 10. Jahrhunderts die hebräische Bibel ins Arabische übersetzte, war keineswegs seiner persönlichen Neigung geschuldet, sondern entsprach einem Bedürfnis, das die Heilige Schrift in der Umgangssprache brauchte. Unter jemenitischen Juden wird diese Übersetzung (*at-tōg*, „die Krone“, genannt) übrigens bis heute während des Gottesdienstes nach dem hebräischen Text gelesen. Von einer wechselseitigen Beziehung zwischen jüdischer Bibel- und islamischer Koranwissenschaft zeugt deren Auslegungsgeschichte ebenso wie vor allem die Vokalisierung des kanonischen Textes, die gewiss nicht zufällig annähernd zeit- und ortsgleich entstanden ist.

Dass gleichfalls an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert der aus Córdoba stammende, dann in Damaskus lebende Josef ben Isaak ibn Abitur, wie der Historiker Abraham ibn Da'ud (um 1110-1180) berichtet, den Talmud ins Arabisch zu übersetzen begonnen hat, und wenig später Isaak ben Jehuda ibn Gayyat (1038-1089) im andalusischen Lucena (die Araber nannten die Stadt nicht ohne Grund *Alisana al-Yahūd*, „das jüdische Lucena“) Talmudkommentare auf Arabisch schrieb, weil seine Schüler sie sonst nicht (mehr) verstanden, zeigt, wie weit die Arabisierung in vergleichsweise kurzer Zeit gegangen ist. Spätestens seit dem beginnenden 11. Jahrhundert ist denn auch Arabisch unter den Juden der arabisch-islamischen Welt die *lingua franca* gewesen. Dass seither alle wichtigen jüdischen theologisch-philosophischen und naturwissenschaftlichen Werke in eben dieser Sprache verfasst worden sind, kann nicht mehr überraschen, auch nicht, dass Mose ben Maimon seine berühmten 13 „Grundlehren“, in denen er zentrale philosophisch-theologische Aussagen der jüdischen Tradition zusammenfasste und damit zugleich auch wesentliche Demarkationslinien zu Islam und Christentum markiert, gleichfalls auf Arabisch schrieb.

Den Grad der Arabisierung dokumentiert schließlich auch die Entstehung der hebräisch-aramäischen Philologie, die von Anfang an ganz unter dem Eindruck des Arabischen und der arabischen Philologie gestanden hat. Sie ist durch das Arabische und vor allem die arabische Philologie nicht nur geprägt, sondern so sehr davon abhängig, dass nicht nur alle grammatischen Termini aus dem Arabischen ins Hebräische übernommen bzw. wörtlich übersetzt worden sind, sondern in der Grammatik Paradigmen verwendet wurden, die für das Hebräische ungeeignet sind. Die Reihe solcher Beispiele ließe sich mühelos verlängern.

## „ISLAMISIERUNG“ UND JÜDISCHE IDENTITÄT

Wenn von Arabisierung und damit Inkulturation der Juden in die arabisch-islamische Kultur gesprochen wird, muss auch von ihrer Islamisierung die Rede sein. Denn mit der Übernahme der Sprache des Islam einher ging auch die Übernahme von islamischen Vorstellungen und Ideen, die der eigenen Tradition freilich angepasst wurden. Ablesbar ist dies zunächst an der Sprache, am Judaeo-Arabischen, das nicht nur eine bemerkenswert lange Reihe von hebräischen Worten, Formen und syntaktischen Strukturen ins Arabische eingebracht,<sup>25</sup> sondern – umgekehrt – zahlreiche arabisch-islamische Begriffe übernommen hat. Um nur einige Beispiele zu nennen, die seit dem 9./10. Jahrhundert in der judaeo-arabischen Literatur belegt sind: *qāḏī* für *dayyan* „Richter“; *imām* für *kohen* „Priester“, manchmal auch für *ḥazan* „Vorbeter“; *ṣalāt* für *tefillat ha-'amida* „Hauptgebet“; *sūra* für *paraša* „Perikope“; *āya* für *pasuq* „Schriftvers“ (und umgekehrt *al-fasūq*/pl. *al-fawāsīq*); *ḥaḡḡ* für *'aliyya la-regel* „Wallfahrt nach Jerusalem“; *qibla* für *mizraḥ* zur Bezeichnung der Gebetsrichtung (nach Jerusalem); *madḥab* „Rechtsschule“ zur Bezeichnung der Karäer; *nuzūl / tanzīl* für *mattan tora* „Gabe der Tora / Offenbarung“; *ar-rasūl* „der Gesandte [Gottes]“ für Mose; *ṣarī'a* für *halakha* „Religionsgesetz“ bzw. für *mišva* „Gebot“ (pl. *ṣarā'i'* für *mišvot*); *al-quṛ'ān* für *ha-miqra* „Heilige Schrift“ etc.

Als der schon genannte Sa'ādja al-Fajjūmī in seiner arabischen Bibelübersetzung den vierbuchstabigen Gottesnamen YHWH der hebräischen Bibel mit dem arabischen *Allāh* wiedergab, hatte er damit zugleich eine folgenschwere theologische Entscheidung getroffen, wie unschwer erkennbar ist. Wie stark die islamische Theologie, angefangen von der rationalistischen Schule des *Kalām*, auf die jeweils zeitgenössische jüdische Theologie eingewirkt hat, belegt die spätere theologiegeschichtliche Entwicklung nicht minder eindrücklich als die Entwicklung der *Halacha* (Religionsgesetz) und ihre Kodifizierung, deren Abhängigkeit von der Entwicklung der *Shari'a* allerdings erst ansatzweise erforscht ist.<sup>26</sup>

## MOTIVE, DIE ZUR KONVERSION FÜHRTEN

Nicht vergessen werden darf dabei, dass die Botschaft des arabischen Propheten auch auf zahlreiche Juden anziehend gewirkt und von der Frühzeit des Islam bis in die Gegenwart immer wieder Konversionen zum Islam angeregt hat. Entsprechend lang ist die Reihe der bekannten und weniger bekannten Konvertiten, die in der Geschichte des Islam und der jüdisch-arabischen Beziehungen eine besondere Rolle gespielt haben. Sie waren es auch, die dafür gesorgt haben, dass in die islamische Überlieferung vieles Eingang gefunden hat, was aus jüdischen Quellen stammt und unter der Bezeichnung *isrā'īliyyāt* weitergegeben worden ist.<sup>27</sup> Die Motive bzw. Gründe, die zur Konversion führten, werden dabei ebenso vielfältig gewesen sein, wie sich Juden (und/oder Christen) zum Religionswechsel veranlasst sahen. Das war früher nicht anders, als es heute ist. Um

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

geworden und zudem in alle Bereiche jüdischen Lebens vorgedrungen, selbst in das Gebetbuch und den synagogalen Gottesdienst. Für manche hebräische Philologen des Mittelalters waren Hebräisch, Aramäisch und Arabisch auch keine verschiedenen Sprachen, sondern galten ihnen als drei Dialekte einer Sprache bzw. Ausdruck von *Triglossia*, Dreisprachigkeit in einer Sprache. So genannte Dreisprachengedichte (die erste Zeile auf Hebräisch, die zweite auf Aramäisch, die dritte auf Arabisch etc.) gehören denn auch zum feinsten, was die jemenitische und andalusische jüdische Poesie zu bieten hat.

hier nur zwei besonders interessante Selbstzeugnisse zu nennen:<sup>28</sup> das ist zum einen das Selbstzeugnis des Samau'al ibn Yahyā al-Maghribī (12. Jahrhundert) und zum anderen das Selbstzeugnis des Sa'id ibn Manšūr Ibn Kammūna (2. Hälfte 13. Jahrhundert):

Der erste, ein aus einer marokkanisch-jüdischen Familie stammende, später in Syrien, dann im Irak und in Iran ansässige Arzt, Mathematiker und Philosoph Samau'al al-Maghribī berichtet in seiner Autobiographie<sup>29</sup> sehr freimütig, dass und wie ihn das Studium der islamischen Geschichte, des Koran und der islamischen Theologie und Philosophie und die daraus gewonnenen Einsichten von der Richtigkeit des Islam überzeugt und zum Übertritt zum Islam bewogen haben. Ganz anders hingegen der Arzt und Philosoph Ibn Kammūna aus Bagdad, der zwar ebenfalls zum Islam übertrat, dafür aber ganz andere Gründe nannte. Er schreibt: „Bis heute sehen wir niemanden zum Islam übertreten, außer dass (1) Furcht auf ihm lastet, (2) er nach Macht strebt, (3) er unter der Steuerlast leidet, (4) er der Erniedrigung entrinnen will, (5) er in Gefangenschaft geraten ist (und freikommen will) oder (6) er sich in eine Muslimin verliebt hat oder sonst irgend einen Grund hat. Wir sehen jedoch keinen, der in seiner Religion und der Religion des Islam versiert ist, noch dazu, wenn er reich und anerkannt und ein religiöser Mensch ist, den Islam annehmen, ohne dass einer der genannten oder ähnliche Gründe vorliegen.“<sup>30</sup> Während Samau'al von Überzeugung spricht, sind es nach Ibn Kammūna äußerliche Gründe, die für (s)eine Konversion maßgebend waren.

Handelt es sich hier auch um individuelle Zeugnisse, so dürfen wir doch annehmen, dass es auch andernorts oft keine anderen Gründe waren, die Juden (und Christen) zum Religionswechsel veranlasst haben. Dass tatsächlich nicht zuletzt wirtschaftliche Argumente und sozialer Status dabei eine Rolle spielten, Konversion nachgerade als Steuersparmodell diente – zum Islam übergetretene *dimmīs* brauchten keine *ǧizya* mehr zu zahlen –, erfahren wir zumindest indirekt aus dem Emirat Córdoba, in dem bereits gegen Ende des 8. Jahrhunderts Übertritte zum Islam förmlich verboten wurden, weil sie ein solches Ausmaß angenommen hatten, dass es dem Fiskus an Steuereinnahmen fehlte.

Islamisierung hatte indessen nicht immer mit Freiwilligkeit zu tun. Es gab auch Zeiten, in denen es – unter Missachtung geltenden Rechts – zu Zwangskonversionen kam, wie dies beispielsweise unter der Herrschaft der Almohaden in Marokko und Spanien (1130–1223) der Fall war, die sich nicht um das überlieferte Recht scherten. Diese Zwangskonversionen sind nach den anerkannten islamischen Rechtsschulen allerdings nicht gültig gewesen. Als Mose ben Maimon, der unter dem Druck der Almohaden in seiner Heimat mit seiner Familie zum Schein zum Islam übergetreten war, später in Fustat (Alt-Kairo), wie Ibn al-Qiftī in seinem Gelehrtenlexikon berichtet, von dem ebenfalls aus al-Andalus stammenden Juristen Abū l-'Arab ibn Mā'īša beschuldigt wurde, vom Islam abgefallen (und zum Judentum zurückgekehrt) zu sein und deshalb die auf Apostasie stehende Todesstrafe verdiene, verhinderte dies der Richter 'Abd ar-Raḥīm ibn 'Alī al-

Fāḍil und erklärte: „Wenn jemand unter Zwang zum Islam übergetreten ist, ist sein Übertritt rechtlich ungültig.“

#### MEHRHEIT HIELT AN IHRER RELIGION FEST

Trotz aller Konversionen zum Islam, die Mehrheit der Juden war und blieb jedoch davon überzeugt, dass ihre Religion die richtige, weil wahre Religion ist, wie die reiche und gleichermaßen vielgestaltige polemisch-apologetische Literatur belegt, deren opus classicum Jehuda (Abū l-Ḥasan) ben Samuel ha-Lewis (1075–1141) arabisch, in Form eines Religionsdialoges geschriebenes „Buch des Beweises und der Verteidigung einer verkannten Religion“ (hebräisch als *Sefer ha-Kuzarī* bekannt) ist.

Wie dieser theologisch-philosophischen Literatur zu entnehmen ist, bezog die jüdische Identität wesentliche Elemente ihrer Ausprägung aus der Begegnung mit dem Anspruch des Islam, die letztgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit zu sein. Diesem Anspruch begegnete man durchaus nicht nur mit Ablehnung und Zurückweisung. Denn der Ablehnung und Zurückweisung dieses Anspruches stand des Öfteren auch der Versuch einer Anerkennung und positiven Würdigung des Islam gegenüber. So finden sich immer wieder Versuche, die Legitimität des arabischen Propheten auch aus jüdischen Quellen nachzuweisen und zu verteidigen bis dahin, dem Islam eine positive Rolle in der Geschichte Gottes mit den Menschen einzuräumen, wie dies u. a. der eben schon genannte Jehuda ha-Lewi, Mose ben Maimon oder Nathan 'el al-Fajjumi und andere getan haben, die im Islam (neben dem Christentum) eine Art *praeparatio messianica*, einen Beitrag zur Ausbreitung des Wissens um den Einen Gott, den Gott der Bibel, in der Welt gesehen haben.

#### BLÜTEZEIT DER JÜDISCH-ARABISCHEN KULTURSYMBIOSE

Ihren eigentlichen Höhepunkt indessen erreichte die jüdisch-arabische Kultursymbiose ohne Zweifel in der (judaeo-arabischen) Philosophie, der Medizin und den Naturwissenschaften einerseits und der (judaeo-arabischen) Poesie und Literatur des Mittelalters andererseits. Davon zu sprechen, wäre freilich ein eigenes Thema.<sup>31</sup> Nur Anmerkungen dazu seien daher hier angebracht.

Wie die entsprechenden arabischen Wissenschaften, entstanden auch jüdische Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften aus der Begegnung mit dem klassischen griechischen Erbe unter dem Einfluss des Islam.<sup>32</sup> Dabei unterschieden sich islamische und jüdische Philosophie und Philosophen, Mediziner und Naturwissenschaftler, sofern sie philosophisch, medizinisch oder naturwissenschaftlich arbeiteten und argumentierten, in ihren Ansichten durchaus nicht wesentlich voneinander, wie den entsprechenden Kapiteln der Wissenschaftsgeschichte zu entnehmen ist. Das gilt für den arabisch-jüdischen Kalām und den Aristotelismus nicht anders als für den arabisch-jüdischen Neuplatonismus und den ihn inspirierenden Sufismus.

Waren es anfänglich durchweg syrische Christen – wie Ḥunain ibn Iṣḥāq (809–874)<sup>33</sup> und seine Übersetzerschule in Ḥīra, später in Raqqa, u. a. –, die das klassische griechische Erbe an die Araber vermittelten, übernahmen ab dem 10. Jahrhundert vornehmlich Juden ihre Aufgabe und leisteten hier als Dolmetscher und Übersetzer ebensolche Vermittlungsdienste, wie sie es später dann auch an das christliche Europa getan haben.<sup>34</sup> Moritz Steinschneider hat die Übersetzungs- und Vermittlungsleistung der Juden in seinem mehr als 1000 Seiten umfassenden *opus magnum* vor mehr als 100 Jahren bereits dokumentiert und gebührend gewürdigt. Beispielhaft genannt sei dafür hier nur die „Übersetzerschule von Toledo“ (12./13. Jahrhundert).<sup>35</sup>

#### POESIE ALS INBEGRIFF DER KULTURSYMBIOSE

Inbegriff der jüdisch-arabische Kultursymbiose jedoch ist ohne Zweifel die unter arabischem Einfluss entstandene judaeo-arabische Poesie, zunächst in Spanien und Nordafrika, dann in Ägypten und später im Irak und im Jemen.<sup>36</sup> Und diese Poesie sollte weit über das Ende der jüdisch-arabischen Kultursymbiose hinaus der Inbegriff von Poesie bleiben, wie nicht zuletzt all jene Gedichte belegen, die, im christlichen Europa des hohen Mittelalters entstanden, zwar hebräisch abgefasst sind, jedoch von nostalgischer Sehnsucht nach der Welt ihrer judaeo-arabischen Vorbilder geprägt sind, wie Angel Sáenz-Badillos in einem Aufsatz gezeigt hat.<sup>37</sup>

Dass die jüdischen Gelehrten von ihren arabischen Kollegen tatsächlich wahrgenommen worden und der Nachwelt in Erinnerung geblieben sind, belegt ein Blick in die einschlägigen arabischen Gelehrtenlexika wie Ibn al-Qiftīs *Ta'riḥ al-ḥukamā'* oder Ibn Abī Uṣaibi'as biographisches „Handbuch der Ärzte“ (*'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā'*) und andere, die nicht nur muslimischen, sondern auch jüdischen Gelehrten Artikel gewidmet haben. Freilich blieb diese wechselseitige Wahrnehmung im Wesentlichen begrenzt auf den Bereich der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Medizin sowie weltlichen Literatur und Poesie. Dennoch sind gerade diese am Ausgang des Mittelalters entstandenen Gelehrtenlexika wichtig. Haben sie doch zu einer Zeit zumindest die Erinnerung an jüdische Gelehrte und ihre

#### UNSER AUTOR

Prof. Dr. Stefan Schreiner lehrt Religionswissenschaft und Judaistik und ist Direktor des Institutum Judaicum der Eberhard Karls Universität Tübingen. Er ist Autor zahlreicher Arbeiten zur Geschichte und Kulturgeschichte der Juden vor allem in Mittel- und Osteuropa. Außerdem war er Kurator einiger Ausstellungen über Wissenschaft und Kultur jüdischer Künstler und Forscher. Stefan Schreiner ist Chefredakteur der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift „Judaica – Beiträge zum Verstehen des Judentums“ und Mitherausgeber der *Studia Judaica Cracoviensia*.

Werke bewahrt, in der sie andernorts, unter den Juden im christlichen Europa, in Vergessenheit zu geraten begannen. Denn in dem Maße, in dem sich die Juden im christlichen Europa anschickten, die Vorrangstellung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft einzunehmen, und die Zentren jüdischer Kultur und Bildung sich aus der arabisch-islamischen Welt in eben dieses christliche Europa verlagerten, in dem Maße fiel die jüdisch-arabische Kultur, Wissenschaft und Geschichte dem Vergessen ebenso anheim wie diejenigen, die ihre Schöpfer und Träger waren, und was nicht ins Hebräisch übersetzt worden war, war alsbald aus dem kollektiven Gedächtnis verschwunden, bevor es mit Beginn der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung im 19. Jahrhundert mühsam wieder entdeckt wurde. Viele arabisch geschriebene Werke jedoch sind verloren gegangen, und von nicht wenigen haben wir nur fragmentarische Kunde.

Nur die Juden in den arabischen Ländern, die jemenitischen Juden zumal, haben das judaeo-arabische Erbe in Handschriften und seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auch in Drucken bewahrt.<sup>38</sup> Allerdings sorgte auch hier der allgemeine Niedergang der arabischen Kultur und Wissenschaft seit dem ausgehenden Mittelalter dafür, dass das Interesse der Juden in der arabisch-islamischen Welt an ihrem eigenen wissenschaftlichen und literarischen Erbe ver kümmerte.<sup>39</sup>

## SCHATTENSEITEN UND GLANZZEITEN

Die Wiederentdeckung des judaeo-arabischen Erbes seit dem 19. Jahrhundert stand indessen unter keinem günstigen Stern. Während die Juden in der arabisch-islamischen Welt gegenüber den Juden Europas längst ins Hintertreffen geraten und weithin dem Vergessen anheim gefallen waren – neben den eingangs genannten Reisenden waren es vor allem phil-anthropischen Organisationen wie die Alliance Israelite Universelle,<sup>40</sup> die die Juden in der islamischen Welt gleichsam wiederentdeckten, auf ihr Schicksal aufmerksam machten und vor allem durch Bildungsarbeit und karitative Anstrengungen zu verbessern suchten –, begegneten sich Juden und Araber seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unter anderem Vorzeichen, nämlich unter dem Vorzeichen des beiderseitigen Versuchs, ihre nationalen Ideen und daraus erwachsenden Ansprüche, von denen sie unter dem Eindruck und Einfluss des im Europa des 19. Jahrhunderts aufgekommenen Nationalismus erfasst waren, immer stärker gegeneinander durchzusetzen und zu verwirklichen, wie die Geschichte des bis heute ungelösten so genannten Nahostkonflikts belegt. Und es scheint, als würde der nach wie vor ungelöste Konflikt zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, zwischen Israelis und

Palästinensern zumal, zunehmend mehr den Blick dafür zu versperren, dass Juden und Muslime, Juden und Araber im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte, wenn auch zumeist eher neben- als miteinander, so doch weithin in Frieden gelebt haben und vielleicht deshalb jene jüdisch-arabische Kultur und Wissenschaft schaffen konnten, deren Leistungen bis heute nicht nur beeindruckend, sondern zu den Quellen gehören, aus denen das christliche Europa später geschöpft hat. Daran, dass die jüdische Geschichte in der arabisch-islamischen Welt nicht nur Nachtseiten, sondern ebenso auch und gerade Glanzzeiten kennt, verdient denn auch heute mehr denn je erinnert zu werden.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> S. Schreiner: Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter“. Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien. In: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 39 (2003), S. 419–432.
- <sup>2</sup> Zit. nach B. Lewis: *Islam in History – Ideas, Men, and Events in the Middle East*. Chicago/La Salle, 2. Auflage 1993, S. 147–148.
- <sup>3</sup> Eine vollständige deutsche Übersetzung des „General-edikts über die Ausweisung der Juden aus Spanien, gegeben zu Granada am 31. März 1492“ findet sich in: *Judaica* 48 (1992), S. 3–6.
- <sup>4</sup> A. Harris/H. Elmquist Cutler: *The Jews as Ally of the Muslims. Medieval Roots of Anti-Semitism*. Oxford 1986.
- <sup>5</sup> Siehe dazu M. R. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*. München 2005, bes. S. 17–32 (= *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton N. J. 1994, gekürzt).
- <sup>6</sup> B. Lewis: *The Jews of Islam*. Princeton 1984; deutsch: *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*. dt. L. Julius. München 1987 (Neuausgabe 2004).
- <sup>7</sup> J. Saphir: *Even Sappir*. 2 Bände. Lyck/Mainz 1866–1874 (reprint: Jerusalem 1967).
- <sup>8</sup> Israel b. Josef Benjamin: *Acht Jahre in Afrika und Asien*. Hannover 1858.
- <sup>9</sup> Davon zeugt nicht zuletzt auch sein *Magnum opus: A Mediterranean Society*. 6 Bände. Berkeley/Los Angeles/London 1967–1993 (2. Auflage 1999).
- <sup>10</sup> S. D. Goitein: *Jews and Arabs – their contacts through the ages*. New York 1955 (3. Auflage 1974), S. 11–12.
- <sup>11</sup> G. D. Newby: *A History of the Jews of Arabia. From ancient times to their eclipse under Islam*. Columbia. SC 1998 (= *Studies in comparative religion*).
- <sup>12</sup> N. A. Stillmann: *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*. Philadelphia 1979, S. 3–21; S. 199–123; S. 129–151.
- <sup>13</sup> Texte u. a. in N. A. Stillmann: *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*. Philadelphia 1979, S. 115–188 und S. 157–158.
- <sup>14</sup> M. Hamidullah: *The First Written Constitution in the World*. Lahore, 2. Auflage 1968.
- <sup>15</sup> M. R. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond*, S. 68–87; *Under Crescent and cross*, S. 52–74; S. 232–237 und ders.: *What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), S. 100–157.
- <sup>16</sup> B. Ye'or: *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. With a preface by Jacques Ellul. Rutherford 1985; dies.: *Juifs et chrétiens sous l'Islam: les dhimmis face au défi intégriste*. Paris 1994; dies.: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam 7.–20. Jahrhundert*. Gräfelting 2002; dies.: *Islam und Dhimmitude: where civilizations collide*. Madison, NJ 2002. So neuerdings auch: Moshe Gil: *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden-Boston 2004 (= *Etudes sur le Judaïsme Médiéval*. Band 28).

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch sein in der FAZ vom 25.10.2003 veröffentlichtes Fazit: *Zustände wie im alten Andalusien* ([http://www.quantara.de/webcom/schow\\_article.php/\\_c-649/\\_nr-98/i.html](http://www.quantara.de/webcom/schow_article.php/_c-649/_nr-98/i.html)).

- <sup>18</sup> M. R. Cohen: *Under Crescent and Cross*, S. 161.
- <sup>19</sup> F. Braudel: *A History of Civilizations*. Transl. R. Mayne. New York, 2. Auflage 1995, S. 50ff. u. S. 62–80.
- <sup>20</sup> W. Fischel: *Jews in the economic and political life of mediaeval Islam*. London 1937 (repr. with a new introduction on the court Jew in the Islamic world: New York 1969).
- <sup>21</sup> S. D. Goitein: *Letters of medieval Jewish traders. Translated form the Arabic with introductions and notes*. Princeton, N. J. 1973.
- <sup>22</sup> U. a. an ihn erinnerte die Ausstellung „Ex Oriente. Is-sak und der weiße Elefant: Bagdad – Jerusalem – Aachen“ in Aachen (30.6.–28.9.2003); s. dazu auch den dreibändigen Ausstellungskatalog.
- <sup>23</sup> Vgl. J. Vernet: *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*. Zürich/München 1984, S. 290–291.
- <sup>24</sup> J. Blau: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Jerusalem, 3. Auflage 1999.
- <sup>25</sup> Beispiele in: J. Blau: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, S. 133–166.
- <sup>26</sup> Siehe dazu u. a. H. Lazarus-Yafeh: *Some differences between Judaism and Islam as two religions of law*. In: *Religion* 14 (1984), S. 175–191.
- <sup>27</sup> B. Lewis: *Die Juden in der islamischen Welt*, S. 67–100.
- <sup>28</sup> Weitere Beispiele dazu bietet die Homepage von „Jews for Allah“ (<http://www.jews-for-allah.org>).
- <sup>29</sup> Arab. Text in: *Islam Samau al-Maghribi*. Ed. M. Perlmann. In: *Proc. of the American Academy of Jewish Research* 32 (1964), S. 94–120 (arab. Zählung); engl. Übersetzung: M. Perlmann: *The Conversion to Islam of Samau'al ibn Yaya al-Maghribi*. In: *Proc. Of the American Academy of Jewish Research* 32 (1964), S. 75–87.
- <sup>30</sup> Arab. Text in: Said b. Manūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into Three Faiths. *A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, ed. M. Perlmann, Berkeley/Los Angeles 1967 (= *Univ. of California Publ., Near Eastern Studies* no. 6), S. 102; engl. Übersetzung: M. Perlmann: *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A thirteenth-century essay in the comparative study of religion*. Berkeley/Los Angeles/London 1971, S. 149.
- <sup>31</sup> Übersicht: H. Lazarus-Yafeh: *Judeo-Arabic culture*. In: *Encyclopaedia Judaica Year Book 1977–1978*, S. 101–109.
- <sup>32</sup> F. Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich 1965; Erwin I. J. Rosenthal: *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*. Stuttgart 1960 (= *Franz-Delitzsch-Vorlesungen* 1957).
- <sup>33</sup> D. Gutas: *Greek Thought – Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society*. London 1998.
- <sup>34</sup> M. Steinschneider: *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin 1893 (repr. Graz 1956).
- <sup>35</sup> J. Vernet: *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*. Zürich/München 1984, S. 80–86, S. 89–116, S. 125–128, S. 167–169 sowie S. 188–193, u. ö.
- <sup>36</sup> M. Steinschneider: *Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber*. Frankfurt am Main 1902 (repr. Hildesheim 1986); G. Bossong (ed.): *Das Wunder von al-Andalus*. München 2005.
- <sup>37</sup> Hebräische Dichtung im christlichen Spanien. Dichter und ihre Absichten. In: *Judaica* 57 (2001), S. 2–19, S. 82–93.
- <sup>38</sup> R. Ahroni: *Yemenite Jewry: Origins, Culture, and Literature*. Bloomington 1986.
- <sup>39</sup> A. Chouraqui: *Les Juifs d' Afrique du Nord: marche vers l'Occident*. Paris 1952; ders.: *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. 2 Bände. Monaco 1998; R. Spector Simon/M. M. Laskier/S. Reguer (eds.): *The Jews of the Middle East and North Africa in modern times*. New York 2003.
- <sup>40</sup> A. Chouraqui (ed.): *Cent ans d'histoire: l'alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine (1860–1960)*. Paris 1965; M. M. Laskier: *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish communities of Morocco 1862–1962*. Albany 1983 (= *Publications of the Diaspora Research Institute; Bd. 45*); A. Rodrigue: *French Jews, Turkish Jews: the Alliance Israelite Universelle and the politics of Jewish schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington 1990.

# Die „Weihnachtsgeschichte“ im Koran (Suren 19,1–38; 3,35–49)

KARL-JOSEF KUSCHEL

**Die neutestamentliche Geburtsgeschichte hat nicht nur jüdische Wurzeln, sondern auch eine muslimische Nachgeschichte. So finden sich im Koran zwei Suren, die in ausführlichen Beschreibungen Parallelen zu den Ereignissen und Figuren im Neuen Testament aufweisen. Karl-Josef Kuschel arbeitet eng an diesen Quellen und zeigt so Übereinstimmungen, aber auch trennende Unterschiede zwischen christlichem und islamischem Glauben. Gerade die Geschichten um die Geburt Jesu könnten schon durch ihre Existenz im Koran eine Kommunikation zwischen Juden, Christen und Muslimen eröffnen. Die „Weihnachtsgeschichte“ im Koran kann in dieser Betrachtungsweise als Basis für einen Dialog von Christen und Muslimen gelesen werden. Sie kann – so die These von Karl-Josef Kuschel – das Gemeinsame im Lichte des Trennenden und das Trennende im Lichte des Gemeinsamen kommunizierbar machen. Ein solcher Dialog erfordert gegenseitigen Respekt vor den jeweiligen Glaubensentscheidungen.**

## JÜDISCHE VORGESCHICHTE UND MUSLIMISCHE NACHGESCHICHTE

Erst nach Bewusstwerden der antisemitischen Holocaust-Ereignisse, die ohne einen jahrhundertelangen christlichen Antijudaismus undenkbar gewesen wären, haben Christen neu das theologische Gespräch mit dem lebendigen Judentum gesucht und gelernt, zumindest diejenige jüdische Welt wieder neu in den Blick und ernst zu nehmen, der die neutestamentlichen Texte überhaupt ihre Entstehung verdanken. Gelernt, gerade auch in der Geburtsgeschichte Jesu auf Signale zu achten, die ohne Kenntnisse der Geschichte Israels gar nicht zu verstehen sind. Der damals selbstverständlich gegebene und bleibend prägende jüdische Wurzelgrund des Christus-Ereignisses rückte ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es ist an der Zeit, sich einen zweiten Komplex bewusst zu machen, der auch bei der jüdisch-christlichen Re-Lektüre der neutestamentlichen Geburtsgeschichte bisher außerhalb des Blickfeldes lag: die Nachgeschichte biblischer Ereignisse und Figuren im Koran. Gerade die Geschichten um Jesu Geburt haben nicht nur eine jüdische Vor-Geschichte, sondern auch eine muslimische Nach-Geschichte. Im Koran finden sich in zwei Suren relativ ausführliche Beschreibungen (mit Vorereignissen, Empfängnis, Nachereignissen), die starke Parallelen zu den neutestamentlichen Überlieferungen enthalten, immer aber aus der dem Koran spezifischen theologischen Axiomatik gedeutet sind.

Daraus folgt: Gerade Muslime werden von ihrer Heiligen Schrift aufgefordert, theologisch über das „Geheimnis“ der Geburt Jesu nachzudenken, ähnlich wie Christen, wenn sie mit den entsprechenden Texten des Neuen Testaments konfrontiert werden. Ein bemerkenswertes Faktum: Christen sind nicht nur auf Mithilfe von Juden angewiesen, wenn es um das Verständnis ihrer eigenen heiligen Texte geht, sondern auch herausgefordert, das zu hören, wie Muslime – die sich nicht weniger als Christen und Juden auf den Gott Abrahams berufen – diese Überlieferungen deuten. Gerade die Geschichten um Jesu Geburt können und könnten schon durch ihre Existenz im Koran einen dialogischen Kommunikation zwischen Juden, Christen und Muslimen eröffnen. Einige Ansätze dazu zu zeigen am Beispiel der Geburtsgeschichte im Koran (zahlreiche andere Jesus-Texte oder christologisch relevante Aussagen des Koran bleiben hier außen vor), ist Sinn und Zweck der folgenden Ausführungen.

## DIE GEBURTSTEXTE IM NEUEN TESTAMENT

Vieles ist an Überlieferungen noch im Fluss, an Traditionen noch nicht fest, an Berichten noch nicht zementiert, wenn es im Neuen Testament um die Geburt des Nazareners geht. Die Evangelisten Markus und Johannes kennen keine Geburtsgeschichten, auch der Apostel Paulus nicht. In der gesamten neutestamentlichen Briefliteratur dazu kein Wort. Nur die Evangelien des Matthäus und des Lukas kennen Geburts-Überlieferungen, präsentieren sie aber in einer Weise, welche den Bewegungskarakter der Überlieferungen noch erkennen lassen. Schon die Tatsache, dass es zwei unterschiedliche Geburtsgeschichten gibt, unterstreicht das.

Religiöse Unterweisung freilich hat in der Vergangenheit aus praktischen Zwecken sehr oft diese sehr unterschiedlichen Geschichten harmonisiert und synthetisiert, d.h. die verschiedenen Berichte in eine harmonische Abfolge gebracht, bei der der eine Text den anderen aufs Beste ergänzte. Was bei Matthäus fehlte, ersetzte Lukas, wo Lukas etwas nicht tradierte, sprang Matthäus ein. So ergab sich ein angeblich gesichertes, gefestigtes Ganzes: Von Lukas nahm man die Vorgeschichte der Geburt Jesu: Ereignisse um Johannes den Täufer und dessen Eltern Elisabeth und Zacharias (des Zacharias Bestrafung durch Stummheit wegen Unglauben). Dann die Erscheinung des Erzengels Gabriel in Nazareth vor Maria mit der Ankündigung der Geburt. Anschließend Marias Besuch im Hause Elisabeths. Dann die Geburt des Johannes und die Lösung von Zacharias' Strafe. Dann die Volkszählung unter Augustus, dadurch Wanderung Marias und Josephs von Nazareth nach Bethlehem. Jesu Geburt, die Engelserscheinung vor den Hirten, die Huldigung der Hirten. Von Matthäus werden jetzt eingeschoben die Huldigung der Sterndeuter, die

Flucht nach Ägypten und der Kindermord in Bethlehem, dann der Tod des Herodes sowie die Rückkehr aus Ägypten und Wohnsitz in Nazareth. Nach Lukas kommt es acht Tage nach der Geburt zur gesetzlich vorgeschriebenen Beschneidung des Kindes, gut vier Wochen später zur Reinigung Marias im Jerusalemer Tempel mit dem Auftritt eines alten Mannes namens Simeon und einer Prophetin namens Hanna, bevor die Familie nach Nazareth zurückkehrt.

## KONSTRUIERTE „EVANGELIENHARMONIE“ UNTERSCHLÄGT DIE DIFFERENZEN

Diese künstlich konstruierte „Evangelienharmonie“ unterschlägt freilich die Differenzen zwischen beiden neutestamentlichen Überlieferungen, ja die Widersprüche untereinander, vor allem aber auch das jeweilige theologische Profil. Denn bei genauer Lektüre ist ja unübersehbar, dass beide Berichte in vielen Details erheblich voneinander abweichen. Unterschiede gibt es bei der Geographie und Chronologie (auf die ich nicht im Einzelnen hinweisen werde). Unterschiede auch im kompositorischen Aufbau – mit Konsequenzen für das jeweilige theologische Profil.

■ Matthäus setzt einen *Stammbaum* Jesu ganz an den Anfang seiner Geburtsgeschichte (1,1–17), Lukas dagegen an das Ende, kurz vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, als er schon 30 Jahre alt ist (3,23–38). Während Matthäus als Judenchrist aus messialogischen Gründen das Interesse hat, Jesus mit den Hauptträgern der göttlichen Verheißung, Abraham und David, und mit der davidischen Nachkommenschaft zu verbinden, ist der Stammbaum von Lukas, dem Heidenchristen, erkennbar universalistischer. Von Abraham ist bei ihm nicht die Rede, wohl aber führt er die Abstammung Jesu auf Adam, je letztlich auf Gott zurück (Lk 3,23–38). Ist Jesus bei Matthäus als Davids- und Abrahamssohn qualifiziert, so bei Lukas als Nachkomme Adams, der wie Adam (ohne irdischen Vater) aus Gottes Initiative heraus ein neues Menschengeschlecht begründen soll.

■ Die *Täufergeschichten* um Johannes, Sohn von Zacharias und Elisabeth, baut Lukas groß aus. Er setzt die Ankündigung der Geburt des Johannes vor die von Jesus, verknüpft beide Geschichten durch die Figuren Maria und Elisabeth und gibt dem Vater von Johannes, Zacharias, durch einen theologisch und sprachlich präzise komponierte Hymnus (1,67–79) starkes Profil, bevor er nach der Geburt Jesu auf den Täufer noch einmal zurückkommt, um über sein öffentliches Auftreten zu berichten (3,1–22). Matthäus dagegen kennt keine Geburtsgeschichten um Johannes. Für ihn ist der Täufer erst kurz vor dem öffentlichen Auftreten Jesu interessant, in einer kurzen Szene (3,1–17), die den Täufer noch mehr als Lukas als reine Kontrastfigur zu Jesus macht (ohne wie Lukas am Schicksal des



Täufers weiter interessiert zu sein: Lk 3,19f.), zum bloßen Vor-Läufer also, der anschließend von dem überboten wird, der „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ wird (Mt 3,11; Lk 3,16).

- Bedeutende Unterschiede auch hinsichtlich der *Geburtsgeschichte* selbst. Nach Präsentierung seines Stammbaums kommt Matthäus ohne weitere Überleitung und Zwischenschritte gleich zur Sache. Schon sein Vorgeburts-Bericht ist in seiner lapidaren Kürze kaum noch zu unterbieten:

„Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Joseph verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes. Joseph, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloss, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen. Dies alles geschieht, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: ‚Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns.‘ Als Joseph erwachte, tat er, was der Engel des Herrn ihm befohlen hatte, und nahm seine Frau zu sich. Er erkannte sie aber nicht, bis sie ihren Sohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus.“ (1,18–25)

Lukas dagegen baut die Szene narrativ aus und gibt seinen Lesern mehr Informationen. Bei ihm bleibt der Engel nicht anonym, sondern trägt einen Namen: Gabriel. Bei ihm erscheint der Engel nicht Joseph (wie bei Matthäus durchgehend), sondern Maria. Bei ihm bleibt der Ort der Begegnung Engel-Maria nicht unbekannt, sondern wird konkret: eine Stadt in Galiläa namens Nazareth. Bei ihm bleibt die narrative „Kameraführung“ bei Maria, der Frau: Von ihrer Auszeichnung wird berichtet, ihr wird die Größe ihres künftigen Sohnes geschildert, ihre Reaktion bleibt im Blick („Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“).

Woran Matthäus offensichtlich das größte Interesse hat, darüber bei Lukas kein Wort. Matthäus lässt seinen Engel Joseph gegenüber sofort auf die soziale Problematik kommen, im Wissen darum, dass eine Frau, die noch nicht verheiratet ist und ein Kind erwartet, sozial skandalträchtig ist. Joseph muss – gewissermaßen auf göttlichen Eingriff hin – ruhig gestellt werden: „Fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist“. Matthäus weiß also, dass die Verwendung des Motivs Geistzeugung und Jungfrauengeburt sozial prekär ist, deshalb muss er das Hindernis theozentrisch beseitigen. Diesen göttlichen Eingriff um sozialpsychologischer Krisenprophylaxe willen findet Lukas offensichtlich nicht nötig. Er kennt von alldem nichts. Das Gefühl, etwas

Unmögliches zu erwarten, bleibt bei ihm ganz in der intimen Szene zwischen Engel und Maria. Während also Matthäus ganz aus der Perspektive des Mannes und der Öffentlichkeit erzählt, erzählt Lukas ganz aus der Perspektive der Frau und der Intimität. Unterschiedlicher könnten die Perspektiven kaum sein. Ähnlich bei der Geschichte der Geburt selber.

#### ÜBEREINSTIMMENDE THEOLOGISCHE GRUNDBOTSCHAFTEN

Und doch – trotz aller unterschiedlichen, zum Teil widersprüchlichen Informationen in Einzelfragen: beide neutestamentlichen Geburts-Geschichten stimmen in der theologischen Grundbotschaft durchaus überein:

- Mit der Geburt Jesu ist von Gott her eine neue Initiative erfolgt. Gott handelt wieder neu – rettend, erlösend. Der Himmel ist gewissermaßen durchlässiger geworden, durchlässiger jedenfalls als früher, ja durchlässiger früher zu Zeiten Abrahams, bei dem ebenfalls Engel ein- und ausgingen und eine alte Frau wieder fruchtbar wird. Elisabeth ist erkennbar als Sarah-Figur konzipiert, Zacharias als Abraham-Figuration (Gen 18,11; 15,8). Es herrscht Frühzeit-Stimmung in dieser Spätzeit. Deshalb können in beiden Geschichten Engel wieder wie selbstverständlich als Boten Gottes ein- und ausgehen. Sie sind Figuren der Deutung und der Führung des Geschehens. Deshalb können kosmische Zeichen am Himmel Menschen den Weg zu dem neuen Ereignis weisen. Deshalb kann der natürliche Ablauf im Fall einer Geburt theozentrisch unterbrochen werden. Beide Evangelisten legen Wert darauf: Gottes Geist zeugt dieses Kind, nicht ein Mensch. Göttliche Kraft ist hier am Werk, nicht männliche Potenz. Symbolkräftiger kann man den Zäsurcharakter dieses Ereignisses kaum herausstellen. Nicht menschliche Geschichte und menschliche Physis zählen in diesem Moment, sondern Gottes Geist, Gottes Handlung, Gottes Zeichen – entsprechend dem Satz des Engels an Maria aus dem Lukas-Evangelium:

„Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden. Auch Elisabeth, deine Verwandte, hat noch in ihrem Alter einen Sohn empfangen; obschon sie als unfruchtbar galt, ist sie jetzt schon im sechsten Monat. Denn für Gott ist nichts unmöglich.“ (1,35–37)

Dies ist in der Tat die theozentrische Pointe beider Geburtsgeschichten. Durch Jesu Geburt wird Unfruchtbares wieder fruchtbar, Abgestorbenes wieder kraftvoll, Totgeglaubtes wieder lebendig.

