

Wahn und Wissenschaft.

Zur Wirkungsgeschichte westlicher Rassentheorien im Nahen und Mittleren Osten

Werner Ende, Berlin

Im Koran (Sure 30, Vers 22) werden die Unterschiede zwischen den Menschen, wird insbesondere die Verschiedenartigkeit ihrer Sprachen und Farben (*alwān*) als wunderbares Zeichen Gottes für „die Wissenden“ bezeichnet.¹ Ferner heißt es in Sure 49, Vers 13: „Wir haben euch zu Verbänden (*ṣuʿūb*) und Stämmen (*qabāʾil*) gemacht, damit ihr euch untereinander kennt“. Noch in demselben Vers folgt jedoch auf diese Erklärung für einen bestimmten Aspekt des göttlichen Schöpfungsaktes eine Klarstellung, durch die jeglichem Stolz auf vornehme Abstammung oder hohen Rang eine eindeutige Grenze gesetzt wird: „Als der Vornehmste (*akram*) gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist“.

Allerdings: Auch im Koran – wie generell im arabischen Sprachgebrauch, und darüber hinaus in vielen anderen Sprachen – findet sich eine Assoziation von Weiße bzw. Hellem mit Freude und Gutem und Schwarze oder Finsternis mit Leiden und Bösem: „Am Tag (des Gerichts), da die einen Gesichter strahlend (wörtl. weiß), die anderen finster (wörtl. schwarz) sein werden“ (Sure 3, Vers 106). Ein Zusammenhang zwischen diesem Befund und einer *unterschiedlichen Bewertung* der – durch göttlichen Ratschluss – den Menschenrassen gegebenen, vielfältigen Hautfarben lässt sich hieraus nicht ableiten, und es scheint auch, dass in der Geschichte der muslimischen Koranexegese eine derartige, immerhin naheliegende Gedankenverbindung keine Rolle gespielt hat.

Mit anderen Worten: Das unterschiedliche äußere Erscheinungsbild bestimmter Gruppen von Menschen wird im Koran als gottgewollt und damit sinnvoll dargestellt, und erscheint hier nicht als gravierendes Problem des Zusammenlebens. Aus dieser Feststellung ist wiederum nicht zu schließen, dass im Verlauf der Ausbreitung und Entwicklung der islamischen Zivilisation das Thema „Rasse und Hautfarbe“ weitgehend bedeutungslos geblieben wäre. Die nähere Betrachtung der politischen und Kulturgeschichte des Islams lässt erkennen, dass auch Muslime keineswegs allesamt frei waren (und sind) von ethnischem Überlegenheitswahn, Diskriminierungsdrang und der Neigung, äußerlich „Andersartige“ auszugrenzen. Allein schon die seit der Abbasidenzeit als *Ṣuʿūbiyya* bekannte Tradition der Verherrlichung des iranischen Erbes und der gleichzeitigen Herabsetzung des Arabertums

¹ In der deutschen Übersetzung von Rudi Paret steht an dieser Stelle nach „Farben“ in Klammern „oder: Arten“. Siehe dazu Rudi Paret, *Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u. a. 1980, 390.

liefert eine Fülle von Belegen für dieses Phänomen.² Als Rassismus im engeren Sinne muss man das, was einem in der entsprechenden Literatur entgegentritt, nicht unbedingt bezeichnen. Wohl aber lässt sich feststellen, dass die *Šu‘ūbiya* und spätere, ähnliche Strömungen (bei Iranern wie auch bei anderen muslimischen Völkern) sowie deren Widerspiegelung in der Literatur bis in die Gegenwart fortwirken. Dazu im Folgenden mehr.³

Im Jahre 1068 n. Chr. verfasste Šā‘id b. Aḥmad al-Andalusī (gest. 1070), der Kadi von Toledo, ein Buch über die unterschiedlichen Völker und Religionsgemeinschaften, die es auf Erden gibt.⁴ In seiner Einleitung teilt der Verfasser diese „Nationen“ (*umam*) in zwei Gruppen ein – nämlich diejenigen, welche sich (in vorislamischer und islamischer Zeit) mit Wissenschaften befasst haben, und die anderen, für die das nicht gilt. Zu den erstgenannten gehören für ihn die Inder, Perser, Chaldäer, Griechen und „Römer“ (*rūm*), ferner die Ägypter, Araber und die Juden.⁵ Von den übrigen Völkerschaften erscheinen dem Kadi die Chinesen und die Türken noch die „edelsten der ungebildeten Nationen“ zu sein, denn sie haben sich, wie die Chinesen, in handwerklichen Künsten und der Malerei hervor getan oder, so die Türken, sich durch Tapferkeit und Meisterung des Kriegshandwerks ausgezeichnet. Demgegenüber besteht der Rest der Menschheit aus Barbaren. Unter ihnen finden sich nach Meinung des Autors nicht zuletzt die Bewohner des Nordens und des Südens, die im Grunde „mehr Tiere als Menschen“ seien. Über die Barbaren des Nordens sagt er, es handle sich um jene Völker, die am weitesten nördlich, zwischen dem letzten der sieben Klimata und den Grenzen der bewohnbaren Welt leben. Die große Entfernung der Sonne von der Zenit-Linie mache dort die Luft kalt und die Atmosphäre stickig. Daher seien sie hinsichtlich ihres Temperaments kühl, im Wesen roh, hätten dicke Bäuche, blasse Hautfarbe und langes, dünnes Haar. Es fehle ihnen an Verstandesschärfe und Wissen, kurzum: sie seien „ohne Urteilskraft und dumm“.⁶

² Siehe hierzu Susanne Enderwitz, Art. „Shu‘ūbiya“, *EL*² IX (1997), 513-516.

³ Für bibliographische Hinweise sowie Hilfe bei der Beschaffung von Material danke ich besonders Volker Adam, Z. Barth-Manzoori, Burkhard Ganzer, Christoph Herzog, Karin Hörner, Jens Peter Laut, Heike Liebau, Anja Pistor-Hatam, Thomas Ripper und Stefan Wild.

⁴ Über den Autor und das Werk *Kitāb ṭabaqāt al-umam* siehe Gabriel Martinez-Gros, *EL*² VIII (1995), 867-868.

⁵ Zu dem von al-Andalusī hier verwendeten Begriff der „*umma*“ in der Bedeutung von „Ethnie“ bzw. „Volk“ oder „Nation“ sowie zu den z. T. unscharfen ethnischen Bezeichnungen bei muslimischen Autoren des „Mittelalters“ siehe Ulrich Haarmann, „Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter“, in: *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen*, Bd. 2, Berlin 1996, 161-199, dort bes. 178-183 (zu Šā‘id al-Andalusī und zu der ein Jahrhundert älteren Völkertafel al-Mas‘ūdīs ebd., 179 f., zu ethnischen Stereotypen 183 ff.). Die nicht eindeutige Bedeutung von *rūm* behandelt Heribert Horst, „Über die Römer“, in: Ulrich Haarmann/Peter Bachmann (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut 1979, 315-337.

⁶ *Ṭabaqāt al-umam*, hg. von Husayn Mu‘nis, Kairo 1998, 17-18, frz. Übersetzung von Régis Blachère, *Livre des catégories des nations*, Paris 1935, 36-37, vgl. Bernard Lewis, *The Muslim*

Zu den bemerkenswertesten Aspekten dieses Textes gehört es, dass der Autor einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Klima und generell der Umwelt einerseits und der – stark unterschiedlichen – äußeren Erscheinung der Erdbewohner und ihrem Kulturzustand für erwiesen, ja für selbstverständlich hält. Ungeachtet der Tatsache, dass in den Literaturen islamischer Völker auch andere Erklärungen – nicht zuletzt Schöpfungslegenden des Korans (s. o.) – herangezogen worden sind, so bleibt daneben der Gesichtspunkt des Umwelteinflusses auch bei Autoren späterer Jahrhunderte mehr oder weniger durchgängig erhalten.

Wie bereits erwähnt, gibt es im kollektiven Bewusstsein der Muslime seit Jahrhunderten eine Fülle ethnischer Klischees. Diese laufen oft, wenn auch nicht ausschließlich, auf stark abwertende Urteile einerseits und verherrlichende Beschreibungen andererseits hinaus. Es geht um Stärken und Schwächen, Laster und Tugenden, barbarische Sitten und kulturelle Verfeinerung sowie manches mehr. Großes Gewicht wird, wie schon bei dem oben zitierten Kadi von Toledo, den wissenschaftlichen und sonstigen kulturellen Leistungen der unterschiedlichen Völkerschaften bzw. „Rassen“ beigemessen. Aber auch deren „Schönheit“ oder „Hässlichkeit“ gehören zu den Kriterien, aus denen sich nach Ansicht vieler muslimischer Autoren der Vergangenheit eine Rangfolge der unterschiedlichen Völker, Religionsgemeinschaften bzw. „Nationen“ ableiten lässt.

In seinem Buch *Race and Color in Islam* von 1970, das er später in einer stark erweiterten Fassung nochmals veröffentlicht hat,⁷ bietet Bernard Lewis eine gute Einführung in die schon im Titel seines Buches angedeutete Problematik. Neben Lewis haben eine Reihe anderer Autoren (darunter in wachsendem Maße auch solche aus dem Nahen und Mittleren Osten) dazu beigetragen, dass der internationale Forschungsstand zum Thema „Rasse und Hautfarbe im Islam“ inzwischen eine beachtliche Breite erreicht hat.⁸ Im weiteren Sinne gehören auch religionssoziologische und islamwissenschaftliche Studien zum Eigenbild und zum Bild „des Anderen“, die in neuerer Zeit entstanden sind, in dieses Spektrum. Als ein besonders

Discovery of Europe, New York/London 1982, 68, dt. Übersetzung in Bernard Lewis, *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Berlin/Wien 1983, 67.

⁷ *Race and Slavery in the Middle East, an Historical Enquiry*, New York/Oxford, 1990.

⁸ Im deutschsprachigen Bereich vor allem Gernot Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*, Bonn 1967; Susanne Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Utmān al-Gāhiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Freiburg 1979; Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Freiburg 1980; Manfred Ullmann, *Der Neger in der Bildersprache arabischer Dichter*, Wiesbaden 1998, bes. 13-23. Belege für die als selbstverständlich empfundene, unterschiedliche Bewertung von Schwarzen und Weißen noch in der spätoomanischen Literatur finden sich bei Börte Sagaster, „Herren“ und „Sklaven“. *Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden 1997, 58-62.

lehrreiches Beispiel hierfür sei an dieser Stelle Ulrich Haarmanns Aufsatz zum Bild des Türken in der arabischen Literatur und Geschichtsschreibung genannt.⁹

Die ethnischen Stereotypen, die z. B. in der klassischen und neueren arabischen Reise- und Unterhaltungsliteratur in großer Zahl zu finden sind, erweisen sich als ebenso alt wie beständig. Sie begegnen uns bis heute in mannigfacher Gestalt – und sei es als mehr oder weniger boshafte „Ethno-Witze“.

