

<sup>1</sup> Zu den Autoren und ihren Werken vgl. unsere Veröffentlichungen: A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)* (Löwen 1969); *Polémique byzantine contre l'islam (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)* (Leiden 1972); *Apologétique byzantine contre l'islam (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)* (in Vorbereitung); ferner G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II = Studi e Testi 133* (Vatikanstadt 1947). Man konsultiere auch die Werke über die Geschichte der syrischen, koptischen, armenischen und georgischen Literatur.

<sup>2</sup> *De Haeresibus* 101: PG 94, 768 C-D; vgl. auch: «Quelle der Erkenntnis» I, 6-7: PG 94, 801-805.

<sup>3</sup> *Opuscula* 3 und 25: PG 97, 1492 D – 1504 C und 1557 D – 1561 D.

<sup>4</sup> *Widerlegung des Korans II*, u. a. Stellen IX, 64-65: PG 105, 752 B – 753 C.

Übersetzt von Dr. August Berz

Norman Daniel  
Westliches christliches  
Denken über den Islam  
Von den Anfängen bis 1914

Christliches Denken über den Islam geschah weithin unter dem Gesichtspunkt der Moral und der Theologie, es fand oft in der Form der Geschichtsschreibung seinen Ausdruck und wurde in der entscheidenden Phase im wesentlichen, wenn nicht ausschließlich, von Theologen formuliert. Von Anfang an schloß die Geschichtsschreibung die soziologische Interpretation ein, und die theologische These war unlösbar mit einem «Strukturmodell» früher islamischer Geschichte verbunden.

Ein Angriff auf den Propheten, den Eulogius von Cordoba in einem Manuskript in Pamplona in der Mitte des 9. Jahrhunderts fand, war anonym und undatiert und spanisch in der Form, wenn auch nicht notwendig von westlicher Herkunft. Diese Quelle enthält das Wesentliche der meisten späteren Ideen, besonders diese, der Koran sei ein schlechtes Plagiat der christlichen Lehre, das auf die Voraussetzungen primitiver Araber (*bruti*) abgestimmt worden sei, und der Prophet habe Freude an der Gewalt und benütze sie, um damit betrügerische Ziele zu erreichen. Dieser persönliche Angriff auf den Propheten ist unglücklicherweise die Mitte der langdauernden Feindseligkeit gegen den Islam. Es wurde ihm Ehrgeiz als Motiv unterstellt, eine traditionelle Weise, Häretiker zu betrach-

1930 in Tebnine (Libanon) geboren. Studium der Philosophie und der katholischen Theologie in Harissa (Libanon) 1947-1953. Lehrauftrag für Philosophie am Seminar Sainte-Anne in Jerusalem (1960-1963). 1964-1966 Assistent an der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster. 1966 Promotion zum Dr. phil. in Lyon. 1966-1970 Dozent für Religionswissenschaft an der kath.-theol. Fakultät Münster. Seit 1970 Professor ebendort. Wichtigste Veröffentlichungen: *Manuel II Paléologue: Entretiens avec un musulman, 7<sup>e</sup> controverse: Sammlg. Sources Chrétiennes* (Cerf, Paris 1966); *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles)* (Nauwelaerts, Löwen 1969); *Polémique byzantine contre l'islam (VIII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles)* (Brill, Leiden 1972); *Georges de Trébizonde et l'union islamo-chrétienne* (Nauwelaerts, Löwen 1971): zahlreiche Beiträge in anderen Sammelwerken und Zeitschriften.

ten. Später betrachteten Christen den Islam als eine willkürlich aus verschiedenen bestehenden Häresien zusammengemischte Religion zum Betrug an einer unverbildeten Gesellschaft. Der Islam war keine Häresie im strengen Sinn, da die Muslime ja nicht getauft waren, aber damals und für lange Zeit meinte man, der christliche Einfluß sei größer als der jüdische. Die polemischen Praktiken der Kirchenpartei, deren Apologeten Eulogius und Alvarus von Cordoba waren, bestanden darin, den Propheten öffentlich (vor dem Kadi, während des Freitagsgebetes oder auf dem offenen Markt) anzuklagen, vermutlich mit den üblichen Schmähschriften, und die Behörden so zu zwingen, gegen die Kläger gerichtlich vorzugehen. Die Kirche hat die Praxis, das Martyrium zu provozieren oft verurteilt, beispielsweise in Spanien auf dem Konzil von Elvira (ca. 300). Die «spontanen Märtyrer» wie sie sich selbst nannten, bestanden auf einem romantischen Mythos von der römischen Verfolgung und nannten arabische Beamte Likatoren, Konsuln usw. Die Identifikation des Islams mit dem heidnischen Rom bildete nur eine Variante des Anti-Orientalismus, römische Dichter wurden im Gegensatz zur arabischen Literatur gepriesen und der Ausdruck Konsul durch Satrap abgewandelt. Dieses beständige Thema christlichen Denkens war ein Erbe aus dem alten Griechenland. Die Cordobaner waren ein kultureller Protest in religiösem Rahmen. Alvarus griff den Koran als unzusammenhängend an, während er obskure Passagen des Alten Testaments als geile prophetische Ergüsse Mohammeds deutete. Die Bewegung war hysterisch, aber manche ihrer Merkmale tauchten in weniger extremer Form später wieder auf. Die Schriften des zeitgenössischen Samson von Cordoba und das spätere Gedicht von Hroswitha auf den Galizier Pelagius, «der mit dem Martyrium in unseren Zeiten gekrönt wurde», zeugen

