

nous conception of the world like Marshall Sahlins (How “Natives” Think. About Captain Cook, for Example. Chicago 1995) and Gananath Obeyesekere (The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific. Princeton 1997). Instead, she wants to show, how the gifts offered by Aztec emissaries to Cortés and his willingness to accept and use them confirmed him as a representation of Quetzalcoatl – a localized embodiment (*teixiptla*). Europeans confounded by such thought errantly believed that the natives mistook Cortés for Quetzalcoatl (43 f.). Hence, in Bassett’s view, it is a misconception to consider that Aztec religiosity was that simple and totally ignorant of understanding the historical reality. Thus, as Bassett remarks, basing on Camilla Townsend (Burying the White Gods. New Perspectives on the Conquest of Mexico. *American Historical Review* 108.2003: 659–687), Aztecs needed to reference the Spaniards within their own cultural memory and so the invaders were linked to a returning deity (*teotl*) (46).

Chapter 2 develops on the term *teotl* and on two different argumentative lines represented most prominently by the scholars Alfredo López Austin and J. Jorge Klor de Alva. She criticizes both lines of argumentation as they take *teotl* for something that has force and power whereas she relies more on the colonial perception that the term means “deity” (62, 87). She deepens her argument in chap. 3 where she analyzes first the context in which the term *teotl* appears in Aztec ethnohistorical sources – especially in the so-called Florentine Codex compiled by Fray Bernardino de Sahagún – followed by the morphology of *teotl* in specific word compounds and its metaphoric associations. Based on several examples, she figures that *teotl* (god, deity) modifies the object or entity in such compounds in the sense of an ontological transformation. Examples are *teoxihuitl* (*teo*-turquoise), *teotetl* (*teo*-stone), and *teocuitlatl* (*teo*-excrement) (100). Moreover, she argues that the word *teotl* implies five qualities inherent in each context of its appearing that alter the concept’s connotation. These are *axcaitl* (possessions, property), *tonalli* (heat; day sign; fate, fortune, privilege, prerogative), *neixcahuilli* (an exclusive thing, occupation, business, or pursuit), *mahuiztic* (something marvelous, awesome, worthy of esteem), and *tlazohca* (valuable, beloved) (91 f.).

Besides criticizing the *teotl* concept of López Austin and Klor de Alva as well as other scholars who followed them, she also analyzes the concept of *teixiptla* as developed by Arild Hvidtfeldt in the late 1950th in tandem with *teotl*. Here she shows, based on dictionary entries, that *teixiptla* is not simply an “image” but must be understood as representing something tangible and that *teotl* cannot be equated with the intangible, such as the Polynesian *mana* (power) as Hvidtfeldt proposes (60). She further elaborates (in chap. 4) on the concept of *teixiptla* by showing how Aztecs ritually produce such representatives of deities by means of employing either human beings (e.g., captives) or materials (e.g., dough). Whereas human beings allow the communication between devotees and representative, as *teixiptla* already disposed of eyes to see and a mouth to speak, *teixiptla* made from other materials like dough required obsidian or other items to provide

them with the same facilitates. As a result, *teixiptla* is a representative of deities by virtue of special adornments (skin, coat, garments), on the one hand, and by means of the ability to communicate. Thus, for her, animacy results not only from the material composition of *teixiptla* (human body, dough, maize, beans, etc.) but also in the social interaction between devotees and the representative (150–153). The materiality and interaction make for distinct groupings between ritual animacy, as in the case of *teixiptla*, and biological animacy in the case of humans, animals, or even plants.

Chapter 5 finally draws a distinction between *teixiptla* and *tlaquimilolli*, the sacred bundle that represents both deity and icon. In contrast to *teixiptla*, as Bassett clearly elaborates, *tlaquimilolli* are special bundles by virtue of their contents. They contain the remains of a deity (e.g., femur, ashes) and some of their most important belongings (e.g., mirror, green stone), and, thus, represent the corporeal of a deity and *axcaitl* (possessions, property). But they do not have eyes and a mouth to communicate and are neither anthropomorphic nor zoomorphic, because they were guarded by the *teomamaque* (god-carriers) and “lived protected lives” (191).

