

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT HHUD

## **Der „Orient“ als kulturelle Selbsterfindung der Deutschen**

Inaugural-Dissertation

Zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

durch die Philosophische Fakultät der  
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von

**Zouheir Soukah**

aus

**Casablanca – Marokko**

**1. Gutachter: Prof. Dr. Sibylle Schönborn**

**2. Gutachter: Univ.-Prof. Dr. Volker C. Dörr**

Tag der Disputation: 22.11.2016

Meiner Familie für ihre Geduld und Unterstützung  
in Dankbarkeit

Publikationsort: **D61**

Die Dissertation wurde für den Druck überarbeitet.

## Inhaltverzeichnis

Zusammenfassung .....	8
Einleitung .....	9
1. Gegenstand und Ziel der Arbeit .....	9
2. Aufbau der Arbeit.....	12
Erster Teil: Theoretische Grundlagen .....	14
1. „Orient“ und Orientalismus.....	14
1.1 Vom „Orient“ zum Orientalismus .....	14
1.2 Grundlagen von Saids „Orientalism“ .....	15
1.2.1 Orientalismus als Diskurs(e) .....	16
A. Orientalismus als eurozentrischer Diskurs über das Andere .....	17
B. Orientalismus als hegemonialer Diskurs mit kolonialistischen Folgen .....	18
C. Orientalismus als identitätsstiftender Selbstdiskurs.....	19
1.2.2 Erscheinungsformen des Orientalismus .....	20
A. „Latenter“ Orientalismus .....	20
B. „Manifestierter“ Orientalismus.....	21
C. „Moderner“ Orientalismus.....	22
1.2.3 Zentrale Themen des Orientalismus nach Said .....	23
A. Die „orientalische“ Bedrohung.....	23
B. Die „orientalische“ Irrationalität.....	24
C. Die „orientalische“ Rückständigkeit.....	26
1.3 Orientalismus-Debatte.....	27
1.3.1 Kritik an Saids „Orientalism“ .....	27
1.3.2 Interdisziplinäre Bestätigungen .....	29
1.3.3 Modifizierte Erweiterungen .....	30
1.4 Ausblick .....	32
2. Orientalismus und Reisebericht.....	34
2.1 Zur Gattung „Reisebericht“ .....	34
2.2 Zu den Gattungsmerkmalen des Reiseberichts.....	36
2.2.1 Reisebericht: Von textueller Authentizität zur normativer Fiktionalität .....	36
2.2.2 Reisebericht als textuelle und ästhetische Hybridität .....	37
2.3 Zur Geschichte der Gattung „Reisebericht“ .....	38
2.3.1 Reisebericht von der Antike bis zum 19. Jahrhundert: Eine kurze historische Skizze..	38
2.3.2 Orientreiseberichte des 19. Jahrhunderts.....	40
2.3.3 Weitere Entwicklung der Gattung „Reisebericht“ .....	42

2.4 Der Reisebericht als identitätsstiftendes Wahrnehmungs- und Darstellungsmedium .....	42
2.5 Ausblick: Der Reisebericht als textuelles Medium des Orientalismus.....	43
Zweiter Teil: Einzelanalysen der Reisetexte aus dem 19. Jahrhundert.....	45
1. Heinrich von Maltzan: „Meine Wallfahrt nach Mekka“ .....	45
1.1 Auf Spuren von Burton: Maltzans Pilgerreise nach Mekka (1860) .....	45
1.2 Maltzans hegemoniale Orientvorstellung.....	50
1.2.1 Antiislamischer Diskurs .....	50
1.2.1.1 Maltzans Islamvorstellung: Islam als religiöser Fanatismus .....	50
1.2.1.2 Dämonisierung des „Mohammedanismus“ trotz seiner „biblischen“ Herkunft .....	52
1.2.1.3 Die Darstellung des Islams als fortschritthemmender Faktor im „Orient“ .....	52
1.2.1.4 Maltzans Muslim-Bild: Der Mohammedaner als Fanatiker .....	53
1.2.1.5 Maltzans entwürdigende Äußerungen über die „Mohammedaner“ .....	54
1.2.1.6 Bedingt positive Bezeichnungen der „Mohammedaner“ .....	55
1.2.1.7 Die klägliche Lage der „Orientalinnen“ unter dem „Mohammedanismus“ .....	56
1.2.1.8 Maltzans entwürdigende Islamkritik .....	56
1.2.1.9 Minderwertiger „Mohammedanismus“ versus das „aufgeklärte“, „moderne“ Europa .....	58
1.2.2 Maltzans eurozentrischer Diskurs .....	58
1.2.2.1 Maltzans europäisches Zivilisationskriterium.....	59
1.2.2.2 Die „orientalische“ Stadt als Symbol des verfallenen „Orient“ .....	60
1.2.2.3 Maltzans verzerrtes Erscheinungsbild der „Orientalen“ .....	60
1.2.2.4 Das etablierte eurozentrische Denkschema: „Verfallener“ Orient versus „modernes“ Europa .....	62
1.2.3 Der latente kolonialistische Diskurs in Maltzans Reisebericht .....	63
1.2.3.1 Die türkische Fremdherrschaft im „Orient“ als Faktor für dessen Verfall.....	63
1.2.3.2 Die potenzielle Kolonialisierung als Akt der „Zivilisierung“ des „Orient“ .....	63
2. Fürst Pückler: „Orientalische Reisen“ .....	65
2.1 Fürst Pücklers Reisen im „Orient“ .....	65
2.2 Pücklers schweigsamer „Orient“ .....	67
2.3.1 Pücklers Natur-Faszination .....	68
2.3.2 Der „Orient“ als eine Welt der Ruinen und Beduinen.....	71
2.2.3 Orientwürdigung oder Europakritik? .....	74
2.3.4 „Orient“ als imaginativer Ort der ewigen Sinnlichkeit .....	76
2.4 Pücklers „Orient“ als alltägliche Fremdheit.....	77
2.4.1 Pücklers Desinteresse am „orientalischen“ Alltag .....	78
2.4.2 Die „hässlichen“ Städte des „Orient“ .....	79
2.4.3 Pücklers Bild der „Orientalen“ .....	81
2.4.4 Das Bild der „orientalischen“ Frau .....	82

