

Joseph Hamid Ludin

Der Islam und der Westen

Mißverständnisse und Konflikte

Der Konflikt zwischen der östlich-islamischen und der westlichen Welt spielt sich auf mehreren Ebenen ab, nämlich auf einer politisch-sozialen, einer kulturell-religiösen und einer psychologisch-anthropologischen. Diese drei Ebenen kommunizieren miteinander und sind nur abstrakt getrennt betrachtbar.

Die islamische Welt erlebt seit 40 Jahren eine zunehmende Proletarisierung und Pauperisierung, die mit einer massiven Verstädterung einhergeht. Die sozialen Probleme, die mit diesen Ereignissen verbunden sind, sind von den politisch Verantwortlichen nicht mehr zu lösen. Die schon immer vorhandene Korruption wurde nicht überwunden, die Bürokratisierung der Gesellschaft hat lähmende Ausmaße. Die traditionelle Oberschicht und die Intelligenz sind immer mehr ausgewandert. Die Kluft zwischen Zivilisation und Unterentwicklung hat ungeheure Dimensionen angenommen. Die politische Führungsschicht repräsentiert immer weniger die Volksmassen. Die Volksmassen können sich mit ihren Führern nicht mehr identifizieren, was während der Herrschaft der traditionellen Oberschicht (Königtum, aristokratisches Beamtentum) noch in gewisser Weise der Fall war.

Im Okzident ist während der gleichen Periode eine eher entgegengesetzte Bewegung in Gang gekommen. Die Proletarisierung wurde zugunsten kleinbürgerlicher Schichten reduziert und die Gesellschaft zunehmend demokratisiert, so daß die Bürger sich mehr oder weniger mit ihrer politischen Führung und ihrem politischen System identifizieren konnten. Die traditionelle Klassengesellschaft wurde in eine Mittelstandsgesellschaft verwandelt. Eine weitgehende Befriedung der sozialen Konflikte wurde damit erreicht.

Durch diese Prozesse sind Orient und Okzident in den letzten 40 Jahren sozial immer weiter auseinander gerückt. Es gibt als Resultat dessen kaum noch gesellschaftliche Schichten, die miteinander kommunizieren können, was es bis in die 50er Jahre noch gab. Die alte orientalische Oberschicht war zum Teil westlich orientiert, war dem Westen wohlgesinnt und hatte dessen Wertvorstellung weitgehend adaptiert. Man verstand sich, fühlte sich einer internationalen Elite zugehörig. Zwei wesentliche Elemente des bürgerlichen Selbstverständnisses wurden akzeptiert und angenommen, wenn vielleicht auch nicht immer gut verstanden: Es galt Politik und Religion zu trennen und sich aufgeklärt zu geben, das heißt, die Idee des Fortschritts anzuerkennen.

Heute hingegen versucht die politische Führung orientalischer Länder möglichst traditionalistisch zu sein, die sogenannten eigenen Werte hochzuhalten, wenn diese auch kaum noch erkennbar sind. Fortschritt, Wissenschaft und Aufklärung werden als westliche Elemente betrachtet und mit Skepsis bedacht. Als eigener Wert wird die Religion angepriesen, die traditionalistisch und antiwestlich interpretiert wird. Die politische Führungsschicht wird von städtischem Subproletariat und Kleinstbürgerschichten erpreßt und reagiert mit Hilflosigkeit; die Führung ist in Teilen bereits von diesen Schichten übernommen worden.

Insgesamt ist die sozial-politische Situation dieser Länder von Armut, Korruption und Rückschrittlichkeit beherrscht. Armut produziert Irrationalität, Verzweiflung und Dummheit, was eine Dialogfähigkeit vermindert.

Religiös-kulturelle Differenz

Interessanter ist die religiös-kulturelle Differenz zwischen Osten und Westen, die von erheblichem Ausmaß ist und von beiden Seiten immer schon gerne verdrängt wurde. Im Zeitalter der Kreuzzüge und der osmanischen Invasion Europas war man sich der Unüberbrückbarkeit der kulturellen Dispositionen bewußter als seit der Aufklärung und der Französischen Revolution, die gerne die Differenz auf das schlechthin Abstrakte des „Menschen“ reduzierten.