Eine Art Kaleidoskop populärer Klischees findet sich bei dem ägyptischen Autor Muḥammad Labīb Batanūnī (gest. 1938) in dessen Bericht (aus dem Jahre 1909) über seine Reise nach Mekka und Medina.¹⁰ Seinen Eindruck von der äußeren Erscheinung und dem Charakter der Mekkaner fasst er dahingehend zusammen, dass durch die jahrhundertlange Zuwanderung von Menschen aus aller Herren Länder ein eigenartiger Menschenschlag entstanden sei:

„Auf Grund der Vermischung dieser Rassen (*aḡnās*) durch Heirat oder vertrauten Umgang miteinander ist aus der Mehrheit der Bewohner von Mekka sowohl hinsichtlich ihrer körperlichen Erscheinung als auch ihres Naturells ein Mischtyp geworden: So findest du, dass sie in ihrer Wesensart die Friedfertigkeit des Anatoliens, den Stolz des Türken, die Demut des Javaners, den Hochmut des Persers, die Nachgiebigkeit des Ägypters, die Härte des Tscherkessen, die Ruhe des Chinesen, die Erregbarkeit des Maghrebiners, die Schlichtheit des Inders, die Schläue des Jemeniten, die Betriebsamkeit des Syers, die Trägheit des Negers und die Hautfarbe des Äthiopiens miteinander verbinden.“¹¹

Man mag diesen Passus amüsant finden, doch sollte man nicht übersehen, dass die hier versammelten völkerpsychologischen Klischees auch eine sehr bedenkliche Seite haben können: Es handelt sich um Bruchstücke eines umfangreichen Reservoirs an Pauschalurteilen bzw. diskriminierenden Bemerkungen über ethnische Gruppen innerhalb und außerhalb des islamisch geprägten Kulturkreises. Sie sind, wie hier noch gezeigt werden soll, nicht jederzeit harmlos. Freilich muss man einschränkend sagen, dass die traditionellen Klischees über „die Anderen“ nicht allesamt pejorativen Inhalts sind. Auch zeigt sich, dass selbst für den Fall eines überwiegend negativen Urteils über bestimmte Rassen, wie sie z. B. in der „mittelalterlichen“ arabischen Literatur mit Bezug auf die heidnischen, aber auch

⁹ Ulrich Haarmann, „Ideology and History, Identity and Alterity: the Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt“, *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), 175–196.

¹⁰ *Ar-riḥla al-ḥiḡāziya*, 2. erweiterte Auflage 1911. Zum Verfasser siehe ‘Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Muḡam al-mu‘allifin*, Bd. 11, Damaskus 1960, 165 (u. a. mit Verweis auf Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, S II, 749).

¹¹ Zitiert nach der 2. Auflage, 42. – Auch hier ist auf die (z. T. historisch bedingte) Unschärfe der Bezeichnungen zu achten, so etwa mit Bezug auf den „Javaner“. Siehe dazu C. C. Berg, Art. „Djāwī“, in *El²* II (1965), 497. Hinsichtlich des „Anatoliens“ (*al-anaḍūlī*) einerseits und des „Türken“ (*at-turkī*) andererseits könnte Batanūnī das traditionelle Bild vom eher friedfertigen anatolischen Bauern im Gegensatz zum Typ des elitären, türkisch-nationalistisch gesinnten Städters vor Augen gehabt haben.

die muslimischen Schwarzafrikaner häufig vorkommen,¹² bemerkenswerte Gegenstimmen gibt: Nicht selten werden die tiefe Frömmigkeit und edle Gesinnung gelobt, die nicht wenige afrikanische Muslime an den Tag legen,¹³ und al-Ġāḥiẓ (gest. 868) verfasste gar eine (oft zitierte) Abhandlung über den Ruhm der Schwarzen gegenüber den Weißen.¹⁴ Man kann (mit G. E. von Grunebaum und anderen) in dieser Schrift *auch* den Ausdruck einer ausgeprägten Freude an paradoxen Positionen sehen, die al-Ġāḥiẓ auszeichnete, doch bleibt sie dessen ungeachtet eine Widerspiegelung von Betrachtungsweisen, die seinerzeit (und später) im Umlauf gewesen sein dürften – oft wohl bei Muslimen schwarzafrikanischer Herkunft, aber auch bei anderen.

Rasse, Rassenmischung und das Problem des Niedergangs des Osmanischen Reiches

Wie bereits angedeutet, haben an der Erweiterung und Vertiefung des modernen Forschungsstandes zum Thema ethnischer Klischees in islamisch geprägten Gesellschaften auch iranische, türkische und arabische (darunter gelegentlich auch nicht-muslimische) Autoren einen erheblichen Anteil gehabt. Wir finden unter ihnen Anhänger einer „rassischen“ oder gar „rassistischen“ Geschichtsinterpretation, aber auch erbitterte Gegner derartiger Deutungsversuche – sowie einige, die sich nicht so recht zwischen beiden Möglichkeiten entscheiden können.

Die hauptsächlichen Bezeichnungen für „Rasse“, „rassisch“ bzw. rassistisch“, „Rassismus“ etc. wurden von alten Begriffen hergeleitet – im Arabischen hauptsächlich von *ġins*/ Plural *aġnās*, *ʿunṣur*/ *ʿanāsir* und *ʿirq*/ *ʿarāq*, im Türkischen von *ırk* oder *nesil*, im Persischen von *neẓād*. Die Attraktivität bzw. Aktualität des Rassebegriffs und seiner Derivate scheint in der Literatur, Publizistik und Historiographie islamischer Länder seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachgelassen zu haben. Zuvor, d. h. vom letzten Drittel des 19. Jahrhunderts an, waren die entsprechenden Begriffe im politischen Diskurs der Führungsschichten einiger islamischer

¹² Zusätzlich zu den in Anm. 8 genannten Publikationen siehe die zahlreichen Belege bei Gustave E. von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich/Stuttgart 1963, 269-271 und 535-536. Siehe ferner R. Oßwald, „Rassismus und Sklaverei als Rechtsproblem in Nord- und Westafrika“, in der Festschrift für Gernot Rotter, Benjamin Jokisch/Ulrich Rebstock/Lawrence I. Conrad (Hg.), *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*, Berlin 2009, 253-277.

¹³ Siehe etwa die Geschichte aus der Sammlung von Heiligenviten des Abū Nuʿaym al-Isfahānī (gest. 1038), in der Übersetzung von Johann Christoph Bürgel, „Die Gottesliebe eines schwarzen Sklaven“, in: Johann Christoph Bürgel, *Tausendundeine Welt. Klassische arabische Literatur*, München 2007, 97-100, und Bernard Lewis, „An African Adventure“, in: Bernard Lewis (Hg. und Übersetzer), *Islam from the Prophet Muḥammad to the Capture of Constantinople*, vol. 2, New York/Oxford 1987, 82-87.

¹⁴ Ausschnitte in dt. Übersetzung in Charles Pellat, *Arabische Geisteswelt*, Zürich/Stuttgart 1967, 315-318; engl. Übersetzung in Lewis, *Islam from the Prophet*, 210-216. Zur historischen Einordnung siehe Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang*, bes. 25-27.

Länder unübersehbar vorhanden. Diese zeitweilige Konjunktur hat (parallel zur Schwächung traditioneller religiös-politischer Ordnungsvorstellungen) vor allem mit dem Vordringen nationalistischer Bewegungen und (vor allem nach dem Ende des 1. Weltkriegs) mit der Entstehung von Nationalstaaten auf dem Boden multiethnisch geprägter Regionen des Nahen und Mittleren Ostens zu tun.

Im Prozess des Eindringens bzw. der bewussten Übernahme moderner westlicher Naturwissenschaft und Technik, philosophischer und politischer Konzepte und dergleichen mehr kam es unausweichlich dazu, dass auch rezente Theorien und Methoden der Biologie und Medizin, der Vergleichenden Sprachwissenschaft, der Ethnologie, der Geschichtswissenschaft und anderer Disziplinen in den Diskurs der (westlich) gebildeten Schichten des „Orients“ Eingang fanden. Voraussetzungen, Verlauf und Folgen dieser Akkulturationsprozesse werden seit langem diskutiert, sind aber in mehrfacher Hinsicht umstritten. Jedenfalls ist unverkennbar, dass es bereits im 19. Jahrhundert auch zu einer Rezeption europäischer rassentheoretischer Schriften gekommen ist. Das hängt damit zusammen, dass muslimische Autoren damals und in der Folgezeit vielerlei Debatten über den politisch-militärischen bzw. kulturell-wissenschaftlichen Niedergang der islamischen Welt und dessen Gründe angestoßen haben. (Die Tatsache, dass manche dieser Autoren nicht von einem Niedergang, sondern nur von einem Zurückbleiben bzw. Stagnation sprechen wollten, lassen wir hier unberücksichtigt). Einige führten im Verlauf solcher Debatten „moderne“ – allerdings auch im Westen nicht unumstrittene – Rassentheorien in die Diskussion ein. Die interne muslimische Debatte über die generelle Stichhaltigkeit solcher Theorien bzw. ihre Brauchbarkeit für „orientalische“ Verhältnisse konnte sich durchaus kritisch und auf ansehnlichem Niveau vollziehen. Allerdings sind gewisse Rassentheorien (und besonders Phantastereien) nur bruchstückhaft und in demagogischer Vergröberung verwendet worden. Gerade in dieser Form finden sich manche von ihnen (in Verbindung mit den oben skizzierten, traditionellen ethnischen Selbstbildern und Fremdbildern) in den nationalistischen Ideologien wieder, die im 19. Jahrhundert entstanden sind, in der Folgezeit Verbreitung fanden, und auch in der Gegenwart ihre Anhänger haben.

Im Zusammenhang mit der Krise des Osmanischen Reiches hatte sich – in verstärktem Maße von der Mitte des 19. Jahrhunderts an – in bestimmten Kreisen der osmanischen Führungsschicht eine lebhafte Debatte über die Krise des Reiches (und der islamischen Welt allgemein) und über die Gründe des Niedergangs entwickelt. Träger dieser Debatte waren häufig Intellektuelle, die über eine westliche Bildung verfügten oder jedenfalls direkt oder indirekt mit westlichem Gedankengut in Berührung gekommen waren. Einige von ihnen stammten aus dem zaristischen Russland, andere hatten sich zeitweilig als Studenten, Exilanten oder in anderer Eigenschaft in Europa (hauptsächlich in Frankreich und England) aufgehalten. Dort waren sie u. a. mit den Schriften von Graf Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), Ernest Renan (1823-1892), Gustave Le Bon (1841-1931) und anderen in Berührung gekommen – also mit Autoren, deren Thesen über Kulturblüte und Kul-

turverfall, Völkerpsychologie, die Bedeutung der Rassenfrage und dergleichen mehr ihnen mancherlei Anregung zu ihrem eigenen, „innerosmanischen“ Diskurs boten. Allerdings war ein Aufenthalt in Europa nicht unbedingt die Voraussetzung für das Eindringen moderner Rassentheorien, denn die relativ weite Verbreitung von Französischkenntnissen in der osmanischen Führungsschicht verschaffte nicht wenigen ihrer Angehörigen einen direkten Zugang zu den Schriften der soeben genannten Autoren und ihrer Epigonen.