2.4.5 Faktoren für die Verwahrlosung des „Orients“ .....	84
2.4.6 Pücklers mangelnde Auseinandersetzung mit dem Islam .....	85
2.4.7 Unterlegenheit des „Orients“ gleich Überlegenheit Europas .....	87
3. Gerhard Rohlfs: „Mein erster Aufenthalt in Marokko“ .....	90
3.1 Rohlfs' erste Reise durch Marokko .....	90
3.2 Rohlfs' Orientbild am Beispiel seines Marokko-Reiseberichtes .....	93
3.2.1 Rohlfs' Faszination von der jungfräulichen und vernachlässigten Naturlandschaft Marokkos .....	93
3.2.2 Die verfallene „orientalische“ Kulturlandschaft Marokkos .....	96
3.2.2.1 Das enttäuschende Erscheinungsbild der marokkanischen Stadt .....	96
3.2.2.2 Rohlfs' Auseinandersetzung mit dem Islam als Grund für den Verfall des „orientalischen“ Landes Marokko .....	100
3.2.2.3 Der zweite Grund für den vermeintlichen Verfall des „Orients“: Der despotische Machtapparat Marokkos .....	105
3.2.2.4 Der dritte Grund für den Verfall des „Orients“: Die vorherrschende „orientalische“ Mentalität .....	107
3.2.2.5 Rohlfs' Bild von den „Orientalinnen“ Marokkos .....	110
3.2.2.6 Rohlfs' Sympathie für die Juden des „Orients“ .....	112
3.2.2.7 Rohlfs' ausgeprägter Kolonisierungswunsch des „Orients“ .....	115
4. Vergleichendes Zwischenergebnis: Die imaginativen Unterschiede zwischen dem überlegenen Europa und dem unterlegenen „Orient“ aus der Sicht des kolonialistischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts .....	118
4.1 Der „Oriental“ als Gegenbild zum europäischen Reisenden .....	118
4.2 Das Stigma: Die „Orientalin“ als unterdrücktes, hässliches Geschöpf .....	121
4.3 Der „Orient“ als partikulare Welt des „Mohammedanismus“ .....	122
4.4 Das wiederkehrende Stigma der „orientalischen“ Unterlegenheit .....	124
4.5 Kolonisation des „Orients“ als zivilisatorische „Wohltat“ der Europäer .....	126
5. Zum zweiten, analytischen Teil hinführende Fragestellungen .....	128
<b>Dritter Teil: Einzelanalysen der Reisetexte aus dem beginnenden 21. Jahrhundert</b> 130	
1. Ramming-Leupolds Orientbild am Beispiel ihres Reiseberichtes „Saudi-Arabien – Im heiligen Land des Islam. Eine ‚Pionierreise‘“ .....	130
1.1 Christozentrischer Diskurs .....	130
1.1.1 Christentum heilig, Islam nicht? .....	130
1.1.2 Christus versus Mohammed: Himmel versus Erde? .....	133
1.1.3 Bibel versus Koran: Göttliche Offenbarung und religiöse Plagiate .....	137
1.1.4 Der „Orient“: Islamisch oder doch islamisiert? .....	138
1.2 Antiislamischer Diskurs .....	140
1.2.1 Islamkritik aus Spott, Ironie und Verallgemeinerungen .....	140
1.2.2 „Mekka der Intoleranz“: Grenze zwischen Islamkritik und Islamfeindlichkeit .....	141

1.2.3 Mangelhaftes Islamwissen .....	143
1.2.4 Alarmisierung und Dramatisierung des Islams .....	145
1.2.5 Muslimische Verschleierung als „Unfug“ .....	147
1.3 Eurozentrischer Orientalismus-Diskurs.....	149
1.3.1 Ramming-Leupolds „Orient“: Fremdenfeindlich und verachtend?.....	149
1.3.2 „Orientalische“ Unterlegenheit als Beweis der „okzidentalischen“ Überlegenheit?.....	152
1.3.3 Der ewige „Orient“: Unabhängig und unveränderlich? .....	153
2. Rudolf Hufenbachs Orientbild am Beispiel von seinen „Reisen in den Orient. Erinnerungen“ .....	156
2.1 Hufenbachs touristischer „Orient“: Ein unentbehrlicher Erholungsort.....	157
2.1.1 Der „Orient“: Ein exotisches Paradies exklusiv für europäische Urlauber .....	157
2.1.2 Exotische Schönheit der Natur im touristischen „Orient“ .....	159
2.1.3 Der touristische „Orient“: Gastfreundlich und arm.....	160
2.1.4 Der touristische „Orient“: Gastfreundlich und unberechenbar?.....	161
2.1.5 Ist der touristische „Orient“ typisch „schmutzig“?.....	162
2.2 Der „Orient“ als bekannter nostalgischer Ort für die Europäer.....	164
2.2.1 Der nostalgische „Orient“ als Vergangenheitsort.....	164
2.2.2 Der bekannte „Orient“: Eine typisch exotische Gegenwelt.....	166
2.2.3 Der nostalgische „Orient“ und seine Frauen aus „Tausendundeiner Nacht“ .....	167
2.2.4 Die nostalgische Darstellung der „orientalischen“ Wüste und der Beduinen .....	170
2.3 Der gegenwärtige „Orient“ als Hybrid? .....	171
2.3.1 Der „Orient“ von heute: Modern oder doch typisch „orientalisch“?.....	171
2.3.2 Negative Attribute der „orientalischen“ Hybridität.....	173
2.3.3 Hybride „orientalische“ Metropole mit verworrener Zukunftsperspektive.....	174
3. Andreas Präves Orientbild am Beispiel seines Reiseberichtes „Meine orientalische Reise“ .....	176
3.1 Präves abenteuerlicher „Orient“ .....	177
3.1.1 Monotone Landschaften eines abenteuerlichen „Orient“ .....	177
3.1.2 Präves „Orient“: Abenteuerlich oder monoton?.....	179
3.1.3 Gastfreundlichkeit der Beduinen und Nomaden des „Orient“ .....	180
3.2 Präves klassischer bekannter „Orient“ .....	181
3.2.1 Städte aus der Welt der „Tausendundeine Nacht“.....	182
3.2.2 Der bekannte „Orient“, alles „schmutzig“?.....	184
3.2.3 Präves bekannter „Orient“ bloß eine klischeehafte Vorstellung? .....	185
3.2.4 Der „Orient“: Eine „menschliche“ Gegenwelt in Analogie zum „Westen“? .....	187
3.3 Präves grausamer „Orient“ .....	189
3.3.1 Der „Orient“: Eine Welt der Diktaturen? .....	189

