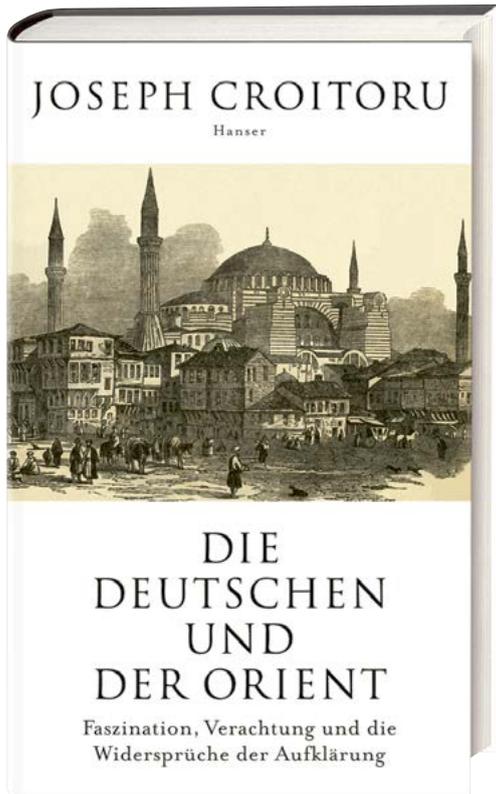


Leseprobe aus:

Croitoru
Die Deutschen und der Orient



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.hanser-literaturverlage.de

© Carl Hanser Verlag München 2018

HANSER



JOSEPH CROITORU

Die Deutschen und der Orient

Faszination, Verachtung und die
Widersprüche der Aufklärung

Carl Hanser Verlag

Ich danke meiner Frau Claudia
für ihre Geduld und ihre Anregungen

1. Auflage 2018

ISBN 978-3-446-26037-5

Alle Rechte vorbehalten

© 2018 Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, München

Umschlag: Anzinger und Rasp, München

Motiv: Hagia Sophia, Istanbul © akg-images/Historisches Auge

Satz: Kösel Media GmbH, Krugzell

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany



MIX
Papier aus verantwortungs-
vollen Quellen
FSC® C083411

Inhalt

Einleitung 9

KAPITEL 1

Friedrich der Große als Trendsetter: Neue Orientpolitik und osmanenfreundliche Gesinnung

Der *roi philosophe* blickt kritisch auf die Instrumentalisierung der Religion – auch im Orient 14 | Der islamische Prophet – ein »Betrüger« 17 | Voltaires islamfeindliches Theaterstück *Mahomet* findet Beifall am preußischen Hof 19 | Marquis d'Argens – noch ein islamkritischer Gesinnungsgenosse des Preußenkönigs 21 | Neue Pfade: Friedrich II. sucht Verbündete im Orient und betreibt muslimfreundliche Medienpolitik 25 | Preußens mühsame Annäherungsversuche an die Hohe Pforte 29 | Berlin setzt auf die Käuflichkeit der Osmanen 32 | Der Kriegsherr in Not: Friedrich II. besingt die Türken als letzte Hoffnung 35 | Vorurteile scheinen bestätigt: Die osmanische Gesandtschaft in Berlin fasziniert und irritiert 38 | Der orientalische Gast wird zur Last: »Mamamouchi« 41 | »Die Türken sind habgieriger als die Juden« 46 | Wider den kriegslüsternden Türkenfeind Voltaire: Friedrich II. als Anwalt der Osmanen 51

KAPITEL 2

Lessings Bemühungen um ein positiveres Orientbild – preußischer Zensurdruck als Motor, der Publikumsgeschmack als Bremse

Der junge Lessing: Spielerische Reflexion über okzidentale Orientklischees 58 | Lessing in Berlin: Aufwertung des Islam im Zeichen der orientfreundlichen Politik Friedrichs II. 62 | Als Übersetzer von Friedrichs II. Hofgast Voltaire: Gerühmte Toleranz des Islam als Christentumskritik 67 | Lessings beschönigende Darstellung der von ihm übersetzten *Geschichte der Araber* von Marigny 70 | *Rettung des Cardanus* – vorsichtiges Plädoyer für ein differenzierteres Muhammad-Bild 75 | Letzte Berliner Orientepisode: Die Fragmente *Phatime/Fatime* 80 | Als Dramaturg und Theaterkritiker in Hamburg: Lessings Orientbild zwischen aufklärerischem Anspruch und Anpassungszwängen 86 | Bibliothekar in Wolfenbüttel: Wiederaufleben der Orientbeschäftigung in einem neuen aufklärerischen Umfeld 102 | Der Fragmentenstreit: Islamthematik wird für Kritik an der christlichen Orthodoxie instrumentalisiert 105 | *Nathan der Weise*: Interreligiöse Verbrüderung triumphiert über christlichen Fanatismus 113

KAPITEL 3

Von der Vernunft zur Empfindung: Der arabische Orient wird zum poetischen Faszinosum – und das reale Arabien wird entdeckt