von fortgesetzter Feindseligkeit, aber der Austausch von Botschaftern zwischen den karolingischen und den arabischen Herrschern und zwischen Otto I. und Abd ar Rahman, dem ersten spanischen umayyaden Kalifen, zeigten, daß die Gesamtheit des christlichen Denkens glücklicherweise etwas komplexer war.

Nach der Mitte des zehnten Jahrhunderts teilte das nördliche Europa nicht mehr die Erfahrung der Mittelmeerländer, es gab keine Araber mehr, die in Aachen überwinterten, und es gab auch keine militärische Bedrohung mehr. Ein dürftiges Interesse am Islam fand literarischen Niederschlag. Die Dichtungen von Embrico von Mainz, Walter von Compiègne und Alexander du Pont scheinen keiner allgemeinen Meinung, weder einer klerikalen noch der der Laien Ausdruck zu geben. Fantastisch und sogar geil, wie sie waren, galten sie als skandalöse und leicht pornographische Unterhaltung. Dennoch mögen sie eine sehr ferne Kenntnis des vorislamischen Arabien erhalten haben, denn Absurditäten wie «zehn Männer für jede Frau», wie sie dem Islam zugeschrieben wurden, sind vereinbar mit einer groben Interpretation der sozialen Bedingungen, die der Islam verdrängte. Sie gehören der Tradition an, die den Islam mit dem alten Heidentum identifizierte. Später wurde eine nur wenig gröbere Version vom Aufkommen des Islams in die ernsthafte Geschichtsschreibung der Weltgeschichte übernommen, in einer nur leicht veränderten Form. Die Schmähchriften gegen den Propheten, die damals weit verbreitet waren, verärgern noch heute die Muslime, wie energisch wir sie auch heute ablehnen. Aber sie waren so weit verbreitet und wurden von so vielen für wahr gehalten, daß ein wahres Bild christlichen Denkens sie nicht außer acht lassen kann.

Ich will nur vier anführen. In der ersten wurde von einer Taube oder einem Bullen eine falsche Offenbarung vorgetäuscht, die eine flüsterte in das Ohr des Propheten, der andere trug eine himmlische Offenbarung auf seinen Hörnern. Dies hat offensichtlich überhaupt nichts mit dem islamischen Glauben zu tun, sondern erinnert eher entfernt an die christliche Vorstellung vom Heiligen Geist und an die Gesetzgebung nach dem Alten Testament. Eine andere Absurdität, ebenso alt wie die Geschichte aus Pamplona und mit vielen unerfreulichen Details ausgeschmückt, ist diese, der Prophet habe seine Auferstehung nach drei Tagen vorhergesagt. Dies könnte eine Kombination sein aus einer schwachen Erinnerung an die Trauer der Muslime über seinen Tod mit der völlig unverbürgten Annahme, er selber habe sich als neuer Christus verstanden. Die Geschichte des christlichen Mönchs, gewöhnlich Sergius genannt, der ihn inspirierte (dies beruht auf der muslimischen Legende von Bahira), und

zwar aus einem Gefühl enttäuschten kirchlichen Ehrgeizes (was pure Erfindung ist), läßt den Propheten nicht als den ersten Beweger erscheinen, obwohl er in einigen Versionen als ein enttäuschter römischer Kardinal erscheint. Im Gegensatz dazu steht die Legende, die aus ihm einen Zauberer macht, und zwar in der Bedeutung eines orientalischen Magiers. Alle diese Geschichten kamen später stärker in Umlauf, nachdem die Kreuzzüge das Interesse am Islam geweckt hatten. Obwohl diese Narrheiten bewußt frivol waren und für die Unterhaltung bestimmt waren, sollte man sie nicht einfach unbeachtet lassen. Sie waren nämlich sehr einflußreich.