3.3.2 Der Iran als theokratisches Gesicht des grausamen „Oriens“ .....	190
3.4 Präves irrationaler „Orient“ .....	191
3.4.1 Der „Orient“ als Ort des Fanatismus? .....	192
3.4.2 Schiismus als Ausdruck der irrationalen Religiosität des „Oriens“? .....	193
3.4.3 Der „Orient“ als frauenfeindliche Welt? .....	194
4. Vergleichendes Zwischenergebnis: Die „westliche“ Superiorität über den „Orient“ – eine eurozentrische Kontinuität in der postmodernen Zeit.....	199
4.1 Das Standardbild des Islams als Verkörperung des „Oriens“ .....	199
4.2 Das Bild des erwarteten archaischen „Oriens“ .....	200
4.3 Der gegenwärtige alte „Orientale“ .....	201
4.4 Die orientalistische Alterität als Betonung einer selbstverständlichen Superiorität des Reiseautors .....	202
Schlussbetrachtung: Der Orientalismus und sein „Orient“ – eine rückständige Beziehung.....	205
Literaturverzeichnis.....	210
Versicherung .....	218
Kurzer Lebenslauf.....	219

## **Zusammenfassung**

Das Phänomen „Orientalismus“ agiert als Verkörperung der konstanten Beschäftigung Europas mit dem „Orient“. Als kollektiver Diskurs mit identitätsstiftenden Funktionen basiert der Orientalismus auf der asymmetrischen Unterscheidung zwischen dem fortschrittlichen „Okzident“ und dem rückständigen „Orient“. Dabei gilt die Gattung Reisebericht als eines der textuellen Medien des Orientalismus. Zugleich funktioniert sie bis heute als Produkt der orientalistischen Auseinandersetzung mit dem nichteuropäischen „Anderen“. Diese Dissertation geht von den folgenden zwei Hauptthesen aus: erstens, dass der deutsche Orientalismus im 19. Jahrhundert nicht weniger kolonialistisch, imperialistisch und hegemonial als der englisch-französische Orientalismus war, und zweitens, dass noch eine gegenwärtige hegemoniale Fortsetzung des orientalistischen Denkens im deutschsprachigen Raum festzustellen ist. Im theoretischen Hauptteil der Dissertation werden die ideologischen Grundideen des Orientalismus und dessen historische Entwicklung dargestellt. Anschließend wird sich mit der Gattung des Reiseberichts, mit ihrer Entwicklung, ihren Merkmalen und ihrem Verhältnis zum Orientalismus auseinandergesetzt. Auf dieser Grundlage analysiert der zweite Hauptteil exemplarisch insgesamt sechs Reisetexte aus dem 19. sowie aus dem beginnenden 21. Jahrhundert.

## **Abstract**

This paper is mainly based on the idea of hegemony which is present in the German Orientalism of the nineteenth century as well as in that of the English and French. The basic ideological characteristics of Orientalism and its historical development are represented in the theoretical part of this paper. The theoretical part also deals with travel literature and it explains the main aspects of this literary genre, its development, and its relationship to Orientalism. The second part tackles six Oriental travel texts from the nineteenth century as well as from the beginning of the twenty first century. Although the six authors have different points of view vis-à-vis Orientalism, a latent and collective agreement is still ruling over the "Orient" as an image and function at the same time which remains unchanged and overdue in the consciousness and imagination of the European reader.

## Einleitung

Die Reise, die Geschichte, die Fabel, das Klischee, die polemische Konfrontation. Das sind die Linsen, durch die wir den Orient sehen, und sie prägen die Sprache, die Wahrnehmung und die Begegnungen zwischen Ost und West.<sup>1</sup>

### 1. Gegenstand und Ziel der Arbeit

In ihrer Dissertation „Die Darstellung des Islams in der Presse“ stellt sich Sabine Schiffer die folgende Frage:

Wie ist es möglich, dass 1,2 Mrd. Menschen, die in verschiedenen Erdteilen und Ländern der Welt mit unterschiedlichen politischen Systemen leben, die mal regierungspolitisch beteiligt sind, mal einer Minderheit angehören, deren soziokulturelle Umfelder heterogen sind, die auf dem Land leben oder in der Stadt, die reich oder arm sind, die modern ausgerichtet sind oder eher konservativen Werten anhängen, die ihre Religion – den Islam – im Alltag praktizieren oder nicht, deren Bildungsgrad sehr unterschiedlich ist usw., zunehmend als homogene Masse – als aggressiv, frauenfeindlich, rückschrittlich und bedrohlich – wahrgenommen werden?<sup>2</sup>

Diese Frage bildet eine zentrale Problematik, mit der sich zahlreiche postkoloniale Studien, vor allem seit dem Erscheinen von Edward Saids bahnbrechendem Werk „Orientalism“ (1978) bis heute, immer wieder befassen. Said liefert in seinem Buch eine scharfsinnige Antwort auf diese gewollte Reduzierung des nichteuropäischen Anderen, indem er sich mit der Dekonstruktion der Strukturalität und Funktionalität eines eurozentrischen Phänomens befasst hat, nämlich dem Orientalismus als westlicher kollektiver Diskurs über den imaginativen „Orient“, der dazu dient, ein reduziertes, unveränderliches Zerrbild des minderwertigen „orientalischen“ Anderen und parallel dazu ein ideales und folglich hegemoniales Selbstbild zu reproduzieren. Hier fungiert der „Orient“ mit seiner imaginativen „Orientalität“ bzw. „Islamität“ als Code für die gesamte außereuropäische Welt, der mit der Rolle eines ständigen minuspoligen Anti-Europa etikettiert wird. Aufgrund dieser Imaginativität des „Orients“ lässt sich der Orientalismus eher als gesamteuropäischer Selbstmonolog als eine europäische Darstellung eines realen „Orients“ charakterisieren. Hier zeigt sich deutlich die identitätsstiftende Funktion des Orientalismus, die sich in gewissen orientalistischen medialen Werkzeugen nachweislich reproduziert hat. Dabei zeigen

---

<sup>1</sup> Said, Orientalismus, S. 75.

<sup>2</sup> Schiffer, Die Darstellung des Islam in der Presse, S. 13.

sich das Reisen und das Schreiben als „vortreffliche“ mediale Träger des Orientalismus. In diesem Sinne synonymisiert Said den Orientalismus u. a. als orientalisiertes Schrifttum.<sup>3</sup>

