

Wandel und Tradition im deutschen Islam-Bild im Spiegel zweier Koranübersetzungen des 18. Jh.

EL KORSO Kamal
Université d'Oran 2

Abstrakt

Ehe sie zu einem Forschungsscherpunkt der Orientalistik wurde, war die Beschäftigung mit dem Koran im christlichen Europa Jahrhunderte lang eine tendenziöse Angelegenheit der Kirche und der christlichen Theologie. Als heilige Schrift des muslimischen Feindes konnte „Mahomets Alkoran“ so lange zwangsläufig nichts anderes sein als eine Hauptzielscheibe der antiislamischen Polemik.

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

Schlüsselwörter

Koran – Übersetzung – Wandel und Tradition – 18 Jh.

Abstract

Before it became a research focus in Oriental Studies, the study of the Koran in Christian Europe was a tendentious affair of the Church and Christian theology for centuries. As the holy scripture of the Muslim enemy, “Mahomets Alkoran” could inevitably be nothing more than a main target of anti-Islamic polemics for so long.

Since the initiative of Abbot Peter von Cluny, who had the Arabic Quran translated into Latin around the middle of the 12th century, the Church has come to terms with a necessary evil in making the same text accessible through translation to use it as a basis the bitter fight against, as mere heresy stamped foreign belief, to refute more targeted.

Keywords

Qoran - translation - change and tradition - 18th century

Einführung

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

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

Engländer George Sale sein viel gepriesenes „The Koran, commonly called Alcoran of Mohammed“.

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

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

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

Die Entwicklung

Dieses „Manko“ wurde erst in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts behoben. 1772 erschien in Frankfurt am Main die erste deutsche Koranübersetzung, die sich

rühmen konnte, unmittelbar auf dem arabischen Urtext zu fussen.; und nur ein Jahr später folgte eine zweite. Die erste ist das Werk von David Friedrich Megerlin und trägt folgenden Titel:

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

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

Der Koran/oder /das Gesetz für die Muselmänner, durch Muhammed den Sohn Abdull/

Nebst einigen feyerlichen Koranischen Gebeten, unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Register und auf Verlangen herausgegeben von FE Boysen.

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

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

Als großer Bahnbrecher in diesem damals entschiedener angebrochenen, leider immer noch nicht genug ausgereiften Prozess zu einer vernünftig sachlicheren Einstellung zum Islam gilt bekanntlich Leibnitz. Er schlug einen neuen. Im deutschen Geist bislang ungewohnten Ton an, indem er in der Vorrede zu seiner

„Theodicee“ dem viel verteufelten „Mahomet“ das Verdienst zusprach, er habe sich von den „großen Lehrsätzen der Religion“ nicht entfernt; er hätte außerdem mit seinen Anhängern zum Abbau des „heidnischen Aberglaubens“ und zur Verbreitung der „wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seelen“ maßgeblich beigetragen, und zwar unter „die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, zu denen das Christentum noch nicht gebracht worden war.“ Das Kriterium in diesem Zeitalter des Rationalismus hieß „natürliche Religion“, in der sich Vernunft und Offenbarung harmonisch versöhnen- und die sahen viele im Islam in bedeutendem Maße verwirklicht.

Entschiedener bekannte sich ja Lessing zum neuen, nuancierten Blick zum Islam. Gedacht sei nicht allein seines großartigen, immer aktuellen Toleranzdramas „Nathan der Weise“, sondern auch der engagierten, zermürbenden Fehden zur Rettung des „verketzerten“ Hieronymus oder zur Herausgabe des unorthodoxen geistigen Nachlasses des Hermann Samuel Reimarus, Männer, die es gewagt haben, den Islam unbefangen, also anders als mit den Augen der klerikalen Orthodoxie, zu betrachten und einzuschätzen. Dem Freund Reimarus pflichtete Lessing in der Erkenntnis bei, dass wie er sic in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ äußert, „fast alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinausläufe“.