To sum up: Bassett’s book is a formidable analysis of well-known Aztec religious concepts in order to re-evaluate the discussion between native comprehension of physical representation and ritual acceptance of deities. It deepens not only our understanding of pre-Hispanic or early colonial Aztec religiosity and world perception but it also enriches our ethnographic perception of contemporaneous Nahua ritual practices and animacy.

Daniel Grana-Behrens

Bechmann, Ulrike, Karl Prenner und Erich Renhart (Hrsg.): *Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes*. Graz: Uni-Press Graz Verlag, 2014. 207 pp. ISBN 978-3-902666-34-5. Preis: € 23.20

Der Anlass für das Buch ist die lateinische Koranausgabe “*Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina, ac ipse Alcoran*”, die sich in der Handschriftensammlung der Universität Graz befindet. Sie wurde von dem Züricher Theologen Theodor Bibliander herausgegeben und in Basel im Jahr 1543 von Johannes Oporinus zusammen mit anderen Schriften über den Islam – vor allem widerlegenden Charakters – gedruckt. Die damaligen wohl starken Widerstände gegen das Druckvorhaben und die beigegebenen Abwehrschriften regten dazu an, die christlich-europäische Auseinandersetzung mit dem Islam in einem großen zeitlichen Rahmen zu beleuchten. Der Band versammelt daher hauptsächlich spätmittelalterliche bis frühneuzeitliche Traktate dieses Typs, um abschließend auf die gegenwärtige Situation zu sprechen zu kommen.

Man fragt, in welcher Weise der Islam dargestellt wird, nach antimuslimischen Gehalten, nach Negativbildern in der christlichen Polemik und in der antimuslimischen Propaganda. Auf diese Weise ergibt sich aus den einzelnen Interpretationen ein Füllhorn von Versatzstücken, die in der Konfrontation mit dem Islam in jener

Zeit im Umlauf waren und aus der Sicht der Autoren ein großes Unverständnis offenbaren. All das sei in das „kulturelle Gedächtnis“ eingegangen und bilde daher gleichsam das Substrat unserer heutigen Wahrnehmung. Dem aktuellen Umgang mit dem Islam vor dem Hintergrund dieser Überlieferung widmet sich der letzte Beitrag; zunächst aber die Resümee der historischen Beiträge.

Christine Ratkowitsch, „*Denique nulla vacat regio mihi, que non sit sceptris subiecta meis*. Zum Bild der Muslime in dem mittellateinischen Epos Eupolemios“ – in diesem Werk (entstanden 1096) werden Geschehnisse aus der Zeit vor dem 1. Kreuzzug (1099) berichtet. Es geht darin zwar nicht um die islamische Religion selbst (Mohammed, seine Lehre), dennoch gelingt die antimuslimische Polemik – und zwar auf allegorisierende Weise. Dabei käme der gebräuchliche Bestand an Antisiamica „auf neue und originelle Weise“ (27) zum Zug. Den Christen widerfahren Martern aller Arten seitens der Muslime, die sie zu Märtyrern machen. Die Muslime verfälschen die Bibel und das Evangelium, sie sind von Mohammed durch Zaubertricks zur Häresie verführt worden, was sie in ihrer Dumtheit aber nicht durchschauten. Diese Religion sei ein „heidnischer Götterglaube“ und von „heidnischen Praktiken“ bestimmt. Als *propria muslimica* figurieren sexuelle Ausschweifung *qua* Polygamie, Völlerei, Genusssucht, Hochmut sowie die Vorstellung des Paradieses als Ort sexueller Vergnügungen.