In seiner Orientalismus-Kritik dekonstruiert Said dieses dichotomische Phänomen sowohl als Alteritätsdiskurs als auch als Selbstdiskurs. Zudem betrachtet er es als ausgezeichneten hegemonialen Diskurs, der sich historisch in den imperialistischen und kolonialen Praktiken europäischer Großmächte manifestiert hat. Von diesem kolonialistischen Orientalismus nimmt Said jedoch den deutschen Orientalismus aus, da er ihn im Vergleich zum kolonialistischen franko-britischen Orientalismus eher als akademisch ansieht. In der vorliegenden Arbeit wird allerdings in der ersten Hauptthese davon ausgegangen, dass der deutsche Orientalismus nicht weniger kolonialistisch, imperialistisch und hegemonial als der englische bzw. französische Orientalismus funktioniert. Anhand der Analyse ausgewählter Orientreiseberichte aus dem 19. Jahrhundert wird diese Hegemonialität hervorgehoben. In der zweiten Hauptthese geht die Arbeit von einer hegemonialen Fortsetzung des orientalistischen Denkens in der Zeit des Postkolonialismus im deutschsprachigen Raum aus. Diese wird anhand einer Analyse einer Reihe aktueller deutscher Orientreiseberichte, die Anfang dieses Jahrhunderts erschienen, nachgewiesen. Die Wahl der beiden Zeiträume lässt sich dadurch erklären, dass zunächst das 19. Jahrhundert als Höhepunkt des Orientalismus gilt. Dies wird u. a. durch eine Vielzahl reiseliterarischer Texte über den „Orient“, insbesondere aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bestätigt.<sup>4</sup> Der Reisebericht als geeignetes Medium der orientalistischen Auseinandersetzung mit dem nichteuropäischen „Anderen“ erlebte in jener Epoche seine Blütezeit. Dies hat dazu geführt, dass das 19. Jahrhundert sich im Allgemeinen als das Jahrhundert der intensiven kulturellen Beschäftigung Europas mit dem „Orient“ entwickelt hat. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts, im Zeitalter der Terrorbekämpfung und der Zuspitzung des Konfliktes zwischen dem „Orient“ und dem „Westen“, gerät der „Orient“ wieder stark in den Fokus des modernen Orientalismus. Unter diesen neuen globalen geopolitischen Umständen stehen sich der „Orient“ und der „Westen“ noch immer als Gegenwelten gegenüber. Die Zeit der Orientstereotypen ist also, genauso wie in den Medien und in der Politik, auch in der Kunst und (Reise-)Literatur – wie

---

<sup>3</sup> Said, Orientalismus, S. 232.

<sup>4</sup> Vgl. Bender, Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibungen in den Reisewerken des Fürsten Pückler-Muskau, S. 45.

das am Anfang dieser Einleitung angeführte Zitat Schiffers deutlich zeigt – noch nicht vergangen.

Im Vergleich zur Zahl der Arbeiten über das Europa- oder Amerikabild bleibt der Umfang der Studien über das Orientbild und deren ideologischer Gehalt in Bezug auf den Orientalismus gering, vor allem in neuen deutschen Reiseberichten und trotz des hohen Stellenwerts und der Aktualität dieser Forschungsrichtung einerseits sowie der hohen Anzahl der in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten reiseliterarischen Texte über den „Orient“ andererseits. Vor allem sind diese Studien partiell, da sie sich mit dem europäischen Orientbild nur unter bestimmten Kriterien befassen.<sup>5</sup> Zudem sind insbesondere sehr spezifische Untersuchungen vorzufinden, die nur Bilder bestimmter Länder, die von den Reisenden als „orientalisch“ empfunden wurden, erarbeitet haben – wie beispielweise Bilder von Marokko, Tunesien, Ägypten und Jemen.<sup>6</sup>

Mit ihrem methodischen Vorhaben einer vergleichenden Darstellung der Orientbilder in ausgewählten umfangreichen reiseliterarischen Texten aus dem 19. und dem beginnenden 21. Jahrhundert möchte die vorliegende Arbeit diese Forschungslücke schließen, indem sie einen erweiternden Beitrag zum Verhältnis zwischen Orientalismus und der Gattung Reisebericht in der postkolonialen Orientbild-Forschung leistet. Die vorliegende Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich vergleichend sowohl mit älteren als auch neueren Reiseberichten über den imaginativen „Orient“ auseinandersetzt. Ihr interdisziplinärer Ansatz, der Elemente der Literaturwissenschaft, der postkolonialen Forschung, der Kulturwissenschaft sowie der Geschichtswissenschaft verbindet, erlaubt eine weitaus umfassendere Analyse der Reisetexte, als dies eine rein literaturwissenschaftliche Untersuchungsmethodik gewährleisten könnte. Das der Arbeit zugrunde liegende Textkorpus, dessen Untersuchung einen breiten Raum in dieser Arbeit einnimmt, besteht daher aus sechs deutschen Reiseberichten aus dem 19. Jahrhundert sowie aus dem beginnenden 21. Jahrhundert.

---

<sup>5</sup> An dieser Stelle sind folgende Arbeiten zu erwähnen: Ulrike Stamms „Der Orient der Frauen: Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert“; Samsami Behrangs „Die Entzauberung des Ostens: Zur Wahrnehmung und Darstellung des Orients bei Hermann Hesse, Armin T. Wegner und Annemarie Schwarzenbach“; Abbas Amins „Ägyptomanie und Orientalismus: Ägypten in der deutschen Reiseliteratur (1175-1663)“ oder Kerstin Schliekers „Frauenreisen in den Orient zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Weibliche Strategien der Erfahrung und textuellen Vermittlung kultureller Fremde“.

<sup>6</sup> Zu diesen Arbeiten gehört u. a.: Khalid Lazaars Dissertation „Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts“; Munir Fendris Habilitation: „Kulturmensch in ‚barbarischer‘ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts“.

## 2. Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste Teil liefert ein theoretisches Kapitel zu den ideologischen Grundideen und zur historischen Entwicklung des Orientalismus. Hier werden vor allem Ergebnisse der postkolonialen Orientalismus-Kritik, insbesondere bei Edward Said, dargestellt. Das anschließende Kapitel befasst sich mit der Gattung des Reiseberichts<sup>7</sup>, mit ihrer Entwicklung, ihren Gattungsmerkmalen und insbesondere ihrem Verhältnis zum Reisen in die „orientalische“ Fremde einerseits und zum Orientalismus andererseits. Die beiden Kapitel bilden den theoretischen Rahmen dieser Arbeit, der den anschließenden analytischen Hauptteil der ausgewählten Reisetexte strukturiert. Hier werden als Hinführung zur Quellenanalyse die zentralen Fragestellungen dieser Arbeit anschaulich formuliert. Vor dem Hintergrund der theoretischen Grundlagen folgt der zweite Hauptteil, der sich in zwei umfangreiche analytische Teile gliedern lässt. In diesen zwei Teilen steht die umfassende Analyse der Reisetexte im Mittelpunkt. Im ersten Teil werden drei deutsche Reiseberichte aus dem 19. Jahrhundert unter Berücksichtigung des damals herrschenden kolonialistischen Orientdiskurses untersucht, nämlich Fürst Pückler-Muskau „Orientalische Reisen“ (1838), Gerhard Rohlfs’ „Mein erster Aufenthalt in Marokko“<sup>8</sup> (1865) und Heinrich Maltzans „Meine Wallfahrt nach Mekka“ (1873). Dabei wird jeder der drei Berichte jeweils in einem eigenständigen Hauptkapitel analytisch bearbeitet. Die Ergebnisse dieser Analyse werden in dem dazugehörigen Zwischenresümee dargestellt.