Die Annahme einer „Nähe“ der beiden Kulturwelten ging auf die geopolitische Frage (Mittelmeerraum und damit immer Berührung), auf den Monotheismus und auf die Rezeption der griechischen Antike zurück. Keiner der drei Aspekte ist bei genauerem Hinsehen wirklich ausreichend, um diese Nähe zu rechtfertigen, jeder einzelne kann aber Mißverständnisse provozieren.

Die geopolitische Nähe war in Wirklichkeit seit Byzanz eine eindeutige Demarkationslinie. Europa hörte am Bosphorus auf und war schon vorher über Hunderte von Kilometern nur noch Randzone. Nichts, was Europa anging und ausmachte, war jemals über diese Grenze hinausgegangen, während sich die europäische Grenze nach Amerika und Australien ausdehnte. Kaum eine politische Idee Europas hat jemals wirklich im Orient Fuß gefaßt. Der Kemalismus, der gern als eine Europäisierung aufgefaßt wurde, hat in Wirklichkeit keine europäische Parallele, ist nur eine oberflächliche Adaptation europäischer Ideen und bleibt im Kern ein orientalischer Versuch der Säkularisierung der türkischen Gesellschaft. Das praktische Ergebnis ist eher fragwürdig, denn die Türkei scheint, außer in ihrem Anspruch, keineswegs säkularisiert. Die Besonderheiten der Türkei sind möglicherweise gar nicht auf den Kemalismus allein, sondern vielmehr auf die türkische Absetzung vom arabisch-persischen Vorbild zurückzuführen. Im übrigen wurde zur Zeit der Hochblüte der islamischen Kultur eine politisch-soziale Organisation – das Kalifat – geschaffen, das durch seine gelungene und

kreative Form der abendländischen sozialen Konstruktion seiner Zeit weit überlegen zu sein schien, aber niemals eine europäische Variante fand.

Die religiöse Diskussion dürfte mit Sicherheit die schwierigste sein, weil hier die angebliche Nähe der drei monotheistischen Religionen zu falschen Annahmen verleitet. Der Islam fühlt sich als der Vollender des Judentums und des Christentums. Er beansprucht, die Polytheisierung des Christentums, die dieses mit der Dreieinigkeitslehre zuwege gebracht habe, rückgängig gemacht und die Idee eines universalen Monotheismus kreiert zu haben. Der Islam war aber zuallererst der Monotheismus der arabischen Heiden und wurde erst im Lauf der Zeit universal ausgelegt. Der Islam hat sich zwar einiger Ideen und Gestalten der Bibel bemächtigt, sich aber nie an den geschriebenen Text gehalten, so daß diese „deformiert“ wurden, ohne daß sich dafür irgendwelche andere Belege finden würden als die der Bibel. Man kann nicht über Abraham, Isaak und Jakob reden und gleichzeitig die Tora übergehen. Die islamische „Theologie“ ist von daher von jüdischer und christlicher Seite nicht ernst zu nehmen, weil sie zum Teil – was ihren vorislamischen Anteil anbetrifft – Konfabulationen gleichkommt. Eine ernsthafte theologische Diskussion, wie es sie – wenn auch spät – zwischen Judentum und Christentum gegeben hat, kann es mit dem Islam nicht geben, weil die hermeneutischen und exegetischen Voraussetzungen fehlen.

Die islamische Idee Gottes hat wiederum nur dem Anschein nach Ähnlichkeit mit der jüdischen oder christlichen Vorstellung. Der islamische Gott ist dem Bild des orientalischen Despoten entsprungen, der dem absoluten und allmächtigen Gesetz entspricht und demgegenüber sich der Mensch nur unterwerfen kann. Einzig Unterwerfung unter dieses absolute und ewige Gesetz kann die Form islamischer Frömmigkeit sein. Ein Hiob, der sich mit seinem Gott im Widerstreit befindet, ist dem Islam unvorstellbar. Der Gehorsam Abrahams ist nicht Unterwerfung, sondern höchste Form des Vertrauens, ein Vertrauen, das Abraham unter Beweis stellen muß, weil er Mensch ist und damit in Zwiespalt mit sich selber steht. Es ist also Gehorsam aus Freiheit. So kann der Jude nur ein Verhältnis zu seinem Gott gewinnen in der Bewegung von Nähe und Distanz, im Dialog mit ihm und in der Bekämpfung seines Zweifels. Der Jude, so ein Rabbiner, wacht morgens als Heide auf und muß bis zum Abend ein Jude werden. Auch das paulinische und augustinische Christentum sind von dieser Bewegung der menschlichen Seele beherrscht, wo keine Unterwerfung die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz erledigen kann.