Zwei Leipziger Streiter für das dichterische Erbe Arabiens: »Literaturpapst« Gottsched und der Arabist Reiske 119 | Poetische Schönheit im Koran: Der Vorstoß des Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis 127 | Das Studium des Arabischen aus dem Griff der Theologen befreien: Reiske leistet Pionierarbeit 130 | Orient als Konversationsthema: Gottsched und Reiske begegnen Friedrich dem Großen im besetzten Leipzig 138 | Reiskes *Proben der arabischen Dichtkunst* und seine Verteidigung Muhammads 142 | Das Interesse am Arabischen wächst: Frorieps *Arabische Bibliothek* als Zeichen eines Gesinnungswandels 146 | Zwischen Faszination und Ablehnung: Aufklärungskritiker Hamann und der junge Herder blicken auf den islamischen Orient 148 | Wider die Koranbegeisterung: Michaelis' Kehrtwende und die Debatte um die erste deutsche Koranübersetzung 157 | Zaghafte Annäherung: Der junge Goethe und sein Dramenfragment zu Muhammad 161 | Muhammad als Dichter bewundert: Boysens Koranübersetzung und Gleims koraninspirierte Dichtung *Halladat* 169 | Wie viel Poesie ist im Koran? Boysens Übersetzung begeistert und entzweit 176 | Das neue Araberbild – Carsten Niebuhrs Arabienreise 183 | Rezeption von Niebuhrs *Beschreibung von Arabien* 192

KAPITEL 4

Die Türkei wieder im Zentrum der Aufmerksamkeit: Die deutsche Öffentlichkeit zwischen Türkenhass und Osmanen- Apologetik

Deutsche Debatten über das Osmanische Reich im Vorfeld des russisch-österreichischen Türkenkriegs (1787–1792) 196 | Der türkeifeindliche Bestseller des Baron von Tott 205 | Der russisch-österreichische Türkenkrieg bricht aus: Niebuhrs Beitrag zur Debatte um die Lage des Osmanischen Reiches 209 | Die preußische Sicht auf den Türkenkrieg unter dem Gebot der Zurückhaltung 214 | Die Berliner Blätter über den Türkenkrieg 218 | Österreich tritt in den Krieg ein 222 | Um Ausgewogenheit und Relativierung bemüht: Die Berliner Presse über das Kriegsgeschehen im Jahr 1788 224 | Anderswo in Preußen wird über den Krieg öffentlich polemisiert: Dichter Gleim spitzt seine Feder gegen die Türken 230 | Antitürkische Ressentiments und aufkeimender Philhellenismus in Gleims Umfeld 234 | Scharfe Kritik an Gleim und am Türkenkrieg aus dem preußischen Halle 239 | Angriff aus dem Süden Deutschlands gegen die Türkeiapologeten 244 | Das »großherrliche Leckermaul«: Bürgers *Münchhausen* wird im Kriegsjahr 1788 mit Türkenklischees gewürzt 249 | Dem Volk aufs Maul geschaut – eine Antikriegsschrift aus dem Berliner Untergrund 252

KAPITEL 5

Die Risse werden tiefer: In Preußen steht man zu den andernorts verschmähten Türken

Preußische Publizistik und die Kriegsjahre 1789 und 1790 260 | Wielands *Teutscher Merkur* und der Türkenkrieg: Balanceakt zwischen Differenzierung und islamkritischer Polemik 263
Tendenziöse Auswahl zuungunsten des Propheten Muhammad: Übersetzungsauszüge aus Edward Gibbons Universalgeschichte 265 | Die Debatte über Muhammad reißt nicht ab 271
Wielands finstere Islambild: Im *Goldnen Spiegel* entrinnt der Sultan knapp einer »dschihadistischen« Erziehung 281 | Fortsetzung des *Goldnen Spiegels*: Der verbannte Hofphilosoph Danischmend bekämpft weiter die Eiferer und wird fast selbst zum islamischen Despoten 284
Schach Lolo: ein verkommener Sultan aus dem Figurenarsenal des *Goldnen Spiegels* als Parabel über Machtmissbrauch 287 | Wielands *Oberon* überspitzt mit blutigen Gewaltszenen Klischees über Muslime 292 | Osmanenkritischer Kommentar zum Türkenkrieg: Das Schauspiel *Theodora oder die Ankunft der Türken* im *Teutschen Merkur* 295

KAPITEL 6

Preußens Einsatz für den Frieden zwischen Eigennutz und Türkenfreundlichkeit

Der steinige Weg zur preußisch-türkischen Allianz von 1790 301 | Friedrich Wilhelm II. wird als Friedensstifter besungen 304 | Der osmanische Gesandte Ahmed Azmi wird in Berlin hofiert – und inspiriert 307 | Preußen kommt um einen Kriegseintritt gegen Russland an der Seite der Pforte herum 316

| | |
|------------------|-----|
| Nachwort | 318 |
| Anmerkungen | 320 |
| Bibliographie | 393 |
| Personenregister | 411 |