Im Rahmen des zweiten Teils stehen drei weitere Orientreiseberichte im Mittelpunkt, allerdings aus dem beginnenden 21. Jahrhundert: Gisela Ramming-Leupolds „Saudi-Arabien. Im Heiligen Land des Islam“ (2001), Andreas Präves „Meine orientalische Reise“ (2005) und Rudolf Hufenbachs „Reisen in den Orient“ (2011). In diesem Teil werden das Orientbild und seine Funktionalität in jedem dieser neueren Orientreisetexte in separaten Kapiteln detailliert analysiert. Auch die Ergebnisse

---

<sup>7</sup> Als Grundlage für diesen theoretischen Teil über die Gattung Reisebericht dient hier teilweise das Kapitel 2 meiner Magisterarbeit „Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise“, insbesondere die Seiten 5 bis 12. In der vorliegenden Arbeit wird meine Beschäftigung mit dieser Gattung intensiviert. Hier wird das Verhältnis zwischen der Gattung und dem Orientalismus ausgearbeitet, was in meiner Magisterarbeit nicht der Fall war.

<sup>8</sup> Gerhard Rohlfs’ Reisebericht „Mein erster Aufenthalt in Marokko“ war der Gegenstand meiner Magisterarbeit, die 2009 unter dem Titel „Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise“ im Grin-Verlag veröffentlicht wurde. Die gewonnenen Erkenntnisse über Rohlfs’ Orientbild werden nun in dieser Arbeit in Bezug auf die postkoloniale Orientalismus-Kritik vertieft.

dieser Analyse der gegenwärtigen Orientvorstellung in der Zeit des Postkolonialismus werden in dem dazugehörigen Zwischenresümee zusammengefasst präsentiert. Die Analysen in diesem Hauptteil verstehen sich keineswegs als vollständige Bestandsaufnahme aller Beobachtungen der sechs Reiseautoren, sondern sie befassen sich überwiegend mit denjenigen textuellen Passagen, welche die Beantwortung der zentralen Fragestellung der Arbeit ermöglichen. Ziel des zweiten Hauptteils, der das Zentrum dieser Arbeit bildet, ist es, zu prüfen, ob es einen möglichen Einfluss des Orientalismus auf die latente sowie manifestierte Orientvorstellung<sup>9</sup> der in dieser Arbeit untersuchten Orientreisetexte gibt – und wenn ja, in welchen Textpassagen dieser Einfluss nachgewiesen werden kann. Zudem erlaubt dieser Teil, genau nachzuweisen, ob eine mögliche latente und/oder manifestierte orientalistische Kontinuität in den neueren Reisetexten in ihrer Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen „Orient“ existiert.

Zuletzt werden diese beiden zentralen Thesen der Arbeit in einer abschließenden Schlussbetrachtung zusammengefasst.

---

<sup>9</sup> Zur Said'schen Unterscheidung zwischen der latenten und manifestierten Orientvorstellung, siehe Kapitel 1.2.2 im ersten Teil.

# Erster Teil: Theoretische Grundlagen

## 1. „Orient“ und Orientalismus

Noch immer ist das Morgenland leichter mit Hilfe der Imagination zu bestimmen als durch ein Studium von Landkarte. Und schon das bloße Wort Orient suggeriert eine exotische Ferne, deren Feststellung auf ein reales Gebiet eher ernüchternd wirkt. Es sind bildhafte Vorstellungen, die unser Urteil über diese Landschaft, ihre Bewohner und ihre Kultur oft mehr bestimmen als konkrete Erfahrungen.<sup>10</sup>

Es gibt wohl kein Gebiet auf der Erde das so viel Interesse der Europäer auf sich ziehen konnte wie der sogenannte „Orient“. Die gesamteuropäische Auseinandersetzung mit dem „Orient“ entfaltet sich seit ihrem Beginn und bis heute vollkommen vielseitig und äußerst unerschöpflich, da sie in zahlreichen und unterschiedlichen Bereichen sehr präsent ist. Edward Said geht sogar davon aus, dass der „Orient“ eines der „[...] ausgeprägtesten und meistvariierten Bilder ‚des Anderen‘“<sup>11</sup> im gesamteuropäischen Bewusstsein sei. Dennoch, mit welchen Bildern und Vorstellungen wurde und wird der „Orient“ wahrgenommen und dargestellt? Und welche Rolle hat der Orientalismus dabei als europäischer Diskurs über den „Orient“ gespielt, und vor allem mit welchem Zweck und welchen Konsequenzen?

### 1.1 Vom „Orient“ zum Orientalismus

Den Höhepunkt der westlichen Beschäftigung mit dem „Orient“ und dessen Ideologisierung bildet zweifelsohne das westliche Phänomen „Orientalismus“, das man als Inbegriff der andauernden Auseinandersetzung Europas mit dem „Orient“ bezeichnen kann. Ohne eine intensive Beschäftigung mit dem Phänomen Orientalismus kann das europäische Interesse am „Orient“ nicht verstanden werden. Denn der Orientalismus gibt stets eine klare Antwort bezüglich Charakter und Funktion dieses gesamteuropäischen Interesses. Orientalismus als europäische Betrachtung des „orientalischen“ Anderen befindet sich in seiner langen Geschichte in ständigem Wandel, dennoch besitzt er einen stabilen Charakter. Er stützt sich – nach Said – stets „auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung

---

<sup>10</sup> Syndram, Der erfundene Orient, S. 324.

<sup>11</sup> Said, Orientalismus, S. 10.

zwischen ‚dem Orient‘ und (in den meisten Fällen zumindest), dem ‚Okzident‘.<sup>12</sup> Dementsprechend definiert Said in seinem bahnbrechenden Buch „Orientalism“ (1978) den Orientalismus im Großen und Ganzen als einen komplexen westlichen Kollektiv-Diskurs über den imaginativen „Orient“ mit identitätsstiftenden Funktionen. Den Terminus „Diskurs“ adaptiert Said aus Michel Foucaults Theorie der Diskursanalyse. Foucault versteht den Begriff wie folgt:

Ein Diskurs ist all das, was gesagt werden kann, und es ist das Regelwerk, das darüber bestimmt, was und wie etwas gesagt werden kann. [...] Der Diskurs bestimmt, was an einem Ort, in einem Feld und zu einer Zeit sinnvoll gesagt werden kann.<sup>13</sup>