Der Islam ist als Gesetz ewig, vollkommen und unübertrefflich. Der Islam läßt keine Frage offen, alles ist in dieser allmächtigen Gottesgestalt aufgehoben. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die das jüdische und christliche Menschenbild prägt, ist dem Islam fremd. Gott ist ganz anders und unendlich erhaben. Die Idee der Gottebenbildlichkeit ist es aber, die dem Abendland seinen Durst nach Erkenntnis verschafft hat, einer Erkenntnis, die spätestens mit Augustin in der

Rückwendung auf das eigene Selbst als Selbsterkenntnis zur Grundlage der Erkenntnisfähigkeit wurde. Wenn der Jude sich verloren hat und sich von seinem Gott entfernte, dann muß er „Teschuba“ machen, das heißt innehalten, sich wenden, zur Besinnung kommen und zurückkehren. Der Kern der neutestamentlichen Lehre wurde in der Idee des „verlorenen Sohns“ gesehen, der in Schmerz, Angst und tiefem Leid, das ihm die Abtrünnigkeit aufbürdete, zurückkehrt, oder, um mit Luther zu sprechen, „in sich schlägt“ und zur Erkenntnis gelangt. „Teschuba“, „Metanoia“ und die Metapher des verlorenen Sohnes stehen in der jüdisch-christlichen Tradition für die Bewegung der schwachen menschlichen Seele, die nach Erkenntnis ringt. Damit der Mensch zu dieser Bewegung der Erkenntnis fähig wird, muß ihm Raum, das heißt Bewegungsfreiheit verschafft werden, die nur in der Selbstbeschränkung Gottes liegen kann. Der jüdisch-christliche Gott ist ein Gott, der sich zurücknehmen kann und damit dem Menschen die Möglichkeit der Entfaltung und der Zurücknahme verschafft. Ein absolut allgegenwärtiger Gott kann dem Menschen in seiner Entfaltung nur hinderlich sein.

Rezeption der Tradition Griechenlands?

Die Idee der Selbsterkenntnis findet sich aber ebenso stark in der griechischen Tradition. Sowohl in der Mythologie wie auch in der gesamten griechischen Philosophie ist diese Idee zentraler Bestandteil griechischen Selbstverständnisses.

Eine weitverbreitete Vorstellung über die Epoche der islamischen Hochblüte betrifft die Frage des griechischen Erbes, das angeblich der Islam gerettet habe und dem Abendland übermittelte. Hier sind eine richtige und eine weniger richtige Auffassung miteinander verschränkt. Richtig ist, daß die arabische Kultur in der Zeit ihrer Hochblüte in bezug auf die Entwicklung und Bewahrung von Wissenschaft und Wissen eine dominierende Macht entwickelte. Richtig ist auch, daß es eine enzyklopädisierende Sammlung von griechischen Texten gab, die zum Teil interessant erläutert und diskutiert und so dem Abendland weitervermittelt wurden. Richtig ist auch, daß die arabischen Philosophen zwischen dem 9. und dem 14. Jahrhundert eine neuplatonische Interpretation der ihnen vorliegenden antiken Texte entwickelten, die sich zum Teil mit ihrem Universalienansatz gegen die islamische Orthodoxie (und gegen jegliche Orthodoxie) wandten. Alles weitere ist aber dennoch falsch. Denn wesentlich ist, daß es nie zu einer wirklich fruchtbaren und entwicklungsfähigen Auseinandersetzung mit dem Griechentum kam. Die gesamte Begegnung im Sinn einer islamisierenden Interpretation erfuhr vielmehr eine für die arabische Kultur typische Reduzierung. Dies ist in gewisser Weise zwar auch in der Scholastik geschehen, doch war diese in Europa der Beginn einer nie endenden Auseinandersetzung mit dem griechischen Genius und hat sich nicht darauf beschränkt.