#### DIE INITIATIVE GOTTES GILT SEINEM VOLK

- Die mit Jesu Geburt sichtbar gewordene Initiative Gottes gilt vor allem seinem Volk: Israel. Und über Israel hinaus (aber immer mit Israel und durch Israel) der Welt der Heiden-

völker. Mit dem Neugeborenen ist der Messias Israels endlich erschienen: an dieser Überzeugung lassen beide Texte keinen Zweifel. Ja, sie tun durch ein fein gesponnenes Netz von textlichen Deutungssignalen viel, um dies unabweisbar zu machen. Deshalb spielen Prophetenworte in beiden Texten eine große Rolle: ob Jesaja im Blick auf die junge Frau, die ein Kind empfangen wird; ob der Prophet Micha im Blick auf Bethlehem, der Prophet Hosea im Blick auf Ägypten, der Prophet Jeremia im Blick auf den Kindermord. Gerade Matthäus ist in höchstem Maße daran interessiert, das Erscheinen Jesu einzubetten in die Geschichte des Volkes Israel und dessen messianische Erwartungen. Von daher zu Beginn seines Evangeliums der Stammbaum: Jesus Christus programmatisch herausgestellt als „Sohn Davids, Sohn Abrahams“. Zwar deutet auch Matthäus mit der Sterndeuter-Huldigung die Bedeutung Jesu für die Heidenvölker wenigstens an, sein Schwerpunkt aber bleibt das Volk Israel, wie seine Engel-Szene mit Joseph deutlich machen soll:

„Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.“ (1,21)

Ähnlich Lukas, der im Blick auf seine Adressaten (Heidenchristen) stärker noch Jesu Bedeutung nicht nur für Israel, sondern auch für die Völkerwelt betont. Durch kunstvoll komponierte Hymnen, die entweder Maria („Magnificat“), Zacharias („Benedictus“) oder Simeon („Nunc demittis“) in den Mund gelegt werden, wird die Doppelperspektive Stück für Stück vorbereitet. Im Lobgesang der Maria hieß es noch, Gott habe sich seines „Knechtes Israel“ angenommen und an sein „Erbarmen“ gedacht, das er den „Vätern verheißen“ habe: „Abraham und seinen Nachkommen auf ewig“ (1,54f.). Auch bei Zacharias, immerhin Priester im Tempel zu Jerusalem, dieselbe innerjüdische Perspektive: Gott habe Israel „errettet“ vor seinen „Feinden“ und habe das „Erbarmen mit den Vätern“ jetzt „vollendet“. Er habe an „seinen heiligen Bund“ gedacht, an den Eid, den er dem Vater Abraham „geschworen“ habe. Er, Jesus, werde „sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken in der Vergebung der Sünden“ (1,71–73; 77). Bei Simeon dann vollends:

„Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ (2,29–32)

Neben die theozentrische Perspektive („Denn für Gott ist nichts unmöglich“, Lk 1,37) tritt bei beiden Evangelisten die „christozentrische“: Es ist Jesus, der das geistgewirkte Zeichen Gottes ist, „der Messias, der Herr“ (Lk 1,11), „Sohn Gottes“, „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32; 1,35), mit dem ein neues Zeitalter beginnt. Das „Unmögliche“, das Gott neu zu tun imstande ist, ge-

schiebt also nach den neutestamentlichen Berichten an Jesus, durch Jesus und mit Jesus. Seine Person, seine Botschaft, sein Geschick steht jetzt und künftig im Zentrum, wenn sie von Gottes Handeln an seinem Volk und an den Völkern berichten wollen.

### EINE SYSTEMATISCHE „CHRISTOLOGIE“ LIEGT NICHT VOR

Und doch ist das Nachdenken über das Geheimnis des Nazareners in den Geburtsge-schichten noch so im Fluss wie die Überlieferung selbst. Schaut man sich nur die christologischen „Titel“ an, so erkennt man, dass je nach jüdischer oder juden- bzw. heidenchristlicher Perspektive die Akzente anders gesetzt sein können. Mehrere Titel stehen nebeneinander, schließen sich nicht aus. Eine abgeschlossene, gar systematisierte „Christologie“ liegt nicht vor. Matthäus kann Jesus „Kind vom Heiligen Geist“, „König der Juden“, „Messias“ nennen. Bei Lukas stehen nebeneinander: „Sohn des Höchsten“, „Davidsson“, „Gottessohn“, „Herr“ oder „Messias“. Ja, gerade die jüdischen Gestalten in der Geburtsgeschichte des Lukas benutzen eine auffällige Titulatur. Der Vertreter der Jerusalemer Priesterklasse, Zacharias, erblickt in dem Kind einen „Prophet des Höchsten“, der die „barmherzige Liebe unseres Gottes“ verkörp-ere, denn er werde „dem Herrn vorangehen und ihm den Weg bereiten“ sowie „sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken in der Vergebung der Sünden“ (1,76f.). Und ein Mann wie Simeon erblickt in dem Neugeborenen nicht nur „den Messias des Herrn“ (2,26), sondern auch ein „Zeichen“ (2,34). Ein Zeichen Gottes in Israel, dem widersprochen werde! Diese Signale wollen wir im Kopf behalten, wenn wir nun die Geburtsge-schichten im Koran uns anschauen: Prophet des Höchsten, der die „barmherzige Liebe unseres Gottes“ verkörpert, und „Zeichen“ Gottes, dem widersprochen werden wird!

### DIE GEBURTSGESCHICHTEN IM KORAN

Wie im Neuen Testament gibt es auch im Koran zwei Texte zur Geburt Jesu, und zwar in Sure 3 und Sure 19. Sure 19 ist nach der relativen Chronologie von Nöldeke/Schwally (1861) der jüngere Text: in der zweiten Periode von Mekka geoffenbart (615–620). Sure 3 kommt später in Medina hinzu. Unsere Aufmerksamkeit gilt deshalb zunächst dem früheren Text.

### DAS NARRATIVE UND THEOLOGISCHE PROFIL VON SURE 19

Wenn Sure 19 in den Blick kommt, muss zugleich im Blick bleiben, dass ihr 57 Suren der Botschaft von Mekka bereits vorausgehen. Grundthemen der prophetischen Botschaft sind damit längst eingeführt und breit entfaltet: die Attacke des Propheten auf die soziale Rücksichtslosigkeit und Diesseitsorientiertheit der polytheistisch orientierten Mehrheitsgesellschaft Mekkas; darunter der Stamm der Quraisch, dem auch Mohammed angehörte und aus dem sich das politisch einflussreichste

und wirtschaftlich hochprofitable Establishment rekrutierte. Dagegen stellt Mohammed die immer wieder erneut eingeschränfte Erinnerung an die Macht des einen und einzigen Gottes, des Schöpfers der Welt und jedes einzelnen Menschen: So wie Gott die Welt und den Menschen geschaffen hat, kann er die Welt und den Menschen zerstören und wieder zu neuem Leben erwecken. Es gibt eine Auferstehung der Toten, es gibt ein Gericht über des Menschen Taten und Untaten, die genau aufgezeichnet sind durch eine Lebens-Schrift bei Gott. Und es gibt für die Glaubenden und sozial Sensiblen nach dem Gericht das Paradies, für die Unglaubenden, Rücksichtslosen, Diesseitsverliebten die Hölle. Dass Mohammed mit einer solchen Botschaft, die nicht nur soziale Besitzstände, sondern die ganze Existenz des Menschen schöpfung- und gerichtstheologisch in Frage stellte, auf Misstrauen, Verspottung, Ablehnung, ja Anfeindung durch das Establishment von Mekka stieß, kann man ohne weitere Erläuterungen nachvollziehen.

### ERINNERUNGSBOTSCHAFT, WARN- UND GERICHTSREDE

In diesem Kontext muss auch Sure 19 verstanden werden. Auch sie ist hineingesprochen in die konkrete Kampfsituation des Propheten in Mekka und lässt erkennen, wie sehr die kleine muslimische Urgemeinde (70–80 Personen umfassend) im Konflikt lebt mit einer sie ablehnenden, verspottenden, marginalisierenden und befeindenden Mehrheitsgesellschaft in Mekka. So endet denn Sure 19 ebenfalls mit der für die Verkündigung von Mekka charakteristischen Erinnerungsbotschaft in Form einer Warn-, Droh- und Gerichtsrede:

„Der Mensch sagt (in seinem Unverstand): ‚Werde ich (etwa), wenn ich (erst einmal) gestorben bin, lebendig (aus der Erde wieder) hervorgebracht werden?‘ Bedenkt er denn nicht, dass wir ihn vorher geschaffen haben, während er (bis dahin) nichts war? Bei deinem Herrn! Wir werden sie (d.h. die Menschen) und die Satane (dereinst) (...) versammeln. Hierauf werden wir sie rings um die Hölle auf den Knien liegend (zum Gericht) vorführen (...). Was meinst du wohl von dem, der an unsere Zeichen nicht glaubte und sagte: ‚Ich werde bestimmt (viel) Vermögen und Kinder bekommen‘. Hat er etwa in das Verborgene Einblick gewonnen? Oder hat er beim Barmherzigen ein (bindendes) Versprechen erhalten? Nein! Wir werden (zu seinen Lasten) aufschreiben, was er sagt, und ihm die Strafe noch verlängern (oder: erhöhen?). Und wir werden von ihm erben, was er sagt (das er bekommen werde). Und er wird einzeln zu uns (zum Gericht) kommen.“ (19,66–68; 77–80)

Ein Instrument, diese Erinnerungs-, Warn- und Gerichtsrede zu konkretisieren, ist die aktualisierende Bewusstmachung früher erfolgter Botschaften, früher bereits von Gott gesandter Propheten. Sie alle haben dieselbe Botschaft verkündet: Glaube an den einen und einzigen Gott, den Schöpfer und Richter von Welt und

Mensch. Und: Ermahnung zu einem Gott entsprechenden sozialen Verhalten, zu einem Ethos, konkretisiert in regelmäßigem Gebet, regelmäßigem Fasten und verbindlicher Rücksicht auf die Armen und Schwachen. Von daher ist es kein Zufall, dass Sure 19 auf eine ganze Reihe von großen prophetischen Figuren der Vergangenheit verweist, die denn auch nach der Geburtsgeschichte Jesu angeführt werden: auf Adam, Noah, Abraham, Ismael und Mose. Programmatisch aber beginnt Sure 19, die sogar im „Titel“ den Namen „Maria“ trägt, mit der Geburt Jesu, der (parallel zum Evangelisten Lukas) die Geschichte von der Geburt des Johannes vorgeschaltet ist:

„Gedacht sei (in dieser Verkündigung) der Barmherzigkeit, die dein Herr seinem Diener Zacharias bezeugt hat! (Damals) als er im Stillen seinen Herrn anrief! Er sagte: ‚Herr! Das Gebet ist mir schwach geworden, und der Kopf altersgrau. Und ich hatte, wenn ich zu dir, Herr, betete (noch) nie Misserfolg (w. ich war beim Gebet zu dir, Herr, nicht unglücklich). Ich fürchte nun, dass die weiteren Verwandten und Angehörigen (als einzige) mich überleben werden (w. Ich fürchte die Maulās nach mir). Meine Frau war (ja) unfruchtbar. Darum schenk mir von dir einen Nächstverwandten (Waŕi), der mich beerben, und der (auch etwas) von der Sippe Jakobs erben wird! Und mach ihn, Herr, (dir) wohlgefällig!‘ (Gott sagte:), Zacharias! Wir verkünden dir einen Jungen mit Namen Johannes, wie wir vor ihm noch keinen genannt haben.‘ Zacharias (w. Er) sagte: ‚Herr! Wie soll ich (noch) einen Jungen bekommen, wo meine Frau unfruchtbar war und ich (meinerseits) steinalt geworden bin (w. und ich vom hohen Alter Auszehrung (?) erreicht habe)? Er (d.h. Gott) sagte: ‚So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr sagt: (oder: So hat dein Herr (es an)gesagt.) Es fällt mir leicht (dies zu bewerkstelligen), wo ich dich doch vorher geschaffen habe, während du (bis dahin) nichts warst.‘ Zacharias (w. Er) sagte: ‚Herr! Mach mir ein Zeichen (zum Beweis dessen, was du mir verkündet hast)!‘ Gott (w. Er) sagte: ‚Dein Zeichen sei, dass du drei Tage ohne Unterbrechung (?) (w. gleichmäßig) nicht mit den Leuten sprichst!‘ Da kam er aus dem Tempel zu seinem Volk heraus und gab ihm (durch Zeichen) zu verstehen (w. gab ihnen ein): ‚Preiset (Gott) morgens und abends!‘ ‚Johannes! Halte die Schrift fest (in deinem Besitz)!‘ Und wir gaben ihm (d.h. dem Johannes) (schon) als (kleinem) Knaben Urteilsfähigkeit, Zuneigung (oder: Erbarmen) von uns und Lauterkeit. Er war gottesfürchtig und pietätvoll gegen seine Eltern, nicht gewalttätig und widerspenstig. Heil sei über ihm am Tag, da er geboren wurde, am Tag, da er stirbt, und am Tag, da er (wieder) zum Leben auferweckt wird!‘ (Sure 19,1–15)

### DIE GEBURT DES JOHANNES

Wie das Evangelium des Lukas schaltet der Koran also vor die eigentliche Geburtsge-schichte Jesu die des Johannes, und wie der Evangelist ist auch der Koran am überraschenden Eingreifen Gottes schon im Fall des

Johannes interessiert. Doch ein genauer Vergleich von Sure 19,1–15 mit Lukas 1,5–25 ergibt ein sehr unterschiedliches theologisches Profil:

■ Lukas hatte die Johannes-Geschichte anschaulich lokalisiert und präzise vergeschichtlicht: Vater Zacharias ist ein Priester im Jerusalemer Tempel, gehört zur Priesterklasse Abija; die Mutter von Johannes heißt Elisabeth und stammt aus dem Geschlecht Aarons; der erscheinende Engel heißt Gabriel; die Erscheinung vor Zacharias findet konkret an einem Ort statt, in Jerusalem, präzise im Tempel. Der Koran dagegen entlokalisiert, entgeschichtlicht. Als handelnde Personen braucht er nur noch Zacharias und Johannes. Elisabeth taucht namentlich schon nicht mehr auf, nur in der Spiegelung ihres Mannes („meine Frau unfruchtbar“). Und statt des Engels Gabriel redet Gott selbst zu Zacharias. Ein Ort ihrer Begegnung ist nicht erwähnt. Die ganze Szene scheint wie fein stilisiert, wie zurückgenommen, wie ausgedünnt, wie entweltlicht.

■ Unterstrichen wird diese narrativ inszenierte Welt-Zurücknahme dadurch, dass Zacharias für den Koran nicht als konkrete Person aus dem Judentum interessant ist, sondern als Typus, und zwar als Typus eines Gott vertrauenden Beters, dessen Gebetswunsch von Gotterhört wird: konkret die Geburt eines Sohnes trotz hohen Alters des Mannes, trotz Unfruchtbarkeit der Frau. Auffällig ist: Während bei Lukas Zacharias diesen seinen Wunsch schon lange vorgetragen hatte (so dass er an dessen Erfüllung angesichts des fortgeschrittenen Alters kaum noch glauben kann), scheint im Koran die Bitte des Zacharias zum ersten Mal geäußert – ganz im Bewusstsein, dass Zacharias, wenn er zu Gott betete, noch „nie Misserfolg“ gehabt hat. Bei Lukas bleibt denn auch Zacharias psychologisch konsequent bei seiner Skepsis, selbst als der Engel erscheint – und wird für diesen Akt des Unglaubens mit Stummheit bestraft, was ganze neun Monate bis zur Geburt Johannes' andauern wird. Im Koran sind daraus drei Tage Stummheit geworden, und dieses „Zeichen“ ist nicht Ausdruck der Bestrafung durch Gott, sondern des Vertrauens in Gottes Macht. So wie der Schöpfergott einem alten, unfruchtbaren Elternpaar neues Leben schenken kann („Es fällt mir leicht, dies zu bewerkstelligen, wo ich dich doch vorher geschaffen habe, während du (bis dahin) nichts warst.“), so kann der-

selbe Gott auch ein anderes Zeichen geben: einen Menschen kurze Zeit verstummen lassen.

■ Während der Evangelist Lukas (in Übereinstimmung mit Matthäus) Johannes als Kontrastfigur für Jesus funktionalisiert, als Vor-Läufer, der anschließend umso wirkungsvoller durch Jesus überboten werden soll, so gebraucht der Koran Johannes offensichtlich als Parallelfigur, an der Gott schon vollbracht hat, was er dann im Falle Jesu wiederholt. Auffällig ist: Während Lukas Johannes zwar durch einen Engel Gottes angekündigt sein lässt, aber die Empfängnis nicht durch den Heiligen Geist, sondern durch den offensichtlich auf wundersame Weise wieder fruchtbar gewordenen Zacharias vornehmen lässt (1,23f.), lässt der Koran keinen Zweifel, dass schon Johannes Gottesgeschöpf ist wie anschließend Jesus. Auffällig ferner die parallelen Aussagen über Johannes und Jesus, wie wir sehen werden: Lauterkeit bei beiden, Pietät gegen Eltern bzw. Mutter, nicht gewalttätig, im Besitz der Schrift, ganz offensichtlich die Tora, die nach dem Koran die „Entscheidung Gottes“ beinhaltet (5,43). Johannes soll offensichtlich die Anliegen dieses Buches erfüllen. Und da ihm „Urteilsfähigkeit“ (schon als kleinem Kind) attestiert wird, kann es sich dabei nur um das Wissen religiöser Dinge handeln: Zeichen des Prophetenamtes! Von Jesus wird es gleich

DER UNTERSCHIED ZWISCHEN CHRISTENTUM UND ISLAM IST: „FÜR CHRISTEN IST GOTTES WORT IN JESUS MENSCH GEWORDEN. IM ISLAM IST GOTTES WORT IM KORAN BUCH GEWORDEN“ (KARL-JOSEF KUSCHEL).

picture alliance / dpa

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

anschließend ebenfalls heißen, Gott habe ihm „die Schrift gegeben“ und ihn „zu einem Propheten gemacht“! Ja, auch die abschließende Segensformel wird dann im Jesus-Teil wortwörtlich wiederholt werden: „Heil sei über ihn am Tage, da er geboren wurde, am Tag, da er stirbt und am Tag, da er (wieder) zum Leben auferweckt wird!“

In summa: Während das Neue Testament Johannes als Kontrastfigur (zum Zwecke späterer Überbietung) zu Jesus braucht, ist die Johannes-Geschichte im Koran eine weitere Exempelgeschichte für die Macht des Schöpfergottes, der, wenn er will, aus Unfruchtbarem und Abgestorbenem neues Leben erwecken kann.

## DIE GEBURT JESU

Und doch sind mit der Person Jesus selber noch einmal andere Akzente verbunden, wie die nun folgende Geburtsgeschichte zeigt:

„Und gedenke in der Schrift der Maria! (Dahmals) als sie sich vor ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückzog! Da nahm sie sich einen Vorhang (oder: eine Scheidewand) (um sich) vor ihnen (zu verbergen). Und wir sandten unseren Geist zu ihr. Der stellte sich ihr dar als ein wohlgestalteter (w. ebenmäßiger) Mensch. Sie sagte: ‚Ich suche beim Erbarmender Zuflucht vor dir. (Weiche von mir) wenn du gottesfürchtig bist!‘ Er sagte: ‚(Du brauchst keine Angst vor mir zu haben.) Ich bin doch der Gesandte deines Herrn. (Ich bin von ihm zu dir geschickt) um dir einen lauterer Jungen zu schenken.‘ Sie sagte: ‚Wie sollte ich einen Jungen bekommen, wo mich kein Mann (w. Mensch) berührt hat und ich keine Hure bin? (oder: ... berührt hat? Ich bin (doch) keine Hure!)‘ Er sagte: ‚So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr sagt: (oder: So hat dein Herr [es an]gesagt.) Es fällt mir leicht (dies zu bewerkstelligen). Und (wir schenken ihn dir) damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen (w. aus Barmherzigkeit von uns). Er ist eine beschlossene Sache.‘ Da war sie nun schwanger mit ihm (d.h. dem Jesusknaben). Und sie zog sich mit ihm an einen fernen Ort zurück. Und die Wehen veranlassten sie, zum Stamm der Palme zu gehen. Sie sagte: ‚Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten!‘ Da rief er (d.h. der Jesusknabe) ihr von unten her zu: ‚Sei nicht traurig! Dein Herr hat unter dir (d.h. zu deinen Füßen?) ein Rinnsal (voll Wasser) gemacht. Und schüttele den Stamm der Palme (indem du ihn) an dich (ziehst)! Dann lässt sie saftige, frische Datteln auf dich herunterfallen. Und iß und trink und sei frohen Mutes (w. kühlen Auges)! Und wenn du (irgend)einen von den Menschen siehst, dann sag: Ich habe dem Barmherzigen ein Fasten gelobt. Darum werde ich heut mit keinem menschlichen Wesen sprechen.‘ Dann kam sie mit ihm zu ihren Leuten, indem sie ihn (auf dem Arm) trug. Sie sagten: ‚Maria! Da hast du etwas Unerhörtes begangen. Schwester Aarons! Dein Vater war doch kein schlechter Kerl (w. Mann) und deine Mutter

keine Hure.‘ Da wies sie auf ihn (d.h. den Jesusknaben). Sie sagten: ‚Wie sollen wir mit einem sprechen, der als kleiner Junge (noch) in der Wiege liegt?‘ Er sagte: ‚Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht. Und er hat gemacht, dass mir, wo immer ich bin, (die Gabe des) Segen(s) verliehen ist, und mir das Gebet (zu verrichten) und die Almosensteuer (zu geben) anbefohlen, solange ich lebe, und (das ich) gegen meine Mutter pietätvoll (sein soll). Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht. Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich (wieder) zum Leben auferweckt werde! Solcher Art (w. Dies) ist Jesus, der Sohn der Maria ...“ (Sure 19,16–34)

Parallelen zu christlichen Überlieferungen sind mit Händen zu greifen:

- Parallelen zur Geburtsgeschichte des Lukas mit Gottesbotschaft an Lukas: durch den Engel Gabriel; Koran: durch Gottes Geist), Zweifelsmotiv (bei Matthäus: Joseph; bei Lukas: Maria) und Prädikation des angekündigten Kindes („lauterer Junge“, „Zeichen für die Menschen“ von Gottes Barmherzigkeit), schließlich die gottgewirkte Zeugung des Kindes, wobei Sure 19 auffälligerweise den visionären Charakter der Gottesbegegnung bei Maria betont: Der Geist Gottes „stellt sich ihr dar ‚als‘ ein wohlgestalteter Mensch“.
- Parallelen aber auch zu außerkanonischen christlichen Überlieferungen, auf welche die religionsvergleichende Forschung schon vor vielen Jahrzehnten aufmerksam gemacht hat (nachzulesen im Koran-Kommentar von Khoury oder bei Bauschke). Zum Rückzug an einen „fernen Ort“ gibt es eine gewisse Parallele im vorkoranischen apokryphen Evangelium des Jakobus'. Zum „Quell- und Palmwunder“ (Tränkung und Speisung durch Quelle und Baum, Rede des Neugeborenen) gibt es Parallelen im Pseudo-Matthäus-Evangelium, das dieses Ereignis im Zusammenhang mit der Ägypten-Flucht schildert, aber aus nachkanonischer Zeit stammt.

## EIGENSTÄNDIGE EXEGESE DER GEBURTSGESCHICHTE IM KORAN

Christliche Koran-Interpreten haben sich in der Vergangenheit gerne auf den Aufweis solcher Parallelisierungen beschränkt und waren dann mit Korantexten rasch fertig – nach der Devise: Alles, was der Koran theologisch zu bieten hat, steht entweder in der Hebräischen Bibel, im Neuen Testament oder in sonstigen jüdischen oder christlichen Quellen, ein Konglomerat aus Verstandenem und Unverstandenem, eine Mischung aus Gewusstem und Nichtgewusstem. Originell ist der Koran schon von daher nicht, theologisch ernst zu nehmen schon gar nicht. Eine solche Haltung schreibt nicht nur eine jahrhundertlange fatale Geschichte christlicher Superiorität über den Islam fort, sondern ist auch wissenschaftlich-hermeneutisch unseriös. Sie blendet jegliches Selbstverständnis des Koran aus und spart sich jede Mühe um Auslegung eines Textes nach den ihm immanen Kriterien: literarischen Formentscheidungen, rhetorischen Stilmitteln, situativem Gebrauch und theologischer Programmatik.

Unterzieht man sich dieser Mühe aber, erkennt man, dass der Koran eine sowohl literarisch als auch eine theologisch eigenständige Exegese der Geburtsgeschichte Jesu betreibt. Sie exakt zu profilieren, in Übereinstimmungen und Differenzen im Lichte der jeweiligen theologischen Axiomatik, ist Voraussetzung jedes ernsthaften Dialogs. Ich fasse das Wesentliche knapp zusammen:

- Schon formalästhetisch ähnelt der Geburtstext im Koran (wie schon im Fall des Johannes) mehr einer feinen Skizze als einer ausgearbeiteten Szene. Andeutungen, Abkürzungen, knappste Angaben genügen ihm. Plötzlich ist Maria eingeschaltet, ohne weitere Überleitung, Vorbereitung, Umstände – mit der für den Koran charakteristischen Leser- oder Höreradresse: „Und gedenke“. Der Text will also – gemäß der im Koran generell genutzten Verfahrensweise – nicht nur Vergangenes zitieren, sondern aktualisieren. Er will erinnern, bewusst machen und damit zu Konsequenzen für heute aufrufen. Deshalb beschränkt sich der Koran in dieser Szene auf knappst mögliche Angaben. Nicht auf Details kommt es an, sondern auf das Wesentliche der Sache.
- Maria hat sich an einen „östlichen Ort“ zurückgezogen, der nicht näher benannt wird, auch nicht näher benannt werden muss. Denn es geht um die Bewegung „Rückzug“ als solche, die Struktur der Reduktion. Diese ist zum einen sozial motiviert als Rückzug Marias vor ihren „Angehörigen“, deren negative Reaktion im zweiten Teil dieses Textes damit schon angedeutet ist. Sie ist zum zweiten theologisch-symbolisch motiviert, verstärkt im nächsten Vers durch den erwähnten „Vorhang“. Auch er nimmt die Rückzugs-Bewegung auf. Vorhang bedeutet ein Sich-Verbergen, Sich-Abschließen vor der gewohnten Umwelt. Der Selbstzurücknahme im Raum entspricht die Selbstzurücknahme des Körpers. Erzählerisch entspricht beiden die bewusste Entwicklung der hier beschriebenen Welt, die durch Verknappung der Realitätsdetails wie durchsichtig erscheint.
- Szenisch-gestisch wird damit Gottesbegegnung vorbereitet, die hier in Gestalt des Engels erfolgt. Nachdem die Welt selber transparent geworden ist wie ein dünner Vorhang, kann sie nun für Gott durchlässig sein, ist Gottesbegegnung vorbereitet. „Die sich wiederholende Erwähnung des Rückzugs betont die schlechthinige Empfänglichkeit Marias. Nur so, fern von allen Menschen, mithin von allen menschlichen Möglichkeiten – etwa einer zeugenden Mitwirkung –, kann sie dem Engel begegnen, die Verheißung hören, Jesus jungfräulich empfangen und dann zur Welt bringen“ (Bauschke 2000, S. 16). Auch der Dialog Engel – Maria wird auf das Wesentliche reduziert: Angst auf Seiten Marias – Beruhigung der Angst durch den Gottesboten – Ankündigung der Geburt – Zweifel bei Maria, wobei der Hinweis auf „keine Hure“ wiederum ein Verweis nach vorn ist – auf die Situation, die Maria dann mit ihrer sozialen Umwelt bestehen muss. Die erste Hälfte dieses Textes also lebt ganz von zwei Rückzugsbewegungen Marias, zwei Selbstzurücknahmen

men, die so die Empfangende für Gottes Geist werden kann. Der zurückgenommene Raum als objektives Korrelat der Offenheit der Welt für die Begegnung mit dem Göttlichen.

- Der Vorgang der Selbstzurücknahme des Raums wird auch im folgenden Vers noch einmal wiederholt. Wieder heißt es, Maria habe sich zurückgezogen, diesmal an einen „fernen Ort“. Zu denken ist an eine Wüstenszenerie, was die Erwähnung des zweiten Raumdetails plausibler macht: „Stamm der Palme“. Die Wüste ist der nackte Raum schlechthin, Symbol der Leere, der Ort ohne Eigenpotenz, der so seinerseits zum objektiven Korrelat für die Fülle Gottes, Gottes Präsenz, Gottes Zur-Welt-Kommen ist. Dabei ist der Koran an den Geburtsvorgängen und -umständen so wenig interessiert wie der Evangelist Matthäus. Er lenkt den Blick sofort auf das neugeborene Kind und seine wundersame Fähigkeit, zu sprechen, seine Mutter zu trösten und ihr in ihrer Todesangst („Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten“) zu helfen.
- Damit ist deutlich, wie kunstvoll der Koran in diesem Text mit Kontrasten arbeitet. Einerseits die Entweltlichung der Welt, andererseits der Realismus der Welt: das ganz und gar realistisch geschilderte Erstaunen der Umwelt Marias über das Kind einer unverheirateten Frau, der Verdacht der Hurerei. Dem Wunsch Marias, völlig vergessen zu werden, entspricht das fürsorgliche Wunder Gottes. Marias Todessehnsucht steht das lebendige Quellwasser gegenüber. Die Bitterkeit ihrer Schmerzen bei der Geburt kontrastiert mit der wundersamen Labung durch süße Datteln. Dem Schweigegelübde der Erwachsenen entspricht das zweimalige Reden des Neugeborenen. Der Text arbeitet also mit einem literarisch bewusst gesetzten Kontrast zwischen Realismus und Stilisierung, zwischen Alltagsniedrigkeit und prophetischer Hoheit, zwischen konkreten Details der menschlichen Geschichte und Entwirklichung zum Zwecke der Transparenz für das Göttliche.
- Die Erinnerung an die Geburtsgeschichte von Johannes und Jesus steht im Kontext der Auseinandersetzung Mohammeds mit dem „Unglauben“ in Mekka. Die Erinnerung ist kein Selbstzweck, sondern ein Kampfmittel: „Und gedenke in der Schrift der Maria!“ – so hatte der Jesus-Text begonnen. Mit einer Spiegelung des aktuellen Kampfes Glaube – Unglaube endet er denn auch. Seine Fortsetzung lautet:

„Solcher Art (w. dies) ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d.h. die Ungläubigen [unter den Christen?]) (immer noch) im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben). Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: ‚Sei!‘, und dann ist sie. Und (Jesus sagte:) ‚Gott ist mein Herr und euer Herr. Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg.‘ Aber dann wurden die Gruppen untereinander uneins. Wehe denen, die ungläubig sind: Sie werden einen gewaltigen Tag erleben (w. Wehe denen, die ungläubig sind, im Hinblick auf das Erlebnis eines gewaltigen

Tages)! Wie gut werden sie am Tag (des Gerichts), da sie zu uns kommen werden, hören und sehen! Aber die Frevler befinden sich heute offensichtlich im Irrtum.“ (19,34–38)

- Die theologisch relevanten Fremd- und Selbstbestimmungen Jesu in Sure 19 werden zunächst denen des Johannes parallel geführt. Wie Johannes ist Jesus Gottes Geschöpf (ohne Beteiligung eines irdischen Vaters). Wie Johannes ist Jesus gekennzeichnet durch Lauterkeit, Pietät, Gewaltlosigkeit. Wie Johannes hat er von Gott „die Schrift“ überantwortet bekommen. Aber im Unterschied zu Johannes kann Jesus direkt sagen, er sei ein „Diener Gottes“, er sei ein „Prophet“ Gottes, ihm sei „die Gabe des Segens“ verliehen, ja er sei ein „Zeichen Gottes“ für die Menschen, ein Zeichen von „Gottes Barmherzigkeit“! Wir erinnern uns an dieser Stelle an das, was wir aus dem Lukas-Evangelium vernahmten an Titeln, die Juden wie Zacharias und Simeon gebrauchten: „Prophet des Höchsten“ und damit Repräsentant der barmherzigen Liebe unseres Gottes oder „Zeichen“ Gottes, dem widersprochen werden wird.

#### DAS NARRATIVE UND THEOLOGISCHE PROFIL VON SURE 3

Was kommt in Sure 3 hinzu, geoffenbart in Medina, in der der Koran noch einmal auf die Geschichten um Zacharias, Johannes, Maria und Jesus zurückkommt? Die Sure trägt den Titel „Die Sippe Imrans“, ein Name, der auf Amram hinweist, der in Numeri 26,59 als der Vater von Moses, Aaron und Mirjam bezeichnet wird. Er gilt als Vorfahre, ja Urahn Jesu. Die 3. Sure verweist überdies auf die Ereignisse in der Schlacht bei Badr (März 624) im zweiten Jahr nach der Hidschra, der Übersiedlung Mohammeds und seiner Anhänger von Mekka nach Medina, als die Muslime überraschend eine überlegene Armee aus Mekka schlagen – ein Ereignis von größter politischer und religiöser Tragweite – auch für die Beziehungen zu Juden und Christen in der Region. Das nochmalige Aufgreifen der Geschichte Jesu (nicht nur der Geburt, sondern auch der Botschaft, der Praxis und des Geschicks) wird man deshalb auch auf den politischen Zusammenhang beziehen müssen. In Medina ist in dieser Zeit eine Gesandtschaft von Christen aus Nadjran (Nordjemen) aufgetaucht. Unter dem Eindruck des sich ausbreitenden Islam sehen diese sich in ihrer Freiheit bedroht und schicken eine Delegation zu Mohammed. Zwar kommen sie seiner Forderung, sich dem Islam zu unterwerfen, nicht nach, aber nach langen Verhandlungen und christologischen Kontroversen wird ein Kompromiss gefunden: Mohammed sichert ihnen Schutzgarantien zu. Sure 3 spiegelt denn auch eindringlich die Auseinandersetzung des Koran mit den „Leuten der Schrift“ wider. Wir bleiben hier auf die Auslegung der Geburts-Geschichte konzentriert und haben zu konstatieren: Was Maria angeht, so hat deren Geschichte jetzt in Sure 3 sichtlich einen Zuwachs erfahren. Wir hören mehr von der Vorgeschichte Marias (3,35–37). Gleich anschließend wird die Johannes-Szene noch einmal berichtet

(3,38–41), die von Sure 19 kaum abweicht. Dann folgt ein eindrückliches Marienlob (3,42–44). Danach kommt es zu Aussagen über Jesus Geburt, die in Sure 19 so keine Parallele haben:

„(Damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahe stehen. Und er wird (schon als Kind) in der Wiege zu den Leuten sprechen, und (auch später) als Erwachsener, und (wird) einer von den Recht-schaffenen (sein).‘ Sie sagte: ‚Herr! Wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich (noch) kein Mann (w. Mensch) berührt hat?‘ Er (d.h. der Engel der Verkündigung, oder Gott?) sagte: ‚Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie. Und er wird ihn die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehren.‘ Und als Gesandter (Gottes) an die Kinder Israels (wies Jesus sich aus mit den Worten:) ‚Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen (das darin besteht?), dass ich euch aus Lehm etwas schaffe, was so aussieht, wie Vögel. Dann werde ich hinein blasen, und es werden mit Gottes Erlaubnis (wirkliche) Vögel sein.‘ (3,45–49)

Anders als in der aus Mekka stammenden Fassung hat Maria in diesem Bericht keine Vision, sondern eine Audition. Ihr erscheint nicht der Geist Gottes, zu ihr redet eine Mehrzahl wohl unsichtbar bleibender Engel. Die Übereinstimmungen zwischen beiden Koran-Versionen sind in der Sache aber unübersehbar: Jesus ist kraft des schöpferischen Wortes Gottes und mittels des göttlichen Geistes erschaffen worden. Doch zwei theologisch wichtige Akzente werden hier deutlicher gesetzt:

- Die Schöpfermacht Gottes wird noch deutlicher hervorgehoben. Was in Sure 19 nur relativ schwach ausgedrückt wird mit: „Es fällt mir leicht (dies zu bewerkstelligen)“, wird in Sure 3 stark profiliert: „Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will. Wenn er eine Sache beschlossen hat, so sagt er zu ihr nur: ‚Sei!‘, dann ist sie“.
- Jesus wird als „Wort“ (kalimah) Gottes bzw. „Wort von Gott“ bezeichnet. In muslimischer Exegese versteht man darunter, dass sich in Jesus Gottes allmächtiger Schöpferwille manifestiert. Allein durch das Wort und den Befehl Gottes tritt er ins Dasein (und nicht mittels männlicher Potenz). Andere verstehen Jesu Wort-Sein ebenso wie sein Geist-Sein auch in dem Sinne, dass er als Person die frohe Botschaft von Gottes Barmherzigkeit verkörpert. Der Koran illustriert diesen sich in Jesus manifestierenden göttlichen Schöpferwillen dadurch, dass er das Vögel-Wunder einführt. Parallelen dazu gibt es im außerkanonischen Kindheitsevangelium des Thomas. Doch abgesehen von der Anzahl der Vögel besteht dort der Unterschied zur Darstellung des Wunders im Koran darin, dass Jesus an einem Sabbat durch Klatschen in die Hände und Zuruf das Wunder selber vollbringt, wohingegen Jesus im Koran – ob als Knabe oder Erwachsener, ob an einem Sabbat oder

nicht - durch seinen Atem und aufgrund der göttlichen Erlaubnis das Wunder tut. Die Theozentrik des Koran<sup>1</sup> wirkt sich auch hier noch einmal konsequent aus.

## DIE GEBURTSGESCHICHTEN IM VERGLEICH

Im Vergleich der neutestamentlichen und der Überlieferungen im Koran ergeben sich bemerkenswerte Übereinstimmungen, aber auch entscheidende Differenzen. Zunächst zu den Übereinstimmungen:

- Wie das Neue Testament so verbindet auch der Koran mit der Geburt Jesu eine wunderbare Tat Gottes zugunsten der Menschen. Bemerkenswert ist: Beschränkt sich im Neuen Testament die Ausgestaltung des Wunderhaften vor allem auf die Engelserscheinungen vor Zacharias, Maria und den Hirten sowie auf die Führung der Sterndeuter durch eine kosmische Erscheinung, kennt der Koran über all das hinaus wundersame Reden des Neugeborenen. Der Koran hat offensichtlich nicht die geringsten Schwierigkeiten, dem gerade geborenen Jesuskind Trost- und Worte an seine Mutter und prophetische Selbstaussagen in den Mund zu legen. Warum nicht? Weil er wie im Fall des Johannes auch die Geburtsgeschichte Jesu dazu benutzt, den ihm wichtigsten theologischen Grundgedanken kraftvoll zu illustrieren: Gott hat Macht über das unmöglich Scheinende; Gott ist frei in seinem Handeln und durchbricht alle irdischen Begrenzungen und menschlichen Plausibilitäten. Alte, unfruchtbare Frauen werden wieder fruchtbar; junge Frauen werden ohne Zutun eines Mannes schwanger; im toten, leeren Raum einer Wüste schafft Gott neues Leben; ein neugeborenes Kind spricht kraftvoll und selbstbewusst wie ein erwachsener Mensch. Die Pointe ist überall dieselbe: Skepsis, Zweifel, Unglaube von Menschen werden von Gott her durchbrochen. Gerade die Geburt Jesu unterstreicht noch einmal, dass Gott die Macht hat, aus Unfruchtbarem Fruchtbares, aus Abgestorbenem Lebendiges, aus Nichts neues Sein zu schaffen. Theozentrik also verbindet beide Geburtsgeschichten. Im Neuen Testament ist sie mit dem Satz umschrieben: „Denn für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37), im Koran mit dem Satz: „Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei! dann ist sie.“ (Sure 3,47)
- In den neutestamentlichen und koranischen Geburtsüberlieferungen ist Jesus nicht Produkt der irdischen Geschichte, nicht Menschengeschöpf, er ist Geistgeschöpf, Gottesgeschöpf: „Geist von Gott“, wie er auch in Sure 4,171 genannt wird. Es ist Gott selbst, der ihn vom Nichts ins Sein ruft. Dass Jesus ins Leben tritt, verdankt er ausschließlich Gottes Ratschluss, Gottes Tat. Von daher erklären sich auch andere „Titulaturen“ für Jesus im Koran: „Zeichen“ Gottes für die Menschen, Zeichen von „Gottes Barmherzigkeit“, „Diener Gottes“, „Prophet Gottes“, „Wort Gottes“. Alle diese „Titel“ drücken denselben Grundgedanken aus: Jesus ist ein von seiner Empfängnis an von Gott Ausgezeichneter. Gegenüber anderen Dienern und Propheten

Gottes unterscheidet ihn sogar eine Besonderheit: Er ist geschaffen von Gottes Geist, um dann zu Lebzeiten aus der Kraft dieses Geistes als Gottes Gesandter zu wirken. Von allen im Koran erwähnten Personen ist dies das Besondere an Jesus. Nur Adam übertrifft ihn noch im Blick auf den Ursprung, ist er doch für den Koran sogar ohne Mithilfe einer irdischen Mutter ins Leben getreten. Aber Gottesgeschöpflichkeit und Jungfrauengeburt unterscheiden Jesus im Koran von allen anderen Propheten, einschließlich dem Propheten Mohammed, dessen irdische Vaterschaft der Koran an keiner Stelle in Frage stellt.

- Die Geburtstexte im Neuen Testament und Koran stimmen in der Grundüberzeugung überein: Jesus ist der Gesegnete Gottes und das Kontrastbild zu allen „unglückseligen Gewaltherrschern“, ja, er ist ein Mann des Friedens, und zwar seine ganze menschliche Existenz hindurch: von der Geburt bis zum Tod, ja bis zum neuen Leben bei Gott. Die Formulierungen von Sure 19,32-33 („Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht. Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich (wieder) zum Leben auferweckt werde“) wecken für Christen Erinnerungen an den Lobgesang Marias („Magnificat“) und das Engelslob vor den Hirten (Lk 1,46-55; 2,14). Schon dort war Jesus das Kontrastbild zu den „Mächtigen“ und „Reichen“. Schon dort verkörperte er den „Frieden“ Gottes, der auch nach Aussagen des Koran auf Jesus ruht. Ein Vergleich der Texte zeigt also, wie eigenständig Mohammed gerade biblische Überlieferungen von seiner theologischen Axiomatik her zu deuten verstand. Er nimmt sie auf, spitzt sie zu, interpretiert sie stringent und ordnet sie ein unter sein großes theologisches Programmwort: Theozentrik. Gott im Zentrum von Welt und Geschichte; von seinem Willen her ist alles durchdrungen, von ihm her muss die ganze Wirklichkeit neu interpretiert werden.