Das „Mohammed-Bild des Westens im 12. Jh.“ wird in Walter von Compiègnes „*Otia de Machomete*“ greifbar (Franz Hasenhütl). Es tradiert die bereits im 8./9. Jh. entstandenen Vorstellungen von Mohammed (Genusssucht, ausschweifend im Sexuellen). Alles in allem gerät das Bild Mohammeds jedoch freundlicher, fehlten darin doch „aggressive Polemik und völlig unsachliche Verzerrungen“ (33, 49). Das ändert jedoch nichts an dem detailliert mit Argumenten begründeten Vorwurf, dass seine Religion eine christliche Häresie sei, Mohammed mithin ein Häretiker und kein Religionsstifter (48). Die im Vergleich schwach ausgeprägte Polemik des nördlich der Pyrenäen entstandenen Werks – dieser Art etwas Neues – sei auf den Einfluss der milieubedingten kenntnisreicheren Mohammed-Darstellungen spanischer Provenienz zurückzuführen. Die in diesen Werken eigentlich nicht verwunderliche genauere Kenntnis des Islam ist aber noch lange kein Indiz für ein „jüdisch-christlich-muslimisches Neben- und Miteinander ... zwischen 756 und 1009 in Cordoba und Andalusien“ (29), ebenso wenig für die von Hasenhütl an derselben Stelle zitierte „gegenseitige Duldung und Anerkennung ganzer Kulturen“ (nach Heinrich Schmidinger). Beispielhaft seien nur die Aufstände der Schutzbürger in Cordoba gegen die muslimische Herrschaft in den Jahren 851–859 genannt.

Thomas von Aquins Betrachtung des Islam analysiert Theresia Heimerl, „*Mahumetistae et pagani*. Mohammed und seine Anhänger bei Thomas von Aquin in der *Summa contra gentiles* I, Kapitel 2 und 6“. Für ihn gebe es nur „wir“, d. h. die Vertreter christlicher Rechtgläubigkeit und die anderen, also auch die Anhänger des Islam (57). Es ist festzuhalten, dass Thomas von Aquin sich auf die spezifische Glaubensgrundlage und Ritualpraxis gar nicht

einlassen will, da er darüber zu wenig wisse (59). Der grundsätzliche Einwand gegen den Islam ist aber seine Vernunftabgewandtheit, dass er sich nämlich mit deren Mitteln nicht begründen lasse; auch sei der Zugang zur Bibel verhindert worden, so dass niemand die Falschheit der koranischen Erzählungen bemerkt hätte. Zu tadeln sind Eigenheiten wie die Polygamie, die – aus mittelalterlicher christlicher Sicht völlig unbegreiflich – der Befriedigung sexueller Bedürfnisse gleichsam keine Grenze setze; die Konvergenz politischer und religiöser Herrschaft, die nicht zuletzt in den permanenten Auftrag der kriegerischen Verbreitung der Religion münde (Mohammed „sei in der Macht der Waffen gesandt“, S. 62); weiters der Umstand, dass es sich bei den „Mahumetistae“ um Tiernischen (*homines bestiales*) handle, die sich in der Wüste aufhielten und somit weder Verstand noch Seele noch Zivilisation besäßen. Die Unwahrscheinlichkeit der Offenbarung werde von einer derartigen Anhängerschaft unter Beweis gestellt, wie auch ihre Verstandesschwäche, die nur zu einer nicht frei gewählten, also aufgezwungenen Annahme des Islam habe führen können. In der Summa ist die andere Religion in der Lesart von Heimerl schlechterdings eine Projektionsfläche für analoge Verhältnisse, Vorgehensweisen und Irrationalismen der eigenen Religion, was dem Theologen aber verborgen bleibe. Seine „aus heutiger Sicht politisch höchst unkorrekten Äußerungen“ seien daher *a fortiori* aussagekräftig für die „Selbst- und Fremdwahrnehmung“ (65) des „christlichen, vernunftbegabten, europäischen Mann[es]“ (63), der den Anhängern Mohammeds Rationalität absprechen kann, weil sie „nicht den Kriterien der christlichen (männlichen), vernunftbegabten Heteronormativität entsprechen“ (65).