Im Falle von Gobineau, Renan und Le Bon ist die Rezeption ihrer Thesen sicher auch dadurch gefördert worden, dass diese Autoren im engeren (Renan) oder weiteren Sinne (Gobineau, Le Bon) auch Orientalisten (bzw. „Orientalisten“) waren und Publikationen vorzuweisen hatten, die jenseits ihrer (z. T. andernorts geäußerten) Ansichten zur Rassenfrage Aufmerksamkeit erregten: Gobineau mit seinem Werk *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* (Paris 1865), Renan als historisch-kritisch arbeitender Religionswissenschaftler und Philologe, und der Mediziner (und Begründer der sogenannten Massenpsychologie) Le Bon mit dem Buch *La Civilisation des Arabes* (Paris 1884). Was aber die Rezeption westlicher Rassentheorien angeht, so waren es doch eher Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55) und Renans *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1853) sowie seine Debatte mit al-Afġānī von 1883 (siehe unten), die eine weiter gehende Wirkung gezeigt haben. Im Falle Le Bons hat wohl in erster Linie dessen Werk *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* aus dem Jahre 1894 (das eine Klassifizierung der menschlichen Rassen enthält), einige spätosmanische Intellektuelle – so etwa Celal Nuri (siehe unten) – beeindruckt.

Auf die rassentheoretischen Thesen dieser und anderer westlicher Autoren kann hier nicht näher eingegangen werden. Im Zusammenhang mit unserem Thema ist jedoch die Feststellung wichtig, dass für manche jener Theoretiker des 19. Jahrhunderts keineswegs die äußerliche bzw. qualitative Ungleichheit der menschlichen Rassen im Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stand, sondern die historisch bedingte Mischung der Rassen und deren Folgen. Für Gobineau etwa war diese Vermischung sowohl der Motor allen Fortschritts als auch (durch die „Degeneration“ der Kulturträger als Folge einer „Verschlechterung des Blutes“) die Ursache allen Verfalls in der Geschichte.¹⁵

Angesichts der Faszination, die das europäische wissenschaftliche Leben jener Zeit generell auf sie ausübte, kann es nicht verwundern, dass manche der osmanischen Intellektuellen sich auch eher fragwürdige Theorien und Forschungsergebnisse (z. B. aus der Vergleichenden Linguistik, der Historiographie, Ethnologie und anderer Disziplinen) zueigen machten. Der Prozess dieser geistigen Aneignung, der

¹⁵ Christian Geulen, *Geschichte des Rassismus*, München 2007, 68-75, zu Gobineau bes. 71 f.; siehe auch Jean Calmard, Art. „Gobineau“, *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 11, New York 2003, 20-24, zu LeBon und anderen (so etwa Ludwig Gumplowicz) siehe Marco Schütz, *Rassenideologien in der Sozialwissenschaft*, Bern 1994. Siehe auch Patrik von Zur Mühlen, *Rassenideologien. Geschichte und Hintergründe*, Berlin/Bonn 1977.

gelegentlich auch zu bizarren Ergebnissen geführt hat, ist von Jens Peter Laut für das weite Feld der türkischen Sprachwissenschaft eindrucksvoll beschrieben und analysiert worden – wobei er darauf hinweist, dass die nationalistische Historiographie als Folie für alle Phasen der türkischen Sprachreform und der entsprechenden Theorien gedient hat.¹⁶

Das „Who's Who“ sowie die Wege und Umwege dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung müssen hier nicht skizziert werden. Es geht im vorliegenden Abschnitt des Aufsatzes ja nur um eine bestimmte Facette, nämlich um die Rezeption von westlichen Rassentheorien im späten Osmanischen Reich und in der Türkischen Republik, und zwar im Zusammenhang mit dem, was Christoph Herzog wiederholt als „Niedergangsdiskurs“ bezeichnet hat. In diesem Zusammenhang hat er auf die enorme Sprengkraft verwiesen, die das Thema „Niedergang“ dadurch besitzt, dass es in direkter Weise das historische Selbstverständnis und das kulturelle Selbstbewusstsein zahlreicher Menschen im Nahen und Mittleren Osten betrifft.

Unter den Gründen für den (tatsächlichen oder vermeintlichen) Niedergang wurden von einigen spätosmanischen Autoren auch der Stellenwert der „Rasse“ (*cins* oder *ırk*) für Aufstieg und Niedergang von Völkern und Reichen „entdeckt“ und diskutiert. Verlust der Rassereinheit bzw. die Folgen „ungünstiger“ Rassemischungen im Verlauf der Geschichte wurden – in direkter oder indirekter Anlehnung an Äußerungen westlicher Autoren – als mögliche Faktoren der Stagnation und des schließlichen Abstiegs von Völkern, Staaten und Kulturen ausfindig gemacht. Es ist zu bedenken, dass die entsprechende Diskussion sich in einer Zeit vollzog, in der – gegen mancherlei Widerstand – auch die Evolutionstheorie Darwins (mit allen ihren ideologischen Verzerrungen) rezipiert wurde.

Daneben ging freilich die schon seit längerer Zeit geführte Debatte darüber weiter, inwiefern der Islam *an sich* oder nur seine real existierenden Ausdrucksformen am Niedergang (mit)schuldig seien. Nicht selten wurden beide Themen parallel diskutiert – so etwa in einem Vortrag des spätosmanischen Erziehungswissenschaftlers (und späteren arabischen Nationalisten) Sâti' al-Ḥuṣrî (gest. 1968) aus dem Jahre 1909, in dem er sich gegen zwei zeitgenössische Vorurteile westlicher Provenienz wendet, nämlich dass entweder der Islam der Hauptgrund für das Zurückbleiben der Osmanen gegenüber fast allen zivilisierten Nationen sei, oder dass der mangelnde Fortschritt sich aus der Unfähigkeit der türkischen Rasse (*Türk ırkının*

¹⁶ Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden 2000. Zur Entwicklung der türkischen nationalistischen Historiographie in spätosmanischer Zeit siehe David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, London 1977 (zum westlichen Einfluss auf die beginnende Diskussion der „Rassenfrage“ siehe dort 9-10); zur Geschichtsschreibung in der Türkischen Republik siehe Etienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris 1997. Eine bemerkenswerte einzelne Stellungnahme aus dem Jahre 1905, die der Jungtürke Ali Bey Hüseyinzade (gest. 1940) in Baku veröffentlichte, analysiert Volker Adam, „Wer sind die Türken und wer gehört zu ihnen?“, in: Rainer Brunner u. a. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende*, Würzburg 2002, 1-10.

kabiliyetsizliği) ergebe. Die letztgenannte Ansicht weist er u. a. mit dem Argument zurück, dass die heutigen Osmanen gar keine reinen Türken mehr seien. Diejenigen, die das Osmanische Reich gegründet haben, hätten sich in der Folgezeit mit den von ihnen regierten Völkern gründlich vermischt. Das Osmanenreich sei der Teil der Welt, dessen Ethnien die engsten Verbindungen eingegangen und am komplexesten seien, doch könne dieses Faktum keineswegs als Grund für Stillstand bzw. Niedergang gelten bzw. als ein Hindernis für künftigen Fortschritt angesehen werden.¹⁷

Huşri steht mit dieser Ansicht nicht allein. Auch für Celal Nuri (gest. 1938), einen anderen Autor der spätosmanischen Krisenliteratur, geht es bei der Erörterung des osmanischen Niedergangs nicht um Rassereinheit als verlorenen Idealzustand. Vielmehr sieht er in der historisch bedingten Vermischung eines Teils der türkischen Rasse – nämlich der Osmanen – mit anderen ethnischen Elementen einen unausweichlichen, nicht unbedingt negativen Vorgang, wenngleich er im Prozess der Assimilation, wie er sich seiner Ansicht nach *tatsächlich* vollzogen hat, auch Nachteile wahrnimmt. Zum Verlauf und zu den Folgen der Rassemischung schreibt er:

„Die aus Zentralasien kommenden ersten Türken nahmen sich (...) Frauen aus allen Völkern. Arabisches, persisches, griechisches, bulgarisches, serbisches, bosniakisches, fränkisches und türkisches Blut mischten sich. Indem von den unterworfenen Nationen viele den Islam annahmen, turkisierten sie sich. Daher wechselten die Osmanen, die ursprünglich der gelben Rasse (*ırk-ı asfar*) angehört hatten, hinsichtlich der Ethnographie (...) zur weißen Rasse (*ırk-ı ehyad*). Rassisch entwickelte sich zwischen ihnen und den Turkestan-Türken sowie den Russland-Tataren ein großer Unterschied.“¹⁸

Eine Variante dieser Geschichtsrevision besteht darin, dass die (nicht länger „gelben“) Türken zu Indo-Europäern erklärt werden, die ursprünglich aus Indien stammen und damit den europäischen Völkern eo ipso ebenbürtig sind. Bei dem aus Dagestan stammenden osmanischen Publizisten Mehmed Murad (gest. 1917) lässt sich erahnen, welches Motiv hinter derartigen Behauptungen wirksam ist oder jedenfalls sein kann: Es geht anscheinend *auch* darum, ein zusätzliches Argument für die Gleichberechtigung des Osmanischen Reiches im Konzert der europäischen Mächte zu finden und somit auch dessen politische Präsenz auf dem Balkan zu rechtfertigen.¹⁹

¹⁷ Christoph Herzog, „Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich und in der islamischen Welt“, in: Stephan Conermann (Hg.), *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*, Hamburg 1999, 69-90, siehe bes. 88-89. Kritisch zur Argumentation Huşris, wonach ein Mangel an Entschlossenheit und Ausdauer die Rückständigkeit der Osmanen verursacht habe, siehe ebd., 90.

¹⁸ Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, 155 f.

¹⁹ Herzog, *Geschichte und Ideologie*, 35-37. Herzog weist darauf hin, dass Mehmed Murad nicht so weit geht, das Osmanenreich und seine Bevölkerung angesichts rassischer Verwandtschaft zu einem Bestandteil Europas zu erklären.

Nach sporadischen Anfängen (besonders durch Hıusrı) in spätoomanischer Zeit hat sich in der frühen Türkischen Republik eine rassenbiologische, auf Schädelmessungen und dergleichen Methoden orientierte Anthropologie durchgesetzt. Sie wurde durch Atatürk energisch gefördert. Er kannte Gobineaus *Essai* und war von dessen Thesen, so etwa dem Satz „Die Geschichte existiert nur bei den weißen Völkern“ stark beeindruckt. Da Gobineau jedoch die Türken - und zwar auch die Anatoliens - als Angehörige der „gelben Rasse“ ansah, während Atatürk deren Anschluss an die Zivilisation des „weißen“ Europa den Weg bereiten wollte, musste Mustafa Kemal zusätzliche Argumente für die (schon bestehende) Meinung finden lassen, dass die anatolische und übrige Bevölkerung der Türkei im Prinzip zur weißen Rasse zähle. In dem Schweizer Anthropologen Eugène Pittard (1867-1962) entdeckte Atatürk den wichtigsten Kronzeugen für die von ihm gewünschte Geschichtsthese, und so ist es folgerichtig, dass seine Adoptivtochter Ayşe Afetinan nach Genf entsandt wurde, um bei Pittard zu studieren. In dem Bestreben, die anatolischen Türken gleichsam zu „entmongolisieren“, wurde 1937 auf Atatürks Betreiben eine Enquête durchgeführt, als deren Ergebnis festgestellt werden konnte, dass die Türken Anatoliens sich hinsichtlich ihrer durchschnittlichen Körpergröße, Haarfarbe und Nasenform eindeutig von den Mongolen unterscheiden.²⁰ Ausgehend von einem solchen Befund ließ sich eine Geschichtsthese entwickeln, die den Türken eine einzigartige Stellung in der Kulturgeschichte zuweist. Afetinan hat sie in die Worte gefasst: „Der erhabenste und erste zivilisierte Volksstamm der Menschheit sind die Türken, deren Heimat der Altai und Zentralasien ist“. Diese Türken, so die Verfasserin, hätten alle großen Zivilisationen der Welt (China, Indien, Sumer, Griechenland usw.) begründet.²¹ Thesen wie diese sind generell geeignet, durch Demagogen zu chauvinistischen Slogans vergrößert zu werden, und so geschah es auch in diesem Falle, so etwa in Gestalt des Wahlspruchs „*Her ırkın üstünde Türk ırkı!*“²²

²⁰ Klaus Kreiser, *Atatürk. Eine Biographie*, München 2008, 277-280. Weitere Äußerungen moderner türkeitürkischer Autoren zur rassischen Unterscheidung des anatolischen Türkentums von Tataren, Mongolen und anderen, z. B. auf Grund der Zugehörigkeit der Anatolier zur „europiden Rasse“, finden sich bei Jens Peter Laut, „Imagologie auf Türkei-türkisch“, in: Gerson Klumpp (Hg.), *Die ural-altaischen Völker: Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne*, Wiesbaden 2003, 61-72. Eine aufschlussreiche Sammlung entsprechender Erörterungen türkischer und anderer Anthropologen präsentiert Şevket Aziz Kansu, „Rassengeschichte der Türkei“, *Belleten*, XL (1976), 353-402 (mit Abb.).