## DIE ENTSCHEIDENDE DIFFERENZ IM GLAUBEN VON CHRISTEN UND MUSLIMEN

Dieses Spezifikum der prophetischen Botschaft lässt sich gerade am entscheidenden Unterschied zwischen der neutestamentlichen und der koranischen Geburtsgeschichte erhärten. Auch er muss nun in aller Klarheit herausgearbeitet werden:

- In den neutestamentlichen Überlieferungen ist die Geburt Jesu eingebettet in die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volke. Jesu Auftreten ist ein geistgewirkter Neuanfang, ja ein messianischer Aufbruch für Israel und ein Zeichen für die Bekehrung der Heidenvölker. Die neutestamentlichen Texte vergeschichtlichen also den Neuanfang Gottes in Jesus. Deshalb ist die Geburt in Bethlehem wichtig, werden die politischen Herrscher der Zeit erwähnt, werden konkrete Details der Geburtsgeschichte geschichtlich ausgemalt (Huldigung der Sterndeuter und Hirten). Der Koran dagegen „entgeschichtlicht“. Weder ist er interessiert am konkreten Geburts- oder Wohnort Jesu (keine Erwähnung von Bethlehem oder Naza-

reth) noch an der konkreten Zeit (keine Erwähnung damaliger politischer Herrscher oder Verhältnisse), noch erwähnt er Joseph, den biblischen irdischen Vater Jesu. Alles ist auf Gottes Handeln an Einzelpersonen wie Zacharias, Maria und Jesus konzentriert. Wo das „Volk“ erwähnt wird, wie in Sure 19, dann nicht im Sinne einer „heilgeschichtlichen“ Einbettung, sondern unter dem Gesichtspunkt psychologischer Reaktion auf das angeblich „unerhörte“ Verhalten einer jungen Frau. Oder wie in Sure 3 als „Ort“ der Auseinandersetzung Glaube - Unglaube.

- Für die neutestamentlichen Quellen ist Jesu Geburt die endgültige Erfüllung einer uralten Erwartungsgeschichte seines Volkes, der endzeitliche Höhepunkt in Gottes Selbstzuwendung an sein Volk Israel. Im Koran ist Gottes Tat an Jesus eine unter vielen Taten Gottes in der Geschichte. Gewiss: Auch im Koran hat Gott an Jesus in besonderer, auszeichnender Weise gehandelt. Aber der Sohn Marias ist trotz allem ein Zeichen Gottes, herausgehoben zwar, aber eines unter vielen. Seine Geistzeugung macht ihn gerade nicht zu einem göttlichen oder halbgöttlichen Wesen. Deshalb reagiert der Koran hier und an anderen Stellen in Sachen Christusglauben bestimmter Christen polemisch-zurückweisend: „Es steht Gott nicht an, sich ein Kind zu nehmen“. Dies ist gegen spätere vulgärchristliche Vorstellungen einer übernatürlichen Gottessohnschaft gesagt, die im zeitgenössischen Christentum des Propheten verbreitet gewesen sein mögen. Geistzeugung und Jungfrauengeburt unterstreichen also nicht die Einzigartigkeit Jesu, sondern die Einzigartigkeit Gottes.
- Auch als Gottesgeschöpf bleibt Jesus nur ein Mensch, wie Adam, Noah, Abraham, Mose Menschen waren. Als Gottesgeschöpf bleibt Jesus ein „Zeichen“, eines in der großen Reihe der „Zeichen“ der Barmherzigkeit Gottes, in einer Reihe, die nach muslimischem Selbstverständnis erst abgeschlossen ist durch den letzten Propheten, der denn auch nach dem Koran das „Siegel der Propheten“ genannt wird. Für die christliche Urkunde ist Jesus aus Nazareth gegenüber Israel und der Heidenwelt die endgültige, definitive Offenbarung Gottes, auf den ein Prophet wie Johannes der Täufer nur hinweist. Für Muslime ist die definitive Offenbarung Gottes im Koran gegeben, auf den alle Propheten, einschließlich Johannes und Jesus hinweisen. Christologie und Koranologie entsprechen sich. Der Fundamentalunterschied zwischen Christentum und Islam ist und bleibt: Für Christen ist Gottes Wort in Jesus Mensch geworden. Im Islam ist Gottes Wort im Koran Buch geworden.
- Je genauer man an und mit den Quellen arbeitet, so sehr sieht man tief greifende Übereinstimmungen zwischen christlichem und islamischem Glauben, aber auch bleibende trennende Unterschiede, Wahrheitsansprüche, die in letzter Konsequenz zu einer Glaubensentscheidung herausfordern. Beides muss in einem Dialog zur Sprache kommen, der seinen Namen verdient. Die „Weihnachtsgeschichte“ im Koran wäre als Urmodell eines solchen Dialogs von Christen und Muslimen zu lesen. Sie fordert beide heraus,

über das Geheimnis des Handelns Gottes in der Geschichte Jesu vertieft nachzudenken und so das Gemeinsame und das Trennende kommunikabel zu machen. Sie wäre nicht das Ende des Dialogs, sondern die Basis des Dialogs. Sie kann lehren, das Gemeinsame im Lichte des Trennenden, das Trennende im Lichte des Gemeinsamen zu lesen. Sie könnte trialogische Kommunikation stiften – die umso tiefer gehen kann, als sich Juden, Christen und Muslime stets bewusst sind, dass sie Gottes Geheimnis nicht schon „haben“ oder „verwalten“ oder „besitzen“, sondern dass sie im Glauben und Denken es je tiefer erkennen wollen. Kommunikation – im gegenseitigen Respekt vor Letztentscheidungen und Letztüberzeugungen.

## SYMBOLGESCHICHTE ZU BEGEGNUNG UND DIALOG

Zum Schluss will ich dies an einer Symbolgeschichte erläutern, die uns aus der ersten Biographie des Propheten Mohammed entgegentritt. Eine berühmte Szene, in ihrer Historizität ungesichert und doch von tiefer symbolischer Bedeutung: die Begegnung eines christlichen Herrschers, des Negus von Äthiopien, mit Muslimen aus der Urgemeinde von Mekka. Nicht um ihrer angeblichen Geschichtlichkeit, sondern um ihrer theologisch-symbolischen Weisheit willen (was den Umgang Christen – Muslime betrifft) sei sie hier am Ende unserer Überlegungen in Erinnerung gerufen und für die Praxis des Dialogs fruchtbar gemacht. Die Szene findet sich bei Ibn Ishaq, von dem eine erste Biographie des Propheten geschrieben wurde (um 750), die wir aber nur in einer hundert Jahre später durch Ibn Hisham herausgegebenen Fassung haben.

Der frühe Biograph berichtet von der erzwungenen Expedition von Angehörigen der muslimischen Urgemeinde an den Hof des Negus von Äthiopien, als die Bedrückung durch das Establishment von Mekka unerträglich zu werden begann. Als die Mekkaner freilich ihrerseits eine Delegation zum Negus schicken, um ihn aufzufordern, die „Flüchtlinge“ zurückzuschicken, lässt sich der Negus auf einen Disput mit ihnen ein. Er möchte wissen, welcher Vergehen die Auswanderer beschuldigt werden. Er lässt Bischöfe holen, die die Heiligen Schriften vor ihm ausbreiten. Dann befragt er die Muslime nach ihrer neuen Religion. Als diese sich auf nichts als die Offenbarung ihres Propheten berufen, fragt der Negus sie nach einer Kostprobe daraus. Darauf rezitiert einer der Muslime einen Abschnitt aus der Sure „Maria“ (Sure 19). Die Reaktion? „Der Negus weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen ihre Heiligen Schriften benetzten.“ Dann wendet sich der Negus an die Abgesandten aus Mekka:

„Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische. Geh! Bei Gott, ich werde sie euch nicht ausliefern und sie nicht hintergehen! Als die beiden den Negus verließen, sagte Amr zu Abdallah: ‚Morgen werde ich ihm etwas erzählen, womit ich sie

an der Wurzel vernichte!‘ Abdallah, der gottesfürchtigere der beiden, wandte ein: ‚Tu es nicht! Auch wenn sie sich uns widersetzt haben, bleiben sie doch unsere Stammesgenossen.‘ Amr aber beharrte darauf und sprach: ‚Ich werde ihm von ihrer Behauptung berichten, Jesus, der Sohn Mariens, sei nur ein Mensch gewesen.‘

Am nächsten Morgen ging Amr zum Negus und sagte: ‚O König, sie behaupten Ungeheuerliches von Jesus. Lass sie holen und frage sie danach!‘ Der Negus folgte seinen Worten. Noch nie war uns dergleichen geschehen. Die Auswanderer versammelten sich wieder und berieten, was sie über Jesus antworten sollten, wenn man sie danach fragte. Dann beschlossen sie: ‚Wir werden sagen, was Gott sagte und was uns unser Prophet geoffenbart hat, mag kommen, was will!‘

Als sie zum Negus kamen und er sie nach ihrer Meinung zu Jesus fragte, antwortete ihm Djafar: ‚Wir sagen über ihn, was unser Prophet uns geoffenbart hat, nämlich dass er der Diener Gottes, sein Prophet, sein Geist und sein Wort ist, das Er der Jungfrau Maria angegeben hatte.‘

Der Negus nahm einen Stock vom Boden auf und sprach: ‚Wahrlich, Jesus ist nicht um die Länge dieses Stockes mehr als das, was du sagst.‘ Ein Raunen ging durch die ihn umgebenden Feldherrn, doch er fuhr fort: ‚Wenn ihr auch raunt‘ – und an die Muslime gewandt –, ‚geht, ihr seid sicher in meinem Land. Wer euch beschimpft, wird Strafe zahlen; wer euch beschimpft, wird Strafe zahlen! Nicht für einen Berg aus Gold würde ich einem von euch Unrecht tun. Gebt den beiden ihre Geschenke zurück. Ich brauche sie nicht. Gott hat kein Bestechungsgeld angenommen, als Er mir meine Herrschaft zurückgab; warum sollte ich nun gegen Ihn Bestechungsgeld annehmen! Er ist damals nicht den Leuten gegen mich gefolgt, weshalb sollte ich nun ihnen gegen Ihn folgen.‘

Die Szene ist sichtlich stilisiert und von den Interessen der Muslime her konzipiert. Aber es steckt in ihr vieles an „Weisheit“ im Umgang von Christen mit Muslimen. Die Figur des Negus nimmt in dieser Geschichte ja ganz gezielt eine Mittelstellung ein: zwischen verbissener christlicher Orthodoxie (die raunenden Feldherrn) und dem Unglauben (die Abordnung aus Mekka). Die Haltung des Negus „in der Mitte“

## UNSER AUTOR



Prof. Dr. Dr. h.c. Karl-Josef Kuschel lehrt Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist Vizepräsident der Stiftung Weltethos.

drückt Entschiedenheit und Toleranz zugleich aus. Er verkörpert die Art von Christ-Sein, die weiß, dass man Menschen anderer religiöser Überzeugungen nicht mit der Elle eigener Orthodoxie messen oder gar pressen kann. Wenn etwa Muslime ein Grundbekenntnis zu Jesus abgeben wie dies, er sei „der Diener Gottes, sein Prophet, sein Geist und sein Wort, das Er der Jungfrau Maria eingegeben“ habe, dann genügt das diesen Christen. Genügt, um sie als Gäste in seinem Lande zu beherbergen. Mehr verlangt er von ihnen nicht. Er presst sie nicht, urteilt sie nicht ab, verlangt nicht das Äußerste. Christen mögen weiter gehen in Sachen Christologie, mehr von Jesus als dem Christus Gottes sagen, andere Formeln benutzen. Für Muslime ist es bereits viel, wenn sie sagen können: In diesem besonderen Menschen hat Gott auf eine besondere Weise gehandelt. Er ist deshalb zum Zeichen Gottes für die Menschen geworden, zum Zeichen von Gottes „Barmherzigkeit“.

## LITERATUR

### I. QUELLEN

#### 1. Benutzte Ausgaben:

Der Koran. Übersetzung R. Paret. Bd. I (Text), Bd. II (Kommentar und Konkordanz). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 2. Aufl. 1977

Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von A.Th. Khoury/M.S. Abdallah. Bd. I-XII. Gütersloh 1990-2001

Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel. Freiburg/Br. 1985

Schneemelcher, W.: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Bd. I (Evangelien). 5. Aufl., Tübingen 1987.

#### 2. Zur Prophetenbiographie:

Ibn Ishaq: Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von G. Rotter. Kadem 1999

Paret, R.: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart 1957, 7. Aufl. 1991

### II. SEKUNDÄRLITERATUR:

#### 1. Zu Bibel und Koran:

Gnilka, J.: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt. Freiburg/Br. 2004

Hagemann, L.: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. Würzburg, Altenberge, 2. Aufl. 1993

Kuschel, K.-J.: Das Weihnachten der Dichter. Große Texte von Thomas Mann bis Rainer Kunze. Düsseldorf 2004 (Kap. I: Die Heiligen Nächte der Weltreligionen; Kap. II: Die Erzählungen von Jesu Geburt).

Nöldeke, T./Schwally, F.: Geschichte des Qorans. Teil 1: Über den Ursprung des Qorans. Leipzig <sup>2</sup>1909. Neudruck: Hildesheim 1970

Speyer, H.: Die biblischen Erzählungen im Koran. Hildesheim 1931, 2. Aufl. 1961

Thyen, J. D.: Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen. Weimar, Wien, 3. Aufl. 2000

#### 2. Zum Jesus-Bild im Koran:

Räisänen, H.: Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Koran. Helsinki 1972

Schedl, C.: Mohammed und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Freiburg/Br. 1978

Riße, G.: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran. Bonn 1989

Pulsfort, E./Hagemann, E.: Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran. Würzburg, Altenberge 1992

Bauschke, M.: Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. Weimar, Wien 2000

Bauschke, M.: Jesus im Koran. Weimar, Wien 2001

#### 3. Zum Dialog Christentum – Islam:

Kuschel, K.-J.: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. Düsseldorf 2001

Küng, H.: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2004

# Frauenbewegungen in der arabischen Welt – Gemeinsamkeiten und Konfliktlinien

RENATE KREILE

**Die politische, soziale und ökonomische Diskriminierung von Frauen ist eines der zentralen Entwicklungshemmnisse in der arabischen Welt. Der Beitrag von Renate Kreile zeigt am Beispiel arabischer Frauenbewegungen, dass Frauen in orientalischen Gesellschaften ihre Interessen und Rechte als eigenständige Akteurinnen wahrnehmen, verteidigen und zu erweitern versuchen. Ausgehend von der sich formierenden arabischen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert spannt sich der Bogen der Erörterung über die Ära des so genannten „Staatsfeminismus“ bis zu den unterschiedlichen politischen Orientierungen und Strategien, die sich im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts entwickelten. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die Herausforderungen der Globalisierung und islamistischen Bewegungen gerichtet, die je nach politischer und/oder religiöser Ausrichtung der Frauenbewegungen zu unterschiedlichen Strategien, Gegenreaktionen, Allianzen und Kontroversen führen. Erörtert wird auch die Frage nach den Perspektiven und dem Veränderungspotential innerhalb arabischer Gesellschaften.**

## DISKRIMINIERUNG VON FRAUEN ALS ENTWICKLUNGHEMMNIS

Die eklatante Benachteiligung von Frauen in ökonomischer, politischer, gesellschaftlicher und rechtlicher Hinsicht ist ein zentrales Entwicklungshemmnis arabischer Gesellschaften. Zu diesem aufrüttelnden Befund kommt ein Bericht der Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen, der im Juli 2002 veröffentlicht wurde. Arabische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus verschiedenen Ländern liefern darin eine ungeschminkte Analyse der Entwicklungslage der arabischen Welt vom Maghreb bis zu den Golfstaaten (vgl. AHDR 2002). Mit seinen Ausführungen zur Stellung der Frauen fokussierte der Entwicklungsbericht ein in der arabischen Welt politisch höchst sensibles und brisantes Thema. Historisch wie aktuell ist die Frauenfrage nicht nur ein leidenschaftlich umkämpftes und symbolträchtig aufgeladenes Terrain innergesellschaftlicher politischer Auseinandersetzungen, sondern immer wieder auch Anschlussstelle für externe Einflussbestrebungen.

## DIE WIEDERKEHR KOLONIALER MUSTER

Bereits vor über hundert Jahren diente die Frauenfrage für die Kolonialmächte als wichtiges ideologisches Instrument, ihre Unterwer-

fungspolitik als „zivilisatorische Mission“ zu legitimieren, die angeblich „die orientalische Frau“ aus ihrem düsteren Gefängnis von Unterdrückung und Rückständigkeit befreien sollte. In dreister Doppelzüngigkeit forderte damals beispielsweise der britische Generalkonsul in Ägypten, Lord Cromer, der sich in seiner englischen Heimat als entschiedener Gegner der Frauenrechtsbewegung hervortat, die – wie er sagte – „islamische Degradierung der Frauen zu beenden“ und den Schleier abzuschießen, da er dem „Fortschritt“ und der „Zivilisierung der muslimischen Gesellschaften“ entgegenstünde (vgl. Kreile 1997, S. 232f).

In jüngster Zeit erleben wir eine beklemmende Wiederkehr einschlägiger kolonialer Legitimationsmuster. In der normativen Zielsetzung, Menschen- und Frauenrechte weltweit durchzusetzen, finden militärische Interventionen im Interesse der hegemonialen Weltordnungspolitik der US-Administration ihre ideologische Rechtfertigungsformel. Auf den Spuren Lord Cromers und der britischen Kolonialpolitik stilisieren sich heute die Neokonservativen in Washington, die für die US-Gesellschaft eine durchaus konservative Frauenpolitik verfechten, ironischerweise zu Vorkämpfern für Frauenrechte in der islamischen Welt. Mit ihrem paternalistischen Anspruch, die arabischen Frauen von außen und womöglich militärisch flankiert zu befreien, knüpfen sie an verbreitete essentialistische Diskurse und Projektionen in der westlichen Öffentlichkeit an, in der die Frauen in den arabischen Gesellschaften als bedauernswerte unterdrückte Opfer, als passiv und unmündig konstruiert werden.

## ARABISCHE FRAUEN ALS EIGENSTÄNDIGE AKTEURINNEN

Ausgeblendet und unsichtbar gemacht wurden und werden in derartigen Diskursen die Frauen des Orients selbst als eigenständige Akteurinnen, die sich im Kontext wechselvoller gesellschaftlicher Rahmenbedingungen vielstimmig zu Wort melden. Sie sollen im Folgenden sichtbar gemacht werden.

Am Beispiel der arabischen Frauenbewegungen möchte ich zeigen, wie die Frauen in den orientalischen Gesellschaften selbst ihre Geschichte mitgestalten, wie sie mit gemeinsamen, unterschiedlichen oder auch konfligierenden Strategien ihre Interessen wahrnehmen und ihre Rechte und Handlungsspielräume zu verteidigen oder zu erweitern suchen. Zunächst gebe ich einen Überblick über die formative Periode der arabischen Frauenbewegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die bemerkenswerte Parallelen zu den Anfängen der europäischen Frauenbewegungen aufweist. Daran anschließend gehe ich knapp auf die Ära des so genannten „Staatsfeminismus“ ein, eine Zeit, in der Modernisierungseliten in verschiedenen Staaten des Orients im Zuge des Nation-building den Frau-

en mehr Rechte gewährten. Der dritte Teil meiner Ausführungen untersucht die unterschiedlichen politischen Orientierungen, Schwerpunkte und Strategien der arabischen Frauenbewegungen seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. Dabei werden insbesondere die Antworten der Frauenbewegungen auf die Herausforderungen durch Globalisierung und islamistische Bewegungen beleuchtet. Schlussendlich frage ich nach Perspektiven und Ausstrahlungspotential der arabischen Frauenbewegungen innerhalb ihrer Gesellschaften.

## DIE ANFÄNGE – BEWUSSTSEIN DURCH BILDUNG

Wenig bekannt ist es hierzulande, dass Frauenbewegungen in der arabischen Welt auf eine weit zurückreichende eigene Tradition zurückblicken können. Bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts begannen Frauen dort ihre spezifische Situation als Frauen öffentlich zur Sprache zu bringen, die bestehenden patriarchalischen Strukturen infrage zu stellen, vorgegebene Grenzen zu überschreiten und kollektiv im öffentlichen Raum politische Forderungen zu erheben. Unter den wachsenden kulturellen Einflüssen des Westens und vor dem Hintergrund sozioökonomischer Transformationsprozesse und staatlicher Modernisierungspolitik erhielten sozial privilegierte Frauen verstärkt Zugang zu einer vielseitigen Bildung. In den Harems der kosmopolitisch orientierten oberen Schichten wurde es modern, Gouvernanten aus Europa zu beschäftigen. So lernte etwa die Urenkelin des ägyptischen Herrschers Muhammad Ali, Emine Fuat Tugay, zusammen mit ihren Brüdern bei ihrer deutschen Gouvernante Deutsch und allgemeinbildende Fächer, eine Schottin und eine Französin kamen zum Englisch- und Französischunterricht. Ein türkischer Lehrer unterrichtete sie in Türkisch, Persisch und Arabisch sowie in Kalligraphie und islamischer Geschichte. Außerdem erteilten europäische Lehrerinnen Gymnastik- und Klavierstunden.

## DER EINFLUSS CHRISTLICHER MISSIONSSCHULEN

Von erheblicher Bedeutung für die Ausbreitung der Frauenbildung außerhalb der häuslichen Sphäre und weit in die Mittelschichten hinein war der Einfluss christlicher Missionsschulen. Noch bevor die Großmächte durch die Kolonialherrschaft direkten politischen Einfluss in der Region ausübten, waren protestantische und katholische Missionsgesellschaften aus Europa und Amerika im Vorderen Orient aktiv geworden. Die Schulen, die sie in den großen Städten und auf dem Land errichteten, waren nicht nur für die Angehörigen der christlichen Gemeinschaften gedacht, sondern es wurden ausdrücklich auch Angehörige anderer Glaubens-



gemeinschaften ermutigt, sie zu besuchen. Während in einigen dieser Schulen ein aktiver Missionierungseifer waltete, verfolgten viele ein liberaleres Konzept bei der Erziehung von Kindern anderer Religion und beschränkten sich ideologisch allgemein auf die Verbreitung „christlicher Werte“. Für wohlhabende muslimische Familien im Libanon, in Palästina, in Ägypten wurde es allmählich üblicher, ihre Töchter in die Missionsschulen zu schicken, um ihnen eine umfassendere Ausbildung zu ermöglichen.

### HORIZONTERWEITERUNG STELLT RESTRIKTIONEN INFRAGE

Die erweiterten Bildungsangebote und die geistige Horizonterweiterung ermöglichten es den privilegierten Frauen, die davon Gebrauch machen konnten, die Restriktionen, denen sie als Frauen ausgesetzt waren, infrage zu stellen. Oftmals schmerzlich erlebte Widersprüche zwischen neuen Bildungsidealen und -wünschen und altem Rollenverständnis beförderten die Herausbildung eines feministischen Bewusstseins, wie es die Erfahrungen von Huda Shaarawi, einer der Begründerinnen der ägyptischen Frauenbewegung anschaulich deutlich machen. Als Angehörige der Oberschicht wurde Huda Shaarawi zuhause unterrichtet, mit neun Jahren kannte sie den Koran auswendig. Ihr Wunsch, Unterricht in arabischer Grammatik zu nehmen, stieß auf entschiedene Ablehnung. Das geschriebene klassische Arabisch wurde als die Sprache der öffentlichen Angelegenheiten und somit als Domäne der Männer betrachtet und dementsprechend als unpassend für Frauen. In ihren Memoiren kommentiert Huda Shaarawi die Bedeutung dieser Einschränkung für ihre persönliche Entwicklung: „Ich wurde deprimiert und begann meine Studien zu vernachlässigen und hasste es, ein Mädchen zu sein, weil es mich von der Bildung fernhielt, nach der ich verlangte. Später wurde die Tatsache, eine Frau zu sein, zu einer Barriere zwischen mir und der Freiheit, nach der ich mich sehnte“ (Shaarawi 1986, S. 40).

Durch die neuen Bildungsmöglichkeiten wurden Frauen auch in die Lage versetzt, vertiefte Kenntnisse ihrer Religion zu erlangen. Damit vermochten sie die Legitimierung der Beschränkungen, denen sie ausgesetzt waren, als angeblich „islamisch“ zu kritisieren. Die neuen Ideen, die im Einklang mit dem islamisch-modernistischen Diskurs Muhammad Abduhs und anderer Reformer standen, wurden in neu entstandenen Frauenzeitschriften öffentlich gemacht (vgl. Kreile 1997, S. 236ff.).

1928 veröffentlichte eine knapp 20-jährige Libanesin, Nazira Zain ad-Din, eine Aufsehen erregende Schrift „Entschleiern und Verschleiern: Über die Befreiung der Frau und die Erneuerung der islamischen Welt“. Nazira Zain ad-Din war die erste arabische Frau, die eine längere theoretische Abhandlung veröffentlichte. Sie hatte eine Missionsschule und das Kolleg der Amerikanischen Universität von Beirut besucht. In Koran-Exegese und religiösem Recht war sie von ihrem Vater, der erster Präsident des Appellationsgerichts der République Libanaise war, unterrichtet worden. Auf dem Boden des islamisch-modernistischen Diskurses betrach-

tet sie es als selbstverständlich, dass der Geist, der aus Koran und Sunna spricht, immer auch mit den Postulaten der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes in Einklang steht. Sie argumentiert, dass die Frau dem Mann in religiöser, moralischer und intellektueller Hinsicht gleichgestellt sei. Die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern im Koran im Hinblick auf Erbrecht, Zeugenschaft, Polygamie und Scheidung solle keineswegs die Überlegenheit der Männer anerkennen. Vielmehr handle es sich dabei um Zugeständnisse des Propheten an die noch aus der vorislamischen Zeit, der *jähiliyya*, stammende Hartherzigkeit und Brutalität der Männer. Prinzipiell würden im Koran Mann und Frau gleich viel gelten (vgl. Paret 1981, S. 30f.). Das Beispiel Nazira Zain ad-Dins zeigt, dass Frauen in intellektuellen Zirkeln im Rahmen ihrer eigenen kulturellen und religiösen Traditionen ihre Handlungsspielräume zu erweitern suchten. In ihrer Suche nach neuen Selbstbildern waren sie augenscheinlich durchaus nicht auf den Westen fixiert (vgl. Graham-Brown 1988, S. 233).

### DAS PRIVATE WIRD POLITISCH

Die Horizonterweiterung durch Bildung und die damit verbundenen Chancen, interkulturelle Vergleiche anzustellen, eröffneten die Möglichkeit, eigene schmerzliche private Erfahrungen und Konflikte nicht als quasi „naturgegeben“ und unveränderlich oder als individuelles Schicksal zu begreifen, sondern als strukturelle Unterdrückungsverhältnisse und Benachteiligungen als Frau. Führende Frauenrechtlerinnen der arabischen Welt des ausgehenden 19. Jahrhunderts schildern in ihren Memoiren eigene schmerzhaft erlebte Erfahrungen aus dem familiären Patriarchat. Ein weiteres Mal mag Huda Shaarawi als Beispiel dienen. Als Kind litt sie unter der Bevorzugung ihres Bruders und mit dreizehn wurde sie gezwungen, ihren um dreißig Jahre älteren Vormund zu heiraten. Die ägyptische Dichterin Malak Hifni Nasif erlebte leidvoll die Konflikthaftigkeit einer polygamen Ehe. Mit der „veröffentlichten“ Benennung der Leiden am Patriarchat wurde das Private politisch, wurden die vom religiösen und staatlichen Es-

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

IN KUWAIT UND SAUDI-ARABIEN WIRD FRAUEN IMMER NOCH DAS WAHLRECHT VORENTHALTEN. DIE POLITISCHE, SOZIALE UND ÖKONOMISCHE DISKRIMINIERUNG VON FRAUEN IST EINES DER ZENTRALEN ENTWICKLUNGSHEMMNISSE IN DER ARABISCHEN WELT.  
picture alliance / dpa

tablistment legitimierten patriarchalischen Strukturen infrage gestellt. Radikal und selbstbewusst heißt es in einem 1909 veröffentlichten Gedicht von Aischa at-Taimuriya: „Ich habe die Tradition und meine absurde Lage herausgefordert und bin hinausgegangen über das, was Zeit und Ort gestatten“ (zit. nach Badran/Cooke 1992, S. 20).

### VOM BEWUSSTSEIN ZUR BEWEGUNG

Ein wichtiger Schritt hin zur Organisierung eines kollektiven frauenrechtlichen Bewusstseins waren Freitagsvorlesungen von Frauen für Frauen, die 1908 an der neu gegründeten Ägyptischen Universität abgehalten wurden. In den Vorlesungen wurden die Lebensbedingungen der ägyptischen Frauen thematisiert und es wurden Vergleiche mit der Situation der Frauen in Europa angestellt. Diese Vorlesungen sind deshalb besonders bemerkenswert, weil sie die erste gemeinsame Aktivität von Frauen der Mittel- und Oberschicht darstellten und außerhalb des Harems stattfanden. Widerstand blieb nicht aus. Eine 1909 eröffnete Frauen-Sektion an der Universität wurde wegen öffentlicher Opposition 1912 wieder geschlossen. Das eingesparte Geld wurde an drei Männer vergeben, die mit Regierungsstipendien in Europa studieren sollten. Erst 1929 wurden Frauen wieder an der Universität zugelassen. Der Phase der kollektiven frauenrechtlichen Bewusstseinsbildung folgte die Herausbildung eines „sozialen Feminismus“ (Badran 1993, S. 133). Frauen aus der Ober- und Mittelschicht gründeten Wohltätigkeitsvereinigungen, die sich um notleidende arme Frauen und Kinder kümmerten und deren Lage durch eine medizinische und bildungsmäßige Grundversorgung zu verbessern suchten. Die Überschreitung der herkömmlichen Klassen- und Geschlechtergrenzen durch das Engagement für Frauen der unteren Schichten und das Betreten des öffentlichen Raums wurde als Akt der Philanthropie und als religiöse Pflicht legitimiert. Mit den Wohltätigkeitsorganisationen knüpften die Frauen der oberen Schichten an die traditionelle Mutterrolle an, weiteten diese aber auf die Gesellschaft aus. Die Frauen machten die Tür auf zum öffentlichen Raum, der bislang die Domäne der Männer gewesen war, aber sie betreten ihn in ihrer traditionellen Rolle als „Mütter“. Ähnliche Emanzipationskonzepte der „sozialen Mütterlichkeit“ wurden auch anderswo, etwa in den Anfängen der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland, vertreten. Sie lassen sich als Kompromiss zwischen traditionellen Geschlechterkonzepten und neuen Emanzipationsbestrebungen lesen. Den formativen Anfangsphasen, die sich mit den Stichworten „Bewusstsein durch Bildung“, „das Private wird politisch“ und „soziale Mütterlichkeit“ beschreiben lassen, folgte der Auftritt der Frauen auf der politischen Bühne.

### DER AUFTRITT AUF DER POLITISCHEN BÜHNE

Im Rahmen der antikolonialen Bewegung traten Frauen aus den mittleren und oberen Schichten erstmalig unmittelbar als politische

Akteurinnen in Erscheinung und nahmen an Massenprotesten teil, an der Organisierung von Boykottaktionen und Streiks. Wie in anderen antikolonialen Befreiungskämpfen wurden die militanten politischen Aktivitäten der Frauen etwa in Ägypten von den Männern angesichts der Ausnahmesituation durchaus anerkannt. Für ihre Hingabe an die „nationale Sache“ wurden sie lauthals gepriesen. Als die (partielle) Unabhängigkeit erkämpft war und sie politisch nicht mehr gebraucht wurden, änderte sich das Bild. Das ägyptische Wahlgesetz von 1923 garantierte nur den Männern das Wahlrecht.

Die ägyptischen Frauenrechtlerinnen fanden sich mit dem Ausschluss aus der formalen politischen Sphäre keineswegs ab. Bei der Rückkehr von einer internationalen Frauenkonferenz legten Huda Shaarawi und eine Mitstreiterin 1932 auf dem Kairoer Bahnhof öffentlich ihren Gesichtsschleier ab. Mit dieser dramatischen Geste bekundeten sie ihre Entschlossenheit, die Beschränkung der Frauen auf den häuslichen Bereich zu beenden. Kurz zuvor war unter Führung Huda Shaarawis die Ägyptische Feministische Union<sup>1</sup> gegründet worden. Sie forderte politische Rechte für Frauen, Veränderungen im Personenstandsrecht zugunsten der Frauen (insbesondere bezüglich Scheidung und Polygamie), gleiche Bildungschancen für Frauen, bessere Beschäftigungsmöglichkeiten, Arbeitsschutzregelungen für Arbeiterinnen sowie Kinderbetreuung und Gesundheitsversorgung. Die letztgenannten Forderungen machen deutlich, dass die ägyptische Frauenbewegung, die wesentlich eine Bewegung von Frauen der städtischen Ober- und Mittelschicht war, zunehmend versuchte, auch die Interessen der Frauen der Arbeiterklasse und der unteren Schichten zu vertreten und ihre Basis zu verbreitern. Allerdings gelang es ihr kaum, über die städtische Elite hinaus Mitglieder zu gewinnen, wengleich sie erfolgreich soziale Programme wie Kliniken und Schulen für Frauen der unteren Schichten auch in den Provinzen initiierte. Bereits 1935 kam es zu einer ideologischen Ausdifferenzierung der ägyptischen Frauenbewegung, wie sie bis heute in der gesamten arabischen Welt fort dauert. Zainab al-Ghazali, eine der führenden Persönlichkeiten der ägyptischen Muslim-Bruderschaft und bis heute Vorbild für viele islamistische Frauen, verließ 1935 die eher säkular orientierte Ägyptische Feministische Union, weil diese ihrer Meinung nach westliche Werte auf die ägyptischen Frauen übertragen wolle. Dem setzte sie die Forderung nach einer „kulturell authentischen“ Befreiung der Frauen auf dem Boden des Islam entgegen und gründete zu diesem Zweck die „Vereinigung Muslimischer Frauen“. Ausgehend von einem Konzept wesensmäßiger Verschiedenheit und Komplementarität von Frauen und Männern, betonte sie insbesondere die familiären Verpflichtungen der Frauen als Ehefrauen und Mütter (vgl. Badran 1991, S. 210).

### DIE ÄRA DES STAATSFEMINISMUS

Viele der Forderungen der frühen Frauenbewegungen wurden unter der Herrschaft reformorientierter politischer Eliten seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts „von oben“ erfüllt.

Im Interesse von Nation-building und Modernisierung sollten die Geschlechterverhältnisse transformiert und die familiären und religiösen Patriarchen geschwächt werden. Die Loyalitäten der Menschen sollten umgelenkt werden auf den Staat. Indem der modernisierende Staat die Frauen der Kontrolle durch die Gemeinschaften teilweise entzog, versuchte er seine Hegemonie über die Gesellschaft durchzusetzen.

In verschiedenen Ländern der Region kam es nun zu einer massenhaften Einbeziehung von Frauen in den Arbeitsmarkt. Die Frauen erhielten mehr soziale und politische Rechte. In Ägypten unter Nasser erhielten sie zum Beispiel das Recht, außerhalb des Hauses zu arbeiten und an Wahlen teilzunehmen. In dieser Phase des ägyptischen „Staatsfeminismus“ erhielten Frauen auch per Gesetz Anspruch auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit; an Arbeitsplätzen mit vielen weiblichen Beschäftigten wurden Betreuungszentren für Kinder eingerichtet. Frauen konnten wie Männer eine kostenlose Universitätsausbildung erhalten mit einer staatlichen Ausbildungsgarantie nach dem Abschluss.

Derartige geschlechtsegalitare Reformen eröffneten vielen Frauen neue Rollen und Entfaltungsmöglichkeiten und machten sie ökonomisch unabhängiger von ihren Familien. Jedoch ließen auch die progressiven Modernisierungseliten die familienrechtliche Unterordnung der Frauen unangetastet und verzichteten darauf, diese letzte Bastion der familiären und religiösen Patriarchen zu attackieren. Dass die Frauenpolitik in der Ära des Staatsfeminismus wesentlich ein Instrument darstellte, die Kontrolle des Staates über die Gesellschaft auszuweiten, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass autonome politische Initiativen von Frauen unterbunden wurden. So verbot Nasser in Ägypten, unmittelbar nachdem den Frauen 1956 das Wahlrecht gewährt worden war, alle feministischen und sonstigen autonomen Organisationen.

### HERAUSFORDERUNGEN: GLOBALISIERUNG UND ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN

Die krisenhaften Transformationsprozesse in der arabischen Welt seit Ende der 1970er-Jahre stellten die Frauenbewegungen vor neue Herausforderungen, brachten Ausdifferenzierungen und neue Allianzen mit sich. Globalisierungsprozesse und das verbreitete Streben nach politisch-kultureller Selbstbehauptung prägen zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch die Agenda der Frauenbewegungen. Im Folgenden skizziere ich zunächst die Bedeutung der Frauenfrage im Konzept der islamistischen Bewegungen; anschließend gehe ich auf die mehrstimmigen Antworten der Frauenbewegungen auf die neuen Herausforderungen ein.

### FRAUENFRAGE UND ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN

Mit dem Aufstieg des politischen Islam im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts rückte einmal mehr die Geschlechterfrage ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Auseinander-

ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN VERSPRECHEN DIE AUFRECHTERHALTUNG DER PATRIARCHALISCHEN AUTORITÄT VON VÄTERN, EHEMÄNNERN UND BRÜDERN, INDEM DIE KONTROLLE ÜBER DIE FRAUEN DURCH ALLE MÄNNER DER „ÜBER-FAMILIE“ DER GLÄUBIGEN GARANTIERT WIRD.

picture alliance / dpa

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

setzungen. Kontroversen über Stellung und angemessenes Verhalten der Frauen prägen seitdem gesellschaftliche Diskurse, definieren politische Zugehörigkeiten und markieren ideologische Grenzlinien nach innen wie nach außen. Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleier- bzw. Kopftuchfrage, sind zu Metaphern geworden; über sie werden Themen wie Globalisierung und Selbstbehauptung, Authentizität und Verwestlichung, Religion und Moderne, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft. Nicht selten liegen den politisch-kulturellen Auseinandersetzungen soziale Konflikte zugrunde. In den Zeiten der Globalisierung wie zu Zeiten des Kolonialismus scheint die Auseinandersetzung über die Frauenfrage, die in kulturellen und moralischen Termini geführt wird, eine „große kulturelle Trennlinie zwischen den Nutznießern und Verlierern der sich wandelnden sozioökonomischen Ordnung“ (Kandiyoti 1991, S. 8) zu markieren, und dies auf nationaler wie auf globaler Ebene.

Die materiellen und politischen Glücksversprechen der Globalisierungsdynamik erfüllen sich heute – ähnlich wie in der Kolonialzeit – zu meist nur für die Eliten der Region. Für große Teile der Bevölkerung, die zu den sozialen Verlierern gehören, wird der Islam zum Symbol von Zusammengehörigkeit und Selbstbehauptung. Dieses Symbol wird der als übermächtig empfundenen westlichen Durchdringung entgegengesetzt (vgl. Müller 2002). Unter der Parole „Der Islam ist die Lösung“ versprachen die islamistischen Bewegungen einen Ausweg aus der bedrängenden Gesellschaftskrise mit Symptomen wie Arbeitslosigkeit, Verelendung, katastrophaler Wohnungsnot. Zwar konnten die Islamisten ihre Vision eines „gerechten“ islamischen Staates nirgendwo verwirklichen. Während ein kleinerer Teil sich durch die Hinwendung zu terroristischen Strategien zunehmend von breiten Bevölkerungsschichten entfremdete und isolierte, kam es in verschiedenen Staaten der Region zu einer politischen Mäßigung der meisten islamistischen Bewegungen und zu ihrer Einbindung in das politische System, wo sie aber weiterhin einen ernstzuneh-

menden politischen Faktor darstellen. Mit ihren Wohlfahrtsorganisationen füllen sie das sozialpolitische Vakuum, das die Staaten unter dem Druck neoliberaler Globalisierung und Strukturanpassung hinterlassen haben (vgl. Pawelka 2002, S. 443).

Ungeachtet politischer Ausdifferenzierungen und Anpassungsprozesse blieb die Frauenfrage ein Schlüsselthema in den Diskursen des politischen Islam in allen seinen Facetten und Ausprägungen. Die krisenhafte soziale Entwicklung wird wesentlich als „moralische Krise“ gedeutet, die mit der Wiederherstellung der „gottgewollten Ordnung“ behoben werden soll. Für die Wiederherstellung dieser ersehnten „gottgewollten Ordnung“ gewinnt die Ordnung der Geschlechter zentrale Bedeutung. Diese ist in den Augen der Islamisten offenkundig aus den Fugen geraten, gleichsam als Symbol und Indikator einer als chaotisch erlebten Gesellschafts- und Weltordnung. Mit der Reformulierung und Politisierung des traditionellen patriarchalischen Geschlechterdiskurses sollen der vermeintliche moralische Verfall und die heillosen gesellschaftlichen Zustände bekämpft werden.

#### KONTROLLE DURCH DIE „ÜBER-FAMILIE“ DER GLÄUBIGEN

Die Abkehr zahlreicher Frauen von ihrer traditionellen Rolle und ihre außerhäusliche Präsenz ist aus der Perspektive von Traditionalisten und Islamisten nicht nur Ausdruck der Abwendung von der göttlichen Ordnung, sondern wesentlich auch für die Erosion der traditionellen Familienstrukturen verantwortlich. Hier bieten die islamistischen Organisationen sich nun als „Supra- und Super-Familien“ an. Sie stellen nicht nur soziale Dienstleistungen zur Verfügung in einer Situation, in der der Staat sozialpolitisch abwesend ist. Sie versprechen auch, die durch den soziokulturellen Wandel gefährdete patriarchalische Autorität von Vätern, Ehemännern, Brüdern auf einer neuen Ebene wiederherzustellen, indem die Kontrolle über die Frauen nun durch alle Männer der um-

ma, der „Über-Familie“ der Gläubigen, garantiert wird.