Einleitung

In der aktuellen Debatte über den Islam sind seine Kritiker schnell dabei, sich auf die Errungenschaften der Aufklärung zu berufen. Damals habe, so das gängige Argument, eine kritische Auseinandersetzung mit religiösen Dogmen stattgefunden, die ihresgleichen in der islamischen Welt suche. Wie aber stand es eigentlich in dem so gerühmten Zeitalter der Aufklärung um das Verhältnis der Deutschen zum islamischen Orient? Mit dieser Frage haben sich bislang nur interessierte Fachleute und auch die nur fragmentarisch befasst. Auch in der Öffentlichkeit besteht nach wie vor ein Wissensdefizit, gerade was die düstere Sichtweise auf den islamischen Orient in jener angeblich von Vernunft und Toleranz so durchdrungenen Epoche betrifft. Diese Lücke will das vorliegende Buch schließen helfen, zumal die Ambivalenzen, die unseren heutigen Blick auf die islamische Welt prägen, weitgehend derselben europäisch-christlichen Abwehrhaltung entspringen, gegen die schon vor 250 Jahren deutsche Aufklärer mit mäßigem Erfolg ankämpften. Dass sich die alten Ressentiments über die Jahrhunderte bis heute hartnäckig gehalten haben, hat in jüngster Zeit am deutlichsten der Einzug einer offen antiislamischen Partei in den Bundestag vor Augen geführt.

Wenngleich sich das friderizianische Preußen als erster deutscher Staat gegenüber der islamischen Welt zu öffnen begann, so hatte die seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts betriebene Annäherung doch einen janusköpfigen Charakter. Dies rührte nicht zuletzt daher, dass die Schriftsteller und Gelehrten, die sich den Ideen der Aufklärung verschrieben hatten, in der Regel stark von einer christlich-religiösen Erziehung geprägt und häufig auch theologisch ausgebildet waren. Zum religiösen Allgemeingut gehörte auch der Betrugsvorwurf gegen den Propheten Muhammad, mit dem man dem Islam absprach, eine Offenbarungsreligion zu sein.

Die Auffassung, dass der Stifter des Islam ein Betrüger gewesen sei, teilte auch der für seine religiöse Toleranz bekannte Preußenkönig Friedrich der Große, dessen Verhältnis zu den Türken im ersten Kapitel nachgegangen

wird. Während am Hof des um ein Militärbündnis mit Konstantinopel bemühten preußischen Monarchen über die »Pfaffen« aller Couleur schonungslos hergezogen wurde, herrschte in der Öffentlichkeit das Diktat eines islamfreundlichen Tons, dem sich auch die preußische Presse zu unterwerfen hatte.

Die Pressepolitik Friedrichs II. war wohl der Ansporn für den Schriftsteller Gotthold Ephraim Lessing, dem Kapitel 2 gewidmet ist, sich ab 1751 als junger Kulturredakteur der hofnahen *Berlinischen privilegierten Zeitung* intensiv dem Thema islamischer Orient zuzuwenden und in seinen Pressebeiträgen zum Anwalt der Muslime zu machen. Auch wenn er in seinem Essay *Rettung des Hier. Cardanus* (1754) schon bald Kritik an der Hetze gegen den islamischen Religionsstifter übte, ging er dennoch nicht so weit, Muhammad vom Vorwurf des Betrugs freizusprechen. In seinen Hamburger Jahren als Dramaturg und Theaterkritiker sah er sich gar gezwungen, Zugeständnisse an den Publikumsgeschmack zu machen und seine Kritik an den antiislamischen Vorurteilen der Zeitgenossen zu zügeln. Später, als herzoglicher Bibliothekar von Wolfenbüttel, stand Lessings Beschäftigung mit dem Thema Islam im Zeichen der Theologie. Sein 1779 veröffentlichtes dramatisches Gedicht *Nathan der Weise* war auch die Summe seiner langjährigen Auseinandersetzung als Kritiker mit orientalisierenden zeitgenössischen Theaterstücken, die vor Stereotypen über Muslime nur so strotzten – wovon übrigens auch Lessings zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene frühe Dramenfragmente *Giangir* und *Phatime/Fatime* nicht ganz frei waren.