Eine Rezeption der griechischen Tragödie ist im Islam nie möglich gewesen, weil er, gefangen in seinem Determinismus, den Begriff des Tragischen nicht kennen kann. Der tragische Mensch wird zerrieben in der Dialektik zwischen dem Begehren und dem Gesetz des Schicksals. Diese Dialektik zeigt sich gleichzeitig in der Spannung zwischen der Freiheit, oder der Illusion der Freiheit, und der Notwendigkeit, eine Spannung, die die abendländische Kulturgeschichte entscheidend geprägt hat. Der Orient hat niemals eine Idee der Freiheit entwickeln können, was ihm auch das Verständnis für das Tragische verwehrt hat. Dieses Verständnis scheint aber in Europa konstitutiv geworden zu sein für eine Kategorie, die die Überlegenheit und leider auch den Hochmut des europäischen Anspruchs ausmacht, nämlich die Kategorie der Realität. Denn die Idee des Tragischen vermischte sich mit der jüdischen Erfahrung von Geschichte und führte zu der Vorstellung des Realen. Dieses Schicksal des tragischen Menschen, das ihn zur Demut und Selbstbeschränkung zwingt, ist die griechische Variante der Idee des Kulturmenschen. Erst durch diese Sicht der Selbstbescheidung, die korrespondiert mit der christlichen Idee der Sündhaftigkeit unserer Existenz, wurde Raum geschaffen für ein „dennoch“, das, aufgehoben in dem Verständnis von Liebe und Opferbereitschaft, ein Prinzip Hoffnung setzen konnte und damit die Möglichkeit von scheinbar unendlicher Kreativität. Von dieser Perspektive – es handelt sich nur um eine mögliche – ließe sich sagen, daß der griechische Mensch einerseits und der jüdisch-christliche andererseits sich durch ihre Unvollkommenheit definieren, während sich der „barbarische Mensch“, gefangen in seinen Allmachtsphantasien, für vollkommen hält.

Der Begriff des Schönen und der Kunst konnte einer Welt der weitgehenden Bilderfeindlichkeit nichts bedeuten. Der griechische Gott Eros, der den europäischen Geist bis in unsere Tage beflügelte, konnte in der entkörperlichten Anthropologie des Islams keinen Platz finden. Wir wissen, daß diese Begriffe für die gesamte europäische Kunst- und Geistesgeschichte von tragender Bedeutung waren. Sie gehen vorwiegend zurück auf die Idee des Schönen oder die Idee der Kunst, der eine Idee der Wahrheit zugrunde liegt, die sich jenseits der philosophischen oder religiösen Diskursivität situiert und die sich nicht nur der Reflexion, sondern auch der Kontemplation und Freude verpflichtet fühlt.

Eine islamische Rezeption dieser elementaren Elemente des Griechentums fehlt gänzlich. So ist auch nirgendwo die Differenz von islamischem Orient und Okzident so plastisch wie in der Kunst. Kunst im griechisch-abendländischen Sinn des Wortes, das heißt, in ihrer Ideenverschränktheit einerseits und in der Erotisierung und Formalisierung der Idee andererseits, ist im islamischen Orient nur zu einer rudimentären Entfaltung gelangt. Von daher auch die Fragwürdigkeit, von einer islamischen Kunst zu sprechen. Was wir aus dem islamischen Orient kennen und schätzen, sind die Miniaturenmalerei, die Teppiche, die Sakralbauten und einzelne Profanarchitekturen. All dies hat aber trotz seiner zum

Teil unbestreitbaren Schönheit nicht eine Idee der Kunst als einer Emanation der Wahrheit bewirkt, schon gar nicht in der Verbindung von Idee, Form und Eros. Musik und Schauspiel haben sich nie aus der Folklore und der Unterhaltung befreien können (der indische Kulturraum, dem nicht nur wir, sondern auch der islamische Orient vieles zu verdanken hat, müßte gesondert betrachtet werden). Interessant wäre in diesem Zusammenhang, Bedeutung und Sinn der islamischen Kalligraphien zu untersuchen, die am ehesten unserem Kunstverständnis entsprechen, bei denen aber keine wesentlichen Entfaltungsfähigkeiten zu beobachten sind, sondern ein Prinzip der Wiederholung und Vervollkommnung. Nicht in unser Thema passend, aber sicherlich interessant im Sinn einer kulturvergleichenden Studie wäre die Frage, welche „Idee“ sich hinter der chinesisch-japanischen Kunst verbirgt, die ganz unbeeinflußt von Griechenland und Europa ein hohes Verständnis von Form zu entwickeln verstand.