Die Politisierung der Geschlechterordnung im islamistischen Diskurs vermag zudem den einzelnen Frauen und Männern das Gefühl vermitteln, durch eine „moralische“ Lebensführung einen Beitrag zur angestrebten „wahrhaft islamischen Ordnung“ zu leisten und damit den alltäglichen Erfahrungen der Ohnmacht eigene Einflussmöglichkeiten entgegenzusetzen.

Angesichts des dramatischen Vertrauensverlustes der herrschenden Eliten kann es wenig verwundern, dass die geschlechterpolitische Re-Orientierung in die staatlichen Versuche des Krisenmanagements ebenfalls weithin Eingang gefunden hat. Hier versucht der Staat, sich kostengünstig bei Konservativen, Traditionalisten und Islamisten zu legitimieren sowie bei zahllosen Männern, die sich durch sozialen Statusverlust im Zuge der Krisenentwicklung in ihrem Selbstwertgefühl bedroht sehen.

#### GEGENREAKTIONEN DER FRAUENBEWEGUNGEN

Wie reagieren nun die Frauenbewegungen in der arabischen Welt auf die alten Einschränkungen und die neuen Herausforderungen? Im Zuge der Globalisierungsdynamik haben die arabischen Frauenbewegungen auf nationaler wie auf transnationaler Ebene enorm an Mobilisierungsfähigkeit gewonnen. Tausende von Frauen mit Bildung und Erfahrungen in der Arbeitswelt engagieren sich heute in Frauen-Nicht-Regierungs-Organisationen als Antwort auf fortdauernde und sich verschärfende Probleme für Frauen in den verschiedensten Bereichen, so etwa in wohlfahrtspolitischen Projekten, für Menschenrechte und Frauenrechte, in frauenzentrierten Forschungs- und Bildungsprojekten. Auch das traditionelle Tabu-Thema „Gewalt gegen Frauen“ im privaten Bereich wird zunehmend öffentlich diskutiert.<sup>2</sup> Zwischen den einzelnen nationalen Frauenbewegungen finden verstärkt regionale Vernetzungs- und Austauschprozesse statt, nicht zuletzt mithilfe der neuen Informations- und

Kommunikationstechnologien. Die arabischen Frauenbewegungen sind heute eingebunden in die globalen Diskurse über Frauen- und Menschenrechte, Demokratisierung und Zivilgesellschaft und auf den Weltfrauenkonferenzen (etwa Peking und Huairou) zahlreich und organisiert vertreten.

In ihren eigenen Gesellschaften sehen sich die Frauenbewegungen der Region gleichwohl mit einer extrem widersprüchlichen und ungünstigen Situation konfrontiert: Sie sind eingezwängt zwischen den identitätspolitisch legitimierten restriktiven Loyalitätsansprüchen religiöser, ethnischer und familialer Gemeinschaften einerseits und dem repressiven Staat andererseits, der die Zivilgesellschaft einschließlich unabhängiger Frauenorganisationen einer weitreichenden Kontrolle unterworfen hat. So verbietet beispielsweise das ägyptische Vereinsgesetz von 1999 den Nicht-Regierungs-Organisationen gewerkschaftliche und politische Aktivitäten. Da alle Aktivitäten, die aus Regierungssicht „die nationale Einheit, die allgemeine Ordnung und die guten Sitten bedrohen“, verboten sind, ist es undenkbar, dass sich eine Frauengruppe etwa der Probleme von unehelichen Müttern oder lesbischen Frauen annimmt (vgl. Lübben/Fawzi 1999, S. 29ff.). Angesichts der vielfältigen Zwänge und Restriktionen verfolgen die Frauenrechtlerinnen der Region uneinheitliche Strategien, die ideologisch verschiedenartig legitimiert und sozial unterschiedlich verankert sind.

## ISLAMISTISCHE UND MUSLIMISCHE FRAUENBEWEGUNGEN

Zahlreiche islamische Frauenrechtlerinnen machen sich daran, auf der Basis einer Re-Interpretation der islamischen Tradition im Sinne einer „feministischen Theologie“ den traditionellen religiös legitimierten sozialen und rechtlichen Handlungsrahmen auszuweiten und die Definitionsmacht der männlichen Patriarchen in Frage zu stellen. Gleichzeitig öffnen manche von ihnen damit die Tür zu Allianzen mit säkular orientierten Frauenrechtlerinnen in den eigenen Gesellschaften wie auch zur globalen Frauenbewegung.

Allerdings vertreten die Frauenrechtlerinnen, die sich unter Berufung auf den Islam legitimieren, durchaus nicht einheitliche Konzepte. Azza Karam unterscheidet in ihrer einschlägigen Studie zu Ägypten terminologisch zwischen „islamistischen Feministinnen“ und „muslimischen Feministinnen“. Während muslimische Feministinnen nachzuweisen versuchten, dass das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau im Einklang mit dem Islam stehe, beharrten islamistische Feministinnen auf der gottgegebenen wesensmäßigen Verschiedenheit und Komplementarität der Geschlechter. Diese seien zwar gleichwertig, hätten aber verschiedene Rollen auszufüllen. Muslimische Feministinnen unterstützen internationale Frauenrechts-Konventionen wie CEDAW (Konvention zur Beseitigung jeglicher Diskriminierung von Frauen). Viele islamistische Feministinnen (etwa einige Mitglieder der Muslim-Bruderschaft) hingegen betrachten die genannte UN-Konvention als Ausdruck einer kulturellen Dominanz des Westens und als

überflüssig angesichts der Lehren des Islam. So erklärte eine islamistische Aktivistin: „Wer braucht alle diese Verträge, wo wir doch den Koran haben?“ (zit. nach Karam 1997, S. 27). Während zahlreiche religiös orientierte Frauenrechtlerinnen also auf unterschiedliche Weise darum ringen, ihre Rechte durch eine „frauenfreundlichere“ Re-Interpretation der religiösen Quellen auszuweiten, fordern die säkular orientierten Frauenrechtlerinnen unter Berufung auf Demokratie und Menschenrechte gleiche Rechte als Individuen ein. Zum strategischen Dreh- und Angelpunkt wird dabei das Familienrecht.

## DAS FAMILIENRECHT ALS DREH- UND ANGELPUNKT

Während die Demokratisierungsrhetorik auch im Vorderen Orient um sich greift, bleiben die Frauen in den meisten Ländern der Region hinsichtlich ihrer demokratischen Rechte nämlich doppelt blockiert. Sie sind nicht nur – wie auch die meisten Männer – den allgemeinen staatlichen Beschränkungen hinsichtlich bürgerlicher Freiheitsrechte und politischer Partizipation unterworfen. Gleichzeitig ist ihnen das fundamentale Recht versagt, in so wichtigen Fragen wie Eheschließung, Scheidung, Arbeit, Mobilität, Sorgerecht für die Kinder eigenständige Entscheidungen zu treffen, da sie im religiös verankerten Familienrecht den männlichen Verwandten untergeordnet sind. Der Widerspruch zwischen der an Individuen gerichteten Gleichheitszusage in den meisten Verfassungen der Region und der fortdauernden Unterwerfung unter das durch die verschiedenen religiösen Gemeinschaften kodifizierte Familienrecht macht die Frauen zu Staatsbürgerinnen zweiter Klasse (vgl. Joseph 2000a).

Eine Gleichstellung im Familienrecht wäre – aus der Perspektive säkular orientierter Frauenrechtlerinnen – zumindest eine der zentralen Voraussetzungen für mehr Gestaltungsspielräume für Frauen wie auch für Demokratisierungsprozesse. Die familienrechtliche Gleichstellung würde die Frauen aus der Vormund-

schaft der Väter, Ehemänner und jeweiligen religiösen Gemeinschaften entlassen und direkt und ohne patriarchalische Vermittlung zu Vertragspartnerinnen des Staates und zu Staatsbürgerinnen aus eigenem Recht machen. Allerdings könnte eine derartige Entwicklung die Macht und den Zusammenhalt der Gemeinschaften empfindlich schwächen.

An diesem Punkt treten nun neben die erwähnten Allianzen der islamisch und der säkular orientierten Frauenbewegungen, die weltanschauliche Differenzen teilweise überbrücken, gegensätzliche Interessenlagen und Loyalitätskonflikte. Auf der einen Seite stehen diejenigen Teile der Frauenbewegungen, die sich nachdrücklich für die Ausweitung der Rechte der Frauen als Individuen engagieren, damit aber vielfach den Kontrollansprüchen der patriarchalisch strukturierten Gemeinschaften infrage stellen. Auf der anderen Seite artikulieren sich Frauenrechtlerinnen, die bestrebt sind, ihre Gestaltungsmöglichkeiten im Rahmen verwandtschaftlicher und religiöser Gemeinschaften auszuweiten, auf deren Rückhalt und Fürsorge sie nicht verzichten können und wollen und deren Kontrollansprüchen und Anpassungsforderungen sie sich somit kaum entziehen können (vgl. Joseph 2000b, S. 18ff.). Die weltanschaulichen und politischen Differenzen zwischen den verschiedenen Frauengruppen führen nicht selten zu erbitterten Konflikten, in denen nicht zuletzt die Argumentationsfigur des „kulturellen Verrats“ breite Verwendung findet. Im Hinblick auf die ägyptische Situation notiert Al-Ali: „Meine eigenen Forschungsergebnisse zeigen eine weitverbreitete Praxis innerhalb der heutigen Frauenbewegung, dass eine bestimmte Gruppe (...) durch die Beschuldigung delegitimiert wird, dass sie ‚dem Westen‘ nach dem Mund rede“ (Al-Ali 1997, S. 186).

## DIE SITUATION DER FRAUENBEWEGUNG IM IRAK

Besonders verzweifelt und widersprüchlich stellt sich die Situation für die Frauenbewegung im heutigen Irak dar. Vor dem Hintergrund fortdauernder gewaltsamer Auseinandersetzungen am Rande des Bürgerkriegs und einer katastrophalen Sicherheits- und Versorgungslage in weiten Teilen des Landes setzen Frauenrechtlerinnen aus unterschiedlichen ideologischen und politischen Lagern auf höchst kontroverse Strategien zur Durchsetzung ihrer Interessen.

Zwar betrauern nur wenige irakische Frauenrechtlerinnen das Ende des extrem repressiven Baath-Regimes. Gleichwohl ist es unbestritten, dass der Bildungs- und Beschäftigungsgrad von Frauen unter der Herrschaft Saddam Husseins weit höher lag als in den meisten anderen arabischen Staaten und dass Frauen von weitreichenden sozial-, arbeits- und familienpolitischen Rechten profitierten.

Im „neuen Irak“ drohen den irakischen Frauen unter dem massiven Druck des dominanten schiitischen Machtblocks der Verlust ihrer bisherigen Rechte und die Unterwerfung unter die familienrechtlichen Regelungen der Scharia im Sinne des Deutungsmonopols von konservativ-religiösen Patriarchen und islamistischen Hardlinern. Mitgetragen und befördert wird

## UNSERE AUTORIN



*Prof. Dr. Renate Kreile lehrte am Institut für Politikwissenschaft der Eberhard Karls Universität in Tübingen und hat seit 2003 einen Lehrstuhl für Politikwissenschaft und politische Bildung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. 1996 habilitierte sie sich in Politikwissenschaft mit einer Habilitationsschrift über „Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient“. Ihre Forschungs- und Publikationsschwerpunkte sind Transformationsprozesse im Vorderen Orient, politischer Islam sowie Genderforschung.*

dieser frauenpolitische Rollback von konservativen schiitischen Frauen, die ihre Rechte als Frauen im Rahmen der Scharia ausreichend gewährleistet glauben. Sie sehen die Moscheen und religiösen Gemeinschaften als die einzigen sozialen Institutionen, die während und seit dem Krieg eine gewisse Versorgung, Ordnung und Sinnstiftung geboten haben. Ihre vorrangige Sorge gilt der Wiederherstellung des familiären und sozialen Zusammenhalts und Friedens und des durch Diktatur, Krieg und Besatzung gedemütigten Selbstwertgefühls der Männer, die dazu befähigt werden sollen, ihre traditionellen Rollen als Versorger und respektierte Familienoberhäupter wieder zu übernehmen. Dieses Projekt, das nicht zuletzt die extreme Kriminalität und Gewalt in der Gesellschaft beenden soll, lässt sich ihrer Auffassung nach realistisch nur im Rahmen und Geltungsbereich des religiösen Rechts verwirklichen (vgl. Goetz 2005).

Die säkular orientierten Frauenrechtlerinnen, für die eine Gleichstellung auch im Familienrecht unverzichtbar ist, stehen weithin mit dem Rücken zur Wand. Angesichts alltäglicher Morddrohungen seitens islamistischer Terrorgruppen ist ihre persönliche Bewegungsfreiheit wie auch ihre politische Partizipations- und Mobilisierungsfähigkeit extrem eingeschränkt. Zudem können sie im Hinblick auf ihre soziale Ausstrahlungskraft kaum mit den Kapazitäten der Frauen aus den konservativen religiösen Organisationen konkurrieren, die soziale Dienstleistungen gewährleisten und ein religiös fundiertes Gemeinschaftsgefühl zu vermitteln vermögen. Die bekannte säkular orientierte Frauenrechtlerin Yanar Mohammed, die fortlaufend Todesdrohungen erhält, kommentiert die für säkular orientierte Frauenrechtlerinnen wie für eine durchsetzungsfähige Frauenbewegung fatale politische Dynamik: „Ich fürchte mich nicht vor Männern, die nicht an Frauenrechte glauben. Aber ich bin entsetzt über Frauen, die aus freien Stücken und unter dem Vorzeichen von Demokratie gegen Frauenrechte arbeiten“ (zit. nach Goetz 2005).

Die unterschiedlichen Strategien der verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung in den arabischen Gesellschaften spiegeln nicht zuletzt heterogene soziale Zugehörigkeiten und Interessenlagen wider. Funktionaler Ausgangspunkt ist dabei die Frage: Wer vermag in der globalisierten und fragmentierten Risikogesellschaft oder unter den Bedingungen von Staatszerfall und Bürgerkrieg existenziellen Schutz und Rückhalt zu bieten? Auch in den westlichen Gesellschaften sehen sich im Zuge sozialstaatlicher Abbaumaßnahmen zunehmend mehr Frauen vor diese Frage gestellt. Interessanterweise konstatiert der eingangs erwähnte UN-Report zur Entwicklung in der arabischen Welt bei aller Kritik an den entwicklungspolitischen Defiziten in der Region, dass dort krasseste Armut weniger verbreitet ist als in allen anderen Entwicklungsregionen (vgl. AHDR 2002, S. III). Dies mag nicht zuletzt in der fortdauernden besonderen Bedeutung verbandtschaftlicher und gemeinschaftlicher Strukturen in den orientalischen Gesellschaften begründet liegen, die weithin die einzigen sozialen Netze darstellen (vgl. Joseph 2000b, S. 18ff).

### PERSPEKTIVEN DER ARABISCHEN FRAUENBEWEGUNGEN

Im Hinblick auf die Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient zeichnen sich widersprüchliche, in sich gegenläufige und sozial unterschiedlich akzentuierte Tendenzen ab. Solange sich soziale Polarisierungen und existenzielle Gefährdungen weiter vertiefen, dürfte auch die Nachfrage in den ärmeren sozialen Schichten nach Schutz, Absicherung und sozialmoralischer Orientierung durch die familiären und religiösen Gemeinschaften ungebrochen bleiben. Sie bieten mangels Alternativen und angesichts eines repressiven, sozialpolitisch abwesenden Staates für viele Frauen und Männer existenziell notwendige Zufluchtsbastionen, deren Zusammenhalt durch die traditionellen patriarchalischen Verhältnisse aufrechterhalten und den Autonomieansprüchen der Individuen übergeordnet wird.

Parallel dazu bringt der soziale Wandel eine Ausdifferenzierung der Mittelschichten und eine Pluralisierung von Lebensformen mit sich und schafft in den privilegierten Teilen das Potential für Individualisierungsschübe und Selbstverwirklichungsambitionen. Damit werden auch für eine Minderheit von Frauen autonomere Gestaltungsspielräume und alternative Rollenkonzepte eröffnet. Wer materiell abgesichert ist, kann am ehesten auf den Rückhalt der familiären oder religiösen Gemeinschaft verzichten, die Sicherheit gewährt, aber Anpassung fordert.

Die Forderung vieler Frauenrechtlerinnen nach gleichen Rechten, auch im „privaten“ Bereich und im Personenstandsrecht, mag diesen Prozess widerspiegeln. In Marokko, wo mittlerweile ein Drittel der Erwerbstätigen Frauen sind, hatten die Frauenrechtlerinnen Grund zum Jubel. Am 10. Oktober 2003 verkündete der marokkanische Monarch Mohammed VI., der gleichzeitig Regierungschef, Oberbefehlshaber der Armee, Führer der Gläubigen, oberster Rechtsgelehrter und laut Verfassung heilig und unantastbar ist, eine radikale Reform des Familienrechts. Darin wurde u. a. festgelegt, dass Ehemann und Ehefrau gleichberechtigt und gemeinsam für Familie und Haushalt verantwortlich sind. Die bisherige Pflicht der Frau, dem Mann zu gehorchen, wurde abgeschafft. Männer und Frauen können gleichberechtigt, eine Ehe schließen; die Frau braucht keinen Vormund mehr. Die Polygamie wird stark eingeschränkt, den Frauen wird die Scheidung erleichtert (vgl. Sabra 2004, S. 68).

Perspektivisch dürfte die soziale Ausstrahlungskraft und die politische Mobilisierungsfähigkeit der arabischen Frauenbewegungen nicht zuletzt davon abhängen, wie weit es den Frauenrechtlerinnen gelingt, die soziale Frage zum Thema zu machen und die Forderungen nach individuellen Freiheitsrechten und nach sozialen Rechten zu verknüpfen. Ein Beispiel aus Ägypten mag dies abschließend verdeutlichen: Bei einer Konferenz über die rechtliche Stellung von Frauen, die 1994 in Minya stattfand, wurde über die UN-Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung gegen Frauen diskutiert. Während der Debatte erhob sich eine junge Frau mit ihrem Baby auf der Hüfte und bemerkte, dass die Konvention und

die einschlägigen Diskussionen den Frauen in Oberägypten wenig Hilfe in ihren alltäglichen Kämpfen böten. „Ich bin hierher gekommen, um praktische Lösungen zu finden“, sagte sie. „Ich möchte beispielsweise sicherstellen, dass in meinem Dorf eine schwangere Frau nicht schwere Wasserkrüge auf dem Kopf tragen muss“ (zit. nach Masonis El-Gawhary 2000, S. 40).

### LITERATUR

- Al-Ali, Nadje Sadig: Feminism and Contemporary Debates in Egypt. In: Chatty, Dawn/Rabo, Annika (ed.): Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East. Oxford, New York 1997, S. 173–194.
- Arab Human Development Report (AHDR) 2002 (im Auftrag des United Nations Development Programme)
- Badran, Margot: Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt. In: Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State. London and Basingstoke 1991, S. 201–236.
- Badran, Margot: From Consciousness to Activism: Feminist Politics in Early Twentieth Century Egypt. In: Spagnolo, John P. (ed.): Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Oxford 1992, S. 27–48.
- Badran, Margot: Independent Women. More Than a Century of Feminism in Egypt. In: Tucker, Judith (ed.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Washington D. C. 1993, S. 129–148.
- Badran, Margot/Cooke, Miriam (Hrsg.): Lesebuch der „Neuen Frau“. Araberinnen über sich selbst. Reinbek bei Hamburg 1992
- Chatty, Dawn/Rabo, Annika (ed.): Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East. Oxford, New York 1997
- Goetz, Anne Marie: Against Daunting Odds: Women Fight for Gender Equality Rights in Iraq's New Constitution. In: IDS news (Institute of Development Studies, University of Sussex) vom 5. 08. 2005 (<http://www.ids.ac.uk/news/AnneMarieIraq.html>)
- Graham-Brown, Sarah: Images of Women. A Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950. London 1988
- Joseph, Suad (ed.): Gender and Citizenship in the Middle East. New York 2000 (Joseph 2000a)
- Dies.: Gendering Citizenship in the Middle East. In: Joseph, Suad (ed.): Gender and Citizenship in the Middle East. New York 2000, S. 3–30. (Joseph 2000b)
- Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State. London and Basingstoke 1991 (Introduction, S. 1–21)
- Karam, Azza M.: Women, Islamisms, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminisms in Egypt. In: Afkhami, Mahnaz/ Friedl, Erika (ed.): Muslim Women and the Politics of Participation. Implementing the Beijing Platform. New York 1997, S. 18–28.
- Kreile, Renate: Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient. Pfaffenweiler 1997
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam: Rückfall in die Untertanengesellschaft: Das neue ägyptische Vereinsgesetz. In: INAMO, Nr. 19/1999, S. 29–33.
- Masonis El-Gawhary, Krista: Egyptian Advocacy NGOs. Catalysts for Social and political Change? In: Middle East Report, No. 214/2000, S. 38–41.
- Müller, Jochen: Im Schatten der Vergangenheit. In: KulturAustausch, Heft 1/2002, S. 24–29.
- Paret, Rudi: Schriften zum Islam. Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981
- Sabra, Martina: Frauenrechte von Königs Gnaden. In: E+Z (Entwicklung und Zusammenarbeit), Heft 2/2004, S. 68–71.
- Shaarawi, Huda: Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist (Translated and Introduced by Margot Badran). London 1986

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ich folge hier der Terminologie von Badran (1992, S. 208): Die Begründerinnen der Union verwendeten den französischen Begriff „feministe“.

<sup>2</sup> Zu den Aktivitäten formeller und informeller Frauengruppen im Vorderen Orient, ihren Möglichkeiten und Problemen vgl. den informativen, von Chatty/Rabo 1997 herausgegebenen Sammelband.

# Interkulturelle Begegnung und Kulturaustausch – das Institut du Monde Arabe

NASSER EL ANSARY

**Kultureller Austausch und interkulturelle Begegnungen brauchen Orte, Foren und Anlässe. Nasser El Ansary, ehemaliger Generaldirektor des Institut du Monde Arabe (Institut der Arabischen Welt), beschreibt in seinem Beitrag Möglichkeiten der interkulturellen Begegnung, des Kulturaustausches und der Pflege der kulturellen Partnerschaft zwischen dem Westen und der arabischen Welt am Beispiel des in Paris ansässigen Instituts. Dieses weltweit einzigartige Institut, außerhalb der arabischen Welt gelegen, dient nicht nur als Kulturbrücke zwischen Frankreich und der arabischen Welt – es will auch eine kulturelle Brücke nach Europa schlagen und den interkulturellen Dialog fördern.**

## INTERNATIONALE GRÜNDUNGSANSTRENGUNGEN

Das Institut du Monde Arabe (IMA) entstand 1980 als kulturelle Einrichtung dank eines internationalen Abkommens zwischen Frankreich und den arabischen Ländern<sup>1</sup> und ist seit Dezember 1987 für die Öffentlichkeit zugänglich.<sup>2</sup> Durch seine Aktivitäten und das vielfältige Programmangebot leistet es eine wichtige Aufgabe: die arabische und islamische Kultur in der westlichen Welt bekannt und verständlich zu machen.

## ARCHITEKTUR ZWISCHEN TRADITION UND MODERNE

Das im Zentrum von Paris errichtete und von namhaften Architekten (Jean Nouvel, Pierre Soria, Gilbert Lézènes) konzipierte Gebäude kommt in seinem formvollendeten Baustil einem Museum gleich und versteht sich als Forum für den Dialog zwischen arabischer und westlicher Kultur. Stilelemente der arabisch-islamischen Kultur wurden in ein modernes Architekturdesign integriert. Besonders zu erwähnen sind die subtilen Details – so die verfeinerten und vollendeten *muscharabieh* (moharabische Fenster), um die 240 an der Zahl, deren Öffnungen sich wie bei einer Kamera an die Stärke des Sonnenlichtes anpassen. Der Bücherturm am Ende der Bibliothek erinnert an das berühmte Minarett in Samarra (Irak), der Patio und die Säulenhalle an die Mezquita in Córdoba.

Moderne Architektur ist überall im Gebäude in verschiedenen Formen und Spielarten zu finden. Die erklärte Absicht des Dialogs – auch zwischen dem historischen und dem modernen Paris – kommt in der nördlichen Fassade mit Blick auf die Île Saint-Louis und die Seine, in der südlichen Fassade, die das moderne Paris re-

flektiert, sowie im freien Blick auf Notre Dame zwischen den Fassaden beider Gebäudeteile zum Tragen.

## PARITÄTISCHE BESETZUNG DER GREMIEN

Die Gremien des Institut du Monde Arabe sind von Vertretern Frankreichs und der arabischen Länder paritätisch besetzt. Das Institut wird von einem Verwaltungsrat (Le Conseil d'Administration) geführt, der aus zwölf Mitgliedern besteht; sechs seiner Mitglieder repräsentieren die arabischen Länder, die andere Hälfte sind Franzosen. Der Präsident des Instituts sowie die französischen Vertreter werden auf französischen Vorschlag, der Generaldirektor hingegen auf Vorschlag der arabischen Länder – repräsentiert im Rat der arabischen Botschafter in Paris – eingesetzt.<sup>3</sup> Die weiteren arabischen Vertreter sind vom Rat der arabischen Botschafter für eine Dauer von drei Jahren zu benennen, ein Drittel der Vertreter wird jedes Jahr neu besetzt. Ein Vertreter jedes Gründungslandes, Mitglieder des Verwaltungsrates und weitere sechs Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens – von französischer Seite ernannt – bilden den so genannten „Obersten Rat“ (Haut-Conceil) des Institut du Monde Arabe.

Auf der Arbeits- und Verwaltungsebene sind ca. 160 Personen aus zwölf verschiedenen Nationen tätig – unter ihnen 75 Experten für die Kultur und Geschichte der arabischen Länder sowie 83 Verwaltungsangestellte. In diesem Zusammenhang ist auch der 1995 gegründete „Verein der Freunde des Institut du Monde Arabe“ zu nennen, der das Institut in seinen Zielsetzungen und seiner Arbeit unterstützt. Der Verein hat es sich zur Aufgabe gemacht, neue Mitglieder zu gewinnen, den Kontakt der Mitglieder untereinander zu pflegen und regelmäßig über die verschiedenen Aktivitäten des Instituts zu informieren.

## ZIELE UND AUFGABEN DES INSTITUTS

Das Institut du Monde Arabe wurde gegründet, um die interkulturelle Verständigung zwischen Frankreich und der arabischen Welt zu fördern und somit die Kenntnis über die arabische Kultur in Europa zu vertiefen. Das Institut setzt sich für folgende Ziele und Aufgaben ein:

- das Verständnis für die arabische Kultur, Zivilisation und Sprache zu entwickeln und die Kenntnisse über die arabische Welt in Frankreich zu vertiefen;
- den kulturellen Austausch, die Kommunikation und Kooperation zwischen Frankreich und den arabischen Ländern zu unterstützen, besonders auf den Gebieten Wissenschaft und Technik;
- einen Beitrag für die Förderung und Entwicklung der Beziehungen zwischen der arabischen Welt und Frankreich sowie Europa zu leisten.

Um diese Zielsetzungen zu erreichen, werden dem Institut du Monde Arabe von verschiedenen Seiten Finanzmittel zur Verfügung gestellt: vom französischen Außenministerium und von arabischen Ländern. Des Weiteren wird das Budget durch Einnahmen aus den Veranstaltungen des Instituts aufgestockt.

## DAS „MUSEUM DER ARABISCHEN MUSEEN“

Seit seiner Entstehung baut das Institut eine eigene Kunstsammlung auf, die das Verständnis für die arabische und islamische Kunst wecken und fördern soll. Um diese Kunstsammlung zu vervollständigen, hat das Institut Museen der arabischen Gründungsländer aufgefordert, sich an der so genannten Aktion „Das Museum der arabischen Museen“ zu beteiligen und repräsentative Exponate als Leihgaben zur Verfügung zu stellen. Um den Umfang der Dauerausstellung zu erweitern, werden themenorientierte Ausstellungen mit privaten und öffentlichen Institutionen organisiert. Einige Sammlungen des Museums wurden und werden in Kooperation mit anderen Museen und Institutionen auch in arabischen Ländern ausgestellt.

## DIE BIBLIOTHEK DES INSTITUTS

Die auf drei Etagen verteilte Bibliothek besteht aus drei Lesesälen, einem Zeitschriftenlesesaal und bietet den Besuchern über 150 Arbeitsplätze an.<sup>4</sup> Die gut sortierte Bibliothek, die im Durchschnitt täglich etwa 600 Besucher verzeichnet, hat einen Bestand von über 70.000 Werken in arabischer Sprache (ca. 35.000 Bücher) sowie in mehreren europäischen Sprachen – hauptsächlich Französisch – und umfasst die Sachgebiete Religion, Philosophie, Linguistik, Literatur, Kultur und Sozialwissenschaften. Im Angebot finden sich zudem über 1.405 Zeitschriften und 40 Tages- und Wochenzeitungen. Die 1994 eröffnete Mediothek für Kinder und Jugendliche verfügt über 3.000 Kinder- und Jugendbücher – ein Drittel davon auf Arabisch.

Im Rhythmus von zwei Jahren wird eine arabisch-europäische Buchausstellung mit zahlreichen Schriftstellerinnen, Schriftstellern und etwa 250 arabischen, französischen und europäischen Verlagen im Foyer des Instituts organisiert, um neue Publikationen, die sich mit arabischen Ländern, deren Kultur und Zivilisation befassen, vorzustellen. Außerdem publiziert die Bibliothek regelmäßig Bibliographien und Dokumentationen zu einschlägigen Themen und pflegt zudem Partnerschaften zu französischen und arabischen Bibliotheken.

## TON- UND BILDARCHIVE

Die Abteilung „Bild und Ton“ („L'Espace Image et Son“) verfügt über verschiedene Archive, welche die arabische Kultur in all ihren Aspekten

Aus urheberrechtlichen Gründen  
kann dieses Bild in der Online-Version  
nicht angezeigt werden.

DAS IM ZENTRUM VON PARIS GELEGENE GEBÄUDE DES INSTITUT DU MONDE ARABE ZEIGT DIE GELUNGENE VERBINDUNG VON STILELEMENTEN DER ARABISCH-ISLAMISCHEN KULTUR MIT DER KONZEPTION EINER MODERNEN ARCHITEKTUR. picture alliance / dpa

darstellt: Architektur, Kunst, Handwerk, das Meer, die Umwelt, Agrarwirtschaft, Industrie, Wirtschaft, Wissenschaft, Technik und Archäologie. Die Abteilung stellt u. a. folgendes Material zur Verfügung, das die Besucher in eigens dafür eingerichteten Vorführkabinen besichtigen können:

- etwa 70.000 Photographien und mehr als 750 Filme;
- Musiksammlungen in audiovisuellen Archiven, die 2.550 Titel und zwei Musikkataloge umfassen. Die Sammlung „TARAB“ enthält 2.300 in Indizes und nach Titeln aufgelistete Platten und CDs. Die Sammlung „QAYNA“ bietet über 1.160 archivierte Musikstücke an, die nach musikalischen Genres klassifiziert sind;
- es besteht weiterhin die Möglichkeit, Fernsehprogramme von 24 arabischen Kanälen zu verfolgen, die von den Satelliten Arabsat und Eutelsat ausgestrahlt werden.

#### SPRACHKURSE UND LANDESKUNDE

Das „Zentrum für arabische Sprache und Zivilisation“ bietet Arabisch-Sprachkurse für An-

fänger und Fortgeschrittene auf verschiedenen Niveaustufen an. Etwa 800 Erwachsene und im Schnitt 100 Kinder und Jugendliche nahmen in den vergangenen Jahren an diesen Kursen teil. In den Sprachkursen erhalten die Teilnehmenden selbstverständlich auch landeskundliche Informationen.

Weiterhin organisiert das „Zentrum für arabische Sprache und Zivilisation“ Fortbildungskurse und Workshops für Arabischlehrer, die in Frankreich leben und arbeiten, sowie Studienaufenthalte in arabischen Ländern, mit denen das Institut enge partnerschaftliche Beziehungen pflegt – vor allem in Marokko, Ägypten und im Jemen. Erwähnenswert ist auch, dass Kurs- und Unterrichtsmaterialien erarbeitet und Interessierten zur Verfügung gestellt werden. In Zusammenarbeit mit dem „Centre national d'enseignement à distance“ (CNED)<sup>5</sup> hat das „Zentrum für arabische Sprache und Zivilisation“ ein Buch für das Fernstudium der arabischen Sprache entwickelt und veröffentlicht. Das Zentrum gibt zudem eine pädagogische Zeitschrift – „*Al-Moukhtarat*“ – heraus, die Leserinnen und Leser mit Informationen über die arabische Welt und geeigneten Unterrichtsmaterialien versorgt.

#### AUSSTELLUNGEN ALS BESTANDTEIL DES KULTURPROGRAMMS

Die Ausstellungen sind ein wichtiger Bestandteil des vielfältigen Kulturprogramms des Instituts. Intention dieser Ausstellungen ist es, die Kunst eines arabischen Landes oder einen ausgewählten Aspekt der arabischen Zivilisation darzustellen, indem nicht nur auf die Exponate aufmerksam gemacht wird, die sich in den Museen des jeweils ausgewählten Landes befinden, sondern auch auf Kunstwerke, die in französischen, europäischen, amerikanischen Museen sowie in Privatsammlungen zu finden sind.

Jahrelange Erfahrungen, ausgewiesene fachliche Kenntnisse, die Themenauswahl, ein anspruchsvolles Begleitprogramm und letztlich die Exponate selbst machen aus den Ausstellungen kulturelle Ereignisse, die internationale Beachtung und Anerkennung finden. So haben französische, europäische und amerikanische Städte einzelne dieser Ausstellungen in ihr Kulturprogramm übernommen und präsentiert. Die Ausstellung „Soudan, Royaumes sur le Nil“ wurde in Toulouse, Amsterdam, Mannheim, München, Turin, New York und São Paulo ge-

VOM INSTITUT DU MONDE ARABE ORGANISIERTE AUSSTELLUNGEN

1989	Ägypten – Meisterwerke aus allen Zeiten
1993-1994	Syrien – Geschichte und Zivilisation
1995	Delacroix – Reise nach Marokko
1996	Sudan – Königreich am Nil
1997	Die Medizin zur Zeit der Kalifen
1997	Jordanien – auf den Spuren der Archäologen
1998	Jemen – im Land der Königin von Saba
1998	Schätze der Fatimiden in Kairo
1998	Libanon – das andere Ufer
1999	Bahrain, la civilisation des deux mers
1999-2000	Matisse in Marokko
2000	Die Magie der Orte in Marokko
2000	Retrospektive Jacques Majorelle
2000	Koptische Kunst in Ägypten – 2000 Jahre Christentum
2000-2001	Andalusien von Damaskus bis Córdoba (Les Andalousies, de Damas a Córdoba)
2001-2002	Saladin und der Orient – die Kunst der Ayyubiden
2002-2003	Arabische Pferde und Ritter in den Künsten des Orients und Okzidents
2003	Arabische Ikonen – christliche Kunst in der Levante (Icônes arabes, art chrétien du Levant)
2003	Algerien – Kunst und Geschichte
2003	Das Algerien der Maler – von Delacroix bis Renoir
2004-2005	Pharao
2005-2006	Das goldene Zeitalter der arabischen Wissenschaften
geplant	Venedig und der Orient (Oktober 2006 – Februar 2007); Die Phönizier und das Mittelmeer (2007-2008); Petra und die Nabatäer (2008-2009).

EINIGE DER MEIST GEFRAGTEN WANDERAUSSTELLUNGEN DES INSTITUT DU MONDE ARABE

1991	Einführung in die Geschichte der arabischen Länder
1993	Der arabische Orient – vom Nital bis Mesopotamien
1995	Frauen in der arabischen Welt Die arabische Halbinsel und der Golf
1996	Die arabischen Wissenschaften (Les sciences arabes)
1997	Der Islam Das Mittelmeer – Wege einer Zivilisation Vielfalt der arabischen Musik (La musique arabe dans tous ses éclats) Arabische Kalligraphie
1998	Al Andalus
1999	Algerien – Geschichte und Kultur
2000	Arabische Literatur Der wundervolle Orient (L'Orient merveilleux)
2001	Traditionelle Künste Bilder und Landschaften der arabischen Welt
2002	Arabische Migranten in Frankreich
2003	Palästina – Geschichte eines Volkes
2004	Der Irak – von Babylon nach Bagdad
	Ägypten – Land der Zivilisationen

zeigt. Die Ausstellung „Yémen, au pays de la reine de Saba“ war in Berlin, Rom und Wien zu Gast. Die Ausstellung „Bahrein, la civilisation des deux mers“ konnte in London und Kopenhagen gezeigt werden.

VIEL GEFRAGTE WANDERAUSSTELLUNGEN

Das Institut du Monde Arabe ist auch mit Wanderausstellungen außerhalb der eigenen vier

Wände präsent. So in über 30 Ausstellungen in Gemeinden, Kulturzentren und in Bibliotheken verschiedener französischer Städte. Die Wanderausstellungen sind bereits seit 1983 – also vier Jahre vor der offiziellen Eröffnung des Instituts im Jahre 1987 – ein wesentlicher Bestandteil des Veranstaltungsprogramms. Diese Ausstellungen beschäftigen sich mit den verschiedensten Themen aus dem historischen, politischen, kulturellen oder sozialen Bereich. Sie können gemietet werden, sind aus leichtem

Material und einfach aufzubauen, so dass sie ohne weiteres von Ort zu Ort transportiert werden können.<sup>6</sup>

MUSIKALISCHE VERANSTALTUNGEN

Mit Musikabenden und einem jährlich stattfindenden Musikfestival stellt sich das Institut die Aufgabe, das musikalische Erbe Arabiens in seiner ganzen Vielfalt darzustellen: Dazu gehört avantgardistische, mystische, ländlich-folkloristische oder urbane Musik. So hat das Institut in den vergangenen Jahren dazu beigetragen, kulturell interessierten Menschen die Volksmusik verschiedener arabischer Länder näher zu bringen: die Volks- und Popmusik aus Ägypten und Algerien oder Lieder aus der libyschen Wüste, die fröhliche Musik aus dem Sudan und die mystischen Lieder aus Damaskus – auch arabische Musikinstrumente, vor allem die Blasinstrumente Ney, Gasba, Ghaita und Satara, werden dadurch vertrauter.

ARABISCHES KINO UND FILMSCHAFFEN

Die 1988 gegründete Filmabteilung hat folgende Zielsetzungen:

- das arabische Kino in Frankreich durch Retrospektiven und Hommagen auf arabische Regisseure oder Schauspieler bekannt zu machen;
- den arabisch-europäischen Dialog zu fördern, indem Filme arabischer und/oder europäischer Persönlichkeiten aus dem Film milieu ausgestrahlt werden;
- die Bindungen der in Frankreich lebenden Araber zu ihrer ursprünglichen Kultur zu erhalten, indem Filme präsentiert werden, welche die Lebenswelt der Migranten in Frankreich und Europa thematisieren;
- ein breiteres Publikum für den arabischen Film zu interessieren und zu gewinnen, indem mit anderen Filmfestivals in Frankreich, Europa, in den arabischen Ländern, Amerika und selbst in Japan Kooperationen eingegangen werden.

Zwei Projekte sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen: Das Cine-IMA und die „Biennale des arabischen Kinos“ (Biennale des cinémas arabes à Paris). Unter dem Motto Cine-IMA werden arabische Filme, in verschiedene Programm- und Themenschwerpunkte eingebettet, im Institut vorgestellt und auch am Wochenende vorgeführt. Außerdem finden Filmpremierens (Avant-première) statt. Die „Biennale des arabischen Kinos“ ([www.biennalecinemarabe.org](http://www.biennalecinemarabe.org)) ist ein wichtiger Anlass, um neue arabische Filmproduktionen in der westlichen Welt vorzustellen und bekannt zu machen. Auf der alle zwei Jahre stattfindenden Biennale werden dem interessierten Publikum in vier Sektionen (Spiel- und Kurzfilme, Dokumentarfilme usw.) über 200 Filme vorgestellt. Die Biennale stellt ein arabisches Gastland und dessen filmisches Schaffen in den Mittelpunkt, bietet stets auch eine Hommage für interessierte Cineasten und kann mit international besetzten Kolloquien aufwarten.



## PÄDAGOGISCHE AKTIVITÄTEN

In Gruppen oder auch als Einzelpersonen besuchen jährlich bis zu 50.000 Kinder und Jugendliche das Institut du Monde Arabe und nutzen die vielfältigen pädagogischen Angebote (actions éducatives):

- in Ateliers und Werkstätten wird ein bestimmtes Thema, das in Bezug zu einer aktuell stattfindenden Ausstellung steht, pädagogisch aufgearbeitet. Im Rahmen einer Besichtigung begleitet ein Künstler die Schülergruppe von Exponat zu Exponat, erklärt die jeweiligen Kunstwerke und diskutiert mit den Kindern und Jugendlichen deren Eindrücke. Nach der Führung versammelt sich die Schülergruppe in einem Atelier bzw. einer Werkstatt und der Künstler führt sie – nachdem er seine eigenen Werke vorgestellt hat – in seine Arbeitsmethode bzw. Technik ein, damit die Schülerinnen und Schüler eigene Werke kreieren können;
- in musikalischen Ateliers werden Schülerinnen und Schüler in die traditionelle arabische Musik eingeführt;
- der Besuch ausgewählter Stationen in Bibliothek und Museum ermöglicht eine gezielte und interessante „Entdeckungsreise“ in ein bestimmtes arabisches Land;
- die für Kinder und Jugendliche eingerichtete Mediothek bietet Möglichkeiten zur inhaltlichen Vertiefung oder auch zur Lektüre bilingualer Bücher.

## LITERATURABENDE, KOLLOQUIEN UND PERIODIKA

Mit regelmäßig stattfindenden Kolloquien, Diskussionsrunden und Literaturabenden bemüht sich das Institut, interessierten Teilnehmerinnen und Teilnehmern die arabische Kultur näher zu bringen und aktuelle Themen und Publikationen auf die Agenda zu setzen:

- Jeden Dienstag steht in „La Chaire de l'IMA“ eine bekannte Persönlichkeit aus dem arabischen bzw. europäischen Raum im Mittelpunkt einer Abendveranstaltung und diskutiert mit dem Publikum – je nach Themenstellung – über Geschichte, Gesellschaft und Kultur der arabischen Länder. Diese Vorträge und Diskussionen werden in der Regel zu einem späteren Zeitpunkt publiziert.