Said übernimmt den Foucault’schen Diskursbegriff als für ihn notwendige Analysestrategie der Orientrepräsentation im Orientalismus als „westlichen“ Diskurs über seinen fiktiven „Orient“. Dazu schreibt er:

[Es] erscheint [...] mir sachdienlich, Michel Foucaults Diskursbegriff aus *Die Archäologie des Wissens und Überwachen und Strafen* einzuführen und auf das Phänomen anzuwenden. Ich behaupte nämlich, dass man den Orientalismus als Diskurs auffassen muss, um wirklich nachvollziehen zu können, mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in nachauflärerischer Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen – ja, sogar erst zu schaffen.<sup>14</sup>

## 1.2 Grundlagen von Saids „Orientalism“

Seit der Veröffentlichung 1978 wurde Saids viel zitiertes Buch „Orientalism“ sehr intensiv und kontrovers diskutiert, so dass es zu Recht zum Standardwerk für zahlreiche postkoloniale Veröffentlichungen u. a. über den Orientalismus avanciert ist.<sup>15</sup> Saids Buch besteht aus drei Hauptteilen. Im ersten Teil wird das „westliche“ Phänomen Orientalismus historisch dargestellt. Hier stehen Fragen des Diskurses und Präsentationen im Mittelpunkt, die danach eine bedeutende Rolle in den postkolonialen Theorien spielen. Anschließend befasst sich Said im zweiten Teil des Buches mit der Rolle des Orientalismus, dabei den „Orient“ endgültig als imaginatives, textuelles Konstrukt zu (er-)schaffen. Zum Schluss erläutert Said im

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 11.

<sup>13</sup> Baberowski, *Der Sinn der Geschichte*, S. 196f.

<sup>14</sup> Said, *Orientalismus*, S. 11f.

<sup>15</sup> Das Buch wurde mittlerweile in 40 Sprachen übersetzt. Eine erste deutsche Übersetzung erschien 1981. Sie wurde jedoch aufgrund ihrer übersetzerischen Ungenauigkeiten kritisiert. Nach 28 Jahren folgte eine neue Übersetzung ins Deutsche. In Anlehnung daran kritisiert Amin Abbas die Übersetzung des englischen Wortes „orientalism“ mit „Orientalismus“, denn für ihn bedeutet das englische Wort „orientalism“ in deutscher Sprache sowohl Orientalismus als auch Orientalistik. Somit verliere diese englische Bezeichnung ihre ambivalente Eigenschaft (Vgl. Abbas, *Ägyptomanie und Orientalismus*, S. 21).

letzten Teil, wie sich der europäische Orientalismus in den USA fortsetzt und großen Einfluss auf die US-Außenpolitik nimmt. Dennoch war Edward Said nicht der Erste, der sich mit dem „westlichen“ Orientbild wissenschaftlich bzw. kritisch befasste und es als „westliches“ Konstrukt benannte. Schon 1963 schrieb beispielsweise der ägyptische Intellektuelle Anouar Abdel-Malek in der französischen Zeitschrift „Diogène“ seinen berühmten Beitrag „L’orientalisme en crise“. Abdel-Maleks Leistung lag darin, die eurozentrische Färbung der akademischen Orientrepräsentation deutlich darzustellen und auf deren hegemonial-imperialistische Funktion in seinem Beitrag hinzuweisen.<sup>16</sup> Zudem gab es eine Reihe von arabischen Intellektuellen, sowohl vor als auch nach Abdel-Malek, die sich mit dem Orientalismus befassten und Said sehr wichtige Impulse für seine These lieferten. Dazu gehören vor allem Jamal ad-Din al Afghani, Abdallah Laroui und Abdullatif Tibawi.<sup>17</sup> Das Verdienst der These Saids liegt jedoch darin, dass er überzeugend den „Orient“ als eine „westliche“ Fiktion analysierte, die ihm zufolge weniger mit der alltäglichen Realität zu tun habe als ein kollektiver identitätsbezogener Diskurs des „Westens“. Nach diesem kurzen Abriss über Saids Buch „Orientalism“, wird angesichts der Bedeutung seiner Ausführungen für die vorliegende Arbeit im Folgenden auf seine These ausführlich eingegangen.

### **1.2.1 Orientalismus als Diskurs(e)**

In seinem Buch setzt sich Said mit dem „westlichen“ Phänomen Orientalismus als eine wechselseitige bzw. komplementäre Kombination dreier europäischer Diskurse über den „Orient“ auseinander: Orientalismus als Alteritätsdiskurs, als Selbstdiskurs sowie als hegemonialer Diskurs. Die Verknüpfung dieser drei Diskurse bildet das, was Said eigentlich unter dem Begriff „Orientalismus“ versteht. Im Folgenden werden diese drei orientalistischen Diskurse näher betrachtet.

---

<sup>16</sup> Vgl. Schmitz, Kulturkritik ohne Zentrum, S. 147.

<sup>17</sup> Eine detaillierte Darstellung der Vorgeschichte von Saids Orientalismus-Kritik würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen. Einen guten Überblick über dieses Thema bietet jedoch Markus Schmitz’ Buch „Kulturkritik ohne Zentrum“, S. 136-154.

## **A. Orientalismus als eurozentrischer Diskurs über das Andere**

Im eurozentrischen Diskurs über das Andere wird die orientalistische Alterität des „Orients“ durch die imaginative Unterscheidung zwischen „Westen“ und „Orient“ intensiv betont. Dabei wird der „Orient“ überwiegend – so Said – nicht anders als Produkt dieser Unterscheidung wahrgenommen. Allein die „westliche“ Reduktion voneinander unterschiedlicher Länder auf die Bezeichnung „orientalisch“ bestätigt diese imaginative Produktion des „Orients“. Mehr noch: Im Spiegel dieser imaginativen Produktion wird der „Orient“ als fundamentale Gegenwelt zum gesamteuropäischen Eigenen dargestellt, die in jeder Hinsicht im Gegensatz zu Europa steht. Den Grund dieser kulturellen Subsumierung sieht Said in der menschlichen Gewohnheit, den unbekannt Fremden durch Kategorisierung zu begreifen, aber auch, ihn zu beherrschen.<sup>18</sup> Damit konstituiert Orientalismus in ganz eurozentrischer Weise einen anderen und ewigen „Orient“. Er sei vor allem fremd, exotisch, rückständig, irrational, passiv, unterlegen, statisch und sogar weiblich. Dies implizierte wiederum ein dualistisches, aber vor allem ein positives Bild über das europäische Eigene, das sich demzufolge von dem negativ imaginierten „Orient“ gänzlich unterscheidet. Im Gegensatz zum „orientalischen“ Anderen sieht sich der „Okzident“ u. a. als aktiv, rational, modern, überlegen, fortschrittlich, dynamisch sowie auch männlich.<sup>19</sup> Zudem verkörpere der „Orient“ jede Eigenschaft, die in Europa verachtet wird. Neben seiner vermeintlichen Schwäche und Unterlegenheit sei er paradoxerweise grausam, despotisch, bedrohlich und gefährlich.<sup>20</sup> Diese Dämonisierung bot dem „Westen“ auch eine Legitimation nicht nur für die hegemoniale Wahrnehmung und Darstellung des „Orients“, sondern selbst für die Kolonialisierung einer großen Anzahl von Ländern, die als „orientalisch“ gelten. Gerade durch diese Verbindung Saids zwischen Orientalismus und Kolonialismus avanciert sein Konzept vom Orientalismus zu einem Begriff, der expliziert, wie eine dominante Kultur eine „andere“ darstellt und sie erst dann, wenn auch imaginativ, als Gegenbild produziert.