Obwohl der *Nathan* seiner Zeit voraus war, hinkte er ihr doch auch hinterher. Denn mittlerweile hatte sich das Verhältnis der deutschen Öffentlichkeit zum islamischen Orient erheblich gewandelt, und auch ihr Wissenshorizont hatte sich erweitert. Schon zu der Zeit, als Lessing Redakteur in Berlin war, hatte sein Erzfeind Johann Christoph Gottsched begonnen, sich ebenfalls als Aufklärer in Sachen Orient zu inszenieren. Mit dieser bislang unbeachteten Facette der publizistischen und verlegerischen Tätigkeit des Leipziger »Literaturpapstes« setzt das dritte Kapitel ein. Obgleich Gottscheds Schriften von seiner Gespaltenheit gegenüber dem islamischen Propheten Muhammad zeugen, bot er in seinen Zeitschriften dem Arabisten Johann Jacob Reiske ein wirksames Forum, um für eine unvoreingenom-

mene Öffnung gegenüber der arabischen Literatur zu werben. Reiskes Bemühungen um eine Neubewertung der Kulturleistungen der Araber wurden zwar erst später angemessen gewürdigt. Aber Reiskes Essays und Übersetzungen aus dem Arabischen wirkten auf den konservativen und weit einflussreicheren Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis inspirierend. Wenngleich der Göttinger, allerdings nur in jungen Jahren, den Propheten Muhammad als Dichter und den Koran als poetisches Werk schätzte, bestritt er doch von Anfang an vehement dessen Offenbarungsanspruch.

Jener Zwiespalt zwischen ästhetischer Faszination und religiöser Verachtung, wie er sich bei Michaelis zeigte, kennzeichnete Anfang der 1770er Jahre auch die heftige Diskussion, die sich an den ersten deutschen Übersetzungen des Koran aus dem Arabischen entzündete. Im Osten tobte damals der russisch-türkische Krieg (1768–1774), der eingefleischte deutsche Türkenhasser einem Sieg Russlands und der Zerschlagung des Osmanischen Reichs entgegenfiebern ließ. Zu ihnen gehörte auch der Frankfurter Pastor und Orientalist David Friedrich Megerlin, der 1771 als erster den Koran aus dem Arabischen ins Deutsche übertrug und damit den Beweis erbringen wollte, dass der Islam bekämpft werden müsse. Auf Megerlins Übersetzung wurde auch der junge Goethe aufmerksam, der sich damals gerade mit dem islamischen Propheten befasste – dass er damit einer neuen Mode folgte, der sich in jenen Jahren etliche deutsche Schriftsteller anschlossen, wird hier zum ersten Mal beleuchtet. In der entscheidenden Phase aber der öffentlichen deutschen Auseinandersetzung mit dem Islam in dieser Zeit spielte Goethe, dessen wegweisender *West-östlicher Divan* erst fast ein halbes Jahrhundert später erschien (1819), allenfalls eine Nebenrolle.

Einen Höhepunkt erreichte die deutsche Islamdebatte 1773 im Streit über die Koranübersetzung des Quedlinburger Oberhofpredigers und Orientalisten Friedrich Eberhard Boysen, der die heilige Schrift des Islam auch als poetisches Werk rühmte – sich aber, um seine Kritiker zu beschwichtigen, letztlich gezwungen sah, in gewohnter Manier Muhammad als Lügenpropheten zu denunzieren. Angeregt von Boysens Übersetzung, verfasste der mit ihm befreundete Halberstädter Dichter Johann Wilhelm Ludwig Gleim sein Lehrgedicht *Halladat*, die erste vom Koran inspirierte deutsche Dichtung, die als solche erst in jüngerer Zeit von der Forschung entdeckt wird.

Nur wenig bekannt ist Gleims anderes Gesicht als Türkenfeind, der bald deren Vertreibung aus Europa lauthals fordern wird.

Trugen Boysens Koranübersetzung und die kurz zuvor erschienene *Beschreibung von Arabien* (1772) des deutschen Orientreisenden Carsten Niebuhr dazu bei, tief verwurzelte Vorurteile über Muslime aufzuweichen, lebten die antitürkischen Ressentiments schon bald wieder auf. Auch infolge des russisch-türkischen Kriegs wandte sich nun der Blick der deutschen Öffentlichkeit wieder verstärkt dem Osmanischen Reich zu. Das rege Interesse am Zustand und künftigen Schicksal des Osmanenstaats wurde, wie im vierten Kapitel geschildert, von der Presse wie von etlichen deutschen Schriftstellern und Verlegern bedient. Während tendenziell außerhalb der Einflussphäre Preußens wieder massiv gegen die Türken gehetzt wurde, nahmen sie preußische Autoren, Berlins türkeifreundlichem Kurs folgend, in Schutz.

Der Riss, der damals durch die deutsche Öffentlichkeit ging, vertiefte sich noch, als der russisch-österreichische Krieg gegen das Osmanische Reich (1787–1792) ausbrach, in dem sich Preußen, nun von Friedrich Wilhelm II. regiert, zunächst neutral verhielt. War die Berliner Presse in ihrer Kriegsberichterstattung, die in Kapitel 5 untersucht wird, bemüht, das Gebot der Neutralität zu wahren, stimmten preußische Dichter Lobgesänge auf die Osmanen an. Preußens Apologeten der Türken schrieben jetzt in Zeitschriften und Untergrundschriften gegen das antitürkische Kriegsgeschrei an, das sich vor allem im Süden Deutschlands erhob – in einer Schärfe, die der heutiger Debatten kaum nachstand. Wieder flammte die Diskussion um den Islam und seinen Propheten auf. Selbst berühmte deutsche Aufklärer wie der Religionsphilosoph Johann Gottfried Herder rückten nicht ab von ihrem finsternen Islambild, zu dessen Aufrechterhaltung auch Christoph Martin Wieland als Schriftsteller und Verleger das Seine beitrug.