Im Süden gab es im Kampf gegen die Araber keine Unterbrechung, ihre Invasionen reichten sogar bis in die Alpen, aber die Vertrautheit mit den arabischen Feinden scheint von der Indifferenz gegenüber dem muslimischen Glauben begleitet gewesen zu sein. Die Reaktion der Christen auf arabische Angriffe scheint sich nicht von der Reaktion auf die Angriffe der Magyaren oder Wikinger unterscheiden zu haben. Als die Rückeroberung in Spanien begann und dann in Sizilien fortgesetzt wurde, sprach das Papsttum zunächst von rückerobertem Gebiet der christlichen Kirche, aber es gab keine positive Verschiebung im christlichen Verständnis, etwa vergleichbar mit dem Verständnis für die Unterstützung der Kreuzzüge. Ein gutes Beispiel ist das «Poema del Cid», das zwar später geschrieben wurde, jedoch im Vergleich mit den anderen deutlich macht, daß in ihm die Einstellungen des elften Jahrhunderts erhalten sind. Ruy Diaz von Bivar beutet die Mauren als Alliierte und Vasallen aus, aber auch als eine Klasse, die solange terrorisiert wird, bis sie ihre Schätze als Beute oder Lösegeld preisgibt. Er tötet sie unbeschwert, jedoch ohne *odium theologicum*, und seine wahren Feinde sind die Christen. Er begünstigt seine maurischen Freunde aus einer Haltung, die mehr mit Kolonialismus als mit Kreuzzugsgeist zu tun hat. Ebenso war die normannische Eroberung von Sizilien von Realismus geprägt. Papst Gregor VII. suchte auf diplomatischem Weg den Schutz des hammadidischen Herrschers al-Nasir für die lateinischen Christen zu erhalten, der sich zu dieser Zeit noch in Nordafrika an der Macht hielt, und er riet den Christen selbst, sich damit zufrieden zu geben, daß sie ihren nichtchristlichen Nachbarn ein gutes Beispiel gäben. Diese toleranten Einstellungen hörten mit dem ersten Kreuzzug nicht auf, waren dann aber weniger gewichtig.

Selbst nach dieser Zeit haben wir wenige verlässliche Zeugnisse von der durchschnittlichen christlichen Einstellung. Für das Laienpublikum bewahrt die lange Reihe der «chansons de geste» Erinnerungen an frühere Kämpfe in Frankreich, Spanien und Italien. Sie

wurden während dreier Jahrhunderte komponiert, und die meisten von ihnen entsprechen höfischen Idealen. In dieser Literatur stehen einige starke und schlichte Christen den wohlhabenden Massen der Feinde gegenüber. Dies erklärt ihre gelegentlichen Niederlagen, aber am Ende erweist sich immer das Christentum durch Gottesurteil oder Schlachtenglück als siegreiche Wahrheit. Im wirklichen Leben konnten die Theologen niemals völlig befriedigende Antworten auf das Problem muslimischer Siege finden. Die Chansons sehen die Muslime als die Nation, die «Gott nicht liebt», stellen sich jedoch ihren «Klerus» auf christliche Weise vor. Sie haben soldatischen Respekt für den Feind und einen Sinn für Ritterlichkeit. Im fünfzehnten Jahrhundert hatte Saladin, «der tapfere Held», vornehme französische Verwandtschaft («die Tochter des Grafen von Ponthieu») erworben. Ihre religiöse Einstellung ist weniger einfach als es zunächst aussieht. Nicht erst der lästerliche und beutegierige christliche Sagenzyklus, sondern «Roland» selbst und all diese Literatur stellten sich Götzen von phantastischem Reichtum, golden, juwelenbesetzt vor. Ihre Namen sind ungelöste Rätsel, aber wahrscheinlich lebt in ihnen das Gedächtnis an die klassischen heidnischen Götter Apollon und Zeus fort. Wir können die Gesänge nicht als monolithische Gruppe behandeln, aber allen gemeinsam ist diese Unwirklichkeit der Götzenverehrung. Glaubte denn irgendein Dichter oder irgend einer seiner Zuhörer an Gegenstände, die kein christlicher Soldat je gesehen hatte? Selbst spanische Chronisten, die es eigentlich hätten besser wissen müssen, beschreiben solche Götzen in eroberten Moscheen. Wenigstens aber wissen wir sicher, daß die Laien diesen Fakten indifferent gegenüberstanden, vielleicht sogar mit Absicht, und besonders wohl als Reaktion auf die theologischen Spitzfindigkeiten der klerikalen Polemiker.

Der wichtigste Teil des Werkes von Petrus Venerabilis und seiner Mitarbeiter in der Mitte des Zwölften Jahrhunderts betraf das Studium des Islams nach seinen ursprünglichen, wenn auch nicht zuverlässigen Quellen. Zwei Beiträge, die über die Jahrhunderte großen Einfluß auf die Leser ausübten, waren die Übersetzung oder Paraphrase des Korans von Robert von Ketton, die unglücklicherweise sehr ungenau war (und es ist bezeichnend für unser Thema, daß eine bessere und etwas spätere Übersetzung nicht annähernd die gleiche Verbreitung fand) und die *Risala*, die unter dem Pseudonym Al-Kindi erschien, hinter dem sich ein arabisch-christlicher Schriftsteller verbarg, dessen subtile Verzeichnung der Biographie des Propheten mehr als jede andere Quelle den Westen an authentisches Material heraufführte. Die traditionelle spanische Polemik wurde Abt Petrus von seinem Sekretär in