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 16.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 12.

## B. Orientalismus als hegemonialer Diskurs mit kolonialistischen Folgen

Orientalismus als „eine Art *planmäßiges Menschenwerk*“<sup>21</sup> der Unterscheidung ist für Said grundlegendes Zeichen dieser „westlichen“ Hegemonie über den imaginären „Orient“. Bei dieser Trennung bleibt der „Orient“ stets das minderwertige Andere, vielmehr sogar der weibliche Teil der Erde, der vom „Westen“ als dem männlichen Teil der Welt beherrscht werde.<sup>22</sup> Gerade aus diesem Grund fungiert der Orientalismus stets als ein hegemonialer Diskurs der europäischen Macht über den „Orient“, oder – wie es Said formuliert – als „ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken“<sup>23</sup>. Demzufolge ist Orientalismus keineswegs als „wahrheitsgemäß[er] Diskurs über den Orient“, sondern eher als „[ein] Symbol der europäisch-atlantischen Macht über den Orient“<sup>24</sup> zu verstehen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich Saids Beeinflussung durch Antonio Gramscis Theorie der kulturellen Hegemonie, die besagt, dass ein Herrschaftsverhältnis innerhalb einer Gesellschaft stets auf einer Zustimmung basiert, die zwischen einer dominanten und einer beherrschten Schicht beschlossen wird. Dazu schreibt Said:

So könnten sich in allen nichttotalitären Gesellschaften gewisse Kulturformen und Ideen gegenüber anderen durchsetzen, was Gramsci als *Hegemonie* bezeichnet und womit er einen für das Verständnis des Kulturgeschehens im industrialisierten Westen unverzichtbaren Begriff geprägt hat.<sup>25</sup>

Dieses Konzept erweitert Said innerhalb seiner Orientalismus-Theorie. Im Rahmen des orientalistischen Machtverhältnisses sieht er im „Westen“ die dominante Seite, während der „Orient“ für ihn die Rolle des Beherrschten spielen musste und muss: „[...] es ist die Hegemonie – oder besser die Auswirkung der kulturellen Hegemonie –, die dem Orientalismus seine Beständigkeit und Stärke verleiht [...]“<sup>26</sup>. Den Höhepunkt dieser europäischen Hegemonie bildete historisch gesehen der „westliche“ Kolonialismus, von dem nicht nur jene kulturellen Gebiete, die – in europäischer Kollektivwahrnehmung – als „Orient“ zu bezeichnen sind, sondern auch die größten Teile Afrikas und Asiens betroffen waren, vor allem im 19. Jahrhundert, das man – so Kabbani – als eine

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 25 [Hervorhebung im Original].

<sup>22</sup> Der deutsche Geograf Ewald Banse beispielsweise sah selbst im „Orient“ als kartografische Einheit sogar eine junge Bauchtänzerin: „Betrachtet man die Westseite des Orients als Basis, Iran als Kopf, so erscheint in anmutiger Tanzbewegung die Jungfrau Morgenland als Bauchtänzerin [...]“, Banse, *Der arabische Orient*, S. 5.

<sup>23</sup> Said, *Orientalismus*, S. 11.

<sup>24</sup> Ebd., S. 15.

<sup>25</sup> Ebd., S. 16.

<sup>26</sup> Ebd.

markante Epoche „einer neuen Form der Konfrontation zwischen West und Ost im Zeichen des Kolonialismus“ bezeichnen kann, in der „die Weltmacht durchaus legitimiert [war], in die jeweiligen Länder einzumarschieren und deren Gesetze zu bestimmen“.<sup>27</sup> Zudem sehen die meisten Reisenden im Kolonialismus aufgrund ihres hegemonialen Selbstbewusstseins und ihrer Wahrnehmung der „orientalischen“ Alterität nicht anders als eine Selbstverständlichkeit. In diesem Sinne schreibt Kabbani: „Die Mehrheit der Reisenden begnügte sich damit, sich der Logik des Kolonialismus zu beugen, wenn sie nicht sogar aus tiefster Überzeugung diese Einstellung aktiv unterstützten.“<sup>28</sup> Weitere Folgen dieser hegemonialen Selbstverständlichkeit sieht Said auch im Rassismus sowie Imperialismus.<sup>29</sup>

### C. Orientalismus als identitätsstiftender Selbstdiskurs

Said betrachtet Orientalismus nicht nur als hegemonialen Diskurs über die „orientalische“ Alterität, sondern vielmehr aufgrund seiner epistemologischen Distanzierung von dem fremden „Anderen“ als kollektiven Diskurs über sich selbst, indem er auf hegemoniale Weise die „Europäer von all ‚jenen‘ Anderen abgrenz[t]“.<sup>30</sup> Dazu schreibt Kabbani:

In der europäischen Schilderung des Orients wurden bewußt jene Eigenschaft betont, in denen sich der Orient vom Okzident unterschied und durch die jener unwiederbringlich als ‚andersartig‘ ausgegrenzt wurde.<sup>31</sup>

Diese gegensätzliche Gegenüberstellung mit dem „Orient“ hilft Europa – so Said –, sich selbst als das „Positive“ und vielmehr als das „Normative“ wahrzunehmen und somit vor allem durch seine existentielle Abgrenzung vom „orientalischen“ Anderen und dessen andauernden „Orientalisierung“ die „eigene“ Identität konkreter zu definieren. In diesem Sinne schreibt Said:

Der Orientalismus entsprach stets mehr der ihn gebärenden Kultur als seinem vermeintlichen, ja ebenfalls vom Westen hervorgebrachten Gegenstand; daher ist seine Entwicklung sowohl durch eine innere Logik als auch durch komplexe Beziehungen zur jeweiligen Ursprungskultur geprägt.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Kabbani, *Mythos Morgenland*, S. 20.

<sup>28</sup> Ebd., S. 165.