Wie ambivalent selbst Berlins Verhältnis gegenüber der inzwischen mit ihm verbündeten Pforte blieb, veranschaulicht das sechste und letzte Kapitel. In Preußen, das den Türken als Friedensvermittler – dabei auch eigene Interessen verfolgend – zur Seite stand, besang man euphorisch Friedrich Wilhelms II. Verdienste um den Frieden. Den 1791 mit seinem Gefolge in der preußischen Hauptstadt weilenden osmanischen Gesandten Ahmed Azmi überhäufte man zwar mit Ehrenbezeugungen, aber der Besuch aus

der Türkei wurde dem Hof auch bald lästig. Dies umso mehr, als der Preußenkönig der in Aussicht gestellten Verpflichtung, Sultan Selim III. im Krieg gegen Russland militärisch zu unterstützen, nicht nachzukommen gedachte. Zu einem gemeinsamen Kriegseinsatz von Deutschen und Türken sollte es erst einviertel Jahrhunderte später im Ersten Weltkrieg kommen.

Betrachtet man aus heutiger Warte das Verhältnis der Deutschen zum islamischen Orient in der Zeit der Aufklärung, so erstaunt nicht nur, wie sehr er die deutsche Öffentlichkeit damals beschäftigte und auch spaltete. Auch verblüfft immer wieder die Ähnlichkeit zwischen den damaligen und den gegenwärtigen Islamdebatten. Dass unser Verhältnis zur islamischen Welt noch immer von jenem Konfrontationsdenken, das wir längst überwunden glaubten, mitbestimmt ist, müsste zu denken geben.

Friedrich der Große als Trendsetter:
Neue Orientpolitik und osmanen-
freundliche Gesinnung

Der *roi philosophe* blickt kritisch auf
die Instrumentalisierung der Religion –
auch im Orient

Unter den Herrschern seiner Zeit hatte sich Friedrich II. von Preußen dem aufklärerischen Vernunft- und Toleranzpostulat in besonderem Maße verschrieben. Seine Selbstverpflichtung zu religiöser Toleranz änderte aber nichts daran, dass er von Religionsvertretern, gleich welcher Couleur, grundsätzlich wenig hielt. Dieser Umstand sollte auch nicht ohne Einfluss auf das Orientbild des Preußenkönigs bleiben, der für die künftige Entwicklung Deutschlands in vielerlei Hinsicht die Weichen stellte – nicht zuletzt auch durch seine auf eine Annäherung an das Osmanische Reich abzielende Orientpolitik. Dass die, wie sich zeigen wird, von Ambivalenz geprägte Orientwahrnehmung Friedrichs des Großen im Gegensatz zu seiner meist gut dokumentierten Orientpolitik bis heute weitgehend unbeachtet geblieben ist, erstaunt umso mehr, als der islamische Osten auch in friderizianischer Zeit ein maßgebender Machtfaktor in Europa und somit auch für Deutschland politisch von entscheidender Wichtigkeit war: Denn die Türken hielten damals nicht nur den Balkan, sondern auch Teile der heutigen Ukraine besetzt, so dass sich das Osmanische Reich bis an die Grenzen zu Polen und zum Habsburgerreich erstreckte. Ein Großteil der Mittelmeerküste war in osmanischer Hand.

Auch diese geopolitische Konstellation dürfte ein Grund für die damalige Beliebtheit jener meist fiktiven Reisebeschreibungen und Abenteuererzählungen gewesen sein, in denen der Held die Mittelmeerländer und den Orient bereist. Auch der junge Friedrich gehörte zu den begeisterten Lesern von Fénelons *Telemach*,¹ den die Suche nach seinem noch nicht aus dem Trojanischen Krieg heimgekehrten Vater Odysseus auch in orientalische

Gefilde führt. Vor allem die farbenprächtige Schilderung der Schauplätze hatte es dem damals Neunjährigen angetan – einmal die dort beschriebenen Mittelmeerländer zu bereisen soll einer seiner sehnlichsten Wünsche gewesen sein. Dass die Abenteuer des Odysseus-Sohnes bei dem preußischen Kronprinzen einen derart nachhaltigen Eindruck hinterließen, resultierte wohl nicht zuletzt auch daher, dass ihm der Vater das Reisen selbst in späteren Jahren verwehrte.²