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

Der erste ist der katholisch-protestantische Gegensatz und die daraus abgeleitete Polemik zwischen beiden Gemeinden, die nahe legt, dass jede zu befürchten hatte, durch Verständnis für den Islam und seinen Propheten, wie gering auch immer, der gegnerischen Propaganda Vorschub zu leisten. In der Vorrede zu seiner „Die religiöse Mohammedica“ äußert sich der niederländische Orientalist Hadrian Reland zu Beginn des 18. Jahrhunderts offensichtlich im Sinne dieser Befürchtung: *(Und gewiss, ich habe fast zu fürchten, dass auch selbst diese meine Arbeit, in Untersuchung der wahren Beschaffenheit der Mohammedanischen Religion, unsern Widersachern Anlass geben werde, diese Lästerung noch ferner auszubreiten.)* Aus einer katholischen Schrift führt

er belustigt eine Liste von Argumenten an, wonach der Protestantismus mit dem „Mohammedanismus“ eng verwandt sei. Das erste Argument zum Beispiel lautet: *(Mohammed sagte, dass er allein das Evangelium hätte (...): so hat auch der gottlose Lutherus gesagt, Teutschland hätte vor seiner Zeit das Evangelium nicht gehabt)* Ferner heißt es: *(Mohammed hat gewolt, man müste nur nach seinen Schrifften urtheilen; Die Ketzer wollens auch so (...)) Er hat den Heiligen Sonntag auff den Freytag verlegt; Die Lutheraner halten gar keine Feyer-Tage.)*

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

Das heikle Thema „Islam“

So musste man im protestantischen Lager wohl auch aus diesem Grund im Umgang mit dem „heiklen“ Thema „Islam“ zweifellos auf besondere Vorsicht bedacht bleiben. Anscheinend hat sich zwischen beiden gegnerischen Lagern sogar eine Art Wetteifer in der Bekämpfung des Islam ausgebildet, der anscheinend schon mir Luther und Papst Leo X. anhub. Vielleicht ist es hiermit zu verstehen, dass s Theodor Arnold für nötig hielt, im Vorwort zu seiner Verdeutschung von Georg

Sales englischer Koran Ausgabe mit Nachdruck zu betuern: (Die Protestanten allein sind vermögend, den Koran mit glücklichem Erfolg anzugreifen; und für sie, wie ich die Zuversicht hege, hat die göttliche Vorsehung die Ehre von dessen Umsturz vorbehalten.)

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

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

eher mit den Worten Intoleranz und Fanatismus zu umschreiben wäre.

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

seines Mundes schon ein Ende machen, und dem herrlichen Reich Jasu eine Thür bals öffnen wird: dass der Islam, der sich fälschlich eine Friedens-Religion nennen will, dem Evangelio, als dem Wort des wahren Friedens, Platz mache.

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

Megerlins Auseinandersetzung mit der heiligen Schrift der Muslime setzte früh ein. seiner Bibliographie ist weiter zu entnehmen, dass er sich bald nach seiner Ernennung zum Rektor eines württembergischen Gymnasiums im Jahr 1779 „mit dem Baseler Orientalisten Professor Frei in Verbindung setzte und seiner Ansichten über frühere Koranübersetzungen“ mit ihm austauschte. So reifte auch

in ihm der Plan, die bisherigen mittelbaren Koranverdeutschungen durch eine neue, die auf dem Urtext beruhen sollte, zu überholen. Um die Mitte des Jahrhunderts, vermutlich im Anschluss an die englisch-deutsche Koran Ausgabe des Theodor Arnold- von dem wir oben sie Überzeugung registriert haben, die Verdrängung des Islam sei von der göttlichen Vorsehung den Protestanten vorbehalten- publiziert Megerlin eine lateinische Flugschrift, in der vor allem bei den deutschen Verlegern für die Notwendigkeit einer deutschen Koranfassung nach dem arabischen Txt warb. Mitunter ließ er das nationale Argument gelten. So betonte er in der Vorrede des zwei Jahrzehnte später von ihm selbst verwirklichten Werkes von neuem: (*Es sey uns Teuschen daran gelegen, unsere Ehre zu retten, und uns um eine gute neue Übersetzung aus dem Arabischen umzusehen.*) Sein Hauptziel war aber polemisch-apologetischer Natur.