Menschenbild

Unmittelbar verbunden mit dieser Frage von Kunst und Kultur ist der Bereich des Psychologisch-Anthropologischen. Es ist eine Banalität zu behaupten, daß die psychische Anthropologie verschiedener Kulturen unterschiedlich ist, wenn sich auch die seelische Struktur und Grundverfassung der Menschen (zumindest nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse) nicht wesentlich unterscheiden. Wenn wir von psychischer Anthropologie sprechen, dann meinen wir vor allem die soziale und kulturelle Vermittlung von seelischen Erfahrungen und ihre Bewertung, das heißt, das Selbst- und Objektwertgefühl, das unsere Wahrnehmung, unsere Erfahrung, unser Bewußtsein und unser Handeln steuert. Hier sind insbesondere folgende Punkte zu beachten: der Allmachtsanspruch und die Ausschließung des Individuums, das Verhältnis zum Weiblichen und das Verhältnis zur Dinghaftigkeit der Welt.

Der Islam fordert die absolute Unterwerfung unter den absoluten und allmächtigen Gott. Diese Unterwerfung ist Wesen seiner Frömmigkeit. Im Koran ist alles gesagt und alles richtig gesagt, weil es direktes und endgültiges Wort Gottes ist. Der fromme Moslem hat von niemandem etwas zu lernen, weil er im Besitz der absoluten und uneingeschränkten Wahrheit ist. Das Gesetz, dem er sich zu unterwerfen hat, ist lückenlos; unterwirft er sich ihm bedingungslos, ist er in seinem Menschsein vollkommen, er bedarf keiner weiteren Unterrichtung. Dem absoluten Gott steht die Menschheit als Kollektiv und nicht als Individuum gegenüber. Dieses Kollektiv ist unterteilt in Gläubige und Ungläubige. Das Gewissen der Gläubigen ist durch die Unterwerfung im reinen. Die Ungläubigen haben die Möglichkeit des Glaubens. Sind sie unwissend, sind sie unschuldig; sind sie wissend und weigern sich, sind sie die Feinde des Islams. Die Idee des

Kollektivs ist im Wesen totalitär (bei aller Problematik dieses Begriffs). Ein Individuum, das sich aus dem Kollektiv heraussetzt, kann nur Verräter oder Feind sein, weil es keine „private“ Anmaßung der Frage an Gott geben kann.

Wie wir wissen, ist die Idee der absoluten Herrschaft (Gottes) und der bedingungslosen Unterwerfung eine vom Islam adaptierte Vorstellung der durchaus bekannten vorislamischen orientalischen Despotie. Schon die griechische Überlieferung beschreibt etwas für das griechische („freie“) Bewußtsein Ungeheuerliches, nämlich die im Staub kriechenden persischen Hofbeamten im Angesicht ihres Herrschers. Für die Griechen war es unverständlich, daß man nicht etwa Sklaven, sondern eigene Leute in dieser Weise demütigt.

Von dieser Grunddisposition der islamischen Anthropologie bestimmt sich sein Verhältnis zum Selbst und zum anderen, zum Fremden. Das Selbst ist nicht bild- und formbar, weil in ihm keine Freiheit ist; es ist determiniert. Die einzige Möglichkeit, die dem Selbst verbleibt, um sich eine Bewegung zu verschaffen, ist die Hingabe und die Intensität der Hingabe (hier ist der psychologische Kern des Fanatismus zu suchen). Eine Rezeption der griechischen „paideia“, die in Europa mannigfaltige Variationen fand und die die Bildungsfähigkeit des Subjekts als anthropologische Grundlage hatte, und der platonischen Akademie, die die Idee der europäischen Universität vorwegnahm und sich auf die Möglichkeit von Bildung stützte, konnte es von daher im Islam nicht geben.