## UNSER AUTOR

*Dr. Nasser El Ansary studierte Jura in Kairo, den USA und promovierte an der Juristischen Fakultät in Aix-en-Provence; 1987–1991 Vize-Staatssekretär der Republik Ägypten; 1991–1997 Generaldirektor der Allgemeinen Organisation des Nationalen Kulturzentrums und Leiter der Staatsoper in Kairo; 1998–1999 Generaldirektor des Nationalarchivs in Ägypten; Professuren an der Helwan-Universität in Kairo und der Universität Kairo; 1999–2005 Generaldirektor des Institut du Monde Arabe in Paris; zahlreiche Publikationen über Rechtsgeschichte sowie Berater Tätigkeiten bei den Vereinten Nationen und der Arabischen Liga.*

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

AUSSTELLUNGEN SIND EIN WICHTIGER BESTANDTEIL DES KULTURPROGRAMMS: SEIF EL ISLAM (R.), SOHN DES LIBYSCHEN REVOLUTIONSFÜHRERS GADDAFI, BETRACHTET SEIN GEMÄLDE „DIE WÜSTE IST NICHT STUMM“ IN BEGLEITUNG EINES MITARBEITERS DES ARABISCHEN INSTITUTS. picture alliance / dpa

- Im „Literatur-Café“ (Café littéraire) wird jeden Mittwoch über aktuelle Themen bzw. neu erschienene Bücher diskutiert. Bei Buchvorstellungen ist stets die betreffende Autorin bzw. der betreffende Autor anwesend.
- Beim so genannten „Donnerstag-Treffen“ (Les Jeudis de l'IMA) steht ein Ehrengast im Mittelpunkt, der über ein aktuelles Thema referiert und im Anschluss mit dem anwesenden Publikum diskutiert. Diese Veranstaltungen können im Übrigen auch im Internet verfolgt werden.

In Zusammenarbeit mit Universitäten und Forschungseinrichtungen und mit Unterstützung europäischer und arabischer Persönlichkeiten werden regelmäßig Kolloquien organisiert.

Die Kulturzeitschrift „Qantara“ (arabisch: Brücke), die vom Institut herausgegeben wird, erscheint alle drei Monate. In „Qantara“ werden vornehmlich aktuelle und kulturelle Themen aus dem arabischen und aus dem Mittelmeerraum behandelt. Erklärte Zielsetzung der Zeitschrift ist es, eine Brücke zwischen den arabischen Ländern und ihren Nachbarländern zu bauen und den interkulturellen Dialog zu etablieren. Im Anhang jeder Ausgabe finden sich Hinweise auf neue Veröffentlichungen sowie ein Dossier zu einem aktuellen oder historischen Thema, kulturelle Informationen und Rubriken über Kunst, Musik und Photographie.

## SCHLUSSBEMERKUNG

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass das Institut du Monde Arabe wegen seiner anspruchsvollen Aktivitäten und seinem vielfältigen Programm seitens mehrerer europäischer Länder (z.B. Belgien, Niederland, England, Italien und Deutschland) nach Möglichkeiten für eine Ko-

operation und Zusammenarbeit angefragt wurde – besonders nach den tragischen Ereignissen vom 11. September 2001. Deutschland ging einen Schritt weiter und plädierte für die Einrichtung eines ähnlichen Instituts, das von den Erfahrungen des Institut du Monde Arabe profitieren könnte.

## BEMERKUNG:

Der Vortrag von Dr. Nasser El Ansary fand am 9.11.2004 in französischer Sprache statt. Das für den Vortrag eingereichte Manuskript wurde von Soumaya Louhichi (Verein Arabischer Studenten und Akademiker Tübingen) übersetzt. Die Endredaktion, Überarbeitung und Erweiterung anhand der von Dr. Nasser El Ansary zur Verfügung gestellten arabischen Vorlagen sowie anhand der Tonbandaufnahme des Vortrages übernahm Adwan Taleb.

## ANMERKUNGEN

- 1 Ägypten, Algerien, Bahrain, Dschibuti, Irak, Jordanien, Komoren, Kuwait, Libanon, Libyen, Marokko, Mauretanien, Oman, Palästina, Katar, Saudi-Arabien, Somalia, Sudan, Syrien, Tunesien, Vereinigte Arabische Emirate und Jemen.
- 2 Das Abkommen wurde am 14. Oktober 1980 von der französischen Regierung genehmigt. Das Institut wurde als gemeinnützige Institution nach geltendem französischem Recht in Paris gegründet.
- 3 Präsident des Instituts ist zurzeit der französische Politiker Yves Guéna, Generaldirektor ist seit Anfang 2005 der algerische Diplomat und Literaturwissenschaftler Mokhtar Taleb-Bendiab.
- 4 Die Bibliothek ist mit zehn Recherchecomputern ausgestattet, von denen zwei für CD-ROMs und für das Internet, die anderen acht für bibliographische Recherchen zur Verfügung stehen.
- 5 Für Berufstätige oder für Personen, die aus gesundheitlichen Gründen in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt sind, aber auch für Studierende, die ihr Fachstudium vertiefen wollen, gibt es in Frankreich verschiedene Angebote zum Fernstudium. Das Centre National d'Enseignement à Distance (CNED) ist dem Erziehungsministerium unterstellt und bietet zahlreiche Diplomstudiengänge sowie Vorbereitungskurse zur Aufnahme in den Staatsdienst und verschiedene Institute an.
- 6 Das Programmheft über die Wanderausstellungen kann auf der Homepage des Instituts abgerufen werden. Die Ausstellungen können auch auf der Homepage (<http://www.imarabe.org>) besichtigt werden.

# Vorreiter im Kulturdialog – das Institut für Auslandsbeziehungen

SEBASTIAN KÖRBER

**Einleitend stellt Sebastian Körber am Beispiel der Vereinigten Staaten dar, dass eine gut gemeinte Kulturarbeit die Folgen einer verfehlten Außenpolitik nicht wettmachen kann. Diesem einseitigen Verständnis Auswärtiger Kulturpolitik setzen europäische Staaten eher eine „Kultur des Zuhörens“ entgegen. Das in Stuttgart ansässige Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) hat diese „Kultur des Zuhörens“ in seinen vielfältigen Beziehungen mit der arabisch-islamischen Welt zum Leitbild und Grundprinzip seiner Arbeit erklärt. In Form von Ausstellungen, in Workshops mit Wissenschaftlern, Medienexperten oder im Bereich der Multiplikatorenfortbildung und nicht zuletzt in den Publikationen des Instituts wird stets auf eine sich gegenseitig respektierende Form des Dialogs getachtet. Nur ein solches Dialogverständnis kann die Rolle der Zivilgesellschaft in den internationalen Austauschbeziehungen stärken.**

## GUT GEMEINTE KULTURARBEIT – VERFEHLTE AUSSENPOLITIK

„Warum hassen sie uns?“, fragten amerikanische Zeitungen nach den Anschlägen auf das World Trade Center. Noch bevor die US-Regierung je ernsthaft nach Antworten auf diese Frage gesucht hatte, zog sie in den Krieg. Mit der Folge, dass das Misstrauen gegenüber den Amerikanern und der westlichen Welt in den arabischen Staaten seither noch gestiegen ist. Nur 5 Prozent der Jordanier und 6 Prozent der Ägypter, so ermittelten die Umfragen des renommierten Pew Research Centers in Washington, hatten 2004 noch eine positive Meinung von den Vereinigten Staaten. Dagegen fand jeder fünfte Jordanier und zwei Drittel der Pakistanis Osama Bin Laden sympathisch. „Wie konnte es einem Mann in einer Höhle gelingen, die weltweit führende Informationsmacht kommunikativ auszuhebeln?“, fragtesich daraufhin nicht nur der ehemalige US-Botschafter Richard Holbrooke angesichts des dramatischen Vertrauensverlusts der USA. Sämtliche Bemühungen Washingtons, des Anti-Amerikanismus in der muslimischen Welt Herr zu werden, scheiterten kläglich. Auch die von Außenminister Colin Powell als PR-Chefin eingesetzte Werbefachfrau Charlotte Beers, vorher erfolgreich für Uncle Ben's Rice tätig, gab ihren Job nach 17 Monaten völlig entnervt auf. Schließlich versuchten es die Amerikaner mit bewährten Mitteln aus dem Kalten Krieg. „Wir führen keinen Krieg gegen den Terror, sondern wir befinden uns in einem Kampf der Ideen“, hieß es in der New York Times. Und: „Wir glau-

ben, der Kampf spiele sich am Boden ab, aber die Gegner wissen, dass er in Wahrheit über Satelliten-TV ausgetragen wird.“ Aber auch arabischsprachige Medien wie das „Hi-Magazine“ oder „Al Hurra TV“ und „Radio Sawa“, mit denen die US-Regierung junge Araber amerikafreundlicher stimmen wollte, schafften nur bescheidene Erfolge. Auch eine noch so gute Kulturarbeit kann die Folgen einer verfehlten Außenpolitik nicht ausbügeln. Oder wie es der amerikanische Publizist Ramesh Ponnuro treffend ausdrückt: „Auswärtige Kulturpolitik kann kein Blei in Gold verwandeln.“

## EUROPÄER PRAKTIZIEREN EINE „KULTUR DES ZUHÖRENS“

Spätestens seit dem 11. September ist klar geworden, dass der Dialog der Kulturen keine akademische Beschäftigung für Schönegeister ist, sondern ein zentraler Aspekt internationaler Beziehungen. Aber die Vorstellungen darüber, wie der Dialog zu führen ist, klaffen sehr weit auseinander

Dem eher einseitigen Verständnis Auswärtiger Kulturpolitik Washingtons setzen die Europäer ansatzweise eine „Kultur des Zuhörens“ entgegen. Seien es das Pariser Institut du Monde Arabe oder die Frankfurter Buchmesse mit der arabischen Welt als Ehrengast: Einrichtungen und Veranstaltungen dieser Art sind ein Beleg für die Erkenntnis, dass Vorurteile auf beiden Seiten abzubauen sind. Gerade die weltgrößte Bücherschau in Frankfurt mit ihrer Schwerpunktsetzung auf die arabische Welt 2004 hat dazu beigetragen, dass der Buchmarkt ein größeres Interesse an arabischen Autoren entwickelte. Die politische Bedeutung des Ereignisses hat für zahlreiche Sonderbeilagen in den Tagesmedien und eine dementsprechend große Breitenwirkung gesorgt. Hunderte von Lesungen, Ausstellungen und Konzerte gaben arabischen Künstlern eine Bühne. Auch wenn außerhalb der organisierten Podiumsdiskussionen möglicherweise zu wenig Dialog zwischen den Kulturschaffenden in der Arabik kam und den arabischen Staaten vornehmlich an politischer Selbstdarstellung gelegen war, brachte die Messe einen spürbaren Schub für den Dialog mit der islamischen Welt.

## VORREITERROLLE IM EUROPÄISCH-ISLAMISCHEN KULTURDIALOG

Einer der Beteiligten und Vorreiter im europäisch-islamischen Kulturdialog ist das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) in Stuttgart. Als Partner des Auswärtigen Amtes will es den Respekt gegenüber anderen Kulturen fördern und die Rolle der Zivilgesellschaften in den internationalen Beziehungen stärken. Gerade im Verhältnis zu islamisch geprägten Ländern hat der Kulturdialog in den vergangenen Jahren an politischer Bedeutung gewonnen und steht

gleichrangig neben Wirtschafts- und Sicherheitsfragen. In einem Klima von Offenheit und Kritikfähigkeit bringt das ifa Multiplikatoren in Workshops, Konferenzen und anlässlich von Ausstellungen zusammen, um den Informationsaustausch zu vertiefen und gegenseitige Feindbilder abzubauen.

Als Seismographen und Antreiber für gesellschaftliche Veränderungen stehen Künstler, Wissenschaftler und Journalisten im Mittelpunkt der ifa-Programme. So fördern persönliche Begegnungen in Künstler-Workshops und gezielte Austauschprogramme wie das Rave-Stipendium für junge Kuratoren und Restauratoren in einem ständig erweiterten Netzwerk den internationalen und interkulturellen Wertediskurs. Seit Jahren veranstaltet das ifa Konferenzen mit Journalisten aus Deutschland und islamisch geprägten Ländern über ein breites Spektrum von Presse- und Medienfragen, die Internetangebote der ifa-Bibliothek, die Themenhefte der Zeitschrift „Kulturaustausch“ und das Internet-Portal „qantara.de“, an dem sich das ifa beteiligt, untermauern den europäisch-islamischen Dialog mit relevanten Informationen und Debatten ebenso wie das vom ifa herausgebrachte Online-Magazin „Aktuelle Kunst aus der islamischen Welt“ auf den Internetseiten von universes-in-universe.de Seine Rolle als Impulsgeber für den europäisch-islamischen Kulturdialog hat das ifa insbesondere mit dem 2004 erschienenen Report „Der Westen und die islamische Welt“ unterstrichen, einer Bestandsaufnahme der gegenseitigen Beziehungen aus muslimischer Sicht. Der Report ist Teil des ifa-Forums „Dialog und Verständigung“, zu dem auch ein Austauschprogramm für junge Berufsanfänger (Cross-Culture-Praktika) und ein Projekt über politische Gewalt im Westen und in der islamischen Welt gehören. In diesem Report formulierte eine unabhängige Autorengruppe muslimischer Intellektueller ihre Sicht der Kernprobleme zwischen westlicher und islamischer Welt. Welche Chancen haben Dialog und Verständigung im Schatten des Terrors? Die Autoren gehen auf die historischen Wurzeln der Konfrontation zwischen dem Westen und der islamischen Welt ein, benennen die Stereotypen und Vorurteile, die einem konstruktiven Dialog im Wege stehen und liefern schließlich Empfehlungen und Ansatzpunkte für eine gemeinsame Gestaltung der Zukunft.

## KEINE RITUALISIERUNG DES INTERKULTURELLEN DIALOGS

Oft bleiben politisch motivierte Dialog-Veranstaltungen bei rituellen Bezeugungen des guten Willens, bei Propaganda für die eigene Position und beim oberflächlichen Austausch von Höflichkeiten stehen. Will man Alibi-Veranstaltungen künftig vermeiden, muss man Mittel und Wege finden, um der Ritualisierung des interkulturellen Dialogs zu entgehen. Dazu ge-



In dieser Ausgabe  
 Eva Illouz: Der Weltmarkt der Liebe  
 Michael Hvorecký: Meine erste Fernbeziehung  
 Francis Fukuyama: Ist die Welt regierbar?  
 Peter Eigen: Kleine Siege über die Korruption  
 A.L. Kennedy: Der beste Platz in London  
 Yves Eigenrauch: Fußball und Krieg  
 Naika Foroutan: Im Zeitalter der Kulturkonflikte

DIE ZEITSCHRIFT „KULTURAUSTAUSCH“ BIETET AUTORINNEN UND AUTOREN AUS ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN IMMER WIEDER EIN FORUM.

hört an erster Stelle, dass der Dialog auf beiden Seiten eine Vielzahl widersprüchlicher Akteure und Positionen einbezieht. Die Verkürzung auf zwei Seiten (Westen-Islam) wird den komplexen Realitäten in der westlichen und muslimischen Welt nicht gerecht. Natürlich gehört zu einer Kultur des Zuhörens auch die Bereitschaft, eigene Positionen zu hinterfragen. Universitäten sollten gemeinsame Forschungsprogramme ins Leben rufen, um die beteiligten Wissenschaftler und Institute besser zu vernetzen. Multiplikatoren wie Lehrer, Journalisten, Intellektuelle und Entscheidungsträger müssen besser beteiligt werden, um gegenseitige Blockaden abzubauen und irrationalen Ängsten früh zu begegnen. Unter solchen Bedingungen wäre der interkulturelle Dialog imstande, negative Wahrnehmungen und Stereotype abzubauen und durch Verständnis und Kooperation zu ersetzen. Die Autoren des Reports plädieren unter anderem für die Einrichtung von Sonderprogrammen für gemeinsame Forschungsvorhaben an Universitäten und Forschungsinstituten und die gemeinsame Durchsicht von Schul- und Lehrbüchern auf beiden Seiten.

#### ANREGUNG ZU AUSGEWOGENER UND OBJEKTIVER BERICHTERSTATTUNG

Einen besonderen Schwerpunkt legt das ifa auf Projekte zur Verbesserung der Medienberichterstattung auf beiden Seiten, bzw. Bemühungen, eine ausgewogene, professionelle und ob-

jektive Berichterstattung anzuregen. So richtet das ifa seit beinahe zehn Jahren – zunächst in Partnerschaft mit dem Bundespresseamt und seit der Überführung der Auslandsabteilung ins Außenministerium in Partnerschaft mit dem Auswärtigen Amt – so genannte „deutsch-arabische Mediendialoge“ aus. Der erste Mediendialog fand 1997 in Heidelberg statt. Pressevertreter und Medienexperten aus elf arabischen Ländern sowie Deutschland und der Schweiz diskutierten die Rolle der Medien in den deutsch-arabischen Beziehungen und suchten nach Möglichkeiten, wechselseitigen Stereotypen und Bedrohungsvorstellungen entgegenzuwirken. Schon während der Tagung selbst stellte es sich als überaus hilfreich heraus, dass die Betroffenen selbst am Tisch saßen und sofort auf Kritik reagieren konnten. So wurde von den anwesenden arabischen Journalisten selbst die „Verschwörungstheorie“, wonach eine bewusst simplifizierende und mit Vorurteilen beladene Berichterstattung im Westen auf gesteuerte Weise das „Feindbild Islam“ schüre, als unzureichend enttarnt und stattdessen das Informationsdefizit auf beiden Seiten in den Mittelpunkt gerückt. Seit diesem erfolgreichen Auftakt finden die Mediendialoge regelmäßig statt und werden abwechselnd in arabischen Ländern oder in Deutschland ausgetragen. Nachdem anfänglich generelle Verständigungsschwierigkeiten behandelt wurden, fokussiert man sich inzwischen in den jeweiligen Veranstaltungen auf einzelne Kernaspekte, sei es die gesellschaftliche und rechtliche Stellung der Frau, die kulturelle Globalisierung, oder Jugend und politische Partizipation.

#### BEGEGNUNG MIT BILDENDER KUNST

Als führende deutsche Institution im internationalen Kunstaustausch bemüht sich das ifa auch im Bereich der Bildenden Kunst um eine „Kultur des Zuhörens“. Mit der Ausstellungsreihe „Islamische Welten“ bietet es einem breiten Publikum ein vielschichtiges und realistisches Bild vom Leben in der islamisch geprägten Welt: Künstler, Architekten und Designer, unter anderem aus Marokko, Ägypten, dem Libanon, Syrien, Jordanien, Iran und Irak, aus Usbekistan und Kasachstan, Pakistan und Indien, zeigen, dass in ihrer Lebenswirklichkeit und in ihrer Kunst wesentlich mehr kreative Entwicklungen

#### UNSER AUTOR

Sebastian Körber, geb. 1966, studierte Politikwissenschaften, Anglistik und Romanistik in Münster, Triest und Freiburg sowie „DESS Eurojournalisme“ in Straßburg und Brüssel. Anschließend berichtete er als freier Korrespondent für die französische Nachrichtenagentur AFP aus Straßburg und Brüssel. Seit 1996 ist er beim Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) tätig. Von 1998 bis 2004 war er Chefredakteur der vom ifa herausgegebenen Zeitschrift für Kulturaustausch. Seit Januar 2005 ist er Leiter der Abteilung Medien des Instituts für Auslandsbeziehungen.

zu verzeichnen sind, als den meisten westlichen Besuchern bekannt sind. Allein im Zeitraum 2004 bis 2006 haben die ifa-Galerien Stuttgart und Berlin acht neue Ausstellungen aus „Islamischen Welten“ realisiert. Die Schwerpunkte liegen auf zeitgenössischer Architektur, Fotografie und Design ebenso wie auf Medien und Gattungen, die den Alltag unmittelbar prägen und abbilden und somit einen direkten Einblick in das moderne Leben in Kairo, Beirut, in Teheran oder Karatschi bieten.

#### ZEITSCHRIFT „KULTURAUSTAUSCH“ ALS FORUM

Jahrzehntelang ist die „Zweibahnstraße“ im Kulturaustausch beschworen worden. Das Institut für Auslandsbeziehungen setzt sie um. Dazu gehört auch die Zeitschrift „Kulturaustausch“, die Autoren aus islamisch geprägten Ländern immer wieder ein Forum bietet. Sie redet also nicht nur über den Dialog der Kulturen, sondern praktiziert ihn. Die Gelegenheit, einen solchen produktiven Austausch in den unterschiedlichsten Feldern von Kultur und Gesellschaft in Gang zu setzen, ist günstig. Denn neben aller Angst und Bedrohungsszenarien angesichts des „islamischen Terrors“ ist in den westlichen Ländern auch das Interesse an der arabischen Welt und dem Islam neu entfacht. Dies hat nicht zuletzt der große Besucherandrang bei der Frankfurter Buchmesse mit dem entsprechenden Fokus gezeigt. Allerdings darf man nicht übersehen, dass vor allem für die arabische Presse die Vereinigten Staaten, mögen sie auch noch so verhasst sein, nach wie vor den klaren Bezugspunkt bilden. „Europa, das in kulturellen und gesellschaftlichen Fragen ein zwar akzeptierter Partner ist, wird politisch nicht sonderlich ernst genommen“, erklärt etwa der für verschiedene arabische Zeitungen und deutsche Rundfunksender arbeitende Journalist Hakam Abdel-Hadi.

#### DIE WIEDERBELEBUNG DER MITTELMEER-IDEE

Nicht nur damit Europa wieder in eine Vermittlerrolle hineinwachsen kann, wäre es in dieser Situation hilfreich, die Mittelmeer-Idee wiederzubeleben. Wie sagte schon der französische Schriftsteller Jean Giono treffend: „Nicht über das Meer hinweg finden Austauschbeziehungen statt, sondern mit Hilfe des Meeres. Befände sich an seiner Stelle ein Kontinent, so wäre nichts aus Griechenland nach Arabien gedrunge, nichts Arabisches nach Spanien, aus dem Orient hätte sich nichts in der Provence gefunden und nichts Römisches in Tunis.“ Jenseits der Vielzahl von Konfliktherden im Mittelmeerraum besteht die wichtigste strategische Bruchlinie in den Köpfen. Der Konflikt der Zivilisationen, wie ihn unter anderem der sicherheitspolitische Vordenker der USA, Samuel P. Huntington prophezeit hat, stellt Islam und Abendland unerbittlich gegeneinander. Es liegt nicht zuletzt an den Bewohnern des Mittelmeerraums, an die Identität des Mittelmeers anzuknüpfen: das Mittelmeer als eine Welt zwischen dem Westen und dem Islam, als ein Raum der Vermittlung.

# Zur deutschsprachigen Literatur arabischstämmiger Schriftsteller

MANAR OMAR

„Der Orient ist eben trotz der erleichterten Verbindungen noch viel zu sehr das alte Fabelland, und über ihn darf man ungestraft erzählen, was man will.“

(Salme Bint Said, Prinzessin von Oman und Sansibar; bekannt auch als Emily Ruete)

**Die deutschsprachige Literatur arabischer bzw. arabischstämmiger Schriftsteller ist sprachlich, inhaltlich und von der Gattung her äußerst vielseitig. Obwohl die Schriftsteller der ersten Generation – die Pioniere der so genannten „Gastarbeiterliteratur“ – in ihren Werken entschieden für Menschen aus der arabischen Welt eintraten, war und ist ihr literarisches Schaffen von den Erwartungen des deutschen Publikums und von dessen Ressentiments geprägt. Bis heute müssen arabischstämmige Schriftsteller mit der ihnen zugeordneten Rolle des fabulierenden Geschichtenerzählers aus dem „märchenhaften Orient“, der das Exotische, Sinnliche und Fantastische in den Mittelpunkt seiner Erzählungen stellt, ankämpfen. Wenn auch gelegentlich mit gängigen Klischees gespielt wird, so gilt das thematische Hauptinteresse der konfliktbehafteten Realität der arabischen Welt, der Zerstörung traditioneller Lebens- und Kulturformen durch den sozialen Wandel, der durch Bürgerkriege und Besatzung hervorgerufenen Gewalt. Die scheinbare Idylle des Orients entpuppt sich als bedrohlicher Ort und entlarvt die Projektionen der westlichen Sehnsüchte. Die zweite Generation arabischstämmiger Schriftsteller setzt sich in ihren Werken offensiv mit den Klischees und Stereotypen, dem vorurteilsbehafteten Bild der arabischen Frau und dem palästinensisch-israelischen Konflikt auseinander. Die Vielfalt des literarischen Schaffens und die Bereicherung des kulturellen Lebens hierzulande legen es nahe, so Manar Omar, von einer germanophonen Literatur arabischstämmiger Schriftsteller zu sprechen.**

## KULTURELLE VIELFALT DER ARABISCHEN WELT

Migranten in Deutschland sowie ihre Nachkommen, die arabischen Ursprungs sind oder arabische Wurzeln haben, bilden eine nicht geringe Minderheit,<sup>1</sup> sind jedoch weniger präsent als die größeren russlanddeutschen, türkisch-, italienisch- oder polnischstämmigen Minderheiten. Im Gegensatz zu anderen Minoritäten ist die Mehrheit der eingewanderten Araber nicht als Gastarbeiter nach Deutschland gekommen, sondern als Studenten oder politi-

sche Flüchtlinge.<sup>2</sup> Trotz vieler kultureller Gemeinsamkeiten sind sie gleichzeitig sehr verschieden, genauso wie die rund 280 Millionen Araber, die in den 22 arabischen Ländern und in Israel leben und die Arabisch als ihre Amts- oder Muttersprache verwenden. Zur Bevölkerung in der arabischen Region gehören neben der arabischen Mehrheit beispielsweise auch Kurden, Berber, Assyrer und Nubier. Die Selbstidentifikation bzw. das Zugehörigkeitsverständnis einerseits aber auch die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft andererseits in Bezug auf das Arabisch-Sein unterscheiden sich bei den Angehörigen dieser Gruppen. Während ein großer Teil arabisch sozialisiert ist, heben andere ihre Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit hervor. Darüber hinaus konnte die arabische Kultur über die Jahrhunderte hinweg eine religiöse Vielfalt bewahren. Neben der muslimischen Mehrheit existieren im arabischen Raum seit Jahrhunderten andere religiöse Gemeinschaften, wie Christen, Juden und Jesiden.

## LITERARISCHE VIELSEITIGKEIT

Die Literatur der in und außerhalb Deutschland lebenden arabischen bzw. arabischstämmigen Schriftsteller ist sprachlich, qualitativ, inhaltlich und von der Gattung her vielseitig. Sprachlich kann man sie in verschiedene Kategorien einteilen: Erstens gibt es eine Gruppe von Autoren, die in Deutschland leben und auf Arabisch schreiben. Dazu lassen sich Schriftsteller wie Abdalhakim Kassem (1934–1990), Amal Al-Joubury und Khaled Al-Maaly rechnen. Andere Schriftsteller wie Mustapha El-Hajaj, Jusuf Naoum, Rafik Schami, Huda Al-Hilali, Kaouther Tabai, Wadi Soudah, Ghazi Abdelqader, Hussein Al-Mozany oder Halima Alaiyan schreiben auf Deutsch, das sie meistens erst in ihrer Wahlheimat Deutschland erwarben und bilden damit eine zweite Gruppe. Hinzu kommt eine dritte Gruppe von arabischen Schriftstellern, die in ihrer Heimat leben, aber eine enge Bindung zu Deutschland haben und literarische Texte auf Deutsch veröffentlichten, wie Fawzi Boubia und Sumaya Farhat-Naser. Eine vierte Gruppe bilden Schriftsteller, für die Deutsch sowohl Mutter- als auch Literatursprache ist, wie Sherko Fatah, Raid Sabbah, Anis Hamadeh, Jamal Tuschick<sup>3</sup> oder Abdellatif Youssafi. Nur wenige arabischstämmige Schriftsteller, sind, wie Adel Karasholi, sowohl auf Arabisch als auch Deutsch literarisch tätig und erfolgreich.

## PIONIERE DER SO GENANNTEN „GASTARBEITERLITERATUR“

Rafik Schami, Suleman Taufiq und Jusuf Naoum zählen zu den Pionieren, die in den siebziger und frühen achtziger Jahren in der Bundesrepublik Deutschland eine bedeutende Rolle bei der Durchsetzung der damals so genannten „Gastarbeiterliteratur“ spielten. Sie waren an der Herausgabe von Zeitschriften beteiligt, in denen Migranten ihre ersten literarischen Versuche in Deutschland publizieren konnten und leisteten einen wichtigen Beitrag

beim Entwurf eines literarischen Programms der „Gastarbeiterliteratur“, die auch „Literatur der Betroffenenheit“ genannt wurde. Aber das erste Werk eines arabischen Einwanderers in der Bundesrepublik stammt nicht von ihnen. 1969 erschien in Deutschland ein Text unter dem Titel *Vom Affen, der ein Visum suchte und andere Gastarbeitergeschichten*,<sup>4</sup> verfasst von dem Marokkaner Mustapha El-Hajaj, sein erstes und zugleich einziges Werk. Der Text blieb ohne bedeutenden Einfluss auf die literarische Szene. Sechs Jahre vor El-Hajajs Werk erschienen im Band *Auftakt* 63<sup>5</sup> auf der anderen Seite der deutschen Grenze die ersten Gedichte des Lyrikers syrischer Herkunft Adel Karasholi: *Ich habe das Pochen gehört*<sup>6</sup>, *Wo ist Dada?* und *Begegnung*.<sup>8</sup>

## 1886 – MEMOIREN EINER ARABISCHEN MIGRANTIN

Lange aber bevor die Grenze Deutschland teilte, erschienen 1886 in deutscher Sprache die Memoiren der Prinzessin Salme von Oman und Sansibar (1844–1924), die 1866, nach ihrer Heirat mit dem deutschen Kaufmann Heinrich Ruete und ihrer Auswanderung nach Deutschland, den Namen Emily Ruete annahm.<sup>9</sup>

Sie war wohl die erste Immigrantin arabischer Herkunft, die sich in ihrem Schreiben auf Deutsch ausdrückte. In ihren Memoiren verglich sie das Leben und die Menschen in Deutschland mit denen in ihrer Heimat. Obwohl sie mit der gleichen Detailliertheit Negatives und Positives im Land ihrer Kindheit und in Deutschland schilderte, blieb ihre Zuneigung für Sansibar und Oman die größere. In den 1880er- und 1890er-Jahren geriet sie ins Netz der britischen, dann der deutschen Kolonialpolitik. Bismarck sah in ihr, der deutschen Staatsbürgerin, einen guten Vorwand zur militärischen Unterstützung der Kolonialansprüche der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft auf dem Festland gegen ihren Bruder, Sultan Barghash.<sup>10</sup>

## VERMITTLER VON EXOTIK UND STEREOTYPEN?

Nicht selten klagen Schriftsteller arabischer Herkunft über ihre Rezeption als Vermittler von Exotik und als „Blut- und Rohstofflieferanten“<sup>11</sup> der deutschen Sprache und Literatur. Suleman Taufiq spricht einen bedeutenden Aspekt an, der massiven Druck auf das literarische Schaffen der Schriftsteller ausübt, nämlich die Erwartungshaltung der kulturellen Institution, über die der Kontakt zum deutschen Publikum möglich ist:

„Unsere Literatur (wurde) häufig folklorisiert, indem man uns zu interessanten, exotischen Objekten des Literaturbetriebs machte. Verlage, Kritiker und Kulturfunktionäre sollten jedoch mit unseren Texten normal umgehen, damit sie soweit wie möglich aus ihrer isolierten Situation herausfinden und ihren natürlichen Platz in der bundesdeutschen Kulturlandschaft einnehmen.“<sup>12</sup>

Es hat zehn Jahre gedauert, bis die deutsche Öffentlichkeit die ausländische Literatur überhaupt bemerkt hat, denn schon in den siebziger Jahren haben viele Ausländer geschrieben. Eine eigene dichterische Stimme hat man ihnen aber nicht zugebraut. Im Bild der Deutschen ist die ausländische Kultur auf Folklore und Exotica reduziert: „Bauchtanz und Kebab, das sollte man ihnen lassen.“<sup>13</sup> Daraus lässt sich schließen, dass die in deutscher Sprache geschriebene Literatur „unangepasster“ Schriftsteller Gefahr läuft, keinen Zugang zu einem breiteren deutschen Lesepublikum zu finden und somit ausgegrenzt zu werden. Kommt es dennoch dazu, dass ein Werk seinen Weg in den deutschen Kulturbetrieb und zur deutschen Leserschaft findet, so werden besonders die fremden Kulturrealien im Text hervorgehoben, er wird auf seine Fremdheit reduziert und als „Exotikum“<sup>14</sup> aufgenommen.

### RESSENTIMENTS GEGEN DIE ARABISCHE WELT

Ein anderes Problem, das den arabischstämmigen Schriftstellern im Wege steht, sind die negativen stereotypen Vorstellungen von ihrer Herkunftsregion, die dann zu Ressentiments gegen die gegenwärtige arabische Welt und Kultur führen:

„Eine weitere negative Überraschung war für mich die Aggression der offiziellen Medien gegen die Araber. Weder Afrikaner noch Inder oder Indianer werden bis heute so oft beleidigt wie die Araber. Das hat komplizierte, politische und historische Gründe und ist absolut verwerflich. Der Hass gegen die Araber ist ein Zwillingsbruder des Antisemitismus, doch leider ist dieser Zusammenhang vielen klugen und bornierten Intellektuellen nicht klar.“<sup>15</sup>

Sowohl diese Ressentiments als auch die exotischen Erwartungen stellen zwei Seiten einer Medaille dar: Weil manche Rezipienten eine vorgefasste Meinung von Arabern haben, verdrängen sie sie, indem sie sich ein fantastisches, märchenhaftes Bild von dieser Welt vergegenwärtigen. Die Dominanz des märchenhaften Erzählens (mündlich und schriftlich) bei der Rezeption arabischstämmiger Schriftsteller in Deutschland bestätigt die behauptete Erwartungshaltung des deutschen Empfängers und sein Bild, welches er von diesem Teil der Welt gern haben möchte. Sowohl exotische als auch stereotype Darstellungen und Wahrnehmungsweisen reduzieren die Komplexität der arabischen Region und die Vielfalt ihrer Menschen auf jeweils einen stereotyp-negativen bzw. einen exotisch-positiven Faktor.

### EXOTISIERENDE ERZÄHLTECHNIKEN UND ALLTAGSDARSTELLUNG

In den siebziger Jahren griffen in Deutschland Schami und Naoum – ähnlich wie viele andere, vor allem türkische Schriftsteller – die bereits damals in der arabischen Welt veraltete Tradition des mündlichen Märchenerzählens auf. Ein Teil ihres späteren großen Erfolges beruht darauf, dass sie als Vertreter eines Orients von *Tausendundeiner Nacht*, also des Fantastischen, Außergewöhnlichen und unendlichen Erzählens wahrgenommen wurden. Denselben Spuren folgend, traten seit Ende der achtziger Jahre weitere Schriftsteller arabischer Herkunft wie Salim Alafenisch hervor. Erzählstrukturen und -techniken wie die Rahmen- und Binnenerzählung

und das Ineinandergreifen der Geschichten wurden sowohl im mündlichen Vortrag wie in Buchform wiederbelebt. Das wiederholte Aufgreifen von Erzählstrukturen und -techniken der *Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht* kann als Bedienung exotischer Erwartungen bezüglich der ästhetischen Form betrachtet werden. In Anlehnung an die orientalische Erzähltradition werden von Schami, Naoum und Alafenisch bis heute in den Lesungen die Geschichten nicht vorgelesen, sondern frei erzählt. Sie richten sich gleichermaßen an Erwachsene, Jugendliche und Kinder. Sehr oft basiert der Erfolg eines Textes auf dem vorausgegangenen Erfolg des Schriftstellers als mündlicher Märchenerzähler in Veranstaltungen, die meistens gut besucht sind und bei denen anschließend auch die Bücher des Märchenerzählers verkauft werden.

### ENTSCHEIDENES EINTRETEN FÜR MIGRANTEN

Die meisten frühen Märchen und Erzählungen Schamis und Naoums sind trotz der inhaltlich unterschiedlichen sozial-politischen Position dadurch gekennzeichnet, dass sie sich in ihren Texten auf die Seite der Minderheiten in Deutschland schlugen, damals die (Gast-)Arbeiter und Migranten, zu denen sie auch zählten. Dies zeigt sich darin, dass die Hauptgestalten ihrer Märchen oft diese Gruppe verkörperten. Ihre Formen änderten sich im Laufe der achtziger Jahre. Statt kurzer Märchen schreiben sie seither meist längere Prosatexte. 1987 erschien Schamis erster Roman *Eine Hand voller Sterne*,<sup>16</sup> in dem Damaskus Schauplatz der Handlung ist. Darüber hinaus ist seit Ende der achtziger Jahre eine Verschiebung des thematischen Interesses zu erkennen. Statt der Gastarbeiter und Einwanderer in Deutschland stehen nun Menschen aus der arabischen Welt im Mittelpunkt. Für Schami hat sich das Hauptthema, die Minderheiten, nicht geändert, sondern in sein Herkunftsland verlagert. In den Werken der späten achtziger und der neunziger Jahre wird durchgehend die christliche Minderheit Syriens ins Zentrum der Handlung gerückt, etwa in *Erzähler der Nacht*,<sup>17</sup> *Die Sehnsucht der Schwalbe*<sup>18</sup> oder *Der ehrliche Lügner*.<sup>19</sup> Ein näherer Blick zeigt, dass sich Naoum dagegen von seinem Hauptthema, den Minderheiten, eher distanziert hat. So rückte er in seinem Roman *Nura*<sup>20</sup> den libanesischen Bürgerkrieg und die gegenwärtige Situation der Frau im Libanon anhand der Freundschaft zweier Libanesinnen, einer Muslimin und einer Christin, in den Blick. Sowohl beim Perspektivwechsel mit Blick auf Genderfragen und Bürgerkrieg als auch mit dem Beharren auf die Minderheitenproblematik knüpfen Naoum und Schami in ihren Werken an Themenbereiche an, die sich seit den neunziger Jahren großer Aufmerksamkeit erfreuen.

### BÜRGERKRIEGE ZERSTÖREN DIE KULTUR

So spielt sich zum Beispiel die Handlung in Naoums Erzählung *Nacht der Phantasie*<sup>21</sup> in Beirut während und nach dem Bürgerkrieg ab, auf den in der Rahmenerzählung flüchtig eingegangen wird. Naoums Werk zeigt, wie der Krieg nicht nur die materiellen Gegenstände zerstört, sondern auch die libanesischen Kultur, für die die Tradition des Geschichtenerzählens stellvertretend steht und von Abu al Abed getragen wird. US-Amerikanern und amerikanischen Medien werden im Werk eine große Rolle bei

der Zerstörung dieser alten Kultur zugeschrieben. In der Binnenerzählung ist Beirut während der vierziger, fünfziger und sechziger Jahre Haupthandlungsort. Im Text wird die Gründung von paramilitärischen Gruppen unter der Führung von Libanons Ex-Präsidenten Camille Chamouns aus der Perspektive verschiedener Figuren dargestellt. Sie alle sind sich – trotz ihrer verschiedenen Positionen – einig, dass der damalige, der USA treu ergebene Präsident für den kurzen Bürgerkrieg von 1958 verantwortlich ist.<sup>22</sup>

„Wie Sie alle wissen, tobte ein blutiger Bürgerkrieg in unserem Land. Ich will jetzt nicht alle Ursachen aufzählen, denn es gab viele. Ein wichtiger Grund für den Kriegsausbruch war jedoch die Politik des Präsidenten Chamoun! Ahmed nickte heftig: ‚Das sehe ich genau so. (...) Wir wollten eine große arabische Ländergemeinschaft, doch Chamoun hatte schon seit langer Zeit mit den Amerikanern sympathisiert, die uns mit ihrer fremden Kultur überschwemmen! ‚Sünde! ruft der Scheich mit einem in die Luft gerecktem Finger. (...) ‚Ich erinnere mich noch gut an den ersten Landgang der Soldaten der 6. Flotte. (...) (sie) piffen unseren Frauen nach und versuchten, in jeder Bar Alkohol zu bestellen! (...) ‚Es war schrecklich! murmelte Halun. (...) Bruder kämpfte gegen Bruder. (...) ‚Frère Jacques räuspert sich: ‚Auch wenn dies alles so stimmt, so war doch der Bürgerkrieg von 1958 ein Kinderspiel gegen das Kämpfen und Morden, das 1975 seinen Anfang nahm und bis heute nicht endgültig beendet ist.“ (ebenda, S. 92f.)

Mit dem Namen Abu al Abed verweist Naoum auf die gleichnamige populäre und fiktive Gestalt, die Handlungsträger zahlreicher libanesischer Anekdoten und Witze ist. Naoums Abu al Abed ist ein libanesischer Geschichtenerzähler, oder – um mit Naoum zu sprechen – Kaffeehauserzähler, dessen Beruf nach dem Bürgerkrieg gefährdet ist, aus dem libanesischen Kulturleben zu verschwinden. Innerhalb dieser Rahmenerzählung entsteht die Binnenerzählung, wenn sich die Nachbarn des Protagonisten in seinem Haus auf Grund seiner Einladung zu einem Kaffeeabend versammeln, an dem er ihnen zur Unterhaltung Geschichten erzählt. Auslöser der Einladung und zugleich Binnenerzählung ist die Wiederbelebung von Abu al Abeds Erzähltradition durch seinen jüngeren Freund Jusuf (den gleichen Vornamen hat Naoum) in Deutschland. Während den USA die Zerstörung der libanesischen Kultur zugeschrieben wird, wird Deutschland als ein Land dargestellt, das fremde Kulturen respektiert. Neben der Rahmenerzähltechnik macht Naoum Gebrauch von der *mis-en-abyme* Technik, bei der eine Geschichte in die andere verschachtelt wird und mehrere Gestalten die Rolle des Geschichtenerzählers übernehmen:

„Also, die Geschichte hat mir ja sehr gut gefallen, lacht Usta, aber den Schluss, den hast Du eindeutig erfunden. Da bist und bleibst du doch der Kaffeehausgeschichtenerzähler. Zufällig kenne ich einige der Jungen von damals (...). Bis heute raucht keiner von ihnen Wasserpfeife, sondern Marlboro, und wo hätte Edma ihre Bankkunden empfangen sollen, wenn die Burschen sieben Tage in ihrer Wohnung saßen? ‚Usta, Usta!‘ Abu al Abed schüttelt enttäuscht den Kopf. ‚Du bist durch die vielen Fernsehsendungen deiner Phantasie beraubt worden.“ (ebenda, S. 83.)