summarischer Form übermittelt, er machte jedoch kaum direkten Gebrauch davon, Sein Werk hatte innerhalb des gewohnten Rahmens seinen eigenen Charakter. Der Islam war ein «Wiederaufgären fast aller alten Häresien» und ebenso «Honig, der auf einen Gifttopf gestrichen wurde», das heißt, eine Variante des Christentums, die aus identifizierbaren Quellen schöpft und ihren Betrug hinter unleugbaren Anziehungspunkten versteckt. Petrus' Originalität zeigt sich in seinem Sinn für Geschichte. Seine Diskussion über die Arten der Propheten ist ebenso historisch wie theologisch. Er verstand *tabrif*, die Korruption der islamischen Offenbarung durch Juden und Christen vor der Zeit Mohammeds im buchstäblichen Sinn, und seine Argumente dagegen sind eine ins Detail gehende akademische Übung in historischer Kritik mit geradezu modernen Techniken. Sein Sinn für Geschichte veranlaßte ihn, die Konversion der Araber zum Islam mit der der Engländer zum Christentum zu vergleichen, um so auf fragwürdige Weise seinen Angriff auf den Gebrauch von Gewalt im Islam zu illustrieren. Er glaubte, daß die Muslime als einzige unter den Nationen die offene Auseinandersetzung verweigerten. Während der langen Zeit, da Europa selbst nach der totalen Uniformität strebte, war die «Intoleranz» des Islams wichtigste Überzeugung der Christen.

Die Kreuzzugspropaganda hatte auf die christliche Meinung großen Einfluß. Die Idee von der alten arabischen Aggression gegen die christliche Welt, in Asien ebenso wie in Afrika und in Europa, beeinflusste das Kirchenrecht. Der Heilige Krieg wurde als der völlig gerechte Krieg, «justissimum bellum», verstanden. Die «schuldigen» Muslime waren selbst dafür verantwortlich, daß sie die Leiden des Krieges unbegrenzt ertragen mußten. Die *Rückeroberung* von Land, das in keinem anderen Falle mit solch großem Recht christlich zu nennen war wie das Heilige Land, machte den Kreuzzug zu einer Defensive, und das letzte Kriegsziel war durch das Kirchenrecht geregelt, das den Muslimen einen vergleichbaren, wenn auch noch schlechteren Status einräumte als den, welchen Juden und Christen unter dem Islam hatten. Das Gesetz tat, was es konnte, um Christen daran zu hindern, sich in den Gebieten der einen oder der anderen mit Muslimen zu vermischen. Der heilige Thomas von Aquin hielt es für verfehlte Taktik, auf die Muslime äußersten Druck auszuüben und sie auf Gedeih und Verderb der Willkür eines christlichen Regiments auszusetzen, und in einem Fall trat er für den Schutz eines absoluten Menschenrechts ein. Geringere als er konzedierte weniger. Gefangene Muslime mußten das Schicksal der Gibeoniter erleiden. Daß nach Römer 11 ein Rest der Juden das Weltende erleben muß, unterschied sie

nach dem Gesetz von den Muslimen und bewahrte sie vor dem gleichen Schicksal.

Gute praktische Beziehungen bestanden zu manchen Zeiten an den Höfen und zumeist zwischen den Kaufleuten, ungeachtet des geltenden Kirchenrechts, der Verurteilungen und Exkommunikationspraktiken. Der Widerstand gegen die Kreuzzüge wurzelte oft im gesunden Menschenverstand. Humbert, der Generalmagister der Dominikaner, beantwortete bei seiner Kreuzzugspropaganda Einwände, die für moderne Ohren überzeugender waren als seine Antworten. Wir kennen einige Fälle ausgesprochener Sympathie von Geistlichen für den Islam. Ein unbedeutender englischer Theologe, Uthred von Boldon, behauptete, daß Muslime «de communi lege» gerettet werden könnten. Dies wurde als Irrtum verworfen, jedoch nicht als Häresie verdammt. William Langland glaubte, daß gutgläubige Muslime gerettet werden könnten. Er pries ihre Nächstenliebe und ihre guten Werke, während er die alten rohen Geschichten über den Propheten glaubte, beides auf Grund von bloßem Hörensagen. Ein burgundischer Reisender schrieb später, «ein Mann, der nicht unseren Glauben teilt, tat so viel für mich zur Ehre Gottes». Wenn die guten Werke der Muslime angenommen wurden, so galten sie zwar als wirklich, aber nicht als für die Erlösung zählend. Der fanatische Kreuzritter Philipp von Mezières ließ öffentliche Ordnung und Nächstenliebe als Charakteristika des mamelukischen Ägypten gelten. Wilhelm von Tripoli rühmte den Mamelukensultan Baybars als guten Herrscher. Ricoldo da Monte Croce, ein intoleranter Polemiker, aber scharfer Beobachter, lobte die guten Werke der Muslime, «nicht um die Muslime zu loben, sondern um die Christen zu beschämen, die für die Religion des Lebens nicht das tun, was die Verdammten für die Religion des Todes tun». Diese Beispiele stammen aus verschiedenen Jahrhunderten, und gegenüber all den Äußerungen des Hasses und der Verachtung bedeuten sie eine armselige Ausbeute.