Auffallend ist die besondere Affinität, die Friedrich zu jenen zeitgenössischen Literaten empfand, mit denen er gerade auch bezüglich der Sicht auf die islamische Welt eine gemeinsame Sprache zu sprechen schien. Zu nennen sind hier vor allem zwei Mitglieder der legendären »Tafelrunde von Sanssouci«: der große französische Aufklärer Voltaire und der französische Schriftsteller und Philosoph Marquis d'Argens, die Friedrich beide zu sich an den Hof holte. Während Voltaire, der den wiederholten Einladungen des Preußenkönigs erst im Juli 1750 folgte und dem Gastland keine drei Jahre später für immer den Rücken kehrte, weilte d'Argens vom Winter 1741/42 an über ein Vierteljahrhundert am preußischen Hof, wo er als Kammerherr des Königs und Direktor der Historisch-philologischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften wirkte und zu den intimsten Vertrauten Friedrichs des Großen gehörte.

Das enge Band zwischen dem Preußenkönig und seinen beiden französischen Günstlingen beruhte offenkundig auch auf der grundsätzlichen Ablehnung jeder politischen Instrumentalisierung von Religion sowie dem Abscheu gegen jegliche Form religiösen Fanatismus, der häufig an Figuren von Religionsverkündern oder Priestern festgemacht wurde. Erst vor diesem Hintergrund wird das Verhältnis Friedrichs des Großen zum Islam verständlich. Schon in seiner Kronprinzenzeit teilte er nur bedingt die in Europa damals weitverbreitete Neigung, Orient mit Despotismus gleichzusetzen, wovon nicht zuletzt sein 1739 verfasster *Anti-Machiavell* zeugt, in dem der preußische Thronfolger die staatspolitischen Grundsätze des italienischen Staatsmannes und Philosophen widerlegte und für eine freiheitliche, von den Prinzipien aufgeklärter Humanität geleitete Herrschaft plädierte. Was die Herrschaftsverhältnisse im Orient anbelangte, so reichte Friedrich das Vorhandensein eines despotischen Regierungssystems als alleinige Erklärung für das politische Überleben der islamischen Reiche

nicht aus. Machiavelli sähe, kritisierte er im vierten Kapitel seiner polemischen Schrift,

die Dinge nur von einer Seite an: er hält sich lediglich an die Verfassung der Regierungen und scheint zu glauben, die Macht des türkischen und persischen Reiches beruhe nur auf der Oberherrlichkeit eines einzelnen Hauptes über knechtlich unterjochte Völker, weil er nur die Vorstellung eines festgegründeten, uneingeschränkten Despotismus kennt, als des sichersten Mittels für einen Fürsten, ungestört zu herrschen und seinen Feinden kraftvoll zu widerstehen.³

Der preußische Thronfolger war der Überzeugung, dass noch weitere, nicht weniger entscheidende Faktoren zum Machterhalt der muslimischen Herrscher beigetragen hatten, den er vor allem auch auf die orientalische Mentalität zurückführte:

Von jeher erkannte man als die Seele der orientalischen Menschheit den Sinn der Beharrung bei der Lebensweise und den Sitten der Vorzeit, wovon sie niemals abgeht.⁴

Außerdem war Friedrich der Auffassung, dass die islamische Religion diese Traditionsverbundenheit noch verstärkte:

Ihre Glaubenslehre, eine andere als die der Europäer, verpflichtet sie obendrein, niemals eine Unternehmung von sogenannten Ungläubigen zum Nachteil ihrer angestammten Herren zu begünstigen und gewissenhaft jeglichen Eingriff in ihren Glauben, jeglichen Umsturz ihrer Regierung zu verhüten.⁵

Auch schien ihm die Macht islamischer Potentaten weniger in der Religion selbst begründet als vielmehr in deren politischer Instrumentalisierung. Und zwar vor allem in dem Umstand, dass die muslimischen Völker absichtlich im Zustand politischer wie religiöser Unaufgeklärtheit gehalten würden:

Auf diese Weise sichert die Sinnlichkeit ihrer Glaubensvorstellungen und die Unwissenheit, die nicht zuletzt sie so unverbrüchlich an ihren alten Sitten festhalten lässt, den Thron ihrer Herren wider die Begehrlichkeit der Eroberer. Ihre Denkweise verbürgt zuverlässiger die Dauer ihrer mächtigen Monarchie als ihre Staatsleitung.⁶

Für allmächtig gegenüber ihren Untertanen hielt der Verfasser des *Anti-Machiavell* die türkischen Sultane indessen nicht, weil sie – wie einst etwa

die römischen Kaiser von ihren Prätorianern – viel zu sehr von ihrer Militärelite abhingen. Und in ebendieser Abhängigkeit sah er auch den Grund dafür, dass sie der politischen Entwicklung in Europa weit hinterherhinkten:

Die Türkischen Kaiser sind nur darum dem Erdrosseln so sehr ausgesetzt, weil sie diese [europäische] Staatskunst noch nicht einzuführen verstanden haben. Die Türken sind Sklaven des Sultans, und der Sultan Sklav der Janitscharen. Im christlichen Europa aber muß ein Fürst alle Stände seiner Unterthanen gleich gut behandeln, ohne solche Unterschiede zu machen, die einen Neid erregen würden, welcher ihm selbst fürchterlich werden könnte.⁷

Der islamische Prophet – ein »Betrüger«

Während Voltaire, mit dem der Kronprinz seit 1736 einen regen Briefwechsel pflegte, das auf Französisch verfasste Manuskript des *Anti-Machiavell* redigierte,⁸ las und kommentierte Friedrich dessen im Entstehen begriffene Tragödie *Mahomet*, deren zum Teil mehrfach überarbeitete Akte der Schriftsteller ihm regelmäßig übersandte. Seine Begeisterung für das Stück wurde noch zusätzlich angefacht, als ihm Voltaire bei ihrer ersten persönlichen Begegnung, die wenige Monate nach Friedrichs Herrschaftsantritt auf Schloss Moyland bei Kleve stattfand,⁹ das noch nicht vollendete Drama vortrug.

Er [Voltaire] hat uns *Mahomet I* deklamiert, eine seiner bewunderungswürdigen Tragödien; wir waren außer uns vor Entzücken, und ich konnte ihn nur bewundern und schweigen,¹⁰

schwärmte der junge König gegenüber seinem Vertrauten Charles Jordan, und man darf wohl annehmen, dass er die prophetenfeindliche Einstellung des französischen Aufklärers teilte. Seine Geringschätzung gegenüber dem islamischen Propheten unverblümt zum Ausdruck bringen sollte der preußische Monarch aber erst in seinem in den vierziger Jahren verfassten und später immer wieder überarbeiteten historischen Werk *Geschichte meiner Zeit*, das allerdings erst nach Friedrichs Tod erschien und wo zu lesen steht:

(...) Mohammed war nicht fromm, sondern nur ein Betrüger, der sich der Religion bediente, um sein Reich und seine Herrschaft zu begründen.¹¹

Den Religionsstifter des Islam als Betrüger und falschen Propheten zu diffamieren war im Deutschland der Aufklärung eine gängige Haltung, die sich bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hielt.¹² Dazu beigetragen hatte nicht zuletzt auch die 1697 veröffentlichte, ganz in der Tradition antiislamischer Konfrontationstheologie stehende Muhammad-Biographie des englischen Geistlichen Humphrey Prideaux.¹³ Diese extrem islamfeindliche und äußerst wirkungsvolle Schrift, die nur ein Jahr später in französischer Sprache herausgegeben wurde,¹⁴ hatte offenbar auch in Deutschland so viel Aufsehen erregt, dass 1699 in Leipzig gleich zwei deutsche Übersetzungen erschienen – die eine unter dem programmatischen Titel: *Constantinopolitan[ischer] oder Türckischer Kirchen-Staat, in welchem die vornemste Glaubens-Puncten des Alcorans, wie nicht weniger der gantze mahometanische Gottesdienst nebst des falschen Propheten Mahomets Leben in einer Erzählung vorgestellt wird.*¹⁵

Friedrich dürfte Prideaux' gehässiges Pamphlet, das als eine der Hauptquellen von Voltaires *Mahomet* gilt,¹⁶ gekannt haben, zumal er nachweislich im Besitz des Bayleschen *Dictionnaire historique et critique*¹⁷ war, wo dem Leser die Lektüre von Prideaux' Werk, auf dem Bayles Artikel über den Propheten des Islam basierte, wärmstens empfohlen wurde.¹⁸ Dass der preußische Monarch den französischen Philosophen und Schriftsteller außerordentlich schätzte, ist weithin bekannt, und so leuchtet es ein, dass er dessen 1697 herausgegebenes *Historisches und kritisches Wörterbuch* häufig frequentierte. Darauf zumindest deutet die Notiz des Historikers Bogdan Krieger, der in seiner 1913 erschienenen systematischen Einteilung der Bücher Friedrichs des Großen zu dem Nachschlagewerk vermerkte: »scheinbar vom König viel benutzt, mit vielen Lesezeichen und Hinweiszetteln.«¹⁹

Tatsächlich liefert Bayles »Mahomet«-Artikel einen weiteren Anhaltspunkt für den religionskritischen Gesamthintergrund des Muhammad-Bildes von Friedrich und Voltaire. Denn der Vorwurf der Gewalt trifft dort nicht nur den islamischen Propheten, sondern auch die christlichen Kirchen.²⁰ Und für Kirchenmänner hatte der Preußenkönig ja bekanntlich generell nicht viel übrig. Er hielt sie nicht nur für machtbesessen und somit

politisch gefährlich, sondern auch für geldgierig. Seine Schriften strotzen geradezu vor entsprechenden Äußerungen, und schon in seiner Kronprinzenzeit hatte Friedrich aus seiner Geringschätzung des Klerus kein Hehl gemacht. Davon zeugen etwa die folgenden Zeilen aus Kapitel 26 seines *Anti-Machiavell*, wo er ausdrücklich auch vor Religionskriegen warnt:

Die weltliche Regierung mit Kraft emporhalten, Jedermann Gewissensfreiheit zugestehn, stets König sein und nie den Priester machen: Dies sind die wahren Mittel, den Staat vor den Stürmen sicher zu erhalten, welche der dogmatisierende Geist der Theologen beständig zu erregen sucht.²¹

Voltaires islamfeindliches Theaterstück *Mahomet* findet Beifall am preußischen Hof

Es war nicht zuletzt die ihnen eigene Art der Kleruskritik, die den Preußenkönig und den französischen Aufklärer zu Geistesverwandten machte, wozu der Briefwechsel über Voltaires *Mahomet* wesentlich beitrug. Am 10. April 1741 in Lille uraufgeführt, sollte das Stück trotz seines triumphalen Publikumserfolgs nach nur wenigen Vorstellungen in Paris im August 1742 wieder abgesetzt werden. Kirchliche Würdenträger, vor allem Jansenisten, warfen dem Verfasser vor, sein Angriff sei in Wirklichkeit nicht gegen den islamischen Propheten, sondern gegen Jesus Christus, also gegen die christliche Kirche, gerichtet.

Schauplatz des Trauerspiels ist Mekka, aus dem Mahomet einst von Scheich Zopire als Unruhestifter und Betrüger verbannt wurde. In Medina mittlerweile als Prophet anerkannt, will er nun in seine Geburtsstadt zurückkehren und unterbreitet Zopire mehrere großzügige Friedensangebote, die der Herrscher von Mekka jedoch allesamt ablehnt. Er sieht in Mahomet, den er auch für den Tod seiner beiden Kinder verantwortlich macht, nach wie vor nur einen skrupellosen Machtmenschen, der mit brutaler Gewalt dem Volk seine Lehre aufzuzwingen versucht. Weil sich der Scheich nicht umstimmen lässt, beschließt der Prophet, ihn zu beseitigen, wobei er sich ohne Skrupel seines ihm völlig ergebenen Sklaven Séide bedient. Unter Berufung auf den Willen Gottes wird Séide, der gleichzeitig auch Mahomets

Nebenbuhler bei der von dem Propheten begehrten Sklavin Palmire ist, befohlen, Zopire zu töten. Nach langem Zögern führt Séide die schreckliche Tat schließlich aus. Nachdem sich herausstellt, dass Zopire in Wirklichkeit sein und Palmires Vater ist, wendet sich Séide gegen den Propheten, wird aber von dessen Heerführer Omar vergiftet. Séides Gifttod wird von dem Propheten als Gottesgericht hingestellt, und die Mekkaner bekennen sich zu ihm. Als aber Palmire daraufhin mit der Waffe des Bruders Selbstmord begeht, steht der islamische Prophet am Ende als »betrogener Betrüger« da.²²

Das Stück kann gleichermaßen als allgemeine Kritik am machtpolitischen Missbrauch von Religion gelesen werden wie als gezielte Attacke gegen den Religionsstifter des Islam.²³ Als Betrüger sah diesen bekanntlich auch Friedrich an. So ist es nur konsequent, dass er von Voltaires Tragödie begeistert war, zumal sie ihn in seiner Meinung über Priester und Propheten aller Art zu bestätigen schien. Beim Lesen habe er gedacht »weinen zu müssen«, schrieb Friedrich im Oktober 1739 ergriffen an Voltaire, der ihm zwei neue »Zopire-Akte« übersandt hatte. Er pries vor allem auch jene Szene als »exquisit«, die den islamischen Propheten noch einmal der Lüge überführt, indem er vorgibt, Séides Mord an Zopire, zu dem er ihn angestiftet hat, zu verdammen.

Spätestens jetzt hegte der preußische Kronprinz wohl keinerlei Zweifel mehr, in dem französischen Denker wahrhaftig einen Gesinnungsgenossen gefunden zu haben – jedenfalls ließ er im gleichen Brief alle Hemmungen fallen und schimpfte Moses einen »jüdischen Hochstapler«. Auch mussten sich Friedrichs Vorstellungen von den Lebensgewohnheiten der Muslime, zumindest was ihre Darstellung in dem Trauerspiel anbelangte, im Wesentlichen mit denen Voltaires gedeckt haben, lobte er den Dichter an gleicher Stelle doch für seine hervorragende »Veranschaulichung von Sitten«.²⁴ Dass Friedrichs Bewunderung für das Stück mit jeder weiteren Lektüre wuchs, offenbart auch sein vom März 1740 datierender Brief an den französischen Philosophen, in dem er enthusiastisch erklärte, dass der *Mahomet*, den er bewundere, so fanatisch er auch sei, seinem Verfasser viel Ehre einbringen werde.²⁵