In allen Kapiteln von Naoums Text sind die Erzählsituationen so aufgebaut, dass die zuhörenden Figuren ständig kommentieren, korrigieren und nicht selten den Haupterzähler Abu al Abed unterbrechen, um selbst zur vorgetragenen Geschichte eine damit verbundene Anekdote oder weitere Geschichte hinzuzufügen. Die Kürze oder Länge dieser Unterbrechungen, die den Erzählgang sprengen, wird von Abu al Abed gesteuert, indem er sie entweder zulässt oder ablehnt. Das Erzählen hat im Text eine gesellschaftliche Funktion: Nachrichten und historische Ereignisse werden gemeinsam dokumentiert und beurteilt.

### DAS SPIEL MIT GÄNGIGEN KLISCHEES

In der Rahmenerzählung, deren Handlung in die achtziger Jahre fällt, spielt Naoum mit den gängigen Klischees und Vorstellungen von der arabischen Frau. Fatima und Kadiya sind beide zugleich Ehefrauen von Abu al Abed. Während die Rahmenerzählung eine ziemlich statische Handlung bietet, sind die Handlungsabläufe und Figuren in der Binnenerzählung, deren Ereignisse sich Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre abspielen, dynamisch. Weibliche Figuren werden hier differenzierter dargestellt, so kommen beispielsweise gebildete erfolgreiche Frauen mit starken Persönlichkeiten wie Edma vor. Sie wird als Witwe, fürsorgliche Mutter von zwei Söhnen und zugleich erfolgreiche Geschäftsfrau geschildert. Im Laufe der Handlung wird sie von den libanesischen Frauen zwar bewundert, aber aus Neid marginalisiert und zur Außen-seiterin gemacht. Von den Männern aus den verschiedensten Bereichen und Schichten wird Edma dagegen bewundert und geachtet. In der Binnenhandlung kommt die Frau außerdem als Großmutter, Heiratsvermittlerin (Halun), Lehrerin (Mademoiselle Marie Antoinette) und Schriftstellerin (Habiba) vor, aber auch als ohnmächtige Geliebte (Leila). Trotzdem ist es wichtig zu bemerken, dass die in der Rahmenerzählung geschilderten Frauenfiguren derselben Generation angehören wie Edma und die anderen Frauenfiguren der Binnenerzählung. Dies zeigt, dass die Frauendarstellung in der Rahmenerzählung dazu gedacht ist, den Leser in die Binnenhandlung hinein zu locken, indem ihm am Anfang vorübergehend seine Erwartungshaltung bestätigt wird. In Jusuf Naoums Werk wird deutlich auf die kulturelle und religiöse Vielfalt im Libanon hingewiesen, aber ohne dabei Stereotypen von libanesischen Muslimen oder Christen zu reproduzieren.

### DIE IDYLLE ENTPUPPT SICH ALS BEDROHLICHER ORT

Rafik Schamis Roman *Der ehrliche Lügner* erschien 1992 und wurde mit dem Hermann-Hesse-Preis ausgezeichnet. Der Haupthandlungsort ist die Stadt Morgana, wo sich die Ereignisse sowohl der Rahmen- als auch der Binnenerzählung abspielen. Obgleich Morgana kein Name einer realen Stadt ist, legen einige deutliche Anspielungen nahe, dass es sich um Damaskus handelt. Der Handlungsort wird als Stadt im „Herzen Arabiens, (...) ein Treffpunkt, an dem sich die Wege der reisenden Propheten, Eroberer, Händler und Bettler kreuzten“ (ebenda, S. 30) bezeichnet. Darüber hinaus ist die Währung in Morgana die Lira (ebenda, S. 21, 26 und 232.). Weiterhin findet die Handlung während der fünfziger und sechziger Jahre in einem Land statt, wo – ähnlich

DAS EXOTISCHE UND SINNLICHE (ORIENT-)BILD VON DER NAHÖSTLICHEN KULTUR PRÄGT BIS HEUTE DIE VORSTELLUNG VIELER EUROPÄER UND SPIEGELT SICH GELEGENLICH AUCH IN FOTOGRAFIEEN WIDER.

picture alliance / dpa

wie in Syrien zur gleichen Zeit – viele Putsche aufeinander folgen. Zu Damaskus äußerte sich Schami in einem Interview:

„In meinem Labyrinth werde ich oft von einer Fata Morgana heimgesucht. Sie ist in jedem Regentropfen, in jedem nach Kardamom duftenden Kaffee, in jedem Windhauch und blauen Himmel, in jedem Telefongespräch mit Damaskus, und sie meldet sich sofort, wenn ich mit ihr nicht mehr rechne. Die Fata Morgana meines Labyrinths heißt: Ausgang. Und sie rückt manchmal so nahe, dass ich Damaskus fast sehe.“<sup>23</sup>

Morgana alias Damaskus scheint zu Beginn der Handlung ein idyllischer Ort zu sein, eine Utopie in dem verschiedene Kulturen, wie die arabische und die indische, und unterschiedliche Religionen harmonisch aufeinander treffen. Morgana entpuppt sich aber im Verlauf der Ereignisse als gefährlicher Ort, der „durch die Präsenz der Diktatur in den überall auftauchenden Spitzeln, den willkürlichen Verhören und Folterungen“<sup>24</sup> gekennzeichnet ist.

„Unser heutiger Präsident Hadahek ist liberal. Viele von euch wissen nicht, wie grausam der Diktator Hadahek war, der in den fünfziger Jahren herrschte. Er war bis zu seiner Absetzung ein kaltblütiger Mörder. Angst herrschte im Land.“ (ebenda, S. 241)

Die Diktatoren des Romans tragen alle denselben Nachnamen, Hadahek, und einen eindeutig muslimischen Vornamen: „Da alle Herrscher mit Nachnamen Hadahek hießen, unterschied man sie zunächst nach den Vornamen, doch bald gab es Hunderte von Alis, Abdullahs und Mustafas“ (ebenda, S. 154). Damit soll wohl gesagt werden, dass kein Unterschied zwischen den arabischen Herrschern besteht: Sie sind alle despotisch und grausam und gehören der religiösen Mehrheit an. *Hadahek* ist eine Umschreibung des arabischen Ausdrucks im syrischen Dialekt *hadÁ hik*. Sadik, die Hauptfigur des Romans, erklärt das Wort und die damit gemeinte Aussage:

„Seit einer Ewigkeit heißen alle Präsidenten der Republik Hadahek. Die Führer der Opposition ebenso Hadahek, und die Rebellion in den Bergen hießen auch Hadahek. Wer siegte, der regierte und hieß immer Hadahek. Hadahek bedeutet auf Arabisch [sic]: Das ist so.“ (ebenda, S. 154)

Bereits im Titel *Der ehrliche Lügner* und dann durchgehend im Text wird die Thematik von Wahrheit und Lüge angesprochen. Oft wird die Glaubhaftigkeit erzählter Ereignisse in Frage gestellt. Betont wird, dass Wahrheit und Lüge aus unterschiedlichen Gründen ineinander verflochten sind. Mit der deutlichen Erklärung der arabischen Bedeutung von Hadahek soll dem deutschsprachigen Leser wohl implizit deutlich gemacht werden, dass die im Werk vermittelten Geschichten zwar Fiktion sind, jedoch mit Wahrheitsanspruch in Bezug auf die politische Situation in Morgana beziehungsweise Syrien.

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

Bis zum Ende des Romans bleibt die arabische Stadt Morgana ein bedrohlicher und blutiger Ort, aus dem schließlich die indischen Zirkusmitglieder fliehen. Exotisierend verwendet Schami pauschalisierend Bezeichnungen wie „Arabien“ oder „Orient“, während er ansonsten differenziert und die Namen anderer Länder nennt: „Von Indien nach Pakistan und von dort nach Afghanistan, in den Iran und dann über die Türkei nach Arabien zog der Circus, bis er Anfang Mai in Morgana ankam.“ (ebenda, S. 17)

### KOMPLEXE UND MEISTERHAFT VERZWEIGTE HANDLUNGSSTRÄNGE

Der Protagonist Sadik tritt zunächst als Greis in der Rahmenerzählung auf, und in der Binnenerzählung kommt er als junger Mann im Alter zwischen sieben und einundzwanzig Jahren vor. Die erzählte Zeit in der Rahmengeschichte dauert ungefähr drei Tage. Sadik, der drei Tage auf das Ergebnis seiner Augenoperation wartet, blickt auf Grund einer Neuigkeit – das Eintreffen eines indischen Zirkus, in dem eventuell seine alte, lange nicht gesehene indische Geliebte Mala anwesend ist – auf die zeitlich etwa vierzig Jahre zurückliegenden Ereignisse zurück. Damit wird der Leser in die Binnenerzählung eingeführt.

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

Schamis Roman zeichnet sich durch eine komplexe und meisterhafte Verzweigung der Handlungsstränge aus, so dass es schwierig ist, sich an einem einzigen Handlungsstrang, einer Haupterzählung oder einen roten Faden zu halten. Es sind eher ineinander greifende Geschichten und Anekdoten, die, obgleich sie ineinander übergehen, jeweils eine abgeschlossene Handlung für sich bilden. Die meisten Geschichten und Anekdoten werden von Sadik erzählt, der im Laufe der Handlung zu einem Geschichtenerzähler wird, der vom Alltag in Morgana berichtet.

„Sicher kann ich das (eine Geschichte erzählen). ‚Aus Tausendundeiner Nacht?‘ fragte Shanti neugierig. ‚Nein, Madam‘, antwortete ich (Sadik), ‚aber von tausendundeinem Nachbar, wahrhaftige Geschichten von ehrlichen Leuten, zu hundert Prozent gelogen. ‚Warum nicht von Sheherazade?‘, fragte der Direktor. ‚Weil es viele Hakawatis, Geschichtenerzähler, in den Kaffeehäusern gibt, die die Geschichten der zauberhaften Meisterin würdevoll jahraus, jahrein wiederholen. Ich dachte aber, dass du mehr an Neuem interessiert bist.“ (ebenda, S. 87)

Hier wird der Einfluss von *Tausendundeiner Nacht* auf die Erwartungen nicht-arabischer Zuhörer – in

dem Fall der Inder – an den arabischen Geschichtenerzähler thematisiert. Von ihm wird erwartet, dass er diese Welt wach ruft. Dass die Position des Geschichtenerzählers zu den Erwartungen unterschiedlich sein kann, zeigt sich in der oben angeführten Antwort Sadiks, der sich – anders als einige Geschichtenerzähler – für ein Geschichtenerzählen entscheidet, das sich auf die damalige Realität bezieht.

#### DAS EXOTISCHE UND SINNLICHE ORIENTBILD

Im Roman kommen Figuren aus verschiedenen Ländern, Kulturen, Ethnien und Religionen vor. Sie bilden drei Gruppen: die indischen Zirkusmitglieder, die christlichen und die muslimischen Syrer bzw. Araber. Auf die erste Gruppe werden die exotischen Vorstellungen projiziert. Ungewöhnliche Zauberspiele und Bauchtanzperformances einer indischen Zirkus-Elefantenkuh zu arabischer Musik werden geschildert, ein Inder, Nirmal, erlebt eine Verwandlung in ein Krokodil, und in Mala, der Geliebten des Protagonisten, verkörpert sich die exotische Schönheit. Das exotische und sinnliche (Orient-)Bild von der nahöstlichen und indischen Kultur, das im achtzehnten Jahrhundert durch die Übersetzung von

*Tausendundeiner Nacht* entstanden ist, prägt bekanntlich bis heute das Denken und die Vorstellung vieler Europäer. In diesem Zusammenhang sind die in Schamis Werk vermittelten exotisierenden Bilder der Inder nicht unproblematisch. Die zweite Gruppe, die der christlichen Araber, steht im Mittelpunkt der Handlung und schließt verschiedene Figuren ein, wie Sadik, Tante Rosa, Onkel Dschamil oder Onkel Daniel, die als witzig, klug, begabt, aufgeschlossen und westlich orientiert dargestellt werden. Die Verwandtschaftsattribute vor den meisten Namen arabisch-christlicher Figuren verweisen nicht nur auf ihre Verwandtschaft zu Sadik, sondern suggerieren außerdem auch eine Verwandtschaft zum deutschen bzw. deutschsprachigen Leser.

#### IST DIE REPRODUKTION VON KLISCHEES POLEMISCH?

In Schamis impliziter, imaginärer Identifikation christlicher Araberfiguren mit Europäern steckt eine Distanzierung gegenüber der arabischen Identität und gegenüber den arabisch-muslimischen Figuren, hinter der sich der Wunsch „weiß“ zu sein, im Sinne von Frantz Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken*,<sup>25</sup> vermuten lässt.

Stuart Hall beschreibt, ähnlich wie Fanon, solche Positionen von Migranten, die nicht nur im Sinne der Orientalismuskritik von Edward Said als Andere konstruiert wurden, sondern durch die Ausübung von kultureller Macht und einem Normalisierungsregime dazu gebracht wurden, dass Migranten sich selbst, als ‚Andere‘ wahrnahmen und erfuhren. (...) Es ist eine Sache, ein Subjekt oder eine Gruppe in einem herrschenden Diskurs als das Andere zu positionieren. Es ist jedoch etwas ganz anderes, sie diesem ‚Wissen‘ nicht nur durch das Aufzwingen eines Willens und einer Herrschaft, sondern auch durch die Macht des inneren Zwangs und durch subjektive Anpassung an die Norm zu unterwerfen.“<sup>26</sup>

Arabische Christen werden in Schamis Roman – ähnlich wie die flüchtig charakterisierten jüdischen Araber – von den muslimischen Arabern, die für den Geheimdienst arbeiten, massiv unterdrückt. Die Unterdrückung von syrischen Christen wird anhand von Misshandlungsszenen beschrieben:

„Meine Großmutter schrie entsetzt auf: ‚Hilfe! Heilige Maria! ‚Wo ist Dein Mann?‘ fragte der Offizier ungerührt. ‚Er ist nach Amerika ausgewandert‘, stammelte sie. ‚Du lügst!‘ schrie ein Soldat und trat drohend mit seinem Gewehr einige Schritte auf meine Großmutter zu, als wollte er sie aufspießen. ‚Gib zu, du Christenhure, du hast ihn versteckt!‘“ (ebenda, S. 118)

Nur selten kommen muslimische Araber zu Wort, und wenn, dann kurz. Über sie wird meistens aus der Perspektive einer arabisch-christlichen Figur berichtet. Arabisch-muslimische Figuren werden überwiegend entweder vom Protagonisten oder von anderen christlichen Figuren beschrieben und beurteilt. An verschiedenen Textstellen von Schamis Roman werden Arabergestalten mit muslimischen Namen Unehrlichkeit im Handel, Unzuverlässigkeit, Neureichtum und Polygamie, zugeschrieben

„Scheich Mohammed Abdulhakim (wurde) am helllichten Tag in seinem Palast ermordet. (...) Eine andere Vermutung gab *eine seiner* (Hervorhebung M. O.) Frauen als Mörderin an.“ (ebenda, S. 137)

Einige stereotype Bilder von muslimischen Arabern werden flüchtig revidiert, wie beispielsweise die Anekdote um Onkel Daniel und den neureichen Saudi, den Ersterer am Anfang fälschlicherweise für dumm hält, weil er Uhren nicht pro Stück, sondern pro Kilo kauft, oder wie in der Geschichte des blinden, jedoch sehr gebildeten und aufgeschlossen Buchhändlers:

„Dieser blinde Buchhändler war ein streng gläubiger Muslim. Ich hatte ihm von Anfang an gesagt, dass ich Christ war. Ihm war das gleichgültig, nicht aber seiner Frau. Wenn sie ihm sein Mittagessen brachte, nörgelte sie an mir herum und sagte ihm halblaut, er solle mich die Teller nicht anfassen lassen, da ich bestimmt unreine Hände hätte.“ (ebenda, S. 28)

Dem Leser wird in dieser Episode der christliche Glaubenshintergrund des Protagonisten zu Beginn mit einer Negativbegegnung mit der anderen Glaubensauffassung, dem Islam, dargeboten. Den muslimischen Arabern werden an verschiedenen Textstellen mangelnde Hygiene zugeschrieben:

„Wir marschierten zu dritt zu Murad, dem Schneider mit dem widerlichen Mundgeruch.“ (ebenda, S. 81)

Diese Darstellung wirkt polemisch, und die Reproduktion von gängigen Stereotypen und Klischees im Werk ist spätestens dann problematisch, wenn man folgende Äußerung Schamis liest, bei der er die Gefahr und die Bedeutung solcher Stigmatisierungen selbst anspricht:

„Wenn ich vom Araber im Zusammenhang der Feindseligkeit spreche, dann meine ich genau das Klischee, das in den Köpfen fest verankert ist. Es ist die sorgfältig erzeugte Karikatur eines hässlichen Menschen, der über Macht (Erdöl, Geld und Waffen) verfügt, sehr sinnlich lebt (Fressorgien und Harem), gewalttätig ist (krummes Messer und Säbel; Alternativen: Handgranaten und Raketen) usw. Dass man darin den puren, aber straffreien Antisemitismus wieder findet, macht jede Begründung dieser Darstellungen, sei es in Bild, Film oder Witz, unglauwürdig.“<sup>27</sup>

Schamis *Der ehrliche Lügner* ist in 46 Kapitel unterteilt. Jedes Kapitel besitzt zwei Titel(-vorschläge), die durch die Konjunktion „oder“ miteinander verbunden oder voneinander getrennt sind, wie z.B. *Die Falle oder Die Gefahr einer Dauerliebe* und *Die Scheu oder Wie eine Vogelscheuche zum Räuber wurde*. Der lange Titel fasst immer die Aussage der Hauptgeschichte im jeweiligen Kapitel zusammen. Die eben skizzierte Erzählstruktur erinnert stark an andere zeitgenössische Texte wie Umberto Ecos *Der Name der Rose*, aber auch an Cervantes' *Don Quixote*, ein Text der sich seinerseits auf arabische Erzähltraditionen stützt.

## FABELN OFFENBAREN DIE SITUATION DER BEDUINEN

Seit dem Ende der achtziger Jahre trat eine Reihe weiterer Namen von deutschschreibenden Schriftstellern arabischer Abstammung ans Licht, wie Ghaazi Abdelqader, Huda al-Hilali, Hussain Al-Mozany, Abdellatif Belfellah, Nura Abadi, Halima Alaiyan, Kaouther Tabaei, Wadi Soudah und Salim Alafenisch.

Sie alle sind in der arabischen Region aufgewachsen und erst später nach Deutschland ausgewandert.

Vor allem Salim Alafenisch schließt sich an die Erzählweise Schamis an. Sein Werk zeichnet sich jedoch durch einen klaren Erzählstil aus. So ist beispielsweise sein 1990 erschienener Roman *Das Kamel mit dem Nasenring*<sup>28</sup> überschaubarer als Schamis *Der ehrliche Lügner*. Obwohl die bei Alafenisch erzählten Geschichten ebenfalls ineinander verschlungen sind, können sie jeweils als selbständige Einheiten betrachtet werden. Anders als bei Schami bilden sie aber miteinander einen einheitlichen Zusammenhang, der schließlich eine einzige Geschichte ergibt. Fabelhafte Züge und fantastische Elemente kommen an verschiedenen Stellen im Werk vor. So kommen in den Kapiteln „Der gelehrte Esel“ und „Das Kamel mit dem Nasenring“ sprechende Tiere vor. Dabei werden an verschiedenen Stellen Parallelen zwischen der Situation der Tiere und Beduinen gezogen, obgleich kein direkter Dialog zwischen ihnen stattfindet. So wird beispielsweise die Strafe der Lehrer für die Kamele und den „gelehrten“ Esel, die sich nicht an die von Israel vorgegebenen Grenzen einhalten, mit der Strafe israelischer Soldaten an Hirten, die die Grenzen überschreiten, parallel gesetzt: „Der Esel soll sich bei den Kamelen einreihen! Alle, die durchgefallen sind, müssen zwischen den weißen Steinen und dem Berghügel hin und her rennen!“ (ebenda, S.97). „Oftmals zwangen sie die Hirten so lange hin und her zu rennen, bis diese vor Erschöpfung umfielen.“ (ebenda, S.120f.) Episoden über lernfähige und weniger lernfähige Tiere lesen sich als satirische Gleichnisse auf die palästinensischen Beduinen. Für ältere Tiere ist es schwierig bis unmöglich, sich an die neue politische Situation zu gewöhnen und sich anzupassen. Damit sind die Beduinen gemeint, die mit der Grenze nicht zurechtkommen, vor allem die Alten:

„Der Soldat versetzte dem Alten einen Tritt. ‚Für den zerknitterten Ausweis! Ein zweiter Tritt folgte. ‚Für die Grenzverletzung! Ein dritter Schlag traf den Alten an der Schulter. ‚Damit du den Vorfall nicht vergisst!‘ kommentierte der Soldat. ‚Jetzt bist du an der Reihe!‘ murmelte der Esel.“ (ebenda, S. 111)

Durch die literarische Verarbeitung von Alltagsereignissen gelingt es Alafenisch, die schwierige Lage der palästinensischen Beduinen zum Ausdruck zu bringen. Die im Roman erzählten Geschichten handeln vom Schicksal eines Beduinenstammes der Naqab-Wüste und illustrieren eindrucksvoll ihren Lebenswandel über mehrere Generationen unter osmanischer Herrschaft, britischer Besatzung und im Staat Israel. Die schwierige und kritische Situation der nach 1948 vertriebenen palästinensischen Beduinen schildert das Werk mit viel Humor und Ironie. Es beginnt mit einer unbetitelten Rahmenerzählung, die in die vier darauf folgenden Kapitel der Binnenerzählung führt. Die Handlung der Rahmen- erzählung spielt Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre in einer kalten Winternacht in der Naqab-Wüste. In dieser Nacht erzählt Hussein, der Erzähler des Stammes, seinen Leuten zur Unterhaltung und zum Zeitvertreib die Geschichte ihrer Vorfahren. Er leitet damit die Binnenerzählung ein und fungiert als allwissende und nahezu alleinige Erzählinstanz. Dennoch treten manchmal marginale Figuren auf, die das Erzählen von Episoden übernehmen. Die von den Erzählern in einer Nacht erzählten Geschichten decken eine Zeitspanne ab, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnt und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hineinreicht.

## SOZIALER WANDEL ZERSTÖRT TRADITIONELLE LEBENSFORMEN

Im Kapitel „Die Sieben-Brunnen“-Stadt wird der soziale Wandel der einheimischen palästinensischen Beduinen im gleichnamigen Gebiet Sieben-Brunnen problematisiert. Der Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit beginnt bereits unter osmanischer Herrschaft als Folge des ständigen Beschlagnehmens von Tieren und der Notwendigkeit, Ackerbau zu betreiben. Viele beduinische Schäfer wurden so zu sesshaften Bauern. Mit der Urbanisierung des Gebietes durch die Errichtung der Sieben-Brunnen-Stadt erreichte dieser Wandel seinen Höhepunkt. Die Veränderung der Wohngewohnheiten vom Leben in Zelten zum Leben in Häusern übt einen immensen Einfluss auf die sozialen Strukturen in der Gesellschaft aus. Das Ende von Alafenischs Werk ist ein Happy End, wie in den meisten klassischen arabischen und deutschen Volksmärchen, bei denen die Hauptfigur nach einer Reihe von Hindernissen ihre(n) Geliebte(n) heiratet. Anders aber als Volksmärchen handelt der Text nicht von einem Prinzen oder einer Prinzessin, sondern von zwei einfachen Beduinen.

Im Gegensatz zu Naoum und Schami wird in Salim Alafenischs Werk die Religionszugehörigkeit nicht explizit thematisiert. Auf der Oberflächenebene von *Das Kamel mit dem Nasenring* sind die Hinweise auf die Diversität religiöser Zugehörigkeiten unter beduinischen Arabern nicht erkennbar. Es bedarf der Kenntnis der arabischen Geschichte, um die im Text enthaltenen Kodierungen zu diesem Thema entziffern zu können. Die bedeutendste Stelle bezüglich dieses Aspektes ist die Episode um die Liebe des umayyadischen Khalifs Mu'awiyya zur beduinischen Ziegenhirtin Maisun al-Badawiah und seine Ehe mit ihr. Die fingierte Episode basiert auf realen, historischen Ereignissen.<sup>29</sup> In Alafenischs Werk wird lediglich die Eheschließung narrativ rekonstruiert, ohne darauf einzugehen, dass es sich dabei nicht nur um eine kulturelle Hybridbildung zwischen arabischen Beduinen und Städten sowie zwischen Herrscher und Volk, sondern auch um eine religiöse Hybridbildung zwischen christlichen und muslimischen Arabern handelt, die in Kontrast zum Verhältnis osmanischer, britischer und israelischer Kolonisatoren zu den arabischen Beduinen steht.

## OFFENSIVE AUSEINANDERSETZUNG MIT KLISCHEES

Anders als in den behandelten Texten thematisiert Wadi Soudahs *Sheherezade im NATO-Land*<sup>30</sup> die Religionspluralität unter Arabern nicht.<sup>31</sup> Schon der Titel weist auf Soudahs besonderen Stil hin. Der erste Teil entspricht den exotischen Erwartungen von einem „märchenhaften Orient“ und der letzte desillusioniert den Leser und bringt ihn in die Gegenwart zurück. Der Titel deutet auch auf das Machtverhältnis zwischen dem „Westen“ und der arabischen Welt hin.

Ähnlich wie Naoums Abu al Abed und Abu al Sus ist die Hauptfigur in Soudahs Märchensatire *Sheherezade im NATO-Land* ein Geschichtenerzähler mit arabischem Hintergrund. Mit dieser Figurenkonstellation rückt der Erzählakt selbst – auch andere damit verbundene Elemente wie Empfänger, Erzählsituation, Ort – ins Zentrum. Anders als bei Naoum aber ist der Handlungsort Deutschland. Der Ich-Erzähler ist ein arabischstämmiger Schriftsteller und Geschichtenerzähler, der durch seine kritische Be-



obachtung des Alltags und der Menschen in seiner neuen Wahlheimat gekennzeichnet ist. Ständig wird der Mangel an politischem Engagement und die politische Interesslosigkeit zugunsten einer „Spaß- und Lustkultur“ in einem materialistischen Zeitalter kritisiert. Gleich am Anfang des Textes ironisiert der Ich-Erzähler das deutsche Interesse an der arabischen Welt und ihrer Kultur, das durch den Golfkrieg 1991 hervorgerufen wurde:

„Das Interesse am Abendland, an arabischen Märchen, orientalischem Essen, Bauchtanz usw. ist wieder erwacht. In klaren Worten: Der Araber ist wieder Star in Europa. Wir Araber in der Fremde bedanken uns für den Golfkrieg, der all dies ins Rollen gebracht hat!“ (ebenda, S. 40)

Die Erzählinstanz spricht dann die Schwierigkeit an, als eingewandeter Geschichtenerzähler den Menschen in seiner neuen Heimat die Realität im Herkunftsbereich, d.h. in der arabischen Region, näher zu bringen. Während er vom Nahen Osten und dem Golfkrieg im Irak erzählen möchte, fordert ihn sein Publikum auf, vom märchenhaften Orient zu sprechen:

„Dazu kamen die Frager, die mich über diese Märchenländer löchernten. Nicht was im Golfkrieg als modernes Märchen lief, sondern was vor 1001 Jahren passierte, interessierte. Sollte meine Zunge aus Versehen mal in die Gegenwart rutschen und über demokratische Märchen im Orient erzählen, so schriegen sie laut: „Märchen, Märchen, Märchen!“ (ebenda, S. 41)

## PROJEKTIONSFLÄCHE DEUTSCHER SEHNSÜCHTE

Selbst das geweckte Interesse richtet sich also gezielt nicht auf eine Region der Gegenwart, sondern auf einen Orient, der Klischees und Fantasien bedient. Der Schauplatz Deutschland, eine für den Leser gänzlich unexotische Landschaft, wird mit Versatzstücken wie Bauchtanz, Kulinarischem und Bildern von Kamelen gefüllt. Auch werden arabische Teppiche ausgelegt, um so einen arabischen Boden, eine arabische Geografie scheinbar in den europäischen Kulturraum zu holen:

„Als Botschafter des Orients des Bauchtanzes müssen wir den Leuten tausend und ein Märchen erzählen oder zumindest die Zeit der Märchen wachrufen. Damit die märchenhafte orientalische Atmosphäre die Leute verzaubert, bedeckt man den Boden eines Raumes mit (ausgeliehenen) kostbaren arabischen Teppichen (bitte verstehen Sie das nicht als Werbung!). Solche orientalischen Teppiche sind auch für uns märchenhaft. Wir kennen sie nicht aus ‚Tausend und eine Nacht‘ sondern aus ‚Tausend und ein Ölland‘. Man erzählt sich, dass man dort die kostbaren Teppiche für die Garagen benutzt. Sogar das Kamel ist auf solchen Festen in Europa immer dabei. Natürlich nicht persönlich, sondern billiger: Es hängt als Bild in allen Größen an der Wand. Ich bekam Märchenfieber, nicht von den Bildern, die blonde Frauen auf einem Kamel reitend zeigen, sondern von der märchenhaften Begeisterung der Abendländer über die orientalischen Märchen.“ (ebenda, S. 40f.)

Der fingierte Orient ist ein Heterotop, der einen Illusionsraum im Sinne Foucaults schafft, „der den gesamten Realraum, alle Platzierungen, in die das menschliche Leben gesperrt ist, als noch illusorischer denunziert.“<sup>32</sup> In der Raumgestaltung artikuliert sich eine bestimmte Blickweise des Publikums im „NATO-Land“ auf die arabische Region, die sie zur Projektionsfläche ihrer Sehnsüchte macht.

## „NATO-LAND“ ALS ZUFLUCHTSORT

Die von dort stammenden Araber der Binnenhandlung blicken in ähnlicher Weise auf das „NATO-Land“ als Zufluchtsort. In der Binnenerzählung taucht die zentrale Figur auf, Sheherazade. In der Satire wird von Sheherazade erzählt; sie aber meldet sich nicht zu Wort. Somit reproduziert Soudah zunächst die Vorstellung von der arabischen Frau, die ebenfalls als Metapher für die gesamte Region gesehen werden kann, als unmündig und ohnmächtig. Soudahs Sheherazade ist ein neunjähriges Mädchen aus dem Irak, dem Schauplatz des zweiten Golfkrieges 1991. Als Asylbewerberin lebt sie in Deutschland unter der Drohung, abgeschoben zu werden. Dort wird sie wegen ihrer Herkunft und Hautfarbe von Rechtsradikalen angegriffen und erleidet eine Brandverletzung. Die brutale Gewalt der Rechtsradikalen und die Ungerechtigkeit der Justiz, verkörpert in einem Richter, der als Anhänger einer konservativen Partei charakterisiert wird, stehen für eine ungerechte westliche Politik gegenüber einer ohnmächtig gewordenen arabischen Welt. Trotz ihrer gerichtlichen Anklage gegen die Angreifer verliert Sheherazade das Verfahren. Dieser im Laufe der Binnenerzählung vermittelte Handlungsablauf bricht endgültig mit den Rezipientenerwartungen von einem „märchenhaften Orient“. Ferner zerstört der Geschichtenerzähler damit das zu Beginn des Textes skizzierte Bild von einem westeuropäischen Land, das sich an die „demokratischen Spielregeln“ (ebenda, S. 40) hält, sich durch seine Toleranz auszeichnet (ebenda, S. 40) und als sicherer (Zufluchts-) Ort angesehen wird. Es gibt, so zeigt sich, weder den Orient noch den Westen, beide sind über Jahrhunderte erzeugte Simulationen:

„Sicher wird jemand von euch sagen: Wie kann man von Tausendundeine Nacht erzählen mit Begriffen wie Demokratie, Fernsehen, Presse, Stempel usw. Das existiert nicht im orientalischen Märchen, wo Demokratie ein Fremdwort ist. Aber mein lieber Leser, ich erzähle nur fiktive Märchen.“ (ebenda, S. 46)

Das ironisierte Happy End besteht darin, dass Sheherazade schließlich Asyl und eine finanzielle Kompensation von einem mitleidigen Minister erhält.

Soudahs Satire ist durch die Überlagerungen und Interferenzen der Wahrnehmungsdarstellungen gekennzeichnet: Im Text handelt es sich einerseits um die westliche Wahrnehmung vom exotischen Orient und das Bild der orientalischen Frau als Opfer ihrer rückständigen arabischen Gesellschaft. Auf der anderen Seite wird nur flüchtig ein Bild von einem undemokratischen Irak – nicht vom so genannten „Orient“ – entworfen, aus dem Sheherazade flieht. Soudahs Sheherazade ist kein Opfer der gesellschaftlichen, sondern der unerträglichen politischen Zustände im Irak. Darüber hinaus ist Sheherazade auch Opfer des Rassismus im Westen.

## EINDEUTIGE ABLEHNUNG VON STEREOTYPEN

Eine unmittelbare Ablehnung von Stereotypen und Klischees liefern einige Gedichte von Adel Karasholi, dessen literarische Anfänge in der ehemaligen DDR unabhängig von den Anfängen der um die gleiche Zeit in die Bundesrepublik eingewanderten Syrer und Libanesen verliefen. In seinem Gedicht *Der alte Turban*<sup>33</sup> von 1978 kritisiert auch er die oben von Soudah, Taufiq und Naoum verworfenen exotischen Erwartungen der deutschen Rezipienten und die stereotypen Vorstellungen von den Arabern, die diese auf Nomadentum und Neureichtum – aufgrund der Öleinnahmen – reduzieren.

„Setz ab von meinem Haupt  
Den alten Turban  
Zersprengt die Fesseln in euren Geschichten  
Aus den Illustrierten und Kinderbüchern  
Ich bin Hadji Chalif Omar nicht  
Nicht der wandernde Beduine auf dem Kamel  
Und der Ölscheck nicht mit falschen Zähnen.“  
(ebenda, S. 23)

In weiteren Strophen des Gedichtes werden auch Haremsbilder hinterfragt. In der oben zitierten Stelle des Gedichtes geht das lyrische Ich auf die Quellen dieser tief verankerten Vorstellungen ein. Mit dem Verweis auf die Illustrierten wird die Rolle der Medien bei der Konstruierung von Klischees betont. Die Erwähnung von Kinderbüchern, denen auch Märchen zuzuordnen sind, unterstreicht die These, dass die weite Rezeption von deutschsprachigen Märchen arabischstämmiger Schriftsteller zum Teil möglich wurde, weil sie an eine lange deutsche Tradition anknüpfen, vom „Orient“ mittels Märchen zu berichten. Das Gedicht wehrt sich außerdem gegen Karl Mays exotische Geschichten über Araber und die arabische Welt, indem sich das lyrische Ich von Mays bekannter Figur Hadji Chalif Omar distanzieret.

## DIE MACHT DER KOMMERZIALISIERUNG

Im selben Lyrikband erklärt Karasholi in dem Gedicht „So wollen sie uns“, dass die Reproduktion von Klischees mit Marktfragen und wirtschaftlichen Interessen verbunden ist:

„Kamel hinter Kamel  
Und barfuß der Mann mit dem Turban  
Sand grenzt den Himmel ab  
Sand die Zukunft  
Sand und Kamele...  
So stehen wir in den Schaufenstern  
Derer,  
Die davon leben.“ (ebenda, S. 20)

Der Zusammenhang zwischen der Etablierung von Stereotypen und deren Kommerzialisierung wird mit der Metapher („So stehen wir in den Schaufenstern“) bildhaft dargestellt. Das Gedicht betont die existenzielle Notwendigkeit für bestimmte Institutionen oder Individuen, Araber als primitiv („barfuß“) und statisch („Sand grenzt den Himmel ab / Sand die Zukunft“) darzustellen, da sie „davon leben“. Zwei Jahrzehnte später äußert sich Karasholi zu dieser Problematik mit mehr Gelassenheit:

„Heute denke ich nicht mehr daran, ob diese Metapher exotisch, arabisch oder deutsch, ob sie der

deutschen Literatur oder der arabischen zuzuordnen ist. Ich versuche, meine Erfahrungen aufs Papier zu bringen, mögen andere dann beurteilen, wo diese Metaphern arabisch oder deutsch strukturiert sind.“<sup>34</sup>

#### DAS SELBSTBILD DER ARABISCHEN FRAU

Im Gegensatz zu zahlreichen Schriftstellerinnen in den arabischen Ländern und anders als heute in Frankreich oder Großbritannien gibt es in Deutschland nur wenige arabischstämmige Schriftstellerinnen. Die meisten dieser Autorinnen – gemeint sind damit Autorinnen wie Huda Al-Hilali, Halima Alaiyan und Kaouther Tabai – haben bis heute jeweils

nur ein einziges Werk veröffentlicht, das zudem ohne nennenswerte Resonanz blieb. Das erste nach 1945 auf Deutsch verfasste literarische Werk aus der Feder einer arabischstämmigen Autorin ist vermutlich Huda Al-Hilalis Erzählband *Von Bagdad nach Basra*.<sup>35</sup> Es ist zugleich das bislang letzte Werk der im Irak geborenen und in Deutschland aufgewachsenen Schriftstellerin. Von den Werken der Autorinnen arabischer Herkunft wurden die Texte der Prinzessin Salme von Oman und der in Palästina lebenden Autorin Sumaya Farhat-Naser in Deutschland am stärksten rezipiert. Salme Bint Said behandelt in ihren Memoiren u. a. die Stellung der arabischen Frau und ihre Wahrnehmung in Europa und kritisiert den exotistischen Blick, mit dem die Europäer arabische Frauen betrachteten:

„Ich bin überzeugt, man wird mich als geborene Orientalin für parteiisch halten und es wird mir doch nicht gelingen, die schiefen und falschen Ansichten, welche in Europa und besonders in Deutschland über die Stellung einer arabischen Frau gegenüber ihrem Manne im Schwunge sind, gründlich auszurotten. (...) Da geht ein Tourist auf einige Wochen nach Konstantinopel, nach Syrien, Ägypten, Tunis oder Marokko und schreibt ein dickleibiges Buch über Leben, Sitten und Gebräuche im Orient. (...) er spannt einfach seine Phantasie an und ergänzt nach Herzenslust. Wenn sein Buch nur amüsant und interessant geschrieben ist, so wird es sicher mehr gelesen, als wahrheitsliebendere, die weniger Pikantes bieten, und beherrscht dann das Urteil der großen Menge.“<sup>36</sup>

Im Gegensatz zu den genannten Werken männlicher Autoren – mit Ausnahme von Naoums *Nura* – ist die Hauptfigur in Al-Hilalis Text eine Frau, die mit mehreren Erwartungen vieler deutscher Leser bricht. Die Protagonistin wird als starke und zugleich witzige Persönlichkeit skizziert. Um den Mann, den sie später heiratet, wirbt sie selbst.

„Als sie ihn das erste Mal in der Gasse sah, da wusste sie es. Noch nie hatte sie einen Menschen so erblickt, der so groß war und sooo schüchtern. Und als er anfang zu stolpern, wenn sie ihn beim Vorbeigehen anschaute, da wusste sie, dass er sie auch mochte. Aber sie wollte, dass er auch zu ihr aufschaute. Einfach so. (...) aber ich werde ihn heute nicht einfach so an mir vorbeigehen lassen. Und schon lieb sie die Tasche mit den freigekauften Eiern fallen. ‚Oh‘, sagte er, beugte sich zu Boden und fing an, die noch heißen Eier aufzusammeln. Er schaute ein wenig hilflos zu ihr hoch, wusste nicht so recht, wohin mit den Eierschalen. Sie stand aufrecht und stolz da und schaute zu ihm herunter, als hätte sie gewonnen. Mein Wunsch ist in Erfüllung gegangen, dachte sie.“ (ebenda, S. 15f.)

Al-Hilalis Werk weist zwar sprachliche und stilistische Schwächen auf, ist jedoch von besonderer Bedeutung, da es zum ersten Mal eine Frauenstimme aus der Gegenwart präsentiert. Auch die Hauptfigur der palästinensisch-deutschen Autorin Halima Alaiyan in *Vertreibung aus dem Paradies. Meine lange Flucht aus Palästina*<sup>37</sup> ist eine Frau, die sowohl unter der Besatzung ihrer Heimat und der daraus resultierenden Vertreibung als auch unter den patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen leidet. In diesem autobiografischen Text wird der Leser mit einer sich innerhalb der Handlung emanzipierenden arabischen Frauenfigur konfrontiert – ein Bild, das sich nicht mit dem stereotypen Bild von der arabischen Frau vereinbaren lässt.

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

DIE LITERATUR ARABISCHSTÄMMIGER SCHRIFTSTELLERIN-  
NEN UND SCHRIFTSTELLER TRÄGT IHREN TEIL DAZU BEI,  
DASS DIE ARABISCHE WELT KEIN „BUCH MIT SIEBEN  
SIEGELN“ BLEIBT. picture alliance / dpa

JENSEITS DER EXOTIK

Neben die erste Einwanderergeneration ist seit Anfang der neunziger Jahre der wachsende Beitrag des Nachwuchses eingewanderter Araber zum kulturellen Leben getreten. Zu dieser Generation zählen auch Künstler wie Susan Hefuna oder Cholud Kassem und Sänger wie Laith Al-Deen, der mit seinem Stück *Bilder von Dir* berühmt wurde, sowie Samy Delux oder auch die *No Angels* Sängerin Nadja. Die drei genannten Sänger haben jeweils eine deutsche Mutter. Laith Al-Deens Vater stammt aus dem Irak, und die Väter der anderen beiden stammen aus dem Sudan. In der deutschen Literatur erscheinen seit Anfang der neunziger Jahre dann auch Werke von arabischstämmigen Schriftstellern, die, wie Abdelatif Youssafi, als Kinder nach Deutschland kamen und dort aufgewachsen sind, die, wie Raid Sabbah, in Deutschland als Kind arabischer Migranten geboren wurden, oder die, wie Anis Hamdeh und Sherko Fatah, einen deutschen Elternteil haben. Diese junge Schriftstellergeneration, die seit den sechziger Jahren geboren wurde und in Deutschland aufwuchs, identifiziert sich als deutsch, als gleichwertiger Teil der Gesellschaft und ist sich zugleich ihrer ethnischen, religiösen oder sprachlichen Besonderheit bewusst.