Einer Visualisierung der „Türkengefahr“ und ihrer ideologischen Verstärkung geht Johannes Giessauf nach: „Die Boten der Endzeit vor den Toren Konstantinopels und Wiens. Vorstellungen über die türkische Gottesgeißel an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit“. In der Folge osmanischen Eindringens in die Steiermark im Jahre 1480 entstand fünf Jahre später am Grazer Dom ein Fresko über diese Geschehnisse, das „Landplagenbild“. Die osmanischen Überfälle seien als verheerende göttliche Strafaktion inszeniert, bei der „Bäume aufgeschlitzt, Frauen geschändet, Kinder und Edelleute verschleppt, Häuser und Kirchen abgefackelt werden“ (68). Der solchermaßen dargestellte Türke – so die These – sei im späten 15. Jh. schließlich zum Träger aller negativen Eigenschaften geworden („Vorbote des Antichrists“), die sich seit mehr als 1000 Jahren für die Beschreibung nicht nur der Muslime, sondern aller Gefahr bedeutenden „Andere(n)“ angesammelt hatten. Und weiters bestünde aus ihnen das nach der muslimischen Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 zusehends Bedeutung bekommende „Konstrukt“ des Gegensatzes Christentum/Islam bzw. Europa/Türkei, das bis nach der zweiten Belagerung Wiens (1689) als „Türkengefahr“ die Wahrnehmung bestimmt habe. Erhellend sind die Beobachtungen Giessaufs zur Überlieferungsgeschichte der Zuschreibungen. Den Abschluss des Beitrags bilden die bußtheologisch grundierten Eschatologica Martin Luthers, in denen er der Tür-

kengefahr Gestalt gab – nicht zuletzt als einer göttlichen Strafaktion.

“*Pietas in periculo*’. Vives’ Traktat *‘De conditione vitae Christianorum sub Turca’* vor dem Hintergrund der antiislamischen Polemik des Humanismus” ist eines der zahlreichen polemischen Werke, die der Koran Ausgabe Biblianders beigefügt sind (Florian J. Feldhofer). Es geht um den “Humanisten als Islamkritiker” im frühen 16. Jh., der weder Genaueres über den Islam wisse, noch den Koran genauer kenne (87), in seiner Mahnschrift aber ein negatives Bild der Türken (“kulturlose ... christenfeindliche ... Barbaren”, S. 106) entwirft, um das christliche Europa unter Hinweis auf seine kulturell-religiöse Andersartigkeit zu stärken. Der Grund für die militärischen Erfolge der Türken sei die innere Zwietracht des christlichen Abendlands, die der Humanist als Klage vorträgt. Die eigentliche Gefahr bestünde aber darin, dass viele Christen der Uneinigkeit überdrüssig seien und sich sogar ein besseres Leben unter einem türkischen Herrscher vorstellen könnten. Der christlichen Herrschaftslehre folgend ermahnt er in staatstheoretischen Überlegungen unter Hinweis auf biblische Herrschaftsauffassungen zu “Gehorsam und Duldsamkeit” den Herrschern gegenüber als Garanten der Ordnung. Der Anlass sind kursierende Vorstellungen von Freiheit, sozusagen einem Weniger an Staat, die sich unter einem muslimischen Herrscher verwirklichen würde. Zu den Entstehungsumständen derartiger Erwartungen äußert sich Feldhofer nicht (Reaktionen auf das Aufkommen des frühneuzeitlichen territorialen Beamtenstaats?). Gleichwohl kann man daran erkennen, dass das unbekannte Andere (aus Unkenntnis) ebenso auch eine starke Anziehungskraft haben kann. Im zweiten Teil warnt der Humanist vor dem Leben unter muslimischer Herrschaft. Mit Blick auf den Schutzbürgerstatus heißt es: “da wir für ihn nicht zu den Bürgern ... zählen würden”, was in rechtliche Nachteile münden würde. Die abendländische Bildung sei gefährdet, das Christentum schlechthin. Sehr eindrücklich beschreibt Vives die Folgen der Beleidigung des Propheten Mohammed und beklagt die osmanische Knabenlese (*devshirme*).