Die Autoren der fruchtbarsten Periode im späten 13. Jahrhundert gingen der Sache auf den Grund, während sie noch meinten, die authentischen muslimischen Quellen rechtfertigten die traditionelle Interpretation (wir würden das heute für pervers halten). Sie meinten, der Koran widerlege sich in Stil und Inhalt selbst. Dieses Argument hatte sich in Spanien kaum bemerkt gehalten, und zwar von der Pamplona-Handschrift her, die (offensichtlich ohne Kenntnis des Textes) es als absurd bezeichnete, daß Kapitel des Korans (Suren) mit «Die Kuh» oder «Spinne» überschrieben seien. Ricoldo spann diesen Faden endlos aus, er griff den Koran als ungeordnet an, ohne in Betracht zu ziehen, daß auch das Alte Testament einer ähnlichen böswilli-

gen Betrachtungsweise unterzogen werden könnte. Er benützte authentische Informationen außerhalb des Zusammenhangs, und seine eigenen ungeordneten und mißratenen Tiraden konnten niemals in der Diskussion mit Muslimen, nicht einmal in einem christlichen Land auf nützliche Weise verwendet werden. Sein Material, das er aus spanischen Quellen übernommen hatte, revidierte er auch nicht auf seinen Reisen durch den Osten. Er ließ keine Geringfügigkeit durchgehen. In der Frage des Zustandekommens des Korans nach der Zeit des Propheten ist er verwirrend. Dies mußte jedenfalls die Muslime schockieren, aber Wilhelm von Tripoli faßte es etwas einfacher und einleuchtender. Er interessierte sich für den frühen und den zeitgenössischen Islam, erwartete die Konversion der Muslime und begrüßte es, daß der Koran von Jesus und Maria sprach. Wirksamer war die Darstellung der anonymen «quadruples reprobatio», fälschlich als Galensis gedruckt. Mit wissenschaftlicher Genauigkeit wird hier mittels langer Zitate aus der *Hadith* belegt, Mohammed habe gesagt, er habe eine Offenbarung empfangen. Auch diese Darstellung reicht nicht über die durch christliche Vorurteile geschaffenen Grenzen hinaus. Von einer christlich-jüdischen Quelle übernimmt sie die Merkmale des wahren Prophetentums, die Wahrhaftigkeit, die Tugend, die Kraft, Wunder zu wirken, und die Predigt einer heiligen Religion. Zunächst zählt sie wahre und «falsche» Stellen aus dem Koran. Zweitens folgt eine Auswahl von Handlungen des Propheten, die alle muslimischen Quellen entnommen, jedoch ohne Wohlwollen dargestellt sind. Drittens weist sie Bukharis Behauptung, Mohammed habe Wunder gewirkt, als mit dem Koran in Widerspruch stehend zurück (wenigstens dies könnten Muslime gelten lassen). Zuletzt greift sie die Religion aus moralischer Sicht, insbesondere mit Blick auf die Geschlechtmoral an. Die Methode bestand darin, immer das Fremde und Unchristliche herauszusuchen. Der Bericht über den Tod des Propheten hält sich an den Text von Bukhari, bringt es aber fertig, ihn unerfreulich klingen zu lassen, und er endet mit Herabsetzungen, die einem unbedeutenderen Wissenschaftler eher angemessen gewesen wären. Ein besonderer Abschnitt über dokumentarische Quellen der Offenbarung analysiert das Alte und Neue Testament, den Koran selber und die klassische Geschichtsschreibung, die die Authentizität der Schrift erweist, und zeigt dann, daß die Schrift nicht auf Mohammed hinweist. Irgendwie aber durchdringt etwas von der Wirklichkeit des frühen Islams die feindliche Absicht. Andere Autoren waren weniger klar.

Lull, der immer wieder die Trinität «bewies», meinte, er könnte ein religiöses Gedicht schreiben, das bes-

ser wäre als der Koran. Ein immer wiederkehrendes Verfahren brachte die «Sinnlichkeit» des Paradieses im Koran mit der vom islamischen Recht vertretenen Sinnlichkeit und dem Beispiel des Propheten in Verbindung, und Roger Bacon hielt Ibn Sinas sublimen Definitionen des Himmels für unvereinbar mit seiner Religion.

Zahllose Variationen scheinen auf den wenigen Themen wie Erfindung, Häresie, Heidentum, Gewalt, Sexualität zu basieren. Paschasius argumentierte ausdrücklich, daß jede Ähnlichkeit zwischen christlicher Behauptung und islamischer Version die Richtigkeit der ersteren erweist. So erhielt sich die innere Konsistenz des Modells gegen jede Alternative.