²¹ Zitat bei Laut, *Das Türkische als Ursprache*, 3; türkischer Wortlaut des gesamten Passus bei Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek. Bilimkurgusal antropoloji ve türk milliyetçiliğinin ırkçı çehresi, 1925-1939*, Istanbul 2005, 58. Zu Afetinan siehe ebd., 58-61; zu Pittard und seinem Einfluss auf die „Türkische Geschichtsthese“ siehe Hans-Lukas Kieser, „Türkische Nationalrevolution, anthropologisch gekrönt. Kemal Atatürk und Eugène Pittard“, *Historische Anthropologie*, 14 (2006), 105-118.

²² Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism*, London 1981, 3 (Abb. des Titelblatts einer Ausgabe der Zeitschrift *Bozkurt* vom Juli 1941). Von ähnlicher Denkart zeugt der bis heute oft (z. B. auf dem Titelblatt einer Tageszeitung) verwendete Slogan „*Ne mutlu Türküm diyene*“ und desgleichen die Losung „*Bir Türk dünyaya bedeldir*“.

Es mag sein, dass die empirischen Forschungen der „anatolischen Anthropologie“ im Kern auch seriöse wissenschaftliche Ergebnisse erbracht haben. Problematisch bleibt die ideologische Ausrichtung des Projekts und die überzogen nationalistische, ja rassistische Interpretation der ermittelten Daten. Immerhin ist es bemerkenswert, dass eine einheimische Anthropologin jüngst eine äußerst kritische Untersuchung zum „rassistischen Antlitz“ der türkischen Anthropologie der Jahre 1925 bis 1939 veröffentlichen konnte, nämlich zur Dominanz jener offiziell geförderten wissenschaftlichen Schule, die jahrelang u. a. die Publikations-tätigkeit der Zeitschrift *Türk Antropoloji Mecmuası* geprägt hat.²³

Ein weiteres Feld für die Entwicklung einer türkisch-nationalistischen Geschichtsthese eröffnete sich in der Archäologie, doch scheint es, dass Grabungen in Anatolien zumindest in anthropologischer Hinsicht nicht die erwarteten Ergebnisse zu Tage gefördert haben. Hierauf – und auf die besondere Rolle der Sumerologie als Fachdisziplin, die den Beweis für eine frühe (eindeutig vorislamische) türkische Einwanderung nach Anatolien liefern sollte – kann hier nicht eingegangen werden.²⁴

Es liegt auf der Hand, dass die von Atatürk geförderte nationalistische Geschichtsdoktrin (einschließlich der Sonnensprachentheorie) auch und gerade für die Minderheitenpolitik der Türkei Folgen gehabt hat, und zwar nicht zuletzt in der Kurdenfrage. Ein eher bizarres, aber doch nicht ganz zufälliges Ergebnis der rassistischen Anthropologie, die zumindest zeitweilig vorherrschend war, finden wir in dem Versuch, die Kurden zu einem Zweig des Türkentums zu erklären. Ein Beispiel hierfür ist das Buch *Türkestanlı bir türk boyu: kürtler* von A. Taneri, das 1983 in zweiter Auflage in Ankara erschienen ist.

Arabische Diskussionen über Rasse, Rassereinheit und Rassenmischungen in der islamischen Geschichte

Im Jahre 1931 reiste eine Gruppe von Geschichtsprofessoren und Studenten der Universität Kairo zu einer Exkursion in den Irak. Unter den Mitgliedern befand

²³ Maksudyan, *Türkliği Ölçmek*, und Nazan Maksudyan, „The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism“, *Cultural Dynamics*, 17,3 (2005), 291-322 sowie Howard Eisenstadt, „Metaphors of Race and Discourse of Nation. Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic“, in: Paul Spickard (Hg.), *Race and Nation. Ethnic Systems in the Modern World*, New York/London 2005, 239-256. Die Dissertation von Cory Guttstadt, *Die Türkei, die Juden und der Holocaust*, Berlin/Hamburg 2008, die mit einigen schönfärberischen Legenden aufräumt, kam zu spät zu meiner Kenntnis.

²⁴ Kreiser, *Atatürk*, 280-284; zu den (von europäischen Wissenschaftern inspirierten) Theorien einer genetischen Verwandtschaft des Sumerischen mit dem „Turanischen“ bzw. Altaischen, also letztlich mit dem Türkischen, siehe Laut, *Das Türkische als Ursprache*, 59 ff.; zu den in diesen Zusammenhang gehörenden, phantasievollen Behauptungen des Autors Halikarnas Balıkcısı (gest. 1973) und seiner Schule siehe Barbara Kranz, *Das Antikenbild der modernen Türkei*, Würzburg 1998, 114-115, 132-133 und passim.

sich auch Aḥmad Amīn (1886-1954), ein Mann, der in den folgenden Jahren zu einem der bekanntesten arabischen Historiker und Publizisten werden sollte.²⁵ Während eines Besuchs in einer schiitischen Moschee anlässlich des Freitagsgebets kam es für Aḥmad Amīn und seine Landsleute zu einer gefährlichen Situation: Ein Prediger begann, die anwesenden schiitischen Gläubigen auf Aḥmad Amīn und dessen 1928 erschienenen Buch *Fağr al-islām* aufmerksam zu machen. Er zitierte bestimmte, die Schia betreffende, deren Glauben und geschichtliche Rolle herabsetzende Passagen. Die schiitischen Zuhörer gerieten daraufhin in großen Zorn, und Amīn und seine Begleiter hielten es für angezeigt, die Versammlung schleunigst zu verlassen.²⁶ Auf den ersten Blick könnte man jenen Zwischenfall als Glied in einer langen Kette konfessioneller Kontroversen zwischen Sunniten und Schiiten betrachten. So war es im Grunde auch, aber es gab da eine Besonderheit: Amīn hatte in seinem erwähnten Buch die Entstehung und den Charakter der Schia in einen engen, kausalen Zusammenhang mit den Umtrieben nichtarabischer Elemente gestellt: In der Zeit der Umayyadenherrschaft sei die Schia zu einer Zuflucht für alle jene geworden, die aus Feindseligkeit oder Hass die Vernichtung des Islams, die Einführung der jüdischen, christlichen, zarathustrischen und indischen Glaubenslehren ihrer Vorfahren und den Aufstand gegen den islamischen Staat wünschten.²⁷ Mit diesem Satz hatte Amīn nur eine Unterstellung wiederholt, die sich seit Jahrhunderten im sunnitischen Schrifttum (z. B. gegen einzelne Gruppen wie die Ismailiyya) findet. In Aḥmad Amīns Darstellung erscheint nun aber die Schia generell als Reaktion des Persertums auf die arabische Eroberung, und der Sturz der Umayyaden faktisch als Sieg der persischen Šuʿūbiyya über die Araber. Zur Stützung dieser Ansicht führt Amīn die These des niederländischen Orientalisten Reinhart Dozy an, wonach „die arabische Rasse“ durch Freiheitsliebe gekennzeichnet sei, während „die persische Rasse“ an sklavische Unterwerfung gewöhnt sei. Der Gedanke, einen Kalifen durch Wahl zu bestimmen, sei den Persern unbekannt und unbegreiflich gewesen. Da sie gewohnt waren, in ihren Herrschern Abkömmlinge niederer Gottheiten zu sehen, hätten sie nach der arabisch-islamischen Eroberung (in Anbetracht der Tatsache, dass der Prophet keinen ihn überlebenden Sohn hatte) ihre Verehrung auf dessen Schwiegersohn ʿAlī und dessen Nachkommen übertragen und den Gehorsam gegenüber dem Imam zur obersten Pflicht gemacht.²⁸

²⁵ Über ihn siehe *Elʿ I* (1960), 279, und William Shepard, *The Faith of a Modern Muslim Intellectual: the religious aspects and implications of the writings of Ahmad Amin*, New Delhi 1982.

²⁶ Zu dem Ereignis, seiner Vorgeschichte und den Folgen siehe Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century*, Leiden 2004, 174-179.

²⁷ Aḥmad Amīn, *Fağr al-islām*, 10. Auflage, Beirut 1969, 276.

²⁸ Amīn, *Fağr al-islām*, 277. Amīn bezieht diese Spekulationen Dozys (in dessen 1863 veröffentlichtem Buch *Het Islam*) über Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, zuerst erschienen 1907; zahlreiche Nachdrucke, in Ausgabe 1969 findet sich das Zitat auf Seite 214.