Der Beitrag “Zum Bild des Islam in den Handschriften der Universitätsbibliothek Graz” (Erich Renhart) wertet das etwa halbe Dutzend islambezogener Handschriften aus (unter insgesamt 2200 Manuskripten von 1400 bis 1700). Renhart bezeichnet das “zu erwartende ... Bild” als “Widerschein einer westlichen, lateinisch geprägten Islamrezeption”. Als antiislamische Bestandteile des Bildes figurieren z. B. in den Liturgica die “Nichtswürdigkeit, Verdorbenheit” der Heiden, d. h. der Türken, als den Zeitumständen angepasste “contra paganos-Formeln” älteren Ursprungs; weiters die “Überlegenheit der Christen”; in “Kampfschriften” mit “ungeheure[r] Polemik ... die dem Islam entgegengbracht wird” der gesamte verfügbare Bestand an Antislamica und, ins Eschatologische gewendet, die Türken als Plage. In der Tat, die Erfahrungen der Türkenkriege haben dergleichen hervorgebracht und es spricht daraus “die Angst vor dem großen Unbekannten” (170). Gleichwohl wäre es geboten, die hinlänglich im islamischen Schrifttum (antichristliche Polemik) und gerade auch im religiösen islamischen Recht doku-

mentierte für selbstverständlich gehaltene Superiorität über das Christentum zur Kenntnis zu nehmen.

Werkgeschichtliche, übersetzungspraktische und übersetzerintentionale Probleme im Hinblick auf Veränderungen des lateinischen Originaltextes in späteren Übersetzungen erörtert Martin Michael Bauer, “Stille Post: Die Übersetzungen von Ricoldus de Monte Crucis’ *‘Contra legem Sarracenorum’* in Biblianders Koran Ausgabe von 1543”. Zwei Beiträge beziehen sich auf den Koran: Franz Hasenhütl und Karl Prenner, “Die Kindheitsgeschichte Jesu nach dem Koran (Sure 19,16–35; 3,42–51) und der lateinischen Übersetzung des Robert von Ketton”. Die vom Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, in Auftrag gegebene Übersetzung entstand um das Jahr 1140. Hasenhütl und Prenner zeigen literarische Eigenart und Wert und rekonstruieren die christlichen Voraussetzungen, denen die Umdeutungen und Abweichungen vom koranischen Jesusbild geschuldet sind. Dieses sei nichts anderes als eine Häresie, “womit auch die negative Sicht und die Polemik auf den Islam zusammenhängen” (155). Ute Bergner, “Oporinus’ Alcoran von 1543 in österreichischen Bibliotheken – eine Variantenanalyse mit Mitteln der Druck- und Papierforschung” untersucht mit buchwissenschaftlichem Instrumentarium die unterschiedlichen Merkmale der fünf österreichischen Exemplare.

Den Langzeitwirkungen der Altlasten geht Ulrike Bechmann in ihrem gegenwartsanalytischen Kontrapunkt nach: “Traditionelle Topoi der Koran- und Islamkritik in verändertem Kontext”. Viele der “alten” Islambilder würden auch heute noch die Auseinandersetzung bestimmen; *a fortiori*: “das lange kollektive Gedächtnis ... erfährt gerade eine neue verhängnisvolle komplexe Aktualisierung”. Insbesondere entfalte das “Türkengedächtnis” als Schibboleth des fremden und bedrohlichen Islam weiterhin seine Wirkung.

Gibt es aber allenthalben nicht schon ältere Fehleinschätzungen des Islam? Haben nicht bereits Karl Martell und Karl der Große falsch wahrgenommen und unangemessen gehandelt? Statt die Muslime willkommen zu heißen, haben sie gegen sie gekämpft und dadurch “jüdisch-christlich-muslimisches Neben- und Miteinander” (29) verhindert und gemeinsame morgen-abendländische Entwicklungen um 1200 Jahre verzögert.

PS: Ein letzter Korrekturlauf hätte dem Buch nicht geschadet. Otfried Weintritt

Bergeaud-Blackler, Florence, John Fischer, and John Lever (eds.): *Halal Matters. Islam, Politics, and Markets in Global Perspective*. London: Routledge, 2016. 203 pp. ISBN 978-1-138-81276-5. Price: £ 24.99

Much has been written in recent years about the apparent incompatibilities and escalating conflicts between Islam and the West. “Halal Matters. Islam, Politics, and Markets in Global Perspective” offers a refreshingly different perspective. Not because “Halal Matters” downplays current tensions and conflicts but because its 12 chapters offer a series of interesting and informative studies showing how Muslim concerns, practices, and bureaucratic endeavors have become braided into national and inter-