Das Studium des Arabischen bewirkte zunächst kein Anwachsen christlicher Sympathie für die Muslime. Mittelalterliche wissenschaftliche Übersetzer trennten das Arabische streng vom religiösen und kulturellen Rahmen und äußerten ihre Abneigung gegenüber seinem natürlichen Stil und die bestehenden islamischen Ausdrücke. Einige Übersetzungen erläuterten Aspekte der muslimischen Gesellschaft, die sich auch in Europa fanden, aber die Reisenden des fünfzehnten Jahrhunderts und die orientalischen Geschichten und Dramen in Französisch und Englisch vom 17. Jahrhundert an ermöglichten ein neues Bewußtsein von der islamischen Gesellschaft. In seiner «Utopia» (1516) hielt Thomas Morus es für gerecht, einen christlichen Bekehrten in das Exil zu schicken, weil er den Frieden gebrochen hatte, indem er andere Religionen verdammt, und tatsächlich ließen die Religionskriege unter Christen viele mit Neid auf das ottomanische Milletsystem blicken. Bodins erfundene Kolloquien enthalten auch ein Gespräch mit einem zum Islam Bekehrten. Es gab aufrichtige und ernstzunehmende Bekehrungen. Einige Europäer machten in der Türkei oder in Nordafrika Karrieren, während heimkehrende Kriegsgefangene die Legende des Widerstands gegen religiösen Druck schufen. Im frühen 17. Jahrhundert erreichte die langanhaltende Unterdrückung spanischer Muslime ihren Höhepunkt. Cervantes brachte die zweideutige Einstellung des gewöhnlichen spanischen Christen zum Ausdruck. In der Mitte dieses Jahrhunderts dehnten sich die arabischen Studien regelmäßig über Religion und Wissenschaft auf Literatur und Gesellschaft aus. Gallands «Tausend und eine Nacht» (1704) erschloß die Welt des Islams für Europa, es wurde immer wieder gedruckt, in verschiedene Sprachen übersetzt. Es erschienen anregende neue Übersetzungen, aber oft auch schreckliche Nachdichtungen. Die Ziele der Franzosen, die Napoleon nach Ägypten vorausgegangen waren und ihn dorthin begleiteten, sowie der britischen Imperialisten in Indien,

die die persischen Texte studierten, waren ernsthaft, aber nicht religiös, sie beeinflussten die christliche Meinung tiefgreifend. Lanes «Manners and Customs of the Modern Egyptians» (1836) ist das erste und beste der soziologischen Werke und das langlebteste. Arabische Studien und persönliche Erfahrung bewirkten zusammen eine seriösere Auffassung von der islamischen Gemeinschaft und eine Modifizierung alter Vorurteile.

Die Einschätzung des Islams als Glaubenslehre änderte sich langsamer. Southern hat gezeigt, wie religiöse Reformer ihre Vorstellung vom Islam verinnerlichten. Wycliffe identifizierte ihn mit den Übeln des Klerikalismus, lehnte den Kreuzzug jedoch ab, weil er päpstlich war. Auch Luther identifizierte den Islam mit dem religiös Schlechten, und Katholiken und Protestanten taten ihre jeweiligen Gegner als «Muslime» ab. Inzwischen hatten im fünfzehnten Jahrhundert Wissenschaftler den religiösen Aspekt sorgfältig erforscht, so etwa Nikolaus von Kues, Jean Germain, Dionysius der Karthäuser, Pius II. und die Spanier Juan Andres und Juan von Segovia. Männer, die die Hoffnungslosigkeit der Kreuzzüge und der Missionen erkannten, träumten von der großen offenen Auseinandersetzung mit dem Islam. Sie waren im wesentlichen Bearbeiter der mittelalterlichen Erkenntnisse und verfolgten die detaillierte Analyse der christlichen und jüdischen Elemente im Koran. Sie hatten eine ökumenische Phantasie: Weltfrieden und Versöhnung. In der Renaissance verband sich das Studium des Arabischen erneut mit dem Phänomen der Religion, erst mit der jüdischen, später mit den arabisch-christlichen Kirchen (vor allem in Rom). Der im 17. Jahrhundert lebende Wissenschaftler und Priester Maracci, der den Koran übersetzte und kommentierte, benützte arabistische Wissenschaft, um die alte Polemik zusammenzufassen. Der Niederländer Reland wiederum stellte die alten Fabeln um den Islam dar, und auf Christen, die mit dem Islam sympathisierten, wie Richard Simon, folgten Nichtchristen wie Stubbe, Bayle, Gibbon und Voltaire. Die Einstellung jedenfalls der letzten drei war von dem christlichen Erbe, das sie zurückwiesen, stark beeinflusst. Christliche Angriffe auf den Islam boten stets die Möglichkeit, gegen jede Religion angewandt zu werden, und wurden nun gegen beide gerichtet. Man kann nicht sagen, daß die Christen daraus rasch eine Lehre gezogen haben, aber von dieser Zeit an konnten nichtchristliche Autoren klarer von christlichen unterschieden werden.

Einige gemeinsame Faktoren beeinflussten Christen wie Nichtchristen. So förderte die Romantik eine Vorliebe für die falsche Exotik. Jeder reiche Bürger konnte in den Orient reisen, rasch zurückkehren und ein Buch darüber schreiben. Französische und britische Verwal-

tungsbeamte verbrachten ihr Berufsleben in Übersee. Die Geschichtswissenschaften entwickelten sich rasch und radikal, und die meisten Akademiker wohnten in einer Welt für sich. Versuche, von der traditionellen Betrachtungsweise wegzukommen, lagen nicht auf der christlichen Linie, so der von Boulainvilliers im 18. oder von Carlyle im 19. Jahrhundert. Beide sahen den Propheten als ein spontanes Genie, eine Interpretation, die Christen nie gefallen hat, zweifellos deswegen, weil sie das religiöse Problem des Prophetentums links liegen ließ. Sales nützlicher Korantext (1734) mit Auszügen aus dem Kommentar von Zamakhshara stützte sich auf Maraccis Kenntnisse. Da er überdies, teilweise mit Erfolg, versucht, Vernunft durch Vorurteil zu ersetzen, wird er heute in muslimischen Ländern allgemein abgelehnt.