Aus einem reduzierten Selbstbegriff leitet sich auch die Reduktion des anderen oder des Fremden ab. Der Fremde kann niemals anderes sein als nur der noch nicht auf der Höhe seiner (des Moslems) Erkenntnis sich Befindende. Da der Moslem die absolute Wahrheit besitzt, tritt er dem anderen ohne Selbstzweifel entgegen. So war die islamische Welt selbst dann nicht von Zweifeln geplagt, als es mit der Blüte der islamischen Kultur zu Ende ging. Eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Fremden und dem anderen hat es nie gegeben, selbst zu den Zeiten nicht, als die Araber Kolonisatoren waren. Anders in Europa, wo es trotz der größten Arroganz und Brutalität der Kolonisation immer Menschen gab, die sich mit hohem Eifer dem Fremden widmeten. Das Interesse für das Fremde, ein Interesse, das sich mit Eifer, Wissensdurst, Liebe, Arbeit und leider auch Ausbeutung dem fremden Objekt hingeben kann, ist Wesenszug abendländischer Kultur und ist außerhalb dieses Kulturkreises praktisch nicht auffindbar, es sei denn als Adaptation europäischer Werte. So kann auch die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht Objekt der Reflexion und des Erkenntnisinteresses werden. Die Reflexion des Selbst über das Fremde ist aber Bestandteil der Selbsterkenntnis, die damit ebenfalls eine Beschränkung erfährt. Die mangelnde Selbstreflexion behindert auch die Erkenntnis von Schuld als eigen- oder fremdverursacht. Der Erklärungsversuch bleibt immer äußerlich. Nie kann der einzelne selbst schuld sein an dem, was ihm zustößt, immer kommt das Böse von außen, weil das Fremde dämonisiert wird.

Wir wollen noch auf einen weiteren Punkt zu sprechen kommen, der ebenfalls zu vielen Mißverständnissen Anlaß gibt. Wir sprechen hier vom „Weiblichen“ und nicht von der „Frau“. Wir glauben nicht, daß das islamische Verhältnis zur Frau sich von den allgemeinen sozialen Verhältnissen der alorientalischen Kultur weitgehend unterschieden hat, sondern daß der Islam – wie in allen Dingen – der Frau einen Rechtsstatus hinzugefügt hat und damit aufgrund seiner Buchstaben-treue einer sozialen Entwicklung keine Möglichkeit gab. Wichtiger erscheint uns etwas zu sein, was wir das „Weibliche“ nennen wollen, das heißt, jene psychische Repräsentanz, die in allen – Mann oder Frau – mehr oder weniger vorhanden ist. Diese psychische Repräsentanz (wir könnten sie auch in Anlehnung an das Griechische „Eros“ nennen) korrespondiert mit der schöpferischen Potenz des Menschen. Sowohl die jüdisch-christliche Kultur wie auch die griechisch-römische Antike hatten zwar patriarchalische Grundzüge, aber nur in der orientalistisch-islamischen Kultur (Ausnahme wäre der indische Kulturbereich) wurde die Unterdrückung des „Weiblichen“ weitgehend durchgesetzt.

Im Widerspruch zu dieser Aussage steht die Tatsache, daß die Hochblüte der islamischen Kultur mit einer sehr gelungenen und tatsächlich schöpferischen Poesie, Literatur und Musik (Indien) einherging. Interessant erscheint, daß es in dieser Epoche auch einige Frauen gab, die als Heilige, Mystikerinnen und Dichterinnen große Verehrung erlangten. Dieser Widerspruch läßt sich dadurch erklären, daß die islamische Kultur die Entfaltung des Schöpferisch-Erotisch-Individuellen fast ausschließlich auf eine mystisch-pantheistische Dimension beschränkte. Die Mystik stellt wahrscheinlich diejenige Dimension des Islams dar, die den eigentlich schöpferischen Kern der Religion ausmacht. Sie wurde – wie auch ihre kulturellen Emanationen – von der Orthodoxie nicht nur verfolgt, sondern mit mehr oder weniger Erfolg vernichtet. Mit gewisser Einschränkung kann man sagen, daß sich die neuplatonisch inspirierte islamische Philosophie ebenfalls in diese Tradition einreihen ließe. In diesem begrenzten Raum des Mystischen entwickelte sich eine Poesie der Auflösung in Gott und des rauschhaft ekstatischen Selbst-, Gott- und Weltverhältnisses. Insgesamt bedeutet dies für unsere Überlegung, daß dem Schöpferischen (dem „Weiblich“-Erotischen) in der islamischen Kultur eine Nischenexistenz zugebilligt wurde, die es aus dem sozialen Kontext isolierte und ihm damit auch keine soziale Seinsberechtigung ermöglichte. Eine Entwicklungsfähigkeit war daher nicht möglich. Wir können hier hinzufügen, daß, in bezug auf die Frage nach der Kunst im Islam, die Verschränkung von Form und Idee sich nie aus dem einmal gefundenem Niveau emanzipierte und zur weiteren Entfaltung kam. Die Form, so ließe sich sagen, war in der islamischen Kultur gebunden, niemals frei und von daher war auch ihre Metamorphose nicht denkbar.