Bei der Entwicklung dieser Geschichtskonstruktion hat wiederum Gobineau (s. o.) eine Rolle gespielt. Von ihm stammt anscheinend die These, dass die Vorstellung vom göttlichen Herrscherrecht der Sassaniden erheblichen Einfluss auf die politische Doktrin der Schia gehabt habe: Durch die Ehe des Imams Ḥusayn b. ʿAlī mit einer (angeblichen) Tochter des letzten Sassanidenherrschers (aus der der vierte Imam ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn hervorging) habe sich eine besondere Anhänglichkeit der Perser gegenüber der Schia ergeben. Orientalisten wie E. G. Browne und Th. W. Arnold haben diese Interpretation aufgegriffen, und durch arabische Autoren wie etwa den einflussreichen ägyptischen Historiker Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan (gest. 1968) hat sie ihren Weg in zahlreiche arabische Veröffentlichungen gefunden.²⁹

Indem Aḥmad Amīn derartige Interpretationen überhaupt zitierte, ja sich sogar bis zu einem gewissen Grade zu eigen machte, hat er zur Verbreitung eines Geschichtsbildes beigetragen, in dem das Denken und Handeln von Personen, sozialen Gruppen und ganzen Völkern sehr eng und im Grunde unausweichlich an ihre ethnische Herkunft, an ihre „Rasse“ gebunden erscheint. Was die Menschen eint oder trennt ist nun nicht mehr das religiöse Bekenntnis, in das man hineingeboren worden ist oder das man angenommen hat, sondern „das Blut“. Aḥmad Amīn sollte im engeren Sinne nicht als rassistischer Autor angesehen werden (zumal er im Laufe seines Gelehrtenlebens manche seiner Positionen revidiert hat), aber die genannten Passagen hatten (oft in demagogischer Vergrößerung) eine langfristige Wirkung. Deren destruktive Seiten zeigen sich vor allem in Staaten, in denen konfessionelle und ethnische Gruppen nebeneinander leben. Beispiele hierfür finden sich seit langem im Irak: In der politischen Publizistik dieses Landes gab es bereits in den 1930er bis 1950er Jahren von arabisch-nationalistischer (sunnitischer) Seite vereinzelt die Tendenz, die Geschichte des Irak als einen seit Jahrtausenden anhaltenden Abwehrkampf der Semiten gegen fremde Einflüsse (und besonders das Irantum) zu interpretieren. In der Neuzeit findet dieser Kampf – so einer der Propagandisten dieser Ansicht – seinen Ausdruck in einer Auseinandersetzung (und zwar auch *innerhalb* des Irak) zwischen Arabern einerseits und „Sassaniden“ (*Banū Sāsān*) bzw. Türken (*Banū Ḥāqān*) andererseits.³⁰ Bruchstücke dieses Geschichtsbildes finden sich in großer Zahl auch in der anti-iranischen Propaganda des irakischen Baath-Regimes zur Zeit des sogenannten 1. Golfkriegs (1980-88). Parallel dazu erschienen damals sowohl im Irak als auch in anderen arabischen Ländern Publikationen, in denen die Schia als Ausdruck bzw. Instrument einer andauernden

²⁹ Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut 1977, 237-238. Dort, 238, auch kurz zur Rolle Šakīb Arslāns bei der Verbreitung der Ansichten Gobineaus im arabischen Raum.

³⁰ Ende, *Arabische Nation*, 146-147 zu einem Buch des Autors ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥaṣṣān aus dem Jahre 1933, das einen veritablen Aufruhr auslöste. – Allgemein zur (angeblichen oder tatsächlichen) ethnischen Komponente des konfessionellen Konflikts siehe Yitzhak Nakash, „Shiʿis, Nationalism and the State in Twentieth-Century Iraq“, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi u. a. (Hg.), *Le shīʿisme imāmīte quarante ans après*, Turnhout 2009, 339-348.

Verschwörung der Iraner gegen Arabertum und Islam dargestellt wird. Besonders eine von der damaligen irakischen Führung geförderte Kongressorganisation namens *Munazzamat al-Mu'tamar al-Islāmī aš-Ša'bī* hat sich in dieser Hinsicht hervorgetan. Zu den übelsten pseudo-wissenschaftlichen Machwerken jener Zeit zählt das Buch eines 'Abdallāh Muḥammad Ġarīb (evtl. ein Pseudonym) mit dem Titel *Waḡā'a dawr al-maḡūs*, das erstmals 1983 in Kairo erschien. (Mit *maḡūs* sind hier potenziell alle Iraner gemeint). Das Buch enthält u. a. ein Kapitel über die schiitische bzw. iranische Präsenz in Kuwait (mit Angaben über die Zahl der Moscheen, Husayniyyas, Buchläden etc.). Damit will der Autor die Gefahr dieser (so wörtlich) „fünften Kolonne“ für Arabertum und Islam beweisen.

Der in derartigen Publikationen zum Ausdruck kommende, rassistisch unterlegte konfessionelle Hass hat in bestimmten (vor allem wahhabitischen) Kreisen noch immer Konjunktur.³¹ Ein wahrhaft erschreckendes Beispiel hierfür ist das Buch eines saudischen Autors, Nāṣir b. 'Abdallāh b. 'Alī al-Qafārī, dessen Titel infamerweise eine Anspielung auf die „Protokolle der Weisen von Zion“ enthält: *Burūtūkūlāt Āyāt Qum ḥaṣel al-ḥaramayn al-muqaddasa* (..). Diese Hetzschrift erschien 2005 in Ägypten. Der Autor „enthüllt“ hier die angeblich seit Jahrhunderten andauernden Verschwörungen der Schiiten bzw. Iraner gegen die Heiligen Stätten des Islams im Hedschas.

Auch das historisch-politische Schrifttum der arabischen Welt kennt, wie das türkischsprachige (s. o.) seit dem 19. Jahrhundert eine Art „Niedergangsdiskurs“.

Hier wie anderswo bildet der Gedanke einer notwendigen Wiederbesinnung auf den ursprünglichen, unverfälschten Islam ein Leitmotiv der Diskussion. In deren Verlauf kam naturgemäß die Frage nach den Schuldigen für die Schwächung des arabischen Elements schon in der frühislamischen Geschichte auf – also danach, inwiefern der allmähliche Einflussgewinn und die Machtübernahme von Eliten nichtarabischer Herkunft den Niedergang der Araber (als Träger eines auch religiös legitimierten Führungsanspruchs) verursacht habe. Manche Autoren sahen und sehen die Anfänge des Niedergangs – etwa in Gestalt häretischer Strömungen mit ethnischer Färbung – bereits in der Zeit der „Rechtgeleiteten Kalifen“ (632-661), andere in der Umayyadenzeit (661-750). Besonders viele richteten ihr Augenmerk auf den Sturz des „arabischen Reiches“ der Umayyaden, die Errichtung der Abbasidenherrschaft und die sich daraus ergebenden Stärkung des nichtarabischen (zunächst iranischen, dann auch türkischen) Einflusses auf Politik, Verwaltung, Kultur und Religion: Aus der Sicht vieler arabischer Nationalisten des 20. Jahrhunderts konnte der Untergang des Umayyadenreiches, an dem nichtarabische (vor allem iranische) Muslime (*marwālī*) einen entscheidenden Anteil gehabt haben sollen, nichts weiter sein als eine schwere Niederlage für das Arabertum – und damit zugleich für den „wahren“ Islam.

³¹ Isaac Hasson, „Les šī'ites vue par les néo-wahhabites“, *Arabica*, LIII (2006), 299-330.

Die Rolle (bzw. die „Schuld“) der *mawālī* an diesem historisch folgenreichen Prozess ist im arabischen Schrifttum des 20. Jahrhunderts zwar lebhaft, aber nicht ganz einheitlich beurteilt worden: Einige Autoren haben bei der Frage nach den Ursachen für das (angeblich oder tatsächlich) araberfeindliche Verhalten vieler *mawālī* auf die (ihrer Ansicht nach im Grunde unislamische) Bevorzugung des arabischen Elements in der Umayyadenzeit verwiesen. Manche sind so weit gegangen, die diskriminierende Praxis jener Zeit eindeutig als rassistisch zu bezeichnen und die folgende Abbasidenherrschaft (jedenfalls hinsichtlich ihrer Anfänge und frühen Praxis) insofern zu rehabilitieren. Als einer der Autoren, die den Rassismus (*‘unṣuriya*) der Herrschenden als offensichtliche Ursache für den Niedergang des Umayyadenreiches und anderer islamischer Großreiche anprangern, sei hier der bedeutende ägyptische Historiker ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Abbādī (1892-1956) genannt: In einem Werk über den Islam und das Rassenproblem betont er, dass der Widerstand und schließlich die erbitterte Feindseligkeit der *mawālī* die zwar verhängnisvolle, aber letztlich verständliche Folge der Arroganz und diskriminierenden Haltung der Umayyaden gegenüber den unterworfenen Nichtarabern gewesen sei. Deren frühere, aktive Beteiligung an den Eroberungen im Dienste des islamischen Staates lasse erkennen, dass sich die Abwendung vieler *mawālī* vom umayyadischen Reich keineswegs zwangsläufig vollzogen habe, dass sie also hätte vermieden werden können.³²

Einen anderen Aspekt dieser Diskussion finden wir in der von H. A. R. Gibb und B. Lewis angeregten, besonders im Irak zeitweilig gern rezipierten und vertieften „revisionistischen“ Tendenz, den hohen Anteil von Arabern am Sturz der Umayyadendynastie zu betonen und damit das simple Bild einer „rassischen“, arabisch-iranischen Auseinandersetzung zurückzuweisen.³³

Manche arabisch-nationalistische Autoren äußerten sich über die unterschiedliche Praxis der Umayyaden und Abbasiden hinsichtlich von Mischehen im Falle der Angehörigen ihrer eigenen Familien, sowie über die langfristigen Folgen einer die arabische Herkunft vernachlässigenden Heiratspolitik. Einige dieser Autoren sahen in Mischehen bzw. der sich aus ihnen ergebenden Nachkommenschaft nicht (oder nicht in erster Linie) eine „Verschlechterung des Blutes“, wohl aber eine Gefahr für die Loyalität der Angehörigen der Oberschicht gegenüber dem eigenen Volk. In diesem Sinne hat sich der Syrer Muḥammad Kurd ‘Alī (1876-1953), einer der eifrigsten Apologeten der Umayyadenherrschaft überhaupt, wiederholt geäußert und dabei die laxen Haltung der Abbasiden getadelt.³⁴ Andere gingen in ihrer

³² ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Abbādī, *Al-islām wa-l-muškila al-‘unṣuriya*, 2 Teile in 1 Bd., Beirut 1969, 57 ff., bes. 72-92. Generell zu den Aspekten der *Mawālī*-Diskussion siehe Ende, *Arabische Nation*, 233-260.

³³ Ende, *Arabische Nation*, 257-260. Zur neueren Diskussion arabischer Historiker über die Abbasidenzeit siehe Gerhard Hoffmann, *Arabische Historiographie der Gegenwart. Arabische Historiker zur Krise im abbasidischen Nahen Osten*, Hamburg 2008.

³⁴ Ende, *Arabische Nation*, bes. 67, 69, 240.

negativen Beurteilung von Rassemischung wesentlich weiter. Unter ihnen finden sich vereinzelt auch Autoren, die als „progressiv“ gelten, da sie sich als Verfechter des Säkularismus und einer mehr oder weniger konsequenten Verwestlichung hervorgetan haben. Ein Beispiel hierfür ist der Ägypter Salāma Mūsā (1887-1958) – der Herkunft nach Kopte und ein früher Anhänger des Sozialismus. Zumindest in den späten 1920er Jahren hat er die Ansicht vertreten, dass Ägypten zu Europa und nicht eigentlich zur arabischen Welt gehöre. Freilich sei die Vermischung der Ägypter mit „minderwertigem“ (afrikanischem und asiatischem) Blut nicht zu bestreiten, und diese Vermischung, die leider auch noch in der Gegenwart vorkomme, habe ihnen geschadet. Wie u. a. auch anthropologische Studien gezeigt hätten, seien die Ägypter jedoch, rassisch gesehen, im Kern ebenso Arier wie die Europäer, und es gebe für sie keinen Grund, sich dem Anschluss an die moderne westliche Zivilisation zu verweigern.³⁵

Im Vergleich zu derartig verstiegenen Argumentationen lässt sich feststellen, dass im Diskurs der ägyptischen Salafiyya die Betonung der „Rasse“ als Element des eigenen Geschichtsbewusstseins zunächst keine wesentliche Rolle spielte oder klar zurückgewiesen wurde. So erklärte der Gründer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā' (1906-1949), ein Nationalismus, der den Stolz auf die eigene Rasse und die Herabsetzung der anderen zum Ziel habe (wie er zur Zeit in Deutschland und Italien propagiert werde), sei mit den Zielen seiner Bewegung nicht vereinbar. Er verstoße gegen die Menschlichkeit und bilde eine Gefahr für den Fortbestand der Menschheit.³⁶

Zwar ist nicht zu übersehen, dass einzelne Autoren der Salafiyya, so etwa Muḥibb ad-Dīn al-Ḥatīb (1886-1969), nicht ganz frei waren von (europäisch inspirierten) Spekulationen über die Herkunft, Ausbreitung und besondere historische Rolle der semitischen Völker (die – einschließlich der Chaldäer und Phönizier – durchweg von der Arabischen Halbinsel stammen und letztlich allesamt *Araber* seien), doch haben diese Thesen in der Salafiyya nur begrenzt Anklang gefunden.³⁷ Eher waren es säkularistisch orientierte Intellektuelle, die ähnlichen Vorstellungen von einer vorislamischen *arabischen* Einheit zwischen Nordafrika und Mesopotamien zugeneigt waren, so etwa der ägyptische Jurist, Schriftsteller

³⁵ Salāma Mūsā, *Al-yawm wa-l-ġad*, Kairo [1927], 28-29, 232-233, 235-238; und Salāma Mūsā, „*al-miṣriyyūn umma ġarbiya*“, *Al-Hilāl*, 37 (1928), 177-181. Zu Salāma Mūsā siehe Philip C. Sadgrove, *EP* VIII (1995), 919 f. Zu Mūsās ambivalenter Position s. Israel Gershoni, *Begegnungen mit Faschismus und Nationalsozialismus in Ägypten, 1922-1937* (im Druck), Unterkapitel 5.