<sup>29</sup> Vgl. Said, *Orientalismus*, S. 17.

<sup>30</sup> Ebd., S. 16.

<sup>31</sup> Kabbani, *Mythos Morgenland*, S. 20.

<sup>32</sup> Said, *Orientalismus*, S. 33.

Die Auseinandersetzung mit dem „orientalischen“ Objekt war in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts beispielsweise eher ein Hintergrund für die eigentliche Auseinandersetzung des Reisenden mit sich selbst als „Held der Reise“ dabei „nutzte [er] jede Gelegenheit, von sich zu sprechen“<sup>33</sup>.

Demzufolge sei der „Orient“ – so Said – kein geografischer Ort, sondern die Erfindung einer imaginativen Geografie, die im Rahmen des Orientalismus nicht anders als ein kultureller Spiegel fungiere. Mit dieser identitätsbezogenen Imagination des „Orients“ und der daraus entstandenen Distanzierung vom „Orient“ bestätigte Europa sich selbst. Hierzu schreibt Said: „Der Orient [hat] dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegenerfahrung zu definieren.“<sup>34</sup>

Neben seiner diskursbezogenen Auseinandersetzung mit dem Orientalismus versucht Said, dieses Phänomen historisch zu erörtern.

### **1.2.2 Erscheinungsformen des Orientalismus**

Said spricht in konkreter Weise von drei historischen Hauptaspekten dieses westlichen Phänomens, vom latenten, manifestierten und modernen Orientalismus. Da diese historische dreistufige Gliederung für die vorliegende Arbeit vor allem in Bezug auf die deutschen Orientreiseberichte des 19. und des beginnenden 21. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist, wird sie im Folgenden näher beleuchtet.

#### **A. „Latenter“ Orientalismus**

Wie schon zuvor erläutert, basiert der Orientalismus als Diskurs über das „orientalische“ Andere auf der fundamentalen Differenzierung zwischen „Okzident“ und „Orient“. Hier wurde und wird der „Orient“ seit der Antike – so Said – statisch kategorisiert.<sup>35</sup> Somit enthält er seit der Antike all jene Eigenschaften, die im „Okzident“ verachtet werden. An dieser Stelle spricht Said von einem latenten Orientalismus, der ein konstantes Bild vom „Orient“ als Inbegriff des Anderen seit der römischen Antike über das kirchliche Mittelalter und die Aufklärung bis in die postkoloniale Gegenwart trotz des Repräsentationswandels der Orientwahrnehmung im Laufe der Jahrhunderte pflegt und tradiert. Im diesem Sinne ist der „Orient“ nichts anderes als ein Produkt der Bildung des europäischen Reisenden. So Kabbani:

---

<sup>33</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 21.

<sup>34</sup> Said, Orientalismus, S. 10.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 235f.

„[...] was er zu sehen erwartete, was ihm schon vorher vermittelt worden war. Der Orient war ein Konstrukt seiner Vorstellungskraft; es existierte bereits, als er sich auf der Reise begab.“<sup>36</sup> Damit charakterisiere sich der latente Orientalismus durch seine ausgesprochene „konstante Einmütigkeit, Stabilität und Beständigkeit“<sup>37</sup>. In Anlehnung daran sei, laut Said, innerhalb dieses – bis heute anhaltenden – latenten Orientalismus ein Wortschatz-Apparat entstanden, der verwendet werden könne, um Äußerungen und Bewertungen über den „Orient“ zu artikulieren, die im Laufe der Zeit als wahrhaftige, endgültige Fakten über das „Orientalische“ verstanden werden könnten.<sup>38</sup> Eine Intensivierung der „kanonischen“ Verbindlichkeit dieser Äußerungen über den „Orient“ und die „Orientalen“, vor allem in Korrelation mit Rassismus und Imperialismus, habe ihren Niederschlag gegen Ende des 19. Jahrhunderts gefunden.<sup>39</sup>

## **B. „Manifestierter“ Orientalismus**

Mit den modernen technischen Reisemöglichkeiten im 19. Jahrhundert verkürzten sich die Distanzen zu den Ländern des „Orients“. Die Reise in den „Orient“ war nun für die Europäer so einfach wie noch nie. Zu dieser Zeit begann eine riesige vielfältige textuelle Produktion der Orientalisten<sup>40</sup> über die kolonialisierten Regionen, die zum „Orient“ gehörten, u. a. über ihre Gesellschaften, Geschichte, Sprachen usw., zu entstehen. Zwar weist diese textuelle Produktion eine latente und somit konstante und einheitliche Darstellung des „Orients“ und der „Orientalen“ auf, dennoch wurde sie von unterschiedlichen Personen, Forschungsgruppen und Institutionen produziert. Genau dies bewertet Said als manifestierten Orientalismus. Er unterscheidet sich von dem bereits seit der Antike existierenden latenten Orientalismus dadurch, dass seine textuelle Produktion enorm vielfältig ist. Said charakterisiert diese Unterschiedlichkeit aufgrund der hohen Anzahl der Verfasser in erster Linie als „formal“ und „stilistisch“. Hingegen seien „inhaltliche [...] Unterschiede der Ideen über den Orient [...] [selten]“<sup>41</sup>. Medien dieser Art des manifestierten Orientalismus seien vor allem Landkarten, Wörterbücher, Enzyklopädien, Tagebücher, Fachzeitschriften, Fachberichte und nicht zuletzt Reiseberichte. In diesen Texten verschmelzen dann die latenten und

---

<sup>36</sup> Kabbani, *Mythos Morgenland*, S. 207.

<sup>37</sup> Said, *Orientalismus*, S. 236.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 236-238.

<sup>40</sup> Einen „Orientalisten“ definiert Said wie folgt: „Jeder, der sich in Lehre, Schrifttum und Forschung mit speziellen oder allgemeinen Fragen des Orients befasst – ob nun als Anthropologe, Soziologe, Historiker oder Philologe –, ist ein Orientalist“ (ebd., S. 10).

<sup>41</sup> Ebd., S. 236.

manifestierten Prägungen des Orientalismus, denn – so Said – „sie alle hielten stets an der Andersartigkeit der Orientalen fest: ihrer Exzentrizität, Rückständigkeit, stillen Gleichgültigkeit, weiblichen Penetrierbarkeit und diffusen Formbarkeit“<sup>42</sup>. Durch diese Vermischung des latenten und manifestierten Orientalismus entstand seit dem 19. Jahrhundert der moderne Orientalismus, der das konstante, tiefverankerte Bild des „Orients“ bis heute weiter tradiert und in verschiedenen Darstellungsformen in manifestierter Weise weiter produziert. Im Folgenden werden der moderne Orientalismus und seine