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

Nach altem Brauch fährt er dann fort, sein Unterfangen, „den Koran unter die Menschen zu bringen, und bey den Christen so gemein zu machen“, gehörig zu rechtfertigen

und seine persönliche Einstellung zum Grundtext und seinem vermeintlichen Verfasser klar zu stellen. Diese scheint auf Anhieb eher einem beliebigen antiislamischen Traktat des Mittelalters zu entspringen als einer Publikation des Jahres 1772, die zudem ausdrücklich den Anspruch erhebt, sich an den „Wahrheit und Gelehrsamkeit liebenden Leser“ zu richten. Die hier geltende „Wahrheit“ ist vor allem die, dass „Mahomed“ nichts anderes als der „große Antichrist“ und der Koran eben „das Zeichen des Thieres und des falschen Propheten“ sei, ein Werk also, meint Megerlin ferner, das man „vielmehr verbrennen und verbannen sollte“.

Er räumt allerdings ein, dass „man da und dort auch gute und unärgerliche Stellen finden, die jedermann lesen darf, und zur Erbauung anwenden kan.“ Diese Rezension, dass der Koran mitunter annehmbare Elemente enthalte, hat sich in der islamfeindlichen Polemik schon lange durchgesetzt. Selbst Martin Luther hat unter dem Eindruck der von ihm übersetzten „Confutatio Alkoran“ des Ricoldo Ähnliches konzediert. Gleichwohl fragt sich, ob Megerlins Bekennen einer inneren Überzeugung entsprach, oder ob es eher auf den neuen Zeitgeist abgestimmt war, der sich immer dezidiierter weigerte, den Islam rundweg zu verwerfen, ja, ihm vernünftige Aspekte offen zuerkannte. Selbst der englische Koranübersetzer George Sale hob hervor, wie Lessing in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ feststellt, dass „die Ermahnungen zu guten Sitten und Tugenden,

welche in Alkoran enthalten sind, und sonderlich die Ermahnungen zur Verehrungen eines wahren Gottes zum Teil so vortrefflich sind, dass ein Christ sie wohl beobachten möchte.“ Das eingeräumte Positive beeilte sich Megerlin aber zu schmälern, da in seinen Augen Muhammad der „Erzbetrüger“ bleibt: *(Aber er hat doch auch Hörner wie das Lamm und redet bißweilen gute Sachen, und hat Scheintugenden, die wenigst äusserlich von Menschen nicht können verworfen werden.)*

Stereotype Darstellungen

Er, das ist selbstverständlich Muhammad oder, mit Megerlins stereotyper Terminologie aus dem trivialen Klischeevorrat der alten antiislamischen Polemik, der „Gegenchrist“ und „falsche Prophet“.

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

Bei solch gehässiger Einstellung hinsichtlich des Objekts wundert es nicht, dass das Ergebnis seines gelehrten Eifers, die Koranübersetzung, denkbar schlecht geriet. Einen fremden Text mit maßloser Abscheu übersetzen zu wollen, kann es sich schon nur zu dessen Vergewaltigung

führen. Um so mehr wenn die Sprachbeherrschung eher dürftig und der Text gerade der heilige Koran ist, in dessen sprachlicher Qualität die Muslime nach wie vor die göttliche Offenbarung in höchstem Grade erwiesen sehen. Mit Megerlins „Türkenbibel“ ist die abendländliche Bibliothek um eine jener verantwortungslosen Koranübersetzungen reicher geworden, die m.E. maßgebend dafür mit verantwortlich sind, dass die absurden Klischees und hartnäckigen Vorurteile gegen den Islam, seinen Propheten und heiligen Text gedeihen und überdauern konnten. Im 18 Jahrhundert begann man, zu dieser Erkenntnis zu kommen. In seiner „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ aus dem Jahr 1729 schreibt beispielsweise Gottfried Arnold:

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

Den Megerlins und Konsorten ist es zum beträchtlichen Teil zu verdanken, dass noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert ein Zustand im christlich-islamischen Verhältnis prädominierte, wie ihn Christian Daniel Schubart in seiner „Deutschen Chronik“ vom 2. Juni 1774 unter der Überschrift „Ein sonderbarer Contrast“ anprangerte. Der (Türke), so lesen wir hier, dieser Gog

und Magog, dieser Bluthund, dieser Beelzebub, dieser Christenfeind- oder wie ihn sonst wir Christen zu benennen pflegen, hat in allen seinen weitläufigen Staaten den Christen von allen Parteien (...) und iedem Auswuchse des Christentums eine vollkommene freye Religionsausübung verstauret.