Es ist merkwürdig, daß die akademische Wissenschaft den alten Denkvorstellungen verhaftet geblieben ist und das Werk des Mittelalters in neuen Formen erneuerte. Akademiker des 19. Jahrhunderts entwickelten – fast ohne dessen gewahr zu werden – die Tendenz, Fakten zu schaffen, welche bereits für die Besten der mittelalterlichen Gelehrten kennzeichnend gewesen waren. Hervorragend war Sylvestre de Sacy, ein guter Christ, der die strengsten Forschungskriterien anwandte, ohne grundlegende Einstellungen zu revidieren. Männer wie Dozy und Amari schrieben mit Anerkennung über die spätere Geschichte des Islams, aber sie und andere Autoren, besonders die großen Deutschen des Jahrhunderts, waren mit Voreingenommenheit auf der Suche nach überzeugenden natürlichen Kräften, die die Geschichte Mohammeds erklärten könnten, und besonders um eine neue Einschätzung der sozialen und wirtschaftlichen Faktoren bemüht, wobei sie der historiografischen Mode folgten. Es gab ein peinlichst genaues Studium des Judentums und des Christentums in der *Jahiliya*. Das Thema des ost-westlichen Gegensatzes, das im alten Griechenland entstanden und von den Kreuzrittern ermutigt worden war, wurde populärer denn je und wurde von so verschiedenen Persönlichkeiten wie Gladstone und Renan gefördert. Das neunzehnte Jahrhundert verfeinerte eher das mittelalterliche Modell, anstatt es zu überwinden.

Innerhalb dieses allgemeinen Verhaltens gab es einige besonders starke spezifisch christliche Ansprüche. So hofften sowohl die katholische wie die protestantische Kirche, vom Imperialismus ihrer Regierungen zu profitieren, und sie brachten Verwaltungsbeamte oft durch ihre Zudringlichkeit in Verlegenheit. Sie erhielten begrenzte Privilegien und verloren im Endeffekt oft mehr, als sie gewannen. Die Ähnlichkeit zwischen Katholiken und Protestanten wird durch

ihre gemeinsamen Reaktionen auf die sudanesische *Mahdiya* illustriert. Bei den Protestanten bildete die Missionskonferenz in Edinburgh 1910 einen bisher unübertroffenen Gipfel der Selbstgewißheit. Protestanten bestanden hauptsächlich auf der gesellschaftlichen Aufklärung des Christentums, französische Katholiken auf seiner zivilisierenden Mission. Einige christliche Wissenschaftler wie Muir und Lammens stellten die in neueren Studien gesammelten Fakten auf eine Weise zusammen, die genau die traditionellen Positionen unterstützte, Muir übersetzte sogar Al-Kindi, wie es schon Petrus Venerabilis getan hatte, und zwar aus dem gleichen Grund. Zugleich wurden sie abgekürzt, wie die mittelalterlichen Enzyklopädisten es getan hatten, um es leichter faßlich zu machen.

Einige protestantische Autoren zeigten mehr Sympathie. «Sich den gerechten Ansprüchen eines anderen Systems gegenüber ungerecht zu verhalten» sagte der Anglikaner Forster 1892, «heißt tatsächlich, sich gegenüber den unübertroffenen Verdiensten der Bibel einer großen Ungerechtigkeit schuldig zu machen». Für ihn war der Islam ein «Mittelding» oder ein «Rasthaus am Wege». Fünfzig Jahre später sagte General Gordon: «Der Gott der Muslime ist unser Gott». Weniger fromme Autoren fanden Argumente, die dem Islam wohlwollten und den christlichen Leser ansprachen, indem sie beispielsweise einem imaginären Moslem die entscheidende Frage stellten «Lehrt Deine Religion dich, einen Gott zu verehren, gerecht in allen Handlungen zu sein...?» usw. Zu Ende des Jahrhunderts beschrieb Arnold die Ausbreitung des Islams in der Welt auf eine Weise, die die Christen zwar rügte, aber von der erwartet wurde, daß sie ihre Zustimmung fände. Andererseits beschrieb Winwood Reade die Erfolge des Islams in Afrika auf eine Weise, die sie ärgern sollte. Dann begannen gerade vor dem Ersten Weltkrieg wirklich revolutionäre Werke zu erscheinen, eine christliche Anerkennung des muslimischen Gebets und muslimischer Quellen der Spiritualität im Geist der Demut, in England mit Nicholson, in Spanien mit Asin Palacios, aber vor allem in Frankreich mit Massignon.