Die Überlegung zur mystischen Selbstauflösung des einzig möglichen Subjektbegriffs im Islam führt uns auch zu der Beobachtung des Verhältnisses zur Ding-

haftigkeit der Welt. Eine weitverbreitete Vorstellung im Orient ist, daß der Europäer sich ergötze in der Materialität der Welt, fixiert sei auf ihre Dinghaftigkeit. Ein Orientale ist kein Sammler, er verbraucht die Dinge, die er zum Leben benötigt, bis zu ihrer Auflösung, er konserviert nicht. Das Ding hat für ihn nie mehr Wert als nur Gebrauchswert. Er lebt nach der religiösen Überzeugung, daß sich in der Dinghaftigkeit des Lebens nichts verberge. Wenn der Psalmvers sagt, daß die Menschen „sammeln und nicht wissen“, dann ist diese Idee im Islam zu einer anthropologischen Konstante kondensiert. Leben ist wesentlich Schicksal, alles Dinghafte ist epiphänomenal. Das Abendland ist im Gegensatz dazu immer schon museal gewesen, es gab kein Ding, das nicht Objekt des Sammelns, des Beobachtens, des Erforschens, der Reflexion und der Kontemplation wurde. Insbesondere haben die Europäer auch orientalische und fremde Dinge gesammelt, die im Orient sicher dem Verbrauchwerden anheimgefallen wären.

Wenn wir nun diese Aspekte – das Individuelle, das Schöpferische und das Dinghafte – betrachten, sehen wir deutlich, daß die islamische Welt mit der Unterdrückung dieser Werte im Gegensatz zum Okzident schnell zu Erstarrung neigte und keine Entwicklungsfähigkeit besaß. Dagegen könnte man die gesamte Dynamik der abendländischen Kultur als Äquivalent dieser Kategorien ansehen.

Ein Punkt soll noch Erwähnung finden, der das genannte Mißverständnis erst richtig gedeihen läßt. Trotz aller Differenzen und Unüberbrückbarkeiten gab es immer das Faszinosum Europa für den Orientalen und das Faszinosum Orient für den Europäer. Dieses Faszinosum hat es niemals vermocht, die Differenzen zu überbrücken, was wahrscheinlich auch nicht möglich ist, da alles Faszinierende in erster Linie imaginärer Natur ist und das böse Erwachen folgen läßt.

Europa bedeutet in dieser Imagination für die Orientalen vor allem drei Dinge, wenn sie auch weitgehend unbewußt existieren: die Freiheit des Individuums, die Präsenz des Eros und der immense materielle und kulturelle Reichtum. All dieses ist dann wieder in seiner negativen Projektion auch hassenswert und Ausdruck der Anmaßung und Gottesferne des Okzidentalen. Umgekehrt hat auch der Orient – wie vielleicht alle „Kollektivkultur“ – eine Seite, die für den Europäer, der in seiner kühler werdenden Individualität ständig zu vereinsamen droht, eine gewisse Faszination: die Wärme und Geborgenheit eines gemachten Hauses, die Sicherheit, daß die Dinge geregelt sind, keine Eile, keine Hast. Alles ist in Gottes Hand, alles ist in ihm geschrieben, jede Unruhe ist unnötig, alles wird kommen, wie es kommen muß. Der absolute Determinismus, der dem Individuum keine Freiheit gönnt, sorgt für Ordnung und Seelenfrieden aller. Der Fremde hingegen hat es schwer, er ist geschäftig und beschäftigt, er hat keine Zeit, seine Seele irrt und ruht nicht. Daher ist man freundlich und gelassen zu ihm. Er ist Gast, wird beschenkt und bewertet. So faszinierend dies ist, es nährt die Mißverständnisse, die eine wirklichkeitsgerechte Kenntnis des Orients erschweren, ja oft verhindern.