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

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

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

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

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

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

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

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

Wer das Dichten will verstehen

Muss ins Land der Dichtung gehen

Wer den Dichter will verstehen

Muss in Dichters Lande gehen

Fest steht in der Goethe-Forschung, dass der damals noch junge Dichter von Megerlins Koran zu seinem nicht vollendeten Mahomet-Drama und somit zu seiner ersten schöpferischen Beschäftigung mit dem arabischen „Dichter und Propheten “ angeregt wurde. Anklänge dieser frühen Koran-Rezeption Anfang der 70er Jahre fand Katharina Mommsen sogar in gleichzeitig entstandenen „Götz“- Drama, zumal nach Konrad

Burdach Mergelins Koran schon anlässlich der Herbstbuchmesse im September 1771 an die Öffentlichkeit kam, also da schon Aufsehen erregte. Die in Frankfurt entstandene und herausgebrachte erste deutsche Koranübersetzung aufgrund des Urtextes dürfte in den Augen des jungen Frankfurter Dichters zugleich den Wert eines lokalen und nationalen Ereignisses erlangt haben. um so mehr hätte ihn dies motiviert, sich für diese Verdeutschung einer ohnehin außerordentlichen Schrift zu interessieren, daraus zu rezipieren und sich gar davon inspirieren zu lassen. Das dürfte aber nicht gehindert haben, dass er am dogmatisch-groben, archaisch-klerikalen Antiislamismus des Übersetzers Anstoß nahm und mit der fraglichen Rezension parierte. Diese erschien im Dezember 1772, das heißt inmitten der Periode, in der die unvollendete „Mahomet“- Dichtung konzipiert wurde, nämlich „zwischen Oktober 1772 und Frühjahr 1773“. Geistreich und weltoffen kommt in dieser Besprechung unmissverständlich der Wunsch nach einer besser veranlagten, einfühlsamen Übersetzung der arabischen heiligen Schrift zum Ausdruck.

Koranübersetzungen

Von wem der Wunsch auch immer herrührte, blieb er nicht lange unerfüllt. Schon 1773 erschien in Halle die angegebene Übersetzung von Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800). Auch diese, um es vorwegzunehmen, hat literaturgeschichtlich eingewirkt. Auf sie geht „Halladat Oder das rothe Buch“ von Boysens Freund und

Landmann Johann Wilhelm Gleim zurück. Wie dieser stammt jener aus Halberstadt. Eine Zeit lang hat er als Konsistorialrat am Fürstlichen Gymnasium zu Quedlinburg gedient. Dort sind z.B. seine „Theologischen Briefe“ erschienen, die seine Berufung als protestantischer Theologe- gleich seinem Vater Peter Adolph- an den Tag legten. Andere Titel seiner Veröffentlichungen reflektieren Interesse für weltgeschichtliche Themen. In Halle ging Boysen seinen orientalistischen Neigungen nach und erbaute sich bei namhaften Fachleuten wie Schulze, Callenberg und Michaelis im Arabischen bis er selbst zum Arabischunterricht berufen wurde. Möglicherweise hat er sich währenddessen zur Übung mit dem Übertragen von Koranstellen abgegeben, bis sich die Veranlassung zu einer vollständigen Edition infolge von Megerlins enttäuschender Publikation ergab. In der Vorrede versichert Boysen mit Verweis auf vorhandene Belege, dass er zu dieser Herausgabe von „Freunden ersucht“ wurde. Auch im Titel wird ausdrücklich vermerkt, dass dies „auf Verlangen“ geschah. Wir lassen dahingestellt sein, was er mit dieser eindringlichen Versicherung bezweckt hat, und halten vor allem fest, dass es weder ein Zufall noch eine bloße Privatinitiative war, dass bald nach Megerlin eine zweite gleichartige Veröffentlichung folgte, sondern vielmehr die gezielte Aktion bestimmter Kreise, die Megerlins Leistung dem Gegenstand und dem Zweck unwürdig erachtet haben und sie daher unverzüglich in den Schatten gestellt wissen wollten.