Von diesen Anfängen abgesehen, hat sich die Meinung im Zeitraum von dreizehn Jahrhunderten wenig geändert. Feststehender Faktor war, daß nur Intellektuelle sich interessierten. Einfache Leute scheinen sich wenig für den Islam interessiert zu haben, auch nicht einmal jene, die mit Muslimen in guter Beziehung lebten. In Kriegszeiten, zur Zeit der Kreuzzüge und der imperialistischen Periode wechselten Respekt und Haß, die üblichen Begleiterscheinungen in Kriegen. Während die Christenheit der Drang nach Konformität beherrschte, mußte der Islam unausweichlich als

unverträglich, bedrohlich und destruktiv erscheinen. Christliche Denker waren größtenteils überzeugt, der Islam lebe wie ein Vampir vom Aussaugen christlicher Wahrheit. Sie fühlten sich gezwungen, jeden Aspekt, der vom christlichen Gegenüber unterschieden war, zu übertreiben, die abweichende Sexualmoral, eine kontrastierende Frühgeschichte. Und dennoch bestanden sie darauf, daß das Christentum die Quelle von allem sei. Trotz gelegentlicher Sympathie konnten Christen kaum einmal ihre Perspektive verändern, etwa um das positiv Gute im Islam anzuerkennen. Sie brachten es nicht fertig, von fremder Erfahrung zu lernen, am wenigsten aus der des Korans und der ersten Muslime. Das

christliche Denken war von seinen kulturellen Erfahrungen begrenzt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### NORMAN DANIEL

1919 geboren. BA in Oxford 1940. Dr. phil. in Edinburgh 1956. Als Angehöriger des British Council seit 1947 tätig in Basra, Bagdad, Beyrouth, Khartum, Kairo, Edinburgh und London. Visiting Fellow am damaligen University College Cambridge 1969 – 1970. Seit 1971 als Kulturberater und Vertreter des British Council in Kairo tätig. 1968 OBE, 1974 CBE. Veröffentlichungen: *Islam and the West* (Edinburgh 1958, 31966); *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh 1966); *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beyrouth 1975); *The Cultural Barrier* (Edinburgh 1975).

#### *I. Im lateinischen Katholizismus*

1. Die zeitgenössische katholische Islamologie wird von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen beherrscht. Was den Islam betrifft, scheint uns, daß der kurze Text in der dogmatischen Konstitution über die Kirche nicht weniger wichtig ist als der ausführlichere in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen<sup>3</sup>.

2. So wichtig diese Texte im Hinblick auf die Theologie auch sind, es handelt sich immerhin um die ersten Versuche des konziliaren Lehramtes, ihr Interesse wird man nur in dem dreifachen Kontext ermesen, in dem sie zustande gekommen sind.

a) Dieser Kontext ist zunächst ein politischer. Man weiß denn auch, daß ein als Teil des im Schema über den Ökumenismus vorgeschlagenen Textes über die Juden der entschiedenen Opposition der Väter aus der arabischen Welt begegnen mußte, die durch den Nahostkonflikt pastoral betroffen waren. Dieser Konflikt stand am Anfang der umfassenden Erklärung. Eine westliche und partielle, um nicht zu sagen parteiische Aufmerksamkeit für das Judentum mußte ausgeglichen werden durch eine breitere Aufmerksamkeit, die den Islam einbezog und von ihm aus das Gesamt der nichtchristlichen Religionen.

b) Der Gang des Konzils hätte sich zweifelsohne nicht so entwickelt, wenn nicht die verfassungsmäßige und moralische Autorität Pauls VI. ihn diskret, aber entschlossen gewollt hätte. Zwischen der 3. und der 4. Session, als über die Erklärung «*Nostra aetate*» abgestimmt werden mußte, veröffentlichte der Papst denn

Youakim Moubarac  
Guy Harpigny

### Der Islam in der theologischen Reflexion des zeitgenössischen Christentums

Die dem Islam gewidmete zeitgenössische theologische Reflexion deckt ein weites Feld ab, und es ist ebenso heikel wie schwierig, es einzubringen. \* Handelt es sich außerdem um laufende Forschungen, ist die Gefahr groß, Empfindlichkeiten zu verletzen, indem man scheinbar gewisse Positionen einordnet und andere vernachlässigt. Unter diesen Umständen müssen wir auf die eingehende Darstellung verweisen, die wir anderswo veröffentlicht haben<sup>1</sup>, und hier, unter bestmöglicher Vermeidung von Namensnennungen, ein Profil der Forschungsarbeit in den drei Hauptbereichen der Christenheit vorlegen.

Dieses Profil wird nicht von Institutionen handeln, denen Spezialstudien gewidmet sind<sup>2</sup>, und es wird absichtlich die Werke vernachlässigen, die nur eine Neuauflage der orientalistischen Methode darstellen. Auch werden unter den Werken, die sich als christliche verstehen, zugegebenermaßen jene bevorzugt, die eine verhältnismäßig wichtige Strömung darstellen, selbst wenn in der folgenden Bilanz jene hervorgehoben werden, die eine neue Problematik einbringen.