³⁶ Ḥasan al-Bannā', *Mağmū'at rasā'il al-imām aš-šabīd Ḥasan al-Bannā'*, Beirut o. J., 109, englische Übersetzung in C. Wendell, *Five Tracts of Ḥasan Al-Bannā'*, Berkeley/Cal. 1978, 54.

³⁷ Nimrod Hurvitz, „Muḥibb al-Din al-Khatib's Semitic wave theory and Pan-Arabism“, *Middle Eastern Studies*, 29 (1993), 118-134. – Zu der Tendenz, die semitische Sprache der Kanaaniter, Akkader, Nabatäer und anderer Völker als „Arabisch“ zu bezeichnen, siehe Stefan Wild, „Arabic avant la lettre. Divine, Prophetic, and Heroic Arabic“, in: Everhard Ditters/Harald Motzki (Hg.), *Approaches to Arabic Linguistics, presented to Kees Versteegh*, Leiden 2007, 189-208, bes. 197, 200-201.

und Amateur-Historiker Maḥmūd Kāmil (geb. 1906): In Werken wie *Ad-dawla al-ʿarabiya al-kubra* (Kairo 1959, 1965) entwirft er ein historisches Panorama, in dem Ägypten, Babylon und andere *arabische* (!) Großreiche des Vorderen Orients die direkten, sozusagen genetischen Vorläufer der arabisch-islamischen Imperien von Damaskus und Bagdad darstellen. „Rassistisch“ im engeren Sinne mag die hier zum Ausdruck kommende Sichtweise nicht sein, aber sie ist geprägt von der (phantasievollen) Behauptung einer ethnischen Zusammengehörigkeit und Jahrtausende alten historischen Rolle „der Araber“, die in der Gegenwart einer neuen Blüte entgegen gehe. Eine derartige Sichtweise ist weit entfernt vom traditionellen, Ġāhiliya und Islam streng voneinander unterscheidenden Geschichtsbild. Einige arabische Regime, so das der syrischen Baath-Partei, haben sich bemüht, ihre dem entsprechende, säkularistisch-nationalistische Vision der vorislamischen arabischen Geschichte stärker herauszuarbeiten und durchzusetzen.³⁸

Zu den eher unerwarteten Nebenwirkungen der soeben erwähnten Theorien gehört es, dass sie es im 20. Jahrhundert einigen Juden ermöglichten, sich (angesichts einer sie umgebenden massiven arabisch-nationalistischen Strömung) zu direkten Abkömmlingen „rein arabischer“ Familien zu erklären. Diese seien ursprünglich auf der Arabischen Halbinsel beheimatet gewesen und hätten dort den jüdischen Glauben angenommen. Ethnisch hätten sie weder mit den „eentlichen“ Juden noch mit den (weit später) judaisierten Angehörigen anderer Völker (Khasaren, Slaven, Deutschen etc.) etwas zu tun. Bereits in vorislamischer Zeit seien ihre Vorfahren von der Arabischen Halbinsel in die Länder des „Fruchtbaren Halbmonds“ und in andere Regionen (so etwa Ägypten) ausgewandert, hätten aber ihren arabischen Charakter bewahrt. In diesem Sinne äußerte sich z.B. der in den 1930er Jahren zum Islam übergetretene irakisch-jüdische Ingenieur und Historiker (Aḥmad) Naṣīm Sūsa (1902-1982). Er berief sich dabei auch auf gewisse Thesen westlicher Archäologen und anderer Autoren – die er freilich nicht selten etwas einseitig interpretierte.

Sūsas Geschichtskonstruktion hat natürlich nicht nur das Ziel, die eigene Herkunft von einem vermeintlichen Makel zu befreien, also im arabisch-nationalistischen Kontext aufzuwerten. Sie fügt sich auch ein in die oben genannten Bestrebungen, eine in die Frühgeschichte des Vorderen Orients zurückreichende Dominanz und kulturprägende Kraft der Araber zu behaupten. Ein wesentlicher Aspekt dieser Bemühungen richtet sich auf den Nachweis, dass auch die frühe Geschichte Palästinas von Kanaanitern und anderen „Arabern“ bestimmt gewesen

³⁸ Zu Leben und Werk Maḥmūd Kāmils siehe John J. Donohue/Leslie Tramontini, *Cross-hatching in Global Culture. A Dictionary of Modern Arab Writers*, Bd. 1, Beirut/Würzburg 2004, 570-575. Zur Geschichtsideologie der Baath-Partei hinsichtlich der vorislamischen Zeit siehe Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990*, Hamburg 1991, bes. 255-294. Zu ähnlichen Diskussionen in Nordafrika siehe Pessah Shinar, „The Historical Approach of the Reformist ‘Ulamā’ in the Contemporary Maghreb“, *Asian and African Studies*, 7 (1971), 181-210.

sei. Bei der jüdischen Herrschaft in Judäa habe es sich nur um eine ephemere Erscheinung gehandelt. Die Ansprüche der heutigen Zionisten (überwiegend nicht Semiten im ethnischen Sinne, sondern Angehörige fremder Völker) seien als gegenstandslos zurückzuweisen.³⁹

Als ein besonders ergiebiges Einfallstor für westliche bzw. westlich inspirierte Rassentheorien in der islamischen Welt hat sich der Palästinakonflikt, d. h. die Auseinandersetzung mit dem Zionismus erwiesen. Was den Import und die Verbreitung eines eindeutigen Rassen-Antisemitismus westlicher Provenienz betrifft, so ist festzustellen, dass zumindest in den arabischen Ländern Personen *christlicher* Herkunft in dieser Hinsicht eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben – jedenfalls in der Frühphase dieses Prozesses, so etwa im Zusammenhang mit der ersten Wahrnehmung und propagandistischen Nutzung der „Protokolle der Weisen von Zion“.⁴⁰ In der Folgezeit hat sich allerdings gezeigt, dass in der arabischen bzw. islamischen Welt der Übergang von einem überwiegend religiös grundierten Antijudaismus bzw. Antizionismus zu einem stärker ausgeprägten „modernen“ Rassismus durchaus – wenn auch nicht durchgängig und unwidersprochen – vollzogen worden ist.⁴¹ Es bleibt eine Frage, ob es sich hierbei im Wesentlichen um einen genuin islamischen, einen islamistisch politisierten oder gar um einen nur oberflächlich islamisierten, importierten Antisemitismus handelt.⁴²

Semiten, Arier und die Rolle der Iraner in der islamischen Geschichte

In der innerislamischen Diskussion um Niedergang und Wiederaufstieg hat seit dem 19. Jahrhundert die (Wieder-)Entdeckung Ibn Ḥaldūns und seiner Theorien eine bedeutende Rolle gespielt. Auf die Gründe und den Verlauf der damit verbundenen Debatten kann und muss hier nicht eingegangen werden. Im Zusam-

³⁹ Siehe dazu sein Büchlein *Madḥal ilā kitāb al-ʿarab wa-l-yahūd fī t-tārīḥ*, Bagdad 1971, englische Übersetzung Ahmed Sousa, *Introduction to a Study entitled Arabs and Jews in History. Historical Facts revealed by Archaeology*, Bagdad 1972; ausführliche Darstellung seiner Thesen in Aḥmad Sūsa, *Ḥaḍarat al-ʿarab wa-marāḥil taṭawwurihā ʿabra l-ʿuṣūr*, Bagdad 1979. Über den Autor siehe Aḥmad Sūsa, *Fī tariqī ilā l-islām*, 2 Bde., Kairo 1936, und die posthum erschienene Autobiographie Aḥmad Sūsa, *Ḥayātī fī niṣf qarn*, Bagdad 1986.

⁴⁰ Stefan Wild, „Die arabische Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion““, in: Brunner u.a. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende*, 517-528.

⁴¹ Siehe dazu Sonderheft der Zeitschrift *Die Welt des Islams*, 46 (2006), 3: *Anti-Semitism in the Arab World* (hg. und mit einer profunden Einführung von Gudrun Krämer). Weitere Beiträge von Michael Kiefer (siehe hier die folgende Anm.), Alexander Flores („Judeophobia in Context: Anti-Semitism among Modern Palestinians“) und Stefan Reichmuth (über die apokalyptischen, israelfeindlichen Visionen eines saudischen Autors).