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

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

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

Ganz offensichtlich hatte Boysen ein mündiges, kritisches Lesepublikum vor Augen, für das er bestrebt war, einen fremden Text von außergewöhnlichen Belang mit höchstmöglicher Genauigkeit und peinlicher Aufrichtigkeit, also ohne Rücksicht auf dessen Ruf und Stellung in der christlich- abendländlichen Tradition, zu vermitteln. Man ist weit entfernt von Megerlin, seiner destruktiven Haltung, dogmatischen Gesinnung und aggressiven Absicht, die a priori verhindert hätten, den betreffenden Text als solchen mit der nötigen Objektivität zu behandeln und möglichst getreu an den Mann zu bringen. Im selben Zug fährt Boysen dahingegen fort, seine Grenzen eingestehend und seine Mängel einsehend, indem er die besondere Natur und herausragende Qualität des Originaltextes geltend macht. Schon in der Widmung an den Erbprinzen von Braunschweig und Lünebürg wird der Koran als ein Buch präsentiert, (*welches durch seinen Verfasser, durch seinen Inhalt, durch seinen Ausdruck, und durch seine Verehrer einen großen Ruf erhalten hat.*) In der Vorrede unterstreicht er: (*Nur das Melodische, welches die Urschrift im vorzüglichsten Grade hat, und wodurch sie nicht selten dunkel wird, habe ich nicht ausdrücken können.*) Dies führt ihn auf den Verfasser, aus muslimischer Sicht allerdings „vermeintlichen“ Verfasser, auf Muhammad zu sprechen, der bei Megerlin, wie wir sahen, nur der nicht genug zu verdammende „Antichrist“ und „Erzbetrüger“ bleibt. (*Der Verfasser*), schreibt Boysen,

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

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

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

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

Als wenn er sich zu einer Konzession verpflichtet fühlte, ermangelte Boysen in derselben Vorrede nicht, nebenbei zu bemerken, seine Übersetzung wolle auch dazu dienen, *(auf die großen Vorzüge aufmerksam zu machen, durch*

welche unsere christliche Religion sich von (Mohammada Religionssystem) unterscheidet.) Gleich darauf aber nimmt den Propheten Muhammad in Schutz, indem er einen profilierten Vertreter der jüngeren antiislamischen Polemik, den Engländer Humfrey Prideaux, bloßstellt. (Prideaux), schreibt Boysen,

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

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

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

Nach Boysen „wollte“ Muhammad

Damit scheint sich Boysen denjenigen Zeitgenossen anzuschließen, die, anstatt den Islam als bloße Häresie und das Flickwerk eines „Erzbetrügers“ abzutun, darin aufwerfend die „natürliche Religion“ oder „das

Wesentliche“ davon erblickten. Mit letzterer Deutung des Stils des Korans war es Boysens Zweck auch, den Umstand zu erklären, dass man bei seiner Lektüre „sehr oft den Zusammenhang vermisst“. Somit wendet er sich implizit gegen einen weiteren Hauptvorwurf der traditionellen christlichen Koran-Rezeption, nämlich den der Inkohärenz und Ungereimtheit. In derselben Absicht, diesen Eindruck begründend abzuschwächen, weist er darauf hin, dass die gegenwärtige äußere Verfassung des Korans nicht von Muhammad, sondern von seinem Nachfolger, dem Abubakr her, der die Suren, ohne auf ihren Unterscheid, die Zeit, und die besondern Veranlassungen zu sehen, in ein Buch gebracht hat.