Sherko Fatahs Debüt *Im Grenzland*,<sup>38</sup> 2001 ausgezeichnet mit dem Aspekte-Literatur-Preis, setzt sich mit der komplizierten Lage im Norden des Iraks auseinander, der mehrheitlich von Kurden besiedelt ist. Die Handlung spielt in den neunziger Jahren während des Embargos gegen den Irak. Fatahs Romanfiguren präsentieren unterschiedliche Positionen in diesem Krisengebiet. Sie schlagen divergierende Wege ein, um überleben zu können. Die Hauptfigur, ein Schmuggler, überquert regelmäßig ein Minenfeld zwischen dem Irak, der Türkei und dem Iran, um die durch das Embargo nicht mehr zugänglichen Waren zu besorgen. Die Lebenssituation des Schmugglers steht als Metapher für die Lage der Kurden, die sich im übertragenen Sinn in einem Minenfeld zwischen mehreren Ländern befinden. Der Sohn des Schmugglers schließt sich einer Gruppe muslimischer Extremisten an. Schließlich wird er vom Regime umgebracht. Beno, ein weiterer irakischer Kurde, passt sich hingegen der Obrigkeit an und wird zum Informanten des Geheimdienstes. Das Geschehen im Roman wird hauptsächlich von Männern dominiert, die Frauenfiguren spielen dagegen eine marginale Rolle und werden nicht ausführlich beschrieben. In Fatahs späterer Erzählung *Donnie*<sup>39</sup> ist die Handlung zwar in Österreich angesiedelt, jedoch werden Bezüge zum algerischen Befreiungskrieg hergestellt. Der Autor nimmt eine postkoloniale Perspektive ein, die in der deutschen Literatur selten ist.

„Ich weiß das. Er war Holzfäller davor, irgendwo weit weg.  
 „Ja, und davor noch war er im Krieg!  
 Sie blickte zum Fenster. „Im Krieg? Nein, Gotthard war fast noch ein Kind, als der Krieg aus war.“  
 Sie schien verwirrt von dem, was ich sagte.  
 „Es war ein späterer Krieg. In Algerien und danach in...“  
 „Wie?“  
 „In Algerien! Ich sprach das Wort deutlich aus. „Ich kann Sie gut verstehen“, sagte sie schroff.  
 „In Algerien. – Davon wusste ich gar nichts.““  
 (ebenda, S. 31)

GEWALT ALS SPIEGELBILD DER BESATZUNG

Zu den Werken der zweiten Generation zählen auch Raid Sabbahs *Der Tod ist ein Geschenk*<sup>40</sup> und *Der Wind trägt meinen Schmerz davon*.<sup>41</sup> Bei *Der Tod ist ein Geschenk* handelt es sich um eine fiktive Biografie, die auf einer wirklichen Begegnung des Autors mit einem dem Protagonisten ähnlichen Person basiert. Die Ereignisse werden von der Hauptfigur in Form einer Ich-Erzählung geschildert. Der 29-jährige Palästinenser Said lebt mit seiner Familie unter dem alltäglichen, massiven Druck der israelischen Besatzung. Im Alter von neun Jahren erlebt er, wie die Besatzungsmacht den gesamten Landbesitz der Familie enteignet, um dort eine Siedlung zu errichten. Darauf folgt die Flucht der Familie nach Dschenin; sie werden Flüchtlinge im eigenen Land. Der Vater, der Onkel und auch Said selbst müssen Festnahmen und Folterungen über sich ergehen lassen. Saims Mutter wird während der ersten Intifada durch die israelische Armee getötet. Said verbringt später vier Jahre in israelischen Gefängnissen, weil er Steine auf die Besatzer geworfen hat:

„Sie zogen mir die Sandalen aus, winkelten meine Beine an, so dass meine Füße in die Höhe ragten und zogen sie zwischen dem Brett und dem Seil durch. Dann begannen sie das Brett in der Weise zu drehen, dass das Seil eine Schlaufe um meine Fußknöchel bildete und sich durch das Drehen immer enger zog. Er sagte mir: ‚Du zählst mit!‘ Er fing an, mit dem Stock auf meine nackten Fußsohlen einzuschlagen. Ich zählte laut mit. (...) Siebenundfünfzig ...! Dann verlor ich wieder das Bewusstsein.“  
 (ebenda, S. 145)

Diese und andere im Werk geschilderten Folterszenen werden von einem Zitat aus einem realen Geständnis eines israelischen Reservisten unterbrochen, der palästinensische Häftlinge gefoltert hat (ebenda, S. 139f.). Die an mehreren Stellen verwendete Montagetechnik wird vom Autor durch Kursivschrift hervorgehoben.

Nach seiner Entlassung sucht Said Arbeit. In der israelischen Stadt Haifa findet er wegen seiner Vorstrafe nur kleine Jobs ohne Arbeitserlaubnis, wie Tellerwäscher und Schreinerhilfe. Er wird von einer Militärpatrouille angehalten und brutal zusammengeschlagen, bis er das Bewusstsein verliert. Bei einem weiteren Vorfall schießen israelische Wachposten auf ein Taxi, in dem Said sitzt. Sie treffen ihn in die Beine. Nach seiner Genesung schließt der Protagonist die Möglichkeit nicht mehr aus, eines Tages einen Selbstmordanschlag zu verüben, um sich an seinen Peinigern zu rächen. Obwohl Said kein religiöser Fanatiker ist, wird er also im Verlauf seines Lebens unter der Besatzung immer weiter radikalisiert. Sein Vorhaben gelingt ihm jedoch nicht, da er bei einer israelischen Militäroffensive im Flüchtlingslager von Dschenin erschossen wird. Der Text verweist auf die gängigen Klischees über Palästinenser als fanatische, blutrünstige Terroristen. Anhand der Biografie Saims wird gezeigt, dass palästinensische Gewalt keineswegs auf die Herkunft oder Religion zurückzuführen ist. Der Handlungsablauf lässt die Schlussfolgerung zu, dass Gewaltbereitschaft und Selbstmordattentate das Spiegelbild der Besatzungspolitik sind, die Palästinenser wie Said den Sinn für den Wert ihres eigenen Lebens raubt. Die Besatzung und ihr Umgang mit den Palästinensern bereiten den Boden für Terrorismus. Saims Perspektive wird von Sabbah mit Distanz dar-

gestellt, der dem Text ein Talmud- und ein Hadith-Zitat voranstellt und für eine friedliche Lösung plädiert.

DAS INDIVIDUUM IST KONFLIKTEN HILFLOS AUSGELIEFERT

Auf eine andere Weise greift Anis Hamadeh den palästinensisch-israelischen Konflikt in *Ausgangssperre für Gefühle* auf:

„alarm ist ausgerufen worden – die checkpoints ihres herzens – sind sämtlich geschlossen – an den toren sicherheitsposten – nicht unfreundlich – doch streng – wer keine gültigen papiere hat – kommt hier nicht weiter – es hatte tage gegeben – da war ich mehrere kilometer tief – in ihrem gebiet – fand dort spuren meines traums – und suchte das ohr – heute seit sonnenaufgang – sind alle wege abgeriegelt – keine eindringlinge können – durch die mauer – worte, gesten prallen ab – an berührung nicht zu denken – ausgangssperre für gefühle.“<sup>42</sup>

Hamadeh funktionalisiert die deutsche Mediensprache und die bei Berichten über den palästinensisch-israelischen Konflikt verwendeten Begriffe, wie „Ausgangssperre“, „Checkpoints“ und „Sicherheitsposten“. Der Text handelt sowohl von einer Liebesbeziehung als auch von den politischen Ereignissen im Nahen Osten. Kennzeichnend für seine „prosaische Lyrik“ sind die Kleinschreibung sowie der intensive Gebrauch von Bindestrichen. Hamadeh versteht diese Bindestriche als „Bambusstücke“, die sich durch ihre hohe Flexibilität auszeichnen. Fatah, Sabbah und Hamadeh gelingt es, den deutschen Leser dafür zu sensibilisieren, dass der Nahe Osten weder der idyllische Orient von *Tausendundeiner Nacht* noch der Ort des religiösen Fanatismus allein ist, sondern eine Region, die von Konflikten hochkomplexer Natur geprägt ist, denen der einzelne Mensch meist hilflos ausgeliefert ist.

BEREICHERUNG DER DEUTSCHEN LITERATUR

Außer seinem „fremden“ Namen und Aussehen, ist an Jamal Tuschicks „öffentlicher Biografie“ und literarischem Schaffen seit Anfang der neunziger Jahre kein gemischter kultureller Hintergrund erkennbar. Er ist dennoch der Herausgeber des Bandes *MorgenLand*, der, als er 2000 erschien, viel Lob von der Kritik erhielt. Der Band enthält Texte deutscher Schriftsteller, deren Eltern nicht-deutscher Herkunft sind. Obgleich Tuschick sich im Nachwort des Buches nicht zu seinem eigenen Hintergrund äußert, spricht er allgemein die Bedeutung der Herkunftsländer der Eltern für die Schriftsteller der zweiten Generation an: „Manche Autoren der zweiten Generation beschreiben Irritationen aus Fremdungslebnissen in den Ursprungsgesellschaften.“<sup>43</sup>

Tuschick erkennt, dass „die deutsche Literatur an den ethnischen Rändern der Gesellschaft intensiv befruchtet wird“ (ebenda, S. 284). Denn die „Nachgeborenen nutzen ihre Chance zur doppelten kulturellen Auswahl offensiv. Der Konkurrenz haben sie nicht nur eine Sprache voraus (...) dem aleman lässt sich viel erzählen“ (ebenda, S. 285). Mit Recht meint Tuschick aber, dass die Hervorhebung der nicht-deutschen Abstammung eines deutschen Schriftstellers sehr problematisch für ihn werden kann:

„Die Kenntnis von der nicht-deutschen Abstammung eines Autors öffnet unter Umständen keine Verständnistür. Eben so gut kann sie artistisches Agens sein“ (ebenda, S. 285).

**PLÄDOYER FÜR DEN BEGRIFF „GERMANOPHONE“ LITERATUR**

In den behandelten Texten von Schriftstellern der ersten Generation verweisen die Ortsangaben auf in der Realität bestehende Orte. Ebenso ist die Zeitkonzeption auf die reale Welt übertragbar. Selbst bei Schami weist das Werk mehrfach implizit auf reale Orte und explizit auf reale Zeiten hin. Figuren wie der Kaffeehauszähler stehen im Mittelpunkt der Werke Naoums, Schamis und Alafenischs. Anhand ineinander greifender, zyklischer Geschichten fungieren auch weitere Figuren als Erzähler innerhalb dieser Werke. Diese Vervielfachung der Erzähler innerhalb derselben Geschichte hebt die Rolle der Oralität als signifikanten Bestandteil der arabischen Kultur hervor. Die Werke verbindet außerdem die Einbindung fantastischer Elemente und Motive. Die Frau als integrierter und gleichberechtigter Bestandteil der Gesellschaft kommt in den Werken männlicher Autoren selten vor. So tauchen in diesen Werken kaum erfolgreiche Frauen auf. Nur bei Naoum finden sich selbständige Frauenfiguren, die in ihrer Gesellschaft Achtung und Anerkennung erlangen. Bei Schami und Alafenisch spielt die arabische Frau entweder eine marginale Rolle oder sie wird als wehrlos und unterdrückt dargestellt. Die zweite Generation, die literarisch tätig ist, hat mit der ersten Generation gemeinsam, dass sie sich oft auf die arabische Region bezieht. Sie distanziert sich aber von einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Exotik-Thematik. Die Autoren bedienen sich in ihren Werken ausschließlich ihrer Muttersprache Deutsch, im Gegensatz zur ersten Generation und anders als bei der „Kanaken-“ oder „Beur-Sprache“ von Deutschen türkischer und Franzosen arabischer Abstammung der zweiten Einwanderergeneration. Das liegt vermutlich daran, dass die in Deutschland geborenen Schriftsteller die arabische Sprache im Alltag wenig gebrauchen und daher kaum beherrschen. Ferner stammt ein Teil der ersten Generation aus einer Minderheit in der arabischen Region, die eine eigene Sprache hat. Ein weiterer Aspekt, der vielleicht eine Rolle spielt, könnte ein stärkeres Bewusstsein für die mögliche exotische Wirkung sein, die die Verwendung von arabischen Sprachelementen in einem deutschen Text erzeugen kann. Im Gegensatz zur ersten Generation, deren Leben lange durch die arabische Sprache und Kultur geprägt war, betrachtet die zweite Generation diese aus einer distanzierteren Perspektive. Der Literatur der ersten sowie der zweiten Generation sollte man deshalb nicht eine einzige Identität mit Begriffen wie „Migranten- oder Migrationsliteratur“ zuschreiben. Stattdessen sollte der sprachliche Aspekt bei der Bezeichnung hervorgehoben werden, indem von einer „germanophonen“ oder „deutschsprachigen“ Literatur gesprochen wird, entsprechend der frankophonen und anglophonen Literatur.<sup>44</sup>

**ANMERKUNGEN**

<sup>1</sup> Es handelt sich um etwa 280.000 Migranten aus verschiedenen arabischen Ländern und dazu eine unbekannte Zahl von Palästinensern. Vgl. Eckehart-Schmidt-Fink: Araber in Deutschland. In: Ausländer in Deutschland, Heft 2/2001, S. 3-5; hier S. 3.  
<sup>2</sup> Ebd., S. 4.

<sup>3</sup> In ihrem bisher noch nicht veröffentlichten Vortrag (gehalten bei der German Studies Association, Washington, 4.-7. Oktober 2001) „How ethnic is it? Reflections on works by Arab-German writers of the second generation“ bespricht Nina Bermann Tuschicks literarisches Schaffen und verweist auf seinen halb-lyrischen Hintergrund.  
<sup>4</sup> Mustapha El Hajja: Vom Affen, der ein Visum suchte und andere Gastarbeitergeschichten. Wuppertal 1969.  
<sup>5</sup> Zentralrat der Freien Deutschen Jugend (Hrsg.): Auftakt 63. Gedichte mit Publikum. Berlin 1963.  
<sup>6</sup> Adel Karasholi: Ich habe das Problem gehört. In: Zentralrat der Freien Deutschen Jugend (Hrsg.): Auftakt 63. Gedichte mit Publikum. Berlin 1963, S. 16.  
<sup>7</sup> ebenda, S. 18-19.  
<sup>8</sup> ebenda, S. 20-21.  
<sup>9</sup> Emily Ruete: Leben im Sultanspalast. Memoiren aus dem 19. Jahrhundert. Leicht bearbeiteter Neudruck der Ausgabe: Memoiren einer arabischen Prinzessin (Berlin 1886). Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Annegret Nippa. Bodenheim 1998.  
<sup>10</sup> Zu bemerken ist hier, dass sich bei meinen bisherigen Untersuchungen zur deutschsprachigen Literatur von Autoren arabischer Herkunft keine einzige Bezugnahme auf Leben und Werk der arabischen Prinzessin in diesem Kontext finden lässt.  
<sup>11</sup> Vgl. Jürgen Wertheimer: Das Eigene und das Fremde als Kategorien der Wahrnehmung und des Verhaltens. In: Palette. Bamberger Zeitschrift für neueste Literatur, Heft 12/1990, S. 114.  
<sup>12</sup> Suleman Taufiq: Erwartungen an die deutschen Kulturvermittler. In: Irmgard Ackermann/Harald Weinrich (Hrsg.): Eine nicht nur deutsche Literatur. Zur Standortbestimmung der „Ausländerliteratur“. München 1986, S. 75.  
<sup>13</sup> Jusuf Naoum: Aus dem Ghetto heraus. In: Irmgard Ackermann/Harald Weinrich (Hrsg.): Eine nicht nur deutsche Literatur. Zur Standortbestimmung der „Ausländerliteratur“. München 1986, S. 79.  
<sup>14</sup> Franko Biondi/Rafi Schami: Über den literarischen Umgang mit der Gastarbeiteridentität. In: PoLiKunst-Jahrbuch 1983, S. 16.  
<sup>15</sup> Rafik Schami: Damals dort und heute hier. Über Fremdsein. Freiburg 1998, S. 63.  
<sup>16</sup> Rafik Schami: Eine Hand voll Sterne. Weinheim 1987.  
<sup>17</sup> Rafik Schami: Erzähler der Nacht. Weinheim 1989.  
<sup>18</sup> Rafik Schami: Die Sehnsucht der Schwalbe. München 2000.  
<sup>19</sup> Rafik Schami: Der ehrliche Lügner. Roman von tausend-einer Lüge. Weinheim und Basel 1996 (1992).  
<sup>20</sup> Jusuf Naoum: Nura. Eine Libanesin in Deutschland. Wuppertal 1996.  
<sup>21</sup> Jusuf Naoum: Nacht der Phantasie. Der Kaffeehauszähler Abu al Abed lädt ein. Frankfurt am Main 1994.  
<sup>22</sup> Im Folgenden wird bei den Auszügen aus den Romanen und Erzählungen jeweils auf die entsprechenden Seiten der Buchhandelsausgaben und der bereits zitierten Werke der einzelnen Autoren verwiesen.  
<sup>23</sup> Zitiert nach Ralf-Andreas Gmelin: Der Reisesegen. Predigt in der Ringkirche vom 23. Juni 2002. Unter: <http://www.ringkirche.de/predigt/2202-13.htm> (Abgefragt am 15. August 2005).  
<sup>24</sup> Gisela Henckmann: Rafik Schami. In: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.): Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Heft 6/1999, S. 5.  
<sup>25</sup> Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt am Main 1985.

<sup>26</sup> Stuart Hall: Kulturelle Identität und Diaspora. In: Ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994, S. 26-43; hier S. 30.  
<sup>27</sup> Rafik Schami: Damals dort und heute hier. Über Fremdsein. Freiburg 1998, S. 67.  
<sup>28</sup> Salim Alafenisch: Das Kamel mit dem Nasenring. Zürich 1990.  
<sup>29</sup> Der Khalif Mu'awiyya Ibn Abi Sufian (608-680), der Gründer des umayyadischen Kalifats, heiratete die Jakobinerin Maisun bint Bahdal al-Kalbiya (gest. 700), die dem angesehenen christlichen Bani Kalb-Stamm entstammte und garantierte sich damit die Verstärkung seines Kalifats (661-680). Nach seinem Tod herrschte Yazid (680-683), sein Sohn von Maisun. Maisun bint Bahdal al-Kalbiya zählt außerdem zu den klassischen arabischen Dichterinnen.  
<sup>30</sup> Wadi Soudah: Sheherezade im NATO-Land. In: Absturz aus dem Paradies. Geschichten eines Eingewanderten. Frankfurt am Main 1998, S. 40-47.  
<sup>31</sup> In Soudahs 1991 erschienener Erzählung „Beschneidung“ ist allerdings der „Ich“-Erzähler ein palästinensischer Christ, der das harmonische Zusammenleben zwischen den muslimischen und den christlichen Palästinensern, die gegenseitige Beeinflussung und den positiven Austausch zwischen ihnen humorvoll beschreibt. Diese Erzählung ist Teil der Erzählungssammlung: Kafka und andere palästinensische Geschichten. Frankfurt am Main 1991.  
<sup>32</sup> Michel Foucault: Andere Räume. In: Gente Barck u.a. (Hrsg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig 1990 (1967), S. 34-49; hier S. 45.  
<sup>33</sup> Adel Karasholi: Der alte Turban. In: Umarmung der Meridiane. München 1999, S. 23f.  
<sup>34</sup> Ders.: Daheim in der Fremde. In: Lerke von Saalfeld (Hrsg.): Ich habe eine fremde Sprache gewählt. Ausländische Schriftsteller schreiben deutsch. Gerlingen 1998, S. 116.  
<sup>35</sup> Huda Al-Hilali: Von Bagdad nach Basra. Geschichten aus dem Irak. Heidelberg 1992.  
<sup>36</sup> Emily Ruete: Leben im Sultanspalast. Memoiren aus dem 19. Jahrhundert. Leicht bearbeiteter Neudruck der Ausgabe „Memoiren einer arabischen Prinzessin“. Berlin (1886). Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Annegret Nippa. Bodenheim 1998.  
<sup>37</sup> Halima Alaiyan: Vertreibung aus dem Paradies. Meine lange Flucht nach Palästina. München 2003.  
<sup>38</sup> Sherko Fatah: Im Grenzland. Salzburg 2000.  
<sup>39</sup> Sherko Fatah: Donnie. Salzburg 2002.  
<sup>40</sup> Raid Sabbah: Der Tod ist ein Geschenk. Die Geschichte eines Selbstmordattentäters. München 2002.  
<sup>41</sup> Raid Sabbah: Der Wind trägt meinen Schmerz davon. Aus dem Leben einer palästinensischen Mutter. München 2004.  
<sup>42</sup> Anis Hamadeh: Ausgangssperre für Gefühle, 17. Mai 2004. Unter: [http://www.anis-online.de/pages\\_text2/0636\\_ausgangssperre.de](http://www.anis-online.de/pages_text2/0636_ausgangssperre.de)  
<sup>43</sup> Jamal Tuschik: Träger von Zukunftsinformationen. In: Ders. (Hrsg.): Morgenland. Neueste deutsche Literatur. Frankfurt am Main 2000, S. 290.  
<sup>44</sup> Vgl. Hierzu: Katherine Arens: For want of a word... The Case for Germanophone. In: UP, 2/1999, S. 130-142; sowie Nina Bermann: German and Middle Eastern Literary Traditions in a Novel by Salim Alafenisch. Thoughts on a Germanophone Beduin Author from Negev. In: German Quarterly, 3/1998, S. 271-283.

**UNSERE AUTORIN**



*Dr. Manar Omar ist als Germanistikdozentin an der Deutschabteilung der Universität Helwan in Kairo und als freiberufliche Übersetzerin und Dolmetscherin tätig. Sie absolvierte ihr Abitur an der Deutschen*

*Schule der Borromäerinnen in Kairo und studierte anschließend Germanistik an der Kairoer Universität. In ihrer 2006 abgeschlossenen Dissertation beschäftigte sie sich mit ausgewählten Werken Deutschschreibender Autoren arabischer Herkunft. Sie hat mehrere Lesereiseprojekte mit deutschsprachigen Autoren koordiniert. Neben zahlreichen Vorträgen und Publikationen hat sie eine Bibliografie deutscher Übersetzungen arabischsprachiger Werke von 1990 bis 2004 herausgegeben.*

# Der belagerte Film oder Europas arabisches Filmschaffen

VIOLA SHAFIK

Nationales Filmschaffen hängt in arabischen Ländern von historischen und mehr noch von aktuellen (innen)politischen Gegebenheiten ab und befindet sich in einer Konkurrenzsituation mit dem „ersten“ Kino, dem weltweit dominierenden Hollywood. Hinzu kommt, dass der Autorenfilm mit der lokalen, kommerziellen Filmindustrie konkurrieren muss und von Fördergeldern abhängig ist. Vorgaben und Interessen westlicher Förderinstitutionen bestimmen das arabische Filmschaffen in hohem Maße. Die Mechanismen der Filmförderung bringen es mit sich, dass arabische Filme meistens nur dann den Weg zum europäischen Publikum finden, wenn sie in den Genuss von Fördergeldern kommen. Diese Filme und die von ihnen transportierten Themenkreise prägen das westliche Bild vom „Orient“. Zuweilen wird der exotische Blick bedient, der letztlich zu einer Festschreibung von Stereotypen führt. Mehr noch: Durch die selektive Leseweise der Filme möchte das westliche Publikum „sein“ Bild der Region bestätigt sehen. Produktion und Vertrieb arabischer Filme in Europa sind nicht nur eine Frage des guten Willens (und der Finanzierung). Europa fördert zwar die Darstellung der arabischen Welt im Film, läuft jedoch Gefahr, das Bild vom so genannten „fremden Orient“ zu reproduzieren anstatt die südlichen Mittelmeerränder und deren Ausdrucksmöglichkeiten zu erleben.

## DIE „BELAGERUNG“ DES AUTORENFILMS

Der marokkanische Regisseur Mohamed 'Aslan ließ auf einer Pressekonferenz während des Kairoer Filmfestivals im Winter 2004 verlauten, dass sich der engagierte arabische Film im Belagerungszustand befände. Damit meinte er nicht nur die Belagerung des so genannten Autorenfilms durch den kommerziellen Film amerikanischer, indischer und ägyptischer Provenienz, der die Leinwände und die Herzen der Zuschauer in der Region beherrscht. Er meinte damit auch die Vorgaben und Interessen westlicher Förderinstitutionen, von denen er selbst bei der Produktion seines sozialkritischen Filmes *Die Engel fliegen nicht über Casablanca / al-mala'ika la tuhalliq fauq al-Dar al-Bayda'* (2004) unabhängig bleiben konnte. Der Regisseur, der in Italien als Produzent arbeitet, war aufgrund seiner privaten Rücklagen in der Lage, seinen Film völlig aus eigenen Mitteln zu finanzieren.

Mohamed 'Aslans Eindruck, sich im Belagerungszustand zu befinden, ist symptomatisch für das Selbstverständnis des künstlerisch ambitionierten arabischen Filmschaffens. Es entspringt einem Diskurs, den die Vertreter des so genannten Neuen Arabi-

schen Films, allen voran Férid Boughédir in seinem Dokumentarfilm *Camera Arabe* im Jahre 1987, verbreiteten und der seit der Gründung der Vereinigung des Neuen Films in Kairo 1969 die Selbstdarstellung künstlerisch und intellektuell ambitionierter arabischer Filmemacher charakterisiert. Er stellt den „engagierten“ arabischen Film in Opposition nicht nur zum „ersten“ Kino, d.h. zum weltweit dominierenden Hollywood, sondern auch und vor allem zur lokalen, kommerziell orientierten Filmtradition.

gene Filmindustrie hervorzubringen. Es war das einzige arabische Land, das über einen vergleichsweise großen Binnenmarkt verfügte und trotz seiner Kolonialisierung durch die Briten ausreichende künstlerische, intellektuelle und vor allen Dingen wirtschaftliche Ressourcen besaß, die es ihm ermöglichten, Anfang der 1930er-Jahre mit dem Einsetzen der Tonzeit, eine eigenständige Filmindustrie aufzubauen, deren populäre Produkte auch über die Landesgrenzen hinweg Verbreitung fanden.

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

KINOWERBUNG IN KAIRO: DER ENGAGIERTE ARABISCHE FILM BEFINDET SICH NICHT NUR IN EINER KONKURRENZSITUATION MIT DEM WELTWEIT DOMINIERENDEN HOLLYWOOD, SONDERN AUCH MIT DER LOKALEN, VOR ALLEM KOMMERZIELL ORIENTIERTEN FILMTRADITION.  
picture alliance / dpa

## ZUR GESCHICHTE DES ARABISCHEN FILMS

Um diese Ausrichtung besser verstehen zu können, wird man ein wenig in die Geschichte des arabischen Films zurückgreifen müssen. Grob gefasst teilt sich dessen Geschichte in die zwei Phasen der Vor- und Nachkolonialzeit. Dementsprechend besitzt er auch zwei unterschiedliche Erscheinungsformen: populärer kommerzieller Film einerseits und engagierter Autoren- bzw. Kunstfilm andererseits. Nur Ägypten vermochte bereits während der Kolonialzeit eine ei-

In den anderen arabischen Ländern hingegen kam es erst nach der jeweiligen Unabhängigkeit im Laufe der 1950er- und 1960er-Jahre zu unterschiedlich intensiven Versuchen, ein nationales Filmschaffen aufzubauen, das aber – sieht man vom Libanon und bis zu gewissem Grade von Marokko ab – erst durch staatliche Intervention ermöglicht wurde. Daher entwickelte sich im Mashreq (Naher Osten) wie auch im Maghreb bzw. Nordafrika zuerst ein antikolonial geprägtes Filmschaffen, das schließlich in einen regionalen Kunst- und Autorenfilm mündete, den

manche gerne als Neuen Arabischen Film bezeichnen. (Diese Definition ist allerdings etwas irreführend, da sie eine historische Zuordnung erschwert und gleichzeitig zu wenig die lokalen wie individuellen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern und den Filmemachern berücksichtigt!). Es waren vornehmlich staatliche Initiativen, die diese Werke unterstützten und über etwa zwei Jahrzehnte am Leben erhielten.

## DIE KRISE DES ARABISCHEN KINOS

Seit Ende der 1980er-Jahre allerdings hat sich die Krise des arabischen Kinos verschärft, wenn auch aus recht unterschiedlichen Gründen. Auf der einen Seite hat der Erste Golfkrieg 1990 die Vertriebsbasis des ägyptischen Kommerzfilms empfindlich gestört. Darüber hinaus sorgte ein Boom in der lokalen Fernsehproduktion für strukturelle Engpässe, die Anfang 1990 für einen zeitweiligen Rückgang der Produktionszahlen von ca. 60 auf 15 Filme pro Jahr verantwortlich waren. Auf der anderen Seite mussten Staaten wie Syrien, Tunesien und Algerien ihre Produktion entweder völlig privatisieren (Algerien) bzw. stark einschränken, während der Bürgerkrieg in Algerien (1990er-Jahre) sowie im Libanon (1980er-Jahre) zeitweise für eine vollständige bzw. teilweise Einstellung der Produktion sorgte. Nur Marokko war bislang in der Lage, durch eine wohl organisierte staatliche (aus Steuereinnahmen vom Vertrieb ausländischer Filme finanzierte) Förderung das eigene Filmschaffen zu einer kleinen Filmindustrie auszubauen, die den eigenen Markt nicht nur mit Kunst sondern auch Kommerzfilmen versorgt und mittlerweile vom ägyptischen Film recht unabhängig ist. In den meisten anderen Ländern mussten sich Filmemacher und Produzenten nach anderen Finanzierungsmöglichkeiten umsehen, um ihr „nicht-kommerzielles“ Kino zu realisieren.

## DER PALÄSTINENSISCHE FILM

Dies gilt auch für den palästinensischen Film, der hier exemplarisch abgehandelt werden soll. Westliche Unterstützung hat erst im letzten Jahrzehnt dazu beigetragen, dass die kostspielige Produktion von Spielfilmen palästinensischer Filmemacher etwas angekurbelt wurde, was sich allerdings kaum auf die Infrastruktur vor Ort ausgewirkt hat. Bis auf die Besatzung unterscheidet sich die Situation des palästinensischen Filmschaffens insofern nur graduell vom gesamtarabischen Filmschaffen. Wenn er sich auch nie auf reguläre staatliche Beihilfen stützen konnte, so entsprang er doch anfänglich dem Schoße quasi-staatlicher Stellen, u. a. der PLO, die jedoch nach dem Auszug aus Beirut nach Tunis (1982) ihre Produktion stark einschränken musste.

Der wesentliche Unterschied zu anderen arabischen Ländern liegt darin, dass Produktion und Vertrieb noch viel weniger in Palästina selbst verankert sind. Im Gegensatz zu anderen arabischen Filmproduktionen hat der palästinensische Film kaum eigene Vertriebsmöglichkeiten. Eine Ausnahme sind einige alternative Versuche, wie seit Mitte der 1990er-Jahre Rashid Mashaarawi Cinema Production Center in Ramallah, das mobile Aufführungen und ein alljährliches Kinderfilmfestival durchführt und 2004 ein erstes Kinofilmfestival organisierte. Diese Versuche stehen und fallen aber mit dem guten Willen der Israelis. Seit der ersten Intifada (1989) wurden in den besetzten Gebieten nämlich alle Kinos geschlossen

wegen den ständigen Ausgangs- und Wegsperrern, die ja auch heute jedes normale Leben behindern. Darüber hinaus fehlt es an einer entsprechenden Infrastruktur und an Ausbildungsmöglichkeiten für werdende Filmemacher. Diese haben in der Vergangenheit ihr Handwerk entweder in Israel oder im Ausland gelernt.

Filmemacher aus dem historischen Palästina, sprich dem heutigen Israel, mögen sich auf israelische Techniker und Infrastrukturen stützen oder auch nicht, je nach ihrer entsprechenden politischen Ausrichtung und ihrem Aufenthaltsort. Palästinensische Techniker können sie meist nicht einsetzen. Nur in seinen revolutionären Tagen verließ sich der palästinensische Film eher auf Eigeninitiativen in der arabischen Diaspora, wie die verschiedenen palästinensischen Organisationen im Libanon vor der israelischen Invasion 1982. Heute stammen die meisten Filmemacherinnen und Filmemacher aus dem historischen Palästina oder den besetzten Gebieten. Ihre Zahl hat sich zwar erheblich verstärkt wegen der Einführung neuerer Technologien (Video und DVD), aber sie sind und bleiben im Großen und Ganzen von der finanziellen und technischen Unterstützung aus Europa abhängig oder werden in einigen wenigen Fällen, wie bei *Göttliche Interventionen/iyad ilahiyya* (2003) und *Durst/attash* (2004), Nutznießer israelischer Hilfe.

## BEGRENZTER ZUGANG ZUR EUROPÄISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

Das bislang immer noch extrem kanalisierte Interesse in Europa an der Palästinafrage verstärkte sich erst mit dem Osloer Abkommen (1990). Dies betrifft auch die finanzielle Unterstützung. Werke, die im Jahrzehnt zuvor entstanden, gingen auf individuelle Anstrengungen zurück, sei es durch engagierte westliche Filmemacher oder im Exil lebende Araber und Palästinenser, wie der israelische Palästinenser Michel Khleifi, der 1990 mit seinen Filmen noch extremen Anfeindungen ausgesetzt war.<sup>1</sup> Aufführungen von Filmen, die die Palästinafrage aus der Perspektive der Palästinenser behandelten, waren daher lange Zeit eine Sache von wenigen, eher linksorientierten Veranstaltungen in der Bundesrepublik Deutschland und in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik. Auch heute bleibt der Vertrieb meist auf das Fernsehen und den nicht-kommerziellen Bereich beschränkt. Es handelt sich darum um einen sehr begrenzten Zugang zur europäischen Öffentlichkeit, da auch Arte in Deutschland gemäß einer Redaktionsauskunft 2003-2004 während der Prime Time am Samstagabend eine Quote von nur etwa durchschnittlich einer halben Million Zuschauer aufwies. Nach ihrer Ausstrahlung sind solche Filme für den weiteren kommerziellen Vertrieb außerdem „verbrannt“.

Wie sich am Beispiel Palästinas zeigt, entsteht der arabische Film, der heute nach Europa gelangt, unter außergewöhnlichen Umständen und ist kaum an den arabischen Markt gebunden, d. h. für gewöhnlich nicht das Produkt einer lokalen Filmindustrie. Das europäische Förderinteresse ist allerdings nicht ganz neu, es speiste sich zunächst aus Wiedergutmachungsbestrebungen in der postkolonialen Ära und wandelte sich schließlich aus dem heute notwendigen Interesse der EU für seine unmittelbaren Nachbarn. Der erste Nutznießer dieser Interessen war der schwarzafrikanische Film, zu dem in dieser Hinsicht bislang detaillierte Forschungsergebnisse vorliegen.

## FÖRDERUNGEN DER ERSTEN STUNDE

Die Förderungen der ersten Stunde, die die anfänglichen Produktionen des „schwarzen Kontinents“ und schließlich auch den nordafrikanischen Film maßgeblich und auf teils recht ambivalente Weise mitzuverantworten hatten, kamen aus Frankreich. Dort entstand 1961 das Consortium Audiovisuel International, das bis 1975 416 Filme unterschiedlicher Längen (auch Wochenschauen) herstellte. 1970 gründete man außerdem die Agence de la coopération culturelle (ACCT), die ab 1993 in die Agence de la Francophonie umgetauft wurde.

Ab 1963 kurbelte zudem das französische Ministerium für technische Kooperation durch sein Bureau de cinéma die afrikanische Produktion an. Vor der Unabhängigkeit dieser Länder hatte man keinem einzigen Afrikaner die Möglichkeit gegeben, in seinem Land einen Film zu drehen, (das so genannte Laval-Dekret von 1934 hatte sich dezidiert dagegen ausgesprochen!). Da die Franzosen nach der Entlassung in die Unabhängigkeit nun zum Teil keinen Zugang mehr zu ihren früheren Kolonien bekamen, ließ man – so Lieve Spaas (2000) – nun die Arbeit des Bildersammelns von Einheimischen erledigen. Das Ministerium für Kooperation ist interessanterweise bis heute noch eine der wichtigsten Anlaufstellen geblieben, auch wenn es die Arbeit 1979 kurzfristig einstellte, zum einen weil die französische Regierung mit politischen Filmen wie *Finyé* von Souleyman Cissé nicht die afrikanischen Regierungen verärgern wollte, zum anderen weil die strukturellen und kulturellen Nachteile der Förderung sichtbar wurden: anstatt die afrikanischen Filmemacher mit ihren Werken zu Hause zu integrieren, wurden sie an Frankreich assimiliert.

## BESITZ DER FILMRECHTE BESTIMMT DEN VERTRIEB

Zu diesen Nachteilen zählte u. a. auch, dass das Ministerium die Filmrechte aufkaufte, der Vertrieb sich somit auf Frankreich und größtenteils auf den nicht-kommerziellen Bereich konzentrierte. Zwar kam es mit der Zeit zur paradoxen Situation, dass sich die afrikanischen Filme, die unter dem Deckmantel der Frankophonie entstanden, immer mehr von der französischen Sprache abwandten und zu ihren vorkolonialen Sprachen zurückkehrten, was jedoch nicht hieß, dass sich das afrikanische Publikum ausgesprochen für die vom Ausland finanzierten Filme interessierte. Im Gegenteil, in einem der jüngsten epd-Berichte (2005) wurde sogar von einem erheblichen Rückgang an traditionellen Lichtspielhäusern in einigen westafrikanischen Ländern (z.B. Burkina Faso) berichtet, während Nigerias „Nollywood“ momentan durch die Einführung der DVD-Technik boomt und Hunderte von billigen, kommerziellen Videofilmen ausstößt (von denen hierzulande auch nichts zu sehen ist).

Arabische bzw. nordafrikanische Produzenten begannen sich seit Ende der 1970er-Jahre um französische Förderungen zu bemühen. Dabei kristallisierten sich neben den bereits erwähnten offiziellen französischen Stellen, wie das CNC (Centre National de Cinématographie), die Agence de la Francophonie sowie die französischen Ministerien für technische Kooperation, das Außen- sowie das Kultusministerium als weitere relevante Anlaufstellen bei europäischen Fernsehanstalten heraus. Dazu zählten besondere Sendeplätze, wie „Das Kleine Fernsehspiel“ (ZDF) oder bestimmte Redaktionen bei Canal

Horizon, La Sept und Channel Four (heute vor allem das deutsch-französische Arte). Sie wurden außerdem noch in den 1990er-Jahren von der holländischen Hubert Bals-Stiftung (gebunden an die Uraufführung am Festival in Rotterdam) und schließlich 2004 vom World Cinema Fund (Berliner Filmfestspiele) ergänzt.

### FÖRDERGELDER UND DER WEG ZUM PUBLIKUM

Den Weg zum europäischen Publikum schaffen bis heute vor allem jene Filme, die in den Genuss der Fördergelder dieser Einrichtungen kamen und kommen, weniger aber Filme, die durch eigene Anstrengungen finanziert wurden. Genuin einheimische Produktionen, wie beispielsweise ägyptische und mittlerweile auch marokkanische Kommerzfilme bzw. populäre Filme hingegen haben kaum eine Chance, in Europa zu zirkulieren. Im Gegenzug finden arabisch-europäische Koproduktionen wiederum, die zwar technisch und künstlerisch mittlerweile internationalen Standards entsprechen, kaum einen Weg zum breiten arabischen Publikum, das sich nach wie vor lieber am populären nationalen (meist ägyptischen) Film ergötzt.

Die ersten arabischen Filmemacher, die von besagten französischen Institutionen Förderungen erhielten, dürften dem Publikum hierzulande mittlerweile hinreichend bekannt sein: der Ägypter Youssef Chahine war der erste, einige libanesische und vor allem tunesische, aber auch algerische und marokkanische Filmemacher folgten. Nur im Ausnahmefall stärkte die Koproduktion die Filmemacher im eigenen Land. Nur Chahine konnte sich zu Hause ein wahres filmwirtschaftliches Imperium aufbauen, das u. a. auch Lichtspielhäuser umfasst. Wirklichen Erfolg an der Kinokasse hat er in Ägypten aber nicht, auch über die Qualität seiner letzten Erzeugnisse lässt sich streiten. Im Falle Tunesiens hingegen, das eine lange Tradition der cinéphilie besitzt, d.h. wo so genannte Art-house-Filme durchaus Zuschauer anziehen vermögen, ergab sich eine regelrechte Abhängigkeit des lokalen Filmschaffens vom Ausland. So entstanden während der 1990er-Jahre mehr als die Hälfte der Produktionen mit ausländischen Zuschüssen. Auch der algerische Film, der wegen den politischen Zuständen im Lande Anfang der 1990er-Jahre völlig zum Erliegen kam, wurde seitdem fast ausschließlich durch europäische Gelder finanziert. Nur seit der Jahrtausendwende zeichnet sich dort langsam eine Wende ab; u. a. mit *al-Manara* (2004) von Belkacem Hajaj, der vom algerischen Fernsehen und von privaten Sponsoren finanziert wurde.

### FÜHREN KOPRODUKTIONEN ZU VERBESSERUNGEN?

Koproduktion führte (abgesehen von Ägypten, das ja schon gefestigte filmindustrielle Strukturen besaß,) nicht zwangsläufig zur Verbesserung einheimischer Infrastrukturen, da europäische Produzenten sowie Förderungen (vor allem in Frankreich) es meist zur Bedingung machen, dass ein Großteil des Geldes im Lande verbleibt und der arabische Produzent deswegen nicht nur die Postproduktion im Geldgeberland durchführen muss, sondern auch verschiedene Funktionen (Kamera, Ton etc.) mit europäischen Technikern besetzen muss. Dies gilt z.B. für das CNC. Beim französischen Ministerium für Kooperation bestand die finanzielle Hilfe für gewöhnlich aus dem

Abtreten der Filmrechte sowie in der Möglichkeit, die Geräte und Räume der Kooperation für die Postproduktion in Frankreich zu nutzen. In Tunesien, Algerien und Marokko gibt es bis heute noch keine Filmschule, an der Filmtechnik gelehrt wird. Bei Berufen mit großen Anforderungen an das Know-how, wie Kamera, Ton, Maske und Szenenbild, müssen viele Produktionen darum auf europäische Kräfte zurückgreifen.