⁴² Michael Kiefer betont in seinem Essay „Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?“, *Die Welt des Islams*, 46 (2006), 3, 277-306, die externen (westlichen) Einflüsse und plädiert eindeutig für die Bezeichnung „islamisierter Antisemitismus“. Ähnlich äußert sich Stefan Wild, „Importierter Antisemitismus? Die Religion des Islam und die Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion““, in: Dirk Ansorge (Hg.), *Antisemitismus in Europa und in der islamischen Welt*, Paderborn 2006, 201-216.

menhang mit unserem Thema dürfen wir uns auf einen einzigen Aspekt beschränken, nämlich auf Ibn Ḥaldūns Ansicht, dass die Entwicklung von Wissenschaft und Künsten in der islamischen Kulturgeschichte hauptsächlich mit den Leistungen von Nicht-Arabern (bzw. Persern, *ʿaḡam*) zusammenhänge.⁴³

Es liegt auf der Hand, dass arabische Nationalisten diese Behauptung Ibn Ḥaldūns bzw. deren Verbreitung in der Neuzeit nicht akzeptieren konnten. Es war nicht zuletzt der hier in anderem Zusammenhang schon genannte Autor Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, der es sich zur Aufgabe machte, die „richtige“, aus arabischer Sicht annehmbare Interpretation der Äußerungen Ibn Ḥaldūns zu finden und durchzusetzen: Mit *ʿarab* bzw. *ʿarāb* seien bei ihm ausschließlich die Wüstenaraber gemeint und nicht die arabophone Bevölkerung allgemein. Somit sei es völlig unsinnig bzw. ein Ausdruck der früheren und heutigen, araberfeindlichen *Šuʿūbiyya*, den Arabern generell kulturelle Kreativität absprechen zu wollen.⁴⁴

Ḥuṣrī war keineswegs der erste arabische Autor, der sich mit Ibn Ḥaldūns These auseinandersetzte. Seine Vorläufer, so etwa Muḥammad Rašīd Riḍā, begnügten sich aber im Allgemeinen mit der Feststellung, Ibn Ḥaldūn befinde sich in diesem Punkt schlichtweg im Irrtum. Allerdings verwendet Rašīd Riḍā in diesem Zusammenhang bereits ein Argument, das in der Folgezeit von weiteren Autoren aufgegriffen worden ist: Persische oder andere nichtarabische Namen bzw. Nisben von Gelehrten oder anderen Persönlichkeiten bedeuteten keineswegs, dass es sich bei ihnen nicht doch um Araber handeln könne.⁴⁵ Jahrzehnte später hat der irakische Historiker Nāḡi Maʿrūf ein (in manchen Details durchaus ertragreiches) Buch veröffentlicht, das dem Nachweis einer möglichst großen Zahl solcher Fälle dienen soll.⁴⁶

Die Erbitterung, mit der über die These Ibn Ḥaldūns besonders zwischen Arabern und Iranern gestritten worden ist und z. T. bis heute gestritten wird, hängt (wie so vieles in der modernen Geistesgeschichte der islamischen Welt) auch mit dem Einfluss westlicher Wissenschaften zusammen. Von einem Beispiel hierfür, nämlich mit Bezug auf das Verhältnis von Schiitentum und iranischem Nationalgefühl, war hier bereits die Rede. Was die mehr oder weniger rassistische Interpretation der (angeblich) unterschiedlichen Leistungsfähigkeit von Iranern und Arabern („Ariern“ und „Semiten“) auf dem Gebiet der Wissenschaften betrifft, so bietet die berühmte Pariser Debatte zwischen Ernest Renan und Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) ein bemerkenswertes Beispiel. Wir können uns hier auf folgende Skiz-

⁴³ Franz Rosenthal (Übers.), *Ibn Khaldūn. The Muqaddima. An Introduction to History*, 3 Bde., New York 1958, III, 311-319.

⁴⁴ Siehe Ḥuṣrī, *Dirāsāt ʿan muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, Beirut 1944, erw. Auflage Kairo 1953, und seinen Beitrag „Difāʿ ʿan Ibn Ḥaldūn“, in: *ʿAmāl mabragān Ibn Ḥaldūn*, Kairo 1962, 491-500. In diesem Kongressband finden sich weitere wichtige Beiträge zu dem genannten Thema, so u. a. von ʿAbd al-ʿAziz Dūrī (501-513) und ʿAlī al-Wardī (514-532).

⁴⁵ So Riḍā in der Antwort auf eine Leserfrage in *Al-Manār*, Bd. 13 (1910), 825-27, nachgedruckt in Š. Munāḡġid/Y. Q. Ḥūrī (Hg.), *Fatāwā*, Bd. 3, Beirut, 1970, 935-936.

⁴⁶ *ʿUlamāʾ yunsabūna ilā mudun ʿaḡamiyya wa-hum min urūma ʿarabiyya*, Bagdad 1965.

ze der Debatte beschränken: Renan hatte etwa Mitte März 1883 in Paris die Bekanntschaft Afġānīs gemacht. Kurz darauf hielt er in der Sorbonne einen Vortrag zum Thema des Verhältnisses von Islam und Wissenschaft (*L'Islamisme et la science*), der Ende März im *Journal des Débats* gedruckt wurde. In derselben Zeitschrift erschien alsbald eine Erwiderung Afġānīs. Diese Replik stellt allerdings keineswegs eine Verteidigung des Islams als Religion und seines Verhältnisses zur Wissenschaft dar. Vielmehr betont der Autor, dass alle Religionen, einschließlich der christlichen und der islamischen, Feinde von Philosophie und generell rationaler Wissenschaft seien. Er verteidige gegenüber Renan keineswegs den Islam *als Religion*, sondern lediglich die Sache von Hunderten Millionen von Muslimen, die ohne die Aussicht auf eine künftige Befreiung vom Joch der Religion dazu verdammt wären, weiter in Barbarei und Unwissenheit zu leben.⁴⁷ Auf diese Erwiderung hat wiederum Renan geantwortet, und es ist ein bestimmter Aspekt dieser Stellungnahme, um den es mir im gegebenen Zusammenhang geht: Afġānī, so beschreibt Renan seinen persönlichen Eindruck von ihm, sei „von den Vorurtheilen des Islam völlig frei geworden“, und fährt fort:

„Er gehört jenen kräftigen Rassen des oberen, an Indien grenzenden Iran an, in denen der arische Geist noch so energisch unter der dünnen Hülle des officiellen Islam fortlebt. Er ist selber der beste Beweis jenes großen Axioms, das wir so oft proklamiert haben, dass die Religionen das werth sind, was die Rassen werth sind, die sich zu ihnen bekennen (...). Der Scheik Djemmal Eddin ist der schönste ethnische Protest gegen die religiöse Eroberung, die man nur anführen könnte“.⁴⁸

Renans Erwiderung ist, wie sich hier zeigt, getränkt von seinen in früheren Werken vorgetragenen, rassenpsychologischen Theorien, die auf einen grundlegenden Unterschied zwischen der semitischen und der arischen Rasse hinauslaufen. Ignaz Goldziher – der Renans Leistungen als Sprachwissenschaftler durchaus zu würdigen wusste – hat dessen Thesen folgendermaßen skizziert (und mit starken Argumenten als verfehlt bezeichnet):

„Die Seele des semitischen Menschen sei von der Einheit des Universums, die des arischen von der Verschiedenheit der Kräfte des Universums erfüllt. Erstere bringe die monotheistische Religion hervor, die eine in der Verschiedenheit der Naturkräfte begründete Mythologie von Anfang an ausschließt, die andere entwickle einen Polytheismus, der in der Verschiedenheit der voneinander abhängigen Kräfte einen selbständigen göttlichen Faktor sieht. Die eine erkläre die tausendfachen Phänomene der Natur mit der Idee *eines einzigen Gottes*, wobei die einheitliche Auffassung der Dinge eine analytische und

⁴⁷ Zu Afġānī siehe den Artikel (von Nikki R. Keddie) in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, London 1985, 481-486, und die dort genannte Literatur; speziell zu der Debatte mit Renan siehe Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afġhānī“. A Political Biography*, Berkeley/Cal. 1972, 189-199.

⁴⁸ Zitiert nach der deutschen Übersetzung *Der Islam und die Wissenschaft*, Basel 1883, 43-44. (Text des Renan'schen Vortrags 3-28, der Kritik Afġānīs 31-42, der Erwiderung Renans 43-48). – Renan musste davon ausgehen, dass sein Gegenüber tatsächlich aus Afghanistan stammte.

wissenschaftliche Beobachtung und Erklärung der Natur ausschließt, während die andere durch die Anerkennung der Vielfalt der Erscheinungen der analytischen Auffassung der Natur und einer wissenschaftlichen Weltanschauung den Weg ebnet“. ⁴⁹

Angesichts einer derartigen Sichtweise ist es nicht verwunderlich, dass Renan während seiner Unterhaltung mit Afġānī in ihm – „gewissermaßen auferstanden“ – einen Nachfahren jener von ihm bewunderten „großen Ketzer“ wie Avicenna, Averroës und ihresgleichen erkennen wollte, „die fünf Jahrhunderte lang die Ueberlieferung des freien Menschenthums vertreten haben“. ⁵⁰

Renans „Erwiderung“ hat, wie die Debatte mit Afġānī überhaupt, in der islamischen Welt zunächst wenig Aufmerksamkeit gefunden, doch hat sie immerhin eine Art Widerlegung durch den jungosmanischen Autor Namık Kemal (1840-1888) hervorgerufen. Diese Gegenschrift mit dem Titel *Renan müdāfaʿa-nāmesi* zeigt allerdings (nach dem Urteil von Niyazi Berkes) die Schwäche, dass der Autor nicht nur auf sachliche Fehler in Renans Text hinweist, sondern seinerseits versucht zu beweisen, dass die großen Männer der Wissenschaft und Philosophie, die die islamische Kulturgeschichte hervorgebracht hat, Araber gewesen seien. ⁵¹

Für Renan und zahlreiche andere westliche Gelehrte seiner Zeit war die Existenz einer „arischen Rasse“ offenbar ein Faktum. Erheblichen Meinungsstreit gab es freilich unter Linguisten, Ethnologen, Historikern, Religionswissenschaftlern und Vertretern anderer Disziplinen hinsichtlich der Urheimat des Volkes der Arier und seiner weitläufigen Wanderungsbewegungen, seiner phänotypischen Merkmale sowie seiner soziokulturellen und psychischen Besonderheiten. Der Prozess, in dem „Arier“ zum Synonym für „Indogermane“ bzw. „Indoeuropäer“ wurde und eine ethnische bzw. rassische Relevanz erhielt, kann hier nicht beschrieben werden. Es gibt hierzu eine umfangreiche Literatur. ⁵²

⁴⁹ Ignaz Goldziher, *Renan als Orientalist. Gedenkrede am 27. November 1893*, aus dem Ungarischen von P. Zalán, hg. von Friedrich Niewöhner, Zürich 2000, 38, vgl. dazu Niewöhner in seiner Einleitung, 10 f.

⁵⁰ Renan, *Der Islam und die Wissenschaft*, 43 f.

⁵¹ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, 262-263. Namık Kemals Kritik an Renan, 1883 verfasst, ist 1908 erstmals im Druck erschienen.

⁵² Hauptsächlich zum sprachwissenschaftlichen Aspekt siehe Harold Walter Bailey, Art. „Arya“, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, London 1987, 681-683; zur Geschichte und Kultur Rüdiger Schmitt, Art. „Aryans“, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, London 1987, 684-687; zur Begriffsgeschichte Josef Wiesehöfer, „Zur Geschichte der Begriffe ‘Arier’ und ‘Arisch’ in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, in: Heleen Sancisi-Weerdenburg/Jan Willem Drijvers (Hg.), *Achaemenid History, V, The Roots of the European Tradition*, Leiden 1990, 149-165; zur z. T. widersprüchlichen Verwendung des arischen Mythos und den politischen Folgen in der NS-Zeit siehe Christopher M. Hutton, *Race and the Third Reich*, Cambridge 2005, bes. 80-100 und conclusion, 209-212. Ferner Josef Wiesehöfer, „Das Bild der Achaimeniden in der Zeit des Nationalsozialismus“, in: Amelie Kuhrt/Heleen Sancisi-Weerdenburg (Hg.), *Achaemenid History, III, Method and Theory*, Leiden 1988, 1-14, und Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus, 1933-1945*, Edingen-Neckarhausen 2006, 300-315.