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

Um so wichtiger erscheint uns dieser Beitrag, da der Koran-Übersetzer Friedrich Eberhard Boysen, wie

erwähnt, nicht isoliert auftrat, sondern sozusagen als Wortführer und Bannerträger einer Partei der deutschen Gelehrtenwelt des 18. Jahrhunderts, die schon in ihrer Ablehnung von Megerlins Arbeit mit der eingewurzelten islamfeindlichen Tradition abbrach und den Wandel im Verhältnis zum Islam aktiv befürwortete.

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

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

bezeichnet. Fast mit den gleichen Worten, die Boysen dem ungenannten „Freund“ in den Mund legt, wendet sich Gleim mit Brief vom –Juni 1773 an den befreundeten Dichter Wilhelm Heinse:

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

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

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

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

Die Frage des Mittleren Orients

Auf die etwas provozierende Frage nach der Lage des Mittleren Ostens wurde schon vor dreißig Jahren mit der Feststellung geantwortet, dass es sich um eine nicht

definierbare Religion handelt (pearcy 1964); der Begriff Mittlerer Osten oder Middle East solle daher in Bereichen, in denen eine präzise Definition gefördert ist, nicht angewandt werden. Gleiches gilt für die Begriffe Orient, Naher Osten oder deren englische und französische Entsprechungen. Aber: ist die Religion wirklich nicht Sinnvoll definierbar?

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

Alle oben genannten Begriffe implizieren einen Raum ostwärts des eigenen Stand-Ortes und geben damit eine räumliche Lagebeziehung vor, die – sinnteststellt – gelegentlich in der Religion selbst übernommen worden ist. Die gängigen Abgrenzungskriterien „arabisch“ und „islamisch“ halten beide Beschränkung des Raumes auf das arabisch besiedelte Gebiet würde beispielweise unter Erfassung der Maghreb-Staaten die Türkei, Iran und die mittelasiatischen Staaten der GUS (Kasachstan, Kirgisien,

Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan) oder auch Aserbaidschan ausschließen. Die Betonung der religiösen Komponente lässt demgegenüber die Tatsache außer Acht, dass die Staaten Indonesien und Bangladesch mit der größten Zahl von Anhängern des Islam unter den Staatsangehörigen nach weitgehender Übereinstimmung nicht mehr innerhalb des Bereiches Naher oder Mittlerer Osten liegen. Dessen ungeachtet präsentiert sich die arabisch sprachige Tageszeitung Asharq Al-Awsat (Der Mittlere Osten) als „The international daily newspaper of the arabs“ unter eindeutig islamischer Ausrichtung mit einem Logo, das auf einer stilisierten Karte neben der Arabischen Halbinsel die Türkei und weite Teile Irans genauso zeigt wie das gesamte Horn von Afrika, Ägypten, Sudan, Libyen, und Tunesien.

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

dessen nördlicher Teil ohne größere Probleme – sowohl aus der physischen wie der Kulturgeographie zu rechtfertigen – dem Nahen oder Mittleren Osten zugerechnet werden kann, während der Südlichen Landesteil zum subsaharischen Afrika gehört. Ähnliche Probleme ergaben sich bis zum Ende des Jahres 1991 mit den islamisch geprägten südlichen Teilen der ehemaligen UdSSR. Durch das Entstehen unabhängiger, kleinerer Staaten ist es in diesem Raum einfacher geworden, den entsprechenden Kulturerdteil mit politischen Einheiten zur Deckung zu bringen.

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

Der Orient als Kulturerdteil

Der geographische Ansatz zur räumlichen Erfassung des hierin Frage stehenden Raumes führt zum vielzitierten

Konzept der Kulturerdteile, wie es Kolb (1962) dargestellt hat: „Dabei wird unter einem Kulturerdteil ein Raum subkontinentalen Ausmaßes verstanden, dessen Einheit auf dem individuellen Ursprung der Kultur, auf der besonderen einmaligen Verbindung der landschaftsgestaltenden Natur – und Kulturelemente, auf der eigenständigen, geistigen und gesellschaftlichen Ordnung und dem Zusammenhang des historischen Ablaufs beruht“.