### WIRTSCHAFTLICHE ABHÄNGIGKEIT BEEINFLUSST INHALTE

Es ist schwierig zu erwägen, inwieweit die wirtschaftliche Abhängigkeit auch zur Beeinflussung der Inhalte geführt hat. Mit anderen Worten, ob Filme letztlich für den europäischen Geschmack hergestellt werden und weniger für den lokalen Verbrauch. Immerhin beklagte sich der west-afrikanischen Filmemacher Souleyman Cissé Anfang der 1990er-Jahre, dass die von Frankreich geförderten afrikanischen Filme eigentlich nicht für das gewöhnliche Publikum, sondern für den Soziologieunterricht gemacht würden, d.h. in einem „kulturellen Ghetto“ verblieben (vgl. Diawara 1992). Es ist außerdem bekannt, dass das Ministerium für Kooperation anfänglich naive afrikanische Filme den politisch kritischen Filmen vorgezogen hat. Dies bewegte u. a. den Senegalesen Ousmane Sembene dazu, überhaupt keine Förderungen mehr anzunehmen. Dies will nicht heißen, dass Förderer und Fernsehanstalten gleichermaßen an einer Gleichschaltung und Gettoisierung der Produktionen aus Übersee arbeiten. Der Berliner World Cinema Fund erlaubt ausdrücklich, dass die Gelder ausschließlich vor Ort ausgegeben werden dürfen. Auch einzelne Redaktionen, wie die von Joachim von Mengershausen beim WDR, der eine Reihe von schwarzafrikanischen und arabischen Filmen, darunter auch *Yeelen* koproduzierte, waren darum bemüht, keinerlei Auflagen, vor allem thematischer Art zu machen. Dasselbe gilt auch für das Stuttgarter EZEF (Evangelisches Zentrum für entwicklungsbezogene Filmarbeit). Trotzdem erscheint die Frage legitim, inwiefern Drehbücher und Themen von ihren Autoren nicht doch von vornherein mit einem Blick auf die Förderung und den europäischen Zuschauer (und Redakteur) geschrieben, entwickelt und von den Förderstellen dementsprechend ausgewählt werden.

### THEMEN BESTIMMEN DIE WESTLICHE SICHT

In der Tat wird man zumindest an einer Reihe der geförderten und später in Europa erfolgreichen nord-afrikanischen sowie anderen arabischen Werken eine thematische Orientierung feststellen können, die sich mit vier hauptsächlichen Themenkreisen bzw. Diskursen deckt, die das Bild der Region aus westlicher Sicht bestimmt: (1.) Benachteiligung der Frauen, (2.) fanatischer Islam, (3.) die Palästinafrage und bis zu einem gewissen Grad (4.) soziale und politische Ungerechtigkeit. Dies lässt sich an den Themen der wichtigsten geförderten Werke aus den 1990er-Jahren ablesen. Dazu zählen u. a. Youry Nasrallahs Dokumentarfilm *Apropos Jungen, Mädchen und der Schleier/sibyan wa banat* (1995) zu Geschlechterrollen und Verschleierung in Ägypten sowie *Das Tor zur Sonne/bab al-shams* (2004), der Romanverfilmung des palästinensischen Autors Elias Khoury. Dann wäre außerdem Atef Hatatas Spielfilm *Verschlossene*

*Türen/al-abwab al-mughlaqa* (1999) zu nennen, der von der Fanatisierung eines jungen Muslims in Ägypten erzählt, der mit dem Mord an seiner Mutter endet.

Des Weiteren wären erwähnenswert eine Reihe tunesischer Spielfilme, vor allem *Die Stille der Paläste/samt al-qusur* (1994) sowie *Zeit der Frauen, Zeit der Männer/musim al-rijal* (2000) von Mofida Tlatli, die beide von der Unterdrückung der Frau handeln. Auch in Férid Boughédirs *Halfaouine/asfur al-sath* (1989) und *Sommer in La Goulette/Halq al-Wad* (1995) geht es vornehmlich um Geschlechterrollen. Vor allem *Halfaouine*, der als erster tunesischer Film einen europaweiten Kinostart bekam, bedient sich zahlreicher exotischer Elemente, wie die pittoresken Bilder des türkischen Bades, die sicherlich nicht nur zufällig an das Bildrepertoire des europäischen Orientalismus erinnern. Youssef Chahines Filme hingegen, die auf den ersten Blick eine Ausnahme zu bilden scheinen, bieten ein populäres Potpourri aus Antikolonialismus, Modernismus und kultureller Apologetik, die sich über den rassistischen und imperialistischen Westen einerseits mokiert und andererseits den islamischen Fundamentalismus anprangert, wie in *Das Schicksal/al-masir* (1997) und jüngst in *Alexandria-NewYork* (2004).

### DIE FESTSCHREIBUNG VON STEREOTYPEN

Die diskursive Festschreibung der Region auf die oben erwähnten Themen ist eine komplexe Angelegenheit, deren kulturhistorische und politische Quellen von Edward Said beschrieben und als Orientalismus bezeichnet wurden und dessen Antriebsquelle man in dem rassistischen Vorgang des „Othering“ bzw. der Produktion des Anderen oder Fremden zusammenfassen kann. Im Bereich der visuellen Darstellung hat dies zu Stereotypisierungen geführt, für deren Entwicklung Stuart Hall uns den Blick geschärft hat. Durch das Stereotyp wird das Andere, Fremde überhaupt erst als solches konstituiert und festgeschrieben, indem man es auf einige wenige Eigenschaften reduziert, die dann in essentialistischer Manier zu dessen unveränderlicher natürlicher Wesensart erklärt werden. Dies geschieht jedoch nicht nur durch den negativen Vorgang der Dämonisierung, sondern auch durch die auf den ersten Blick positiv erscheinenden Strategien der Verklärung, Exotisierung und Fetischisierung. Letzteres lässt sich, wie man am Beispiel von *Halfaouine* sieht, auch durchaus in arabisch-europäischen Koproduktionen finden.

Abgesehen von orientalistischer Exotisierung gehört die Gleichsetzung von Arabern und Islam zu den am weitesten verbreiteten Stereotypisierungen. Diese Gleichsetzung sitzt einem entscheidenden Irrtum auf, missachtet sie doch die Tatsache, dass die arabische Welt mehrere Millionen Christen, Hunderttausende von Juden, mehrere nicht-arabische Sprachgruppen, wie Kurden, Nubier und Amaziah (Berber) umfasst, und die Mehrzahl aller Muslime in Asien und nicht in der arabischen Welt leben. Wie Edward Said zu Recht beklagte, bildet aber gerade der Islam das Haupt-Objektiv, durch das nicht nur die Orientalisten, sondern vor allem auch Journalisten und Politiker die Region betrachten. Er gilt als die Mutter aller Erklärungen für so ziemlich alle Phänomene, soziale wie politische, und zwar ohne Berücksichtigung von kulturellen und politischen Wechselwirkungen. So wird gemäß Said Aggression dargestellt, als ob sie dem Islam entspränge, weil der Islam eben so ist. Konkrete Umstände vor Ort werden ver-

wischt. In anderen Worten: Berichterstattung über den Islam ist eine einseitige Tätigkeit, die verbirgt, was der Westen „tut“ und stattdessen hervorhebt, wie Muslime und Araber auf Grund ihrer sehr fehlerhaften Natur „sind“.

### STEREOTYPEN SPEISEN SICH AUS KOLONIALISTISCHEN PERSPEKTIVEN

Dasselbe gilt für den Themenkomplex der weiblichen Gleichstellung. Auch dieses Thema ist mit orientalistischen Diskursen verbunden und speist sich aus der frühen kolonialistischen Kritik an der so genannten muslimischen Gesellschaft. So schreibt Leila Ahmed in ihrem Buch über Geschlecht und Islam, dass die Unterdrückung, die man in der Abschirmung und Verschleierung muslimischer Frauen sah, sich zum „Herzstück der westlichen Erzählung“ vom Islam im 19. Jahrhundert entwickelte, die man dergestalt in eine Art „kolonialer Feminismus“ modellierte (vgl. Ahmed 1992). Die Kritik an der islamischen Gesellschaft entsprang aber nicht selten einer imperialistisch motivierten Doppelmoral. So äußerte Lord Cromer, der langjährige britische Statthalter Ägyptens, beispielsweise scharfe Kritik an der Frauenfeindlichkeit des Islam, gründete aber gleichzeitig zuhause einen Verein zur Bekämpfung britischer Suffragetten. Insbesondere der Schleier hinter dem die Frauen „lebendig begraben“ schienen, wurde als sichtbares Zeichen von Rückständigkeit und unzivilisiertem Verhalten angeprangert (und deswegen auch von einheimischen Modernisten bekämpft). Missionare und Anthropologen beschrieben die muslimische Ehe als auf Trieben und nicht auf Liebe basierend, wodurch Frauen eher die Position einer „Gefangenen und Sklavin denn als Gefährtin und Helferin“ einnahmen.

Wie sehr diese Diskurse auch noch in heutige Betrachtungen hineinspielen, wie stark „orientalistische“ Vorstellungen vorherrschen, und wie sehr ihre Vertreter unbedacht die soziale Tradition und die Lehren des Islam auf der einen Seite sowie Vergan-

DER IRANISCHE FILM „AT FIVE IN THE AFTERNOON“ BELEUCHTET DAS LEBEN DER EMANZIPIERTEN UND EHRGEIZIGEN JUNGEN FRAU NOOREH, DIE NACH DEM ENDE DES TALIBAN-REGIMES VON EINEM NEUEN, FREIEN AFGHANISTAN TRÄUMT, WIE BENAZIR BHUTTO IN PAKISTAN STAATSPRÄSIDENTIN WERDEN UND DIE SITUATION DER FRAUEN IN AFGHANISTAN VERBESSERN WILL. GLEICHWOHL SCHAFFT AUCH DIESER FILM MIT EXOTISCHEN ELEMENTEN. picture alliance / dpa

genheit und Gegenwart in einen Topf werfen, wird auch an den folgenden Kommentaren zum tunesischen Film *Die Stille der Paläste* deutlich. Im Guardian Film Review heißt es dazu: „Though clearly a political statement, Tlatli's subtle film never loses its capacity to tell its quietly moving story in a way which illustrates, with seemingly great accuracy, the world that even now traps so many Arab women.“ Die unveränderliche Ausbeutung der Frauen also, ungeachtet der Tatsache, dass der Film von den Bewohnern eines reichen Palastes kurz vor der Unabhängigkeit Tunesiens Anfang der 1950er-Jahre handelt und die sexuelle und emotionale Ausbeutung der weiblichen Bediensteten durch ihre konservativen, Frankreich treu ergebenen, reichen Bewohner zeigt, d.h. in einem sehr speziellen Moment tunesischer Geschichte stattfindet, steht hier der essentialistische Ansatz im Mittelpunkt der Rezeption.

So zieht die Kritik als erstes die Vergangenheit zur Betrachtung der Gegenwart heran. Dabei wird, wie die Kritik zeigt, der Kolonialismus übersehen, der in dem Film als ein durchaus wesentliches Moment der weiblichen Unterdrückung verstanden wird. Unterschätzt wird auch der Faktor Filmkonvention, und so wird das Werk als „realistisch“ akkurat gelesen, obwohl es zahlreiche publikumswirksame Anleihen beim Frauenfilm, dem Melodram und Musikfilm macht und deren Elemente klug mit einer antikolonialen und feministischen Orientierung mischt. Doch dies hindert auch die kanadische Studentenzeitschrift der Simon Fraser University nicht, den Film vor allem als Islamkritik und nicht als allegorische, postkoloniale Erzählung mit starken Anleihen beim populären Film zu betrachten: „The palace itself, which can also be seen as the oppressive traditions of Islam, is a prison for these women.“ Islam ist in diesem Film allerdings kein Thema, keine einzige Frau trägt einen Schleier und es wird nie gebetet! Diese selektive und ideologisch gefärbte Leseweise ist kein Novum, sie deckt sich mit den Ergebnissen verschiedener Rezeptionstheorien, die dem Zuschauer eine aktive Rolle bei der Produktion des Inhalts vor dem Hintergrund seiner sozialen Position. (Alter, Geschlecht, Klasse, Ethnie, Religion etc.) zuschreibt.

### SELEKTIVE REZEPTION VERHINDERT DIFFERENZIIERTES BILD

Dieser Umstand erschwert die Verbreitung eines differenzierten Bildes der Region und die Akzeptanz von Filmen, die keine der genannten Reizthemen vorstellen, und macht mit Sicherheit auch manche Bemühung engagierter Förderer und Redakteure zunichte. Dass arabische Filmemacher sich der voreingenommenen Rezeption durchaus bewusst sind, zeigt das Beispiel des libanesischen Films *Als Mariam erzählte/lamma hikyat Mariam* (2002) von Assad

Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

Fouladkar. Der Film entstand als unabhängiges Videoprojekt und erzählt den Leidensweg einer kinderlosen jungen Ehefrau aus den unteren Schichten (bei der Islamisierung eigentlich eine völlig untergeordnete Rolle spielt). Aufgrund seines Themas fand der Film auf europäischen Festivals eine gute Resonanz. Er erhielt den englischen und französischen Titel *When Mariam Unveiled* bzw. *Quand Mariam s'est dévoilée* (Als sich Mariam entschleierte). In der Tat zeigt die nähere Untersuchung des Vertriebs arabischer Filme in Europa und insbesondere in Deutschland die ganze Problematik der selektiven Rezeption. Der Versuch, arabische Filme in Deutschland zu vertreiben, war meist eine Angelegenheit alternativer Einrichtungen. Cinetez beispielsweise hat während der 1970er- und 1980er-Jahre versucht, so genannte Dritte-Welt-Filme anzubieten, u. a. auch Taufiq Salih's *Die Betrogenen/al-makhdu' un* (1973) zur Palästinafrage. Die Arbeit dieser Einrichtung bewegte sich in einem klar abgesteckten, politisch alternativen Rahmen und ihre Arbeit war eher auf den nicht-kommerziellen Bereich hin orientiert. Erst in letzter Zeit haben eine Reihe kommerzieller Anbieter ein gutes halbes Dutzend nahöstlicher Filme in ihr Repertoire aufgenommen und zwar solche, die in irgendeiner Weise für Furore gesorgt haben oder deren Namen bekannt sind, d.h. vor allem *Göttliche Interventionen* von Elia Souleiman, vertrieben von Alamode, und einige wenige Werke von Youssef Chahine und Yousry Nasrallah (Koll Film).

### UNSER AUTOR



Dr. Viola Shafik, 1961 in Deutschland geboren, ist freischaffende Filmemacherin und Filmwissenschaftlerin. Sie studierte Kunst in Stuttgart, Germanistik, Filmwissenschaft und Islamwissenschaft in Hamburg und

unterrichtete bis 2005 Cinema Studies an der AUC, der American University in Kairo. Zwischen 1987 und 2004 arbeitete sie als Filmkuratorin für verschiedene internationale Festivals, deutsche Kinematheken und das Goethe-Institut in Alexandria. Sie veröffentlichte Bücher, zahlreiche Artikel und Studien über den arabischen Film. Außerdem führte sie Regie bei einer Reihe von Kurz- und Dokumentarfilmen.



Aus urheberrechtlichen Gründen kann dieses Bild in der Online-Version nicht angezeigt werden.

Erfahrung gemacht, dass Leute ihr Bild von der Region bestätigt haben möchten, aber an keinen gewöhnlichen Geschichten interessiert sind, die die Filmemacherinnen und Filmemacher aus der arabischen Welt selbst gerne erzählen würden, weil sie für sie wichtig sind: „Die Leute sagen mir, dann können sie gleich einen spanischen Film angucken. Sicher, das fände ich toll, wenn die Leute eine syrische Dreiecks-Geschichte genauso selbstverständlich anschauen würden, wie eine französische Dreiecks-Geschichte.“ (Briefwechsel mit der Verfasserin, Nov. 2004).

Bei dem palästinensischen Spielfilm *Ranas Hochzeit/al-Quds fi yaumin akhar* (2003) von Hani Abu Asaad vertraten deutsche Zuschauer nach dessen Aufführung die Meinung, der Film sei unrealistisch, weil alle arabische Frauen verschleiert und unterdrückt seien und dieser Film eine unverschleierte, selbstbestimmte Heldin zeige. Darüber hinaus berichtet Irit Neidhardt, dass Zuschauer auch eher Dokumentarfilme vom Nahostkonflikt erwarten, in denen Bilder zu sehen sind, die ihnen aus den Nachrichten vertraut sind, d.h. Schießereien, Steine werfende Jugendliche, weinende Mütter. Andere Fragestellungen hingegen, wie das Problem der Langeweile unter israelischen Palästinensern, das Tawfik Abu Wael beispielsweise in seinem *Waiting for Saladin* eindrücklich darstellt, sprechen sie weniger an.

An meinen letzten Ausführungen zeigt sich – wie ich hoffe – deutlich, dass Produktion und Vertrieb arabischer Filme in Europa nicht nur eine Sache von gutem Willen und Finanzierung sind, sondern eine Frage der Medienrezeption, der kulturellen Orientierung und der Politik im Allgemeinen. Die Problematik lässt sich etwas zugespitzt ausdrücken: Europa fördert zwar die Darstellung der arabischen Welt, läuft jedoch dabei Gefahr, das eigene Bild vom so genannten fremden Orient zu reproduzieren, statt die wirklichen, nicht nur fremden, sondern teils auch stark verwandten südlichen Mittelmeeranrainer zu erleben und ihnen eigene Entwicklungs- und Ausdrucksmöglichkeiten zu verschaffen.

## IRANISCHE FILME ÜBERFLÜGELN ARABISCHE

Auf europaweiter Ebene werden die arabischen Filme allerdings weit von den iranischen überflügelt. Gemäß Claude Eric Poiraux, Leiter der Initiative Europa Cinéma, wurden 2004 auf dem europäischen Markt 72 Prozent amerikanische, ca. 25 Prozent europäische und mit 2,5 Prozent Filme aus anderen Ländern vertrieben. Bei den erfolgreichsten 20 Titeln nicht-westlicher Provenienz befanden sich an erster Stelle elf iranische Titel, die meisten gedreht von der Makhmalbaf-Familie, (die in ihren letzten Filmen über Afghanistan *Kandahar* und *Five in the Afternoon* ja bereits sehr stark exotisierende Elemente aufweisen), gefolgt von Elia Souleiman mit *Göttliche Interventionen* (Palästinafrage), Chahines *Das Schicksal/al-masir* (interreligiöse Toleranz), sowie den tunesischen Filmen *Ein Sommer in La Goulette* und *Zeit der Frauen, Zeit der Männer* (Frauenfrage).

## FILME MIT EINEM ANDEREN BLICKWINKEL

Abgesehen vom iranischen Film hat momentan auch der palästinensische Film den leichtesten Stand – vor allem jener, der direkt vom Nahost-Konflikt handelt. Ein Verleih, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, u. a. auch Filme aus Palästina zu vertreiben, ist Irit Neid-

hardts MEC-Film (Middle Eastern Cinemas). Immerhin ist Neidhardt bemüht, einen anderen als den in den Mainstream-Medien üblichen Blickwinkel auf den Nahostkonflikt und die regionalen Verhältnisse zu werfen. Sie vertreibt einige Kurzfilme der palästinensischen Filmemacher Sobhi Zubaidi and Tawfik Abu Wael, die sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern auf Festivals einen Namen gemacht haben. Darüber hinaus enthält ihre Liste auch alternative israelische Werke. Ihre Hauptabnehmer sind nicht-kommerzielle Einrichtungen und Festivals, welche im Begriff sind Arthouse-Kinos zu ersetzen und daher auch Leihgebühren bezahlen müssen. Sich nicht nur als alternativer, sondern auch als „kommerziellen“ Verleiher einen Namen zu machen, ist für MEC-Film sehr schwierig. Trotzdem hat sich der Verleih seit 2003 das Ziel gesetzt, jährlich entweder einen israelischen oder arabischen Spielfilm ins Kino zu bringen.

## PUBLIKUMSERWARTUNGEN ALS HAUPTHINDERNIS

Zu den Haupthindernissen für MEC-Film zählt nicht nur der harte Konkurrenzkampf, sich in Deutschland unter den 200 Werken, die in der ersten Hälfte des Jahres 2004 in die Kinos drängten, zu behaupten, sondern vor allem die festgefahrenen Erwartungen des Publikums zu beseitigen. Neidhardt hat hier die

## LITERATUR

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven 2004
- Boughédir, Férid: *Film im Maghreb. Ein Versuchslabor des „neuen arabischen Films“*. In: *Filmmuseum Frankfurt* (Hrsg.): *Panorama des arabischen Films 1954–2004*. Frankfurt am Main 2004, S. 42–46.
- Diawara, Manthia: *African Cinema. Politics and Culture*. Indiana University Press, Bloomington 1992
- Engelhardt, Marc: *In der Midlife-Crisis. Nachrichten aus Ouagadougou – Das afrikanische Kino heute*. In: *epd-Film*, Heft 5/2005, S. 14–15.
- Hall, Stuart: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications, London 1997
- Poiraux, Claude Eric: *Cairo International Film Festival. Round Table on Film Distribution between Europe and the Arab World*. (Unveröffentlichter Bericht, 2.12.2004)
- Said, Edward: *Covering Islam*. Vintage Book, New York 1997
- Spaas, Lieve: *The Francophone Film. A Struggle for Identity*. Manchester University Press, Manchester 2000

## ANMERKUNGEN

- 1 Als Khleifis poetischer Film *Das Lied der Steine* 1990 bei der Eröffnung der Unabhängigen Augsburger Filmtage gezeigt wurde, empörte sich der amerikanische Altmeister des direct cinema, Richard Leacock, lautstark über den Film und bezeichnete ihn als „Propaganda“.

## Das politische Porträt eines Landkreises

KARL HEINZ NESER:

### Politisches Leben im Neckar-Odenwald-Kreis – gestern und heute.

verlag regionalkultur,  
Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Basel 2005  
128 Seiten. 11,90 Euro

Es ist kein Zufall, wenn in einer Zeit wachsender internationaler Verflechtungen die Region seit längerem eine Renaissance erfährt. Das Bedürfnis nach regionaler Beheimatung und lokaler Identität nimmt zu, ein Trend, der sich auch in den Auflageziffern der Verlage widerspiegelt. Doch profitieren von diesem Identifikationsbedürfnis auch die Landkreise oder bildet sich regionales Bewusstsein doch eher über die Gemeinde, die Stadt oder die historisch gewachsene Region? Vor allem auch deshalb, weil der Landkreis von den Bürgern eher als Verwaltungseinheit wahrgenommen wird und der territoriale Zuschnitt der heutigen Kreise erst vor gut 30 Jahren erfolgte, wobei ja primär Gesichtspunkte der Effizienz den Ausschlag gaben. Wie es dennoch überzeugend gelingen kann, identitätsstiftende Potenziale in der Raumschaft Landkreis aufzuspüren und herauszuarbeiten wurde nun für den Neckar-Odenwald-Kreis exemplarisch dokumentiert. Verfasser des im verlag regionalkultur erschienenen Buches ist Karl Heinz Nesper, der als langjähriger Kommunal- und Kreispolitiker in der Region fest verwurzelt ist. Die ausgesprochen lesefreundlich gestaltete Publikation hat die historisch-politische Entwicklung im Gebiet des heutigen Neckar-Odenwald-Kreises in den letzten 150 Jahren zum Gegenstand. Sie ist die Summe zahlreicher Einzelveröffentlichungen, die der Autor seit längerem zu verschiedenen historischen und politischen Fragestellungen im weiten Feld der Landeskunde vorgelegt hat. Die Darstellung beruht auf gründlichen Archivstudien, bietet eine Fülle an Bildmaterial, Grafiken, Dokumenten sowie kartographischen und tabellarischen Übersichten. Sie enthält in den meisten Kapiteln auch biografische Porträts bedeutender regionaler Persönlichkeiten, was dem Buch auch eine menschliche Komponente beimischt. Erwähnt sei auch, dass ein sorgfältig aufbereiteter Orts- und Personenindex dem eiligen Leser rasche Orientierung bietet. Das Buch ist in acht Kapitel gegliedert, wobei das Gebiet des heutigen Landkreises das raumschaftliche Suchraster bildet, das der Bearbeitung durchgängig zugrunde liegt. Einleitend kommen zunächst die Veränderungen in den Blick, die die territoriale Zugehörigkeit der Region über die Jahrhunderte bestimmt haben. Der Bogen spannt sich von den Feudalstrukturen des Alten Reichs über die 1806 einsetzende badische Ära bis hin zur territorialen Neuordnung im Südwesten nach 1945, bevor die Kreisreform von 1973 den Schlusspunkt setzte. Allerdings geht es dabei nicht nur um neue Grenzziehungen, sondern auch um genuin Politisches: Nesper berichtet über „Badisch Sibirien“ im Großherzogtum wie auch über die soziale Notstandssituation der Region nach dem Zweiten Weltkrieg. Viel Raum widmet der Autor auch der leidenschaftlich geführten Kon-

troverse über die Südweststaatsfrage, bevor er die ebenfalls unter schmerzhaften Geburtswehen erfolgte Gründung des heutigen Landkreises beschreibt. Er wurde im Zuge der Kreisreform von 1973 aus den seit 1939 bestehenden Altkreisen Buchen und Mosbach gebildet. Die Folgekapitel rücken die politische Geschichte in den Mittelpunkt. Den Auftakt bildet ein historischer Längsschnitt über die Entwicklung der regionalen Presselandschaft. Die Anfänge des Zeitungswesens im Vormärz, die Zeit der Revolution und der Restauration, die Gründung weiterer Lokalzeitungen im Kaiserreich und der Weimarer Republik kommen ebenso in den Blick wie die Veränderungen vor und nach 1945. An das Thema Presse schließt sich eine Dokumentation der regionalen Abläufe der Revolution von 1848/49 an. Untersucht wird etwa die Bedeutung der Agrarunruhen im badischen Frankenland, die jedoch weniger politischer als vielmehr sozialer Natur waren. Politischer ging es dagegen in den bürgerlich geprägten Amtsstädten zu, wo das revolutionäre Gedankengut reichlich Nährboden fand. Der Zulauf in den Volksvereinen, einer Vorform der politischen Parteien, war außerordentlich groß. Im Gebiet des heutigen Landkreises gab es immerhin in 47 von 118 Ortschaften solche „Bürgerinitiativen“. Sehr gut besucht waren auch die Volksversammlungen, im Mai 1849 zählte man in Buchen 10.000 Menschen. Nach dem Scheitern der Revolution wurden über 70 Revolutionäre aus der Region abgeurteilt, darunter auch Friedrich Heuß, der Uronkel des ersten Bundespräsidenten. Ihm, der als „Neckar-Napoleon“ sich ins kollektive Gedächtnis eingeschrieben hat, ist ein umfangreiches Porträt gewidmet. Ein längerer Abschnitt befasst sich mit der politischen Entwicklung im Kaiserreich, wobei der Kulturkampf, der in der überwiegend katholisch geprägten Region mit besonderer Heftigkeit geführt wurde, im Vordergrund steht. Nesper schildert die politische Mobilisierung des Katholizismus, der sich in Vereinen und schließlich im Zentrum parteipolitisch organisierte und bei den Reichstagswahlen mit mehr als der Hälfte der Wählerstimmen zur politisch bestimmenden Kraft wurde. Bedeutendster Repräsentant des Zentrums im ersten Reichstag war der Mainzer Bischof von Ketteler, der 1871 den im heutigen Kreisgebiet liegenden Wahlkreis 14 eroberte. Seine Persönlichkeit wird in einem ausführlichen Porträt gewürdigt. Nach einer knapp gehaltenen Erörterung des regionalen Geschehens während der Revolution von 1918/19 und der Weimarer Republik folgt eine relativ breite Darstellung der Ereignisse im Dritten Reich. Organisationsgrad, Mitgliederzahlen und Wahlerfolge der NSDAP haben sich im Kreisgebiet insgesamt nur sehr zögerlich nach oben entwickelt. Dies gilt vor allem für die katholisch geprägten Ortschaften des Bezirkes Buchen, während in den protestantisch geprägten Bezirken Adelsheim und Mosbach die Nationalsozialisten früher und stärker Fuß fassen konnten. Nach der Machtergreifung regte sich im Kreisgebiet insgesamt jedoch in allen Lagern nur noch verhaltener Widerstand gegen die Gleichschaltung. Eine Ausnahme bildeten manche Gemeinderäte und insbesondere viele katholische Geistliche, die trotz intensiver Überwachung den Mut zur öffentlichen Kritik aufbrachten.

Das letzte Kapitel des Buches über die Nachkriegsentwicklung ist mit Abstand zugleich das längste. Ausgehend von der Neugründung der politischen Parteien nach 1945 beschreibt Nesper sodann die Weiterentwicklung des Parteienspektrums bis in die Gegenwart. Umfassend werden als wichtiger kommunalpolitischer Faktor auch die Freien Wähler einbezogen. Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der Organisations- und Mitgliederentwicklung der Parteien sowie der Würdigung der politischen Akteure. Ein weiteres Teilkapitel hat die Wahlen auf den Ebenen der Gemeinden, des Landkreises, des Landtags, des Bundestags und zum Europäischen Parlament zum Gegenstand. Die Darstellung konzentriert sich auf die systematische Dokumentation von Stimmenanteilen, Mandatsverteilungen unter den Fraktionen sowie die namentliche Auflistung von Mandatsträgern. Der Leser erhält jedoch auch Informationen über die Gründe von Wählerwanderungen, den Wandel der Wählermotive und die abnehmende Bedeutung traditioneller Hochburgen. Abgerundet wird das Buch schließlich durch eine Reihe politischer Porträts, in denen sowohl bedeutende Nachkriegspersönlichkeiten als auch die einzelnen Landräte des Kreises vorgestellt werden.

Dem Buch ist insgesamt eine breite Leserschaft in der Region zu wünschen. Vor allem im Bereich der Landeskunde und der politischen Bildungsarbeit stellt es eine bedeutende Pionierleistung dar, von der zu wünschen ist, dass sie auch auf andere Landkreise ansteckend wirkt.

*Gerd F. Hepp*

## Hommage auf Kurt Gerhard Fischer

DIETRICH ZITZLAFF (UNTER MITARBEIT  
VON JÜRGEN WALTHER):

### „Es wäre ein Schaden für uns, wenn wir ihn vergäßen“ – Kurt Gerhard Fischer (5. Januar 1928 bis 1. Dezember 2001).

Materialien und Dokumentationen der Studiengesellschaft für Sozialwissenschaften und Politische Bildung. Heft 1. Hamburg 2004, 96 Seiten.

(Bezug: Studiengesellschaft für Sozialwissenschaften und Politische Bildung, Jörn-Uhl-Weg 15, 22587 Hamburg)

„Stoffbewältigung, Gewinnung und Verarbeitung von Einsichten sind beherrscht von der ständigen Unruhe, dass Freiheit und damit menschlich-menschenwürdiges Dasein im 20. Jahrhundert auf eine eigenartige, einmalige Weise bedroht sind.“ – aus eben diesem Satz liest Walter Gagel in seiner „Geschichte der politischen Bildung in der Bundesrepublik Deutschland 1945 -1989“ (Opladen 1994) Kurt Gerhard Fischers Grunderfahrung heraus. Fischer erlebte zwei totalitäre Systeme: in seiner Jugend den Nationalsozialismus und als junger Student in Leipzig den Kommunismus in der sowjetischen Besatzungszone. Diese Erfahrung formte die Einsicht, dass politische Bildung auf die Übernahme eines demokratischen Wertesystems abzielen habe. Die prägende Wirkung Fischers auf die noch junge Disziplin der Politikdidaktik setzte mit dem von ihm und zwei weiteren Autoren verfassten Buch „Der politische

Unterricht" (1. Auflage 1960) ein. Dieser ersten wissenschaftlichen Konzeption einer Didaktik des Politikunterrichts, die entscheidend zur so genannten „didaktischen Wende“ und zur Konstituierung einer eigenständigen Fachdidaktik beitrug, folgte der inzwischen als Klassiker geltende Sammelband „Zum aktuellen Stand der Theorie und Didaktik der Politischen Bildung“ (1. Auflage 1975). So hat insbesondere das von Fischer formulierte „Konzept der Einsichten“ noch bis heute Relevanz. Spricht doch aus diesem Konzept das gesunde Misstrauen gegen jede Form der technokratischen Vermittlung von (und in standardisierten Evaluationen abrufbarem bzw. abprüfbarem) Wissen. Kurt Gerhard Fischer verstarb 2001 in Italien, wo er seit seinem Ruhestand lebte und die dortige Lebensart genoss. Dass sich italienisches Dolce Vita, das seit den Zeiten der so genannten „Toskana-Fraktion“ leider etwas in Verruf geriet, und „preußischer Arbeitsstil“ (Wolfgang Sander) nicht widersprechen müssen, belegt das umfangreiche literarische und wissenschaftliche Werk von Kurt Gerhard Fischer. Fischer gehört zweifelsohne zu den

wegbereitenden und großen Didaktikern der politischen Bildung. Anstatt sich also „didaktischen Aufregungen“ hinzugeben und scheinbare Neuanfänge zu propagieren, spricht Gotthard Breit unlängst in einer Rezension der oben genannten Schrift die Empfehlung aus: „Seine [Kurt Gerhard Fischers] Schriften zu lesen ist heute für Didaktikerinnen und Didaktiker ebenso von Nutzen wie für Politiklehrer und -lehrerinnen.“ Das immense Schaffen und vor allem die Vielfalt der „im besten Wortsinne schillernden Persönlichkeit“ (Wolfgang Sander) Fischers belegt eindrucksvoll die von Sachverstand getragene und mit der bekannten Sorgfalt erstellte Bibliographie von Dietrich Zitzlaff (unter Mitarbeit von Jürgen Walther). Diejenigen, die Dietrich Zitzlaff kennen und schätzen, wissen um seine großen Verdienste und vor allem um seine pflichtbewussten Recherchearbeiten im Feld politikwissenschaftlicher und fachdidaktischer Literatur. Dietrich Zitzlaff hat Fischers Aufsätze, Schriften und Publikationen, beginnend mit dem Jahr 1952 bis ins Jahr 1999 reichend, liebevoll zusammengestellt,

mit Querverweisen und vor allem mit überaus lesenswerten Kommentaren versehen. Abgerundet wird die Dokumentation, die einem „kleinen Meisterwerk“ (Siegfried Georger) gleichkommt und eine unverzichtbare Orientierungshilfe darstellt, durch Nachrufe, ein umfangreiches Personen- und akribisch erarbeitetes Sachregister. Dietrich Zitzlaff erbringt mit dieser Zusammenschau einmal mehr den Nachweis, dass sich Kurt Gerhard Fischer bei- leibe in keine Schublade stecken ließ. Fischer, der sich selbst als „Sch...liberaler“ bezeichnete, ging keinem sachlich ausgetragenen Streit aus dem Weg und – obwohl von der Tageszeitung mit den großen Buchstaben in die „linke Ecke“ gestellt – bezog auch gegen „das linke Milieu in der politischen Bildung“ (Wolfgang Sander) eindeutig Position. Die Vielseitigkeit von Fischers Wirken zeigt sich nicht zuletzt in der Umschreibung von Dietrich Zitzlaff, der ihn als „Historiker der Pädagogik, Erwachsenenbildner, Berufs- und Hochschullehrer, Literat, Experte der Politischen Bildung“ charakterisiert.

Siegfried Frech

✂----- bitte hier abtrennen -----✂

Wenn Sie **DER BÜRGER IM STAAT** abonnieren möchten, erhalten Sie die Zeitschrift für nur € 12,80, vier Hefte im Jahr, frei Haus. Schicken Sie diesen Abschnitt zurück an:

Verlagsgesellschaft W.E. Weinmann mbH, Postfach 4160, 70779 Filderstadt.

Sollten Sie jeweils drei Monate vor Ablauf des Kalenderjahres nicht abbestellt haben, läuft das Abonnement weiter.

Hiermit erteile ich widerruflich die Abbuchungsermächtigung für den Jahresbezugspreis in Höhe von € 12,80.

\_\_\_\_\_  
Name, Vorname bzw. Organisation

\_\_\_\_\_  
Geldinstitut

\_\_\_\_\_  
Straße, Hausnummer

\_\_\_\_\_  
Konto-Nummer

\_\_\_\_\_  
PLZ, Ort

\_\_\_\_\_  
BLZ

\_\_\_\_\_  
Datum, Unterschrift

\_\_\_\_\_  
Datum, Unterschrift

**Rechtlicher Hinweis:**

Ich kann diese Bestellung binnen 14 Tagen widerrufen. Zur Wahrung der Frist genügt die rechtzeitige Absendung (Poststempel) an: Verlagsgesellschaft W.E. Weinmann mbH, Postfach 4160, 70779 Filderstadt.

Ich habe von meinem Widerspruchsrecht Kenntnis genommen.

\_\_\_\_\_  
Datum, Unterschrift



Landeszentrale  
für politische Bildung  
Baden-Württemberg

Stafflenbergstraße 38, 70184 Stuttgart  
Telefax 0711/16 40 99-77  
\* Paulinenstraße 44-46, 70178 Stuttgart, Fax -55  
lpb@lpb-bw.de  
Direkt-Mails (ohne akad. Titel):  
Vorname.Name@lpb.bwl.de  
www.lpb-bw.de

**Telefon Stuttgart: 0711/16 40 99-0**

	Durchwahlnummern
Direktor: Lothar Frick .....	60
Referat des Direktors: Dr. Jeannette Behringer .....	62
Controlling: Christiane Windeck .....	-11

### 1 Querschnittsabteilung Zentraler Service

11 Grundsatzfragen: Günter Georgi (Abteilungsleiter) .....	-10
12 Haushalt und Organisation: Gudrun Gebauer .....	-12
13 Personal: Ulrike Hess .....	-13
14 Information und Kommunikation: Wolfgang Herterich .....	-14

### 2 Querschnittsabteilung Marketing

21 Marketing: Werner Fichter (Abteilungsleiter) .....	-63
22 Öffentlichkeitsarbeit: Joachim Lauk .....	-64

### 3 Abteilung Demokratisches Engagement

31* Geschichte und Verantwortung: Konrad Pflug (Abt.leiter) ...	-31
32 Frauen und Politik: Beate Dörr .....	-75
33* Freiwilliges Ökologisches Jahr: Steffen Vogel .....	-35
34 Jugend und Politik: Wolfgang Berger .....	-22
35* Schülerwettbewerb des Landtags: Monika Greiner .....	-26

### 4 Abteilung Medien

41 Neue Medien: Karl-Ulrich Templ (stv. Dir., Abt.leiter) .....	-20
42 Redaktionen Der Bürger im Staat/Didaktische Reihe: Siegfried Frech .....	-44
43 Redaktion Deutschland und Europa: Jürgen Kalb .....	-43
44 Redaktionen Politik und Unterricht/Landeskundliche Reihe: Dr. Reinhold Weber .....	-42

### 5 Abteilung Regionale Arbeit

51 Außenstelle Freiburg, Bertoldstraße 55, 79098 Freiburg: Dr. Michael Wehner, Tel. 0761/20773-0, Fax -99	
52 Außenstelle Heidelberg, Plöck 22, 69117 Heidelberg: Dr. Ernst Lüdemann (Abt.leiter), T.: 06221/6078-0, Fax -22	
53* Außenstelle Stuttgart, Paulinenstr. 44 - 46, 70178 Stuttgart, Tel. 0711/164099-51, Fax -55 Dr. Iris Häuser -52, Peter I. Trummer -50	
54 Außenstelle Tübingen, Haus auf der Alb, Hanner Steige 1, 72574 Bad Urach, Tel. 07125/152-133, Fax -145 Rolf Müller -135	

### 6 Abteilung Haus auf der Alb

Tagungsstätte Haus auf der Alb, Hanner Steige 1, 72574 Bad Urach, <b>Telefon 07125/152-0</b> , Fax... -100	
61 Natur und Kultur: Dr. Markus Hug (Abteilungsleiter) .....	-146
62 Zukunft und Bildung: Robert Feil .....	-139

63 Europa – Einheit und Vielfalt: Dr. Karlheinz Dürr .....	-147
64 Frieden und Entwicklung: Wolfgang Hesse .....	-140
66 Modernisierung in Staat und Wirtschaft: Eugen Baacke ....	-136
67 Bibliothek/Mediothek: Gordana Schumann .....	-121
68 Hausmanagement: Erika Höhne .....	-109

### LpB-Shops/Publikationsausgaben

**Bad Urach** Tagungsstätte Haus auf der Alb,  
Hanner Steige 1, (Tel. 07125/152-0)  
Montag bis Freitag 8–16.30 Uhr

**Freiburg** Bertoldstraße 55  
(Martina Plajer, Tel. 0761/20773-10)  
Dienstag und Donnerstag 9–17 Uhr

**Heidelberg** Plöck 22 (Maria Melnik, Tel. 06221/6078-11)  
Dienstag 9–15 Uhr, Mittwoch und Donnerstag 13–17 Uhr

**Stuttgart** Stafflenbergstr. 38  
(Antje Franz, Gertraude Hermann, Tel. 0711/164099-65),  
Montag und Donnerstag 14–17 Uhr

### Redaktion „Der Bürger im Staat“

Siegfried Frech, Telefon 0711/164099-44  
E-Mail: siegfried.frech@lpb.bwl.de  
Redaktionsassistentz: Barbara Bollinger,  
Telefon 0711/164099-21, Fax -77  
E-Mail: barbara.bollinger@lpb.bwl.de

### Die Zeitschriften auf CD

Die Texte vergriffener Hefte auf den Jahrgangs-CDs:  
„Zeitschriften und Dokumentationen“,  
Ausgabe 1999/2000 und Ausgabe 2002,  
zu je 2,50 € zzgl. Versandkosten.

### Bestellungen aller Publikationen

(Zeitschriften auch in Klassensätzen) bitte schriftlich an:  
Landeszentrale für politische Bildung,  
Stafflenbergstraße 38, 70184 Stuttgart,  
Fax: 0711/164099-77  
E-Mail: marketing@lpb.bwl.de  
oder im Webshop: [www.lpb-bw.de/shop](http://www.lpb-bw.de/shop)

Wenn Sie nur kostenlose Titel mit einem Gewicht unter  
1 kg bestellen, fallen für Sie keine Versandkosten an.  
Für Sendungen **über 1 kg** sowie grundsätzlich bei Lieferung  
kostenpflichtiger Produkte werden die Versandkosten  
(Porto, Verpackung, Bearbeitung) berechnet.

Bitte fordern Sie unsere Verzeichnisse an  
oder orientieren Sie sich im Internet [www.lpb-bw.de](http://www.lpb-bw.de)

**Newsletter „einblick“:** [www.lpb-bw.de/newsletter](http://www.lpb-bw.de/newsletter)

Thema des nächsten Heftes:

**Bewältigung von Diktaturen**  
(3/2006)