Im Zusammenhang mit der Entstehung der Rassenanthropologie als einer eigenständigen Disziplin ist es wichtig, auf die weit verbreitete, irreführende Vermischung von linguistischen mit anthropologischen Fachbegriffen hinzuweisen, so vor allem im Falle von Bezeichnungen für Sprachfamilien mit Rassen. Diese Vermischung ist wissenschaftlich völlig unhaltbar. Es war der Indologe und Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller (1823-1900), der 1888 als Ergebnis eigener Forschungen kurz und bündig befand: „Aryan, in scientific language, is utterly inapplicable to race“. Von ihm stammt jenes eindeutige Urteil, dem man bis heute allgemeine Verbreitung und konsequente Beherzigung wünschen muss (an der es bisher allerdings fehlt): „To me an ethnologist who speaks of an Aryan race, Aryan blood, Aryan eyes and hair, is as great a sinner as a linguist who speaks of a dolichocephalic dictionary or brachycephalic grammar“.⁵³

Ungeachtet dieser und anderer Kritik an der unzulässigen, ja absurden Vermischung von linguistischen und ethnisch-rassistischen Begriffen wie „semitische“ oder „arische“ Rasse haben derartige Bezeichnungen – mit verhängnisvollen Folgen – weite Verbreitung gefunden und z. T. verheerende politische Wirkungen gehabt. Dies gilt auch, wie bereits oben erwähnt, für die Regionen des Nahen und Mittleren Ostens. Was speziell den Arier-Mythos und ähnliche Rasseideen sowie deren Instrumentalisierung angeht, so haben sie sich auch auf dem Indischen Subkontinent (der vermeintlichen Urheimat der Arier) bemerkbar gemacht. Darauf können wir hier nicht eingehen.⁵⁴

Im Falle Irans haben Ergebnisse archäologischer und sprachwissenschaftlicher Forschung dazu beigetragen, dass dem arischen Element auf dem Wege der mythischen Überhöhung und Popularisierung eine besondere Rolle in der Konstruktion eines „modernen“ Nationalismus zugewiesen werden konnte: Was immer die Bezeichnung *āryā* in den Inschriften der Herrscher Dareios und Xerxes und in anderen Quellen bedeutet haben mag⁵⁵ – in erheblichen Teilen der persisch-nationalistisch gesinnten, gebildeten Bevölkerung Irans verbreitete sich die Vorstellung, dass die Perser (wie übrigens auch die Afghanen, Kurden und andere iranische Völker) Arier seien. Bezeichnungen wie *Āryānā* (angeblich ein alter Name für Afghanistan) fanden als Bezeichnung für Zeitschriften, Fluglinien, Hotels und andere moderne Einrichtungen Verbreitung. Es wurde mehr und mehr betont, dass der alte Name „*Irān*“ (Mittelpersisch „*Ērān*“) ursprünglich die Bedeutung „(Land der) Arier“ habe.

⁵³ Beide Zitate bei Hutton, *Race and the Third Reich*, 89, auf Grund der 2. Auflage (1912) von Friedrich Max Müllers *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, 90, 120.

⁵⁴ Dazu Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley/Cal. 1997, und Thomas R. Trautmann (Hg.), *The Aryan Debate: debates in Indian history and society*, New Delhi u. a. 2005. Zur politischen Instrumentalisierung rassistischer Ideen im 20. Jahrhundert siehe Peter Robb (Hg.), *The Concept of Race in South Asia*, New Delhi 1995. Zur Zurückhaltung hindunationalistischer Autoren gegenüber der vornehmlich biologisch orientierten Rassentheorie besonders des deutschen Nationalsozialismus s. Tobias Delfs, *Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus*, Berlin 2008, 106-109.

⁵⁵ Siehe dazu Bailey, „Arya“, 681a.

Im Jahre 1935 verfügte Reza Schah (angeblich auf Anregung einiger in Berlin stationierter iranischer Diplomaten), dass die Bezeichnung „Persien“ in allen offiziellen Verlautbarungen und im diplomatischen Verkehr mit dem Ausland durch „Iran“ ersetzt werden solle.⁵⁶ Sein Sohn, Muhammad Reza Pahlavi, legte sich in den 1960er Jahren den Titel „Āryāmehr“ („Sonne <oder: Licht> der Arier“) zu.⁵⁷

Schon von den 1920er Jahren an wurden in iranischen Schulbüchern Rasse-Stereotypen als wissenschaftliche Fakten eingeführt, wobei die Iraner – unzweifelhaft Angehörige der „weißen Rasse“ – als Teil der in zivilisatorischer Hinsicht weltweit überlegenen Völkerfamilie erscheinen. Allerdings konnte es geschehen, dass in einzelnen Unterrichtswerken jener Zeit Arier und Semiten gleichermaßen als Angehörige der weißen Rasse bezeichnet und in diesem Sinne als gleichrangig behandelt wurden.⁵⁸

Es liegt nahe zu fragen, welche Wirkungen rassenideologische Ansichten, die im deutschen Nationalsozialismus verbreitet waren, eventuell auch in Iran gehabt haben. Man kann davon ausgehen, dass sie zu finden sind, doch bedarf es dazu intensiver Untersuchungen. Die Tatsache etwa, dass es eine paniranische politische Strömung gab und gibt, die sich *Hāk wa hūn* (also „Boden und Blut“) nennt, ist für sich genommen noch nicht sehr aussagefähig.⁵⁹

Die bereits unter Reza Khan (seit seiner Machtergreifung 1925 „Reza Schah“) begonnene Politik, eine gemeinsame arische Vergangenheit für die Angehörigen (mehr oder weniger) aller Völkerschaften Irans zu konstruieren und damit ein homogenes Staatsvolk zu schaffen („ein Land, eine Sprache, eine Nation“) musste bei den nichtiranischen Minderheiten des Landes auf Widerstand stoßen. Sie ist letztlich auch nicht in dem Maße erfolgreich gewesen, wie der Schah und seine intellektuellen Unterstützer es erhofft hatten. Immerhin machte sie es der deutschen Regierung möglich, durch Reichswirtschaftsminister Hjalmar Schacht bei dessen Besuch im November 1936 in Teheran erklären zu lassen, dass Iraner in Deutschland nicht von den Nürnberger Rassengesetzen betroffen seien. Vermutlich reagier-

⁵⁶ *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, New York 2001, Art. „Germany“, 512, und vol. 13, New York 2006, 204 und 272. Zum historischen Hintergrund des Begriffs und kritisch zu seiner nationalistisch motivierten Verengung siehe Bert Fragner, „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: zur Geschichte des politischen Begriffs „Iran“ im späten Mittelalter und in der Neuzeit“, in: Maria Macuch u. a. (Hg.), *Studia semitica necnon iranica, Rudolpho Macuch (...) dedicata*, Wiesbaden 1989, 79-100.

⁵⁷ Manche Gegner des Revolutionsregimes bezeichneten später Khomeini in Anspielung auf jenen Titel des Schahs als „Āyatollāh ‘Arabmehi“ (mündliche Mitteilung eines iranischen Zeitzeugen).

⁵⁸ Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton 1999, 198-199, 202.

⁵⁹ Zeitweilig war dies nur der Name einer paniranistischen Bewegung und der Titel ihres Presseorgans (das 1970 geschlossen wurde). In den Jahren 1963-1975 fungierte *Hāk wa Hūn* in einer Art Alibi-Funktion als „Partei“, siehe Mansoor Moaddel, *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*, New York 1993, 60, vgl. David Menashri, *Iran. A Decade of War and Revolution*, New York, 1990, 31.

te Schacht damit auch auf in Iran kursierende Nachrichten darüber, dass in Deutschland einige Iraner (z. B. Studenten) von SA-Leuten wegen ihres „semitischen“ Aussehens angegriffen worden waren. Während die damalige deutsche Propaganda Irans „arischen“ Ursprung betonte, wurde intern über die angebliche gemeinsame Abstammung gespottet. Auch wurden von deutscher Seite anscheinend keine ernsthaften Anstrengungen unternommen, den Schah zur Annahme der nationalsozialistischen Ideologie oder zur Einführung entsprechender Rassegesetze zu bewegen.⁶⁰

Was die jüdische Minderheit Irans angeht, so hat es den Anschein, dass es in ihren Reihen Bestrebungen gegeben hat, für sich eine arische Herkunft in Anspruch zu nehmen. Nicht unähnlich den Thesen Ahmad Sūsas über den arabischen Ursprung irakischer Juden (siehe oben) wurde behauptet, die alt eingesessenen Juden des Landes seien ein rein iranischer Volksstamm und hätten sich nicht mit jenen „semitischen“ Juden vermischt, die im Laufe der Geschichte von außen her nach Iran gekommen sein mögen. Diese Version hat während des 2. Weltkrieges dazu beigetragen, dass schweizerische und deutsche Diplomaten einige wenige, in Frankreich oder anderswo in Westeuropa lebende jüdische Iraner vor Diskriminierungen und Schlimmerem schützen konnten.⁶¹

Der aus dem iranischen Aserbaidschan stammende Autor Alireza Asgharzadeh hat in einem faktenreichen, wenn auch in Teilen allzu polemischen Buch den kulturellen und politischen Rassismus der Pahlavizeit (und ihre, wie er meint, in der Islamischen Republik partiell zu beobachtende Fortsetzung) heftig angegriffen.⁶² In der Tat berichten westliche Landeskenner, dass auch in der Generation der Revolutionsanhänger von 1978/79 bzw. unter deren Söhnen und Töchtern gewisse ethnische Klischees bis hin zu Versatzstücken des Arier-Mythos vertreten wurden und werden – nicht zuletzt im Hinblick auf antiarabische Ressentiments einerseits und Interesse für iranische, z. T. islamfeindliche „Ketzer“ des 9. Jahrhunderts n. Chr. wie Bābak, die in den 1930er Jahren und danach zu Helden literarischer Werke gemacht worden waren, andererseits.⁶³

⁶⁰ Yair P. Hirschfeld, *Deutschland und Iran im Spielfeld der Mächte. Internationale Beziehungen unter Reza Schah, 1921-1941*, Düsseldorf 1980, 305. – Schachts Erklärung von 1936 wird erwähnt in dem Art. „Iran“ in: *EP² IV* (1978), 40.

⁶¹ Zu den Interventionen einiger schweizerischer Diplomaten sowie des ehemaligen deutschen Gesandten in Teheran (1922-1931), Friedrich Werner Graf von der Schulenburg, hinsichtlich der iranischen Juden siehe Ahmad Mahrad (Hg.), *Hannoversche Studien über den Mittleren Osten*, Bd. 27, Hannover 1999. Zum relativen Wandel der iranischen Judenpolitik nach dem Sturz Reza Schahs (1941) siehe Henner Fürtig, „Iran“, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, München 2008, 154-160, dort 155-157.

⁶² Alireza Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity. Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York 2007, bes. „Preface“ (IX-XIV) und 85-117.

⁶³ Siehe dazu Werner Ende, „Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer?“, *Die Welt des Islams*, 23-24 (1984), 75-76. Zu Vorläufern und Fortsetzern dieser Tendenz siehe Mangol Bayat-Philipp, „A Phoenix Too Frequent: the Concept of Historical Continuity in Modern Iranian Thought“, *Asian and African Studies*, 12 (1978), 203-220, bes. 206-211.

Es scheint, dass gerade in der stärker werdenden Opposition gegen die Herrschaft des schiitischen Klerus und seiner Anhänger gewisse Vorstellungen der alten iranischen *Šuʿūbīya*, vermischt mit „modernen“ rassistischen Gedanken, einigen Anklang finden. Das ist vielleicht nicht verwunderlich, eröffnet aber im Hinblick auf die Zukunft des Vielvölkerstaates Iran und seine Außenbeziehungen eine eher bedrohliche Perspektive.