Schon Banse (1909), Hettner (1931), Schmitthenner (1938) und andere haben sich ausgiebig mit der Frage der Abgrenzung des Orients befasst (Zusammenfassend bei Stewig 1977; Ehlers 1990) und mögliche Kriterien zur Abgrenzung von Kolbs „orientalischem Kulturerdteil“ vorgegeben. Die Problematik der Abgrenzung wird aber bereits bei Banse überaus deutlich: „Der Begriff Orient ist nicht von bleibendem Wert. Er stützt sich auf die Sonderstellung einer eigenartigen Kultur, also auf den Menschen, und ist damit veränderlich, schwankend in der Ausdehnung. Ja unsicher im Bestand“ (1909, S. 302) Hettner – um eine anderes Beispiel herauszugreifen – legt, bei allem Bewusstsein für die Heterogenität des Raums, den Schwerpunkt auf die physischen Abgrenzungskriterien und grenzt dabei aus klimatischen Gründen sowohl Nordafrika westlich der Cyrenaika als auch die tropischen Sommergebiete des Jemen als nicht mehr zum Kernraum des Orients gehörig aus:

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

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

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

Fazit

Insgesamt sind die Versuche von geographischer Seite, den Raum abzugrenzen bis heute eher phänomenologisch

- deskriptiv. So stellt Wirth (1989) unter Betonung des Aspektes „, dass Nordafrika und Vorderasien im Rahmen des altweltliche Trockengürtels sowohl hinsichtlich ihrer Landesnatur als auch hinsichtlich ihrer Kulturlandschaft eine übergreifende Einheit darstellen“, die folgenden sechs Thesen zur Abgrenzung des Raumes auf:

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

Diese Kriterien, die deutlich die Anlehnung an *Kolbs* Kulturerdteil-Definition erkennen lassen, umreißen den

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

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

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

Near East und Middel East mit ihren deutschen Entsprechungen sind jedoch Ergebnis eines eurozentrischen Weltbildes.

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

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

geographischer Begriff, dessen Inhalt sich seit dem Mittelalter in dem Gegensatze Islam – Christentum, Türkenreich – Europa erschöpfte“ (S. 199). „ Orient ist ein Begriff, in der Geschichte und Politik heimatberichtigt, aus der Geschichte und Politik zu erklären“ (S. 204). Ansonsten sollte nach Mzik der Begriff vermieden werden.

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

Der Terminus Middle East wurde 1902 vom US-Marineoffizier Mahan geprägt. Er entstammte politische

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

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

Während des Zweiten Weltkrieges fand der Begriff Middle East allgemeine Verwendungen für die gesamte Region von Libyen und Somalia bis nach Indien. Zwar hatte Churchill selber Zweifel an der Sinnhaftigkeit dieser „Inflation“ des Mittleren Ostens und nach dem Krieg in seinem Tagebuch eine Einteilung in Near East = Türkei, Ägypten, Levante und Syrien; Middle East = Iran und Irak; East = Indien, Birma und Malaya sowie Far East = China und Japan vorgeschlagen. Um jedoch Verwirrung durch Umbenennung etablierter Begriffe des

politischen und militärischen Sprachgebrauchs zu vermeiden, wurde von einer Neudefinition abgesehen.

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

Schlussfolgerung

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

• Bibliographie

- **Bobzin, Hartmut und Peter Kleine** (Hg. 2007): Glaubensbuch und Weltliteratur. Koranübersetzungen in Deutschland von der Reformationszeit bis heute (*Katalog zur Ausstellung: Koranübersetzungen - Brücke zwischen Kulturen. Gedruckte aus dem Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland Amina-Abdullah-Stiftung*). Arnberg.

- ***Fendri, Mounir (1992-1995):*** Zwei deutsche Koranübersetzungen im Zeitalter der Aufklärung.
In: Fikrun wa fann 54 (1992).

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">➤ Pr. El Korso Kamal➤ Université Oran 2➤ Faculté des langues Etrangères➤ Enseignant chercheur en retraite➤ Civilisation allemande et sa didactique➤ E.mail : el_korso@yahoo.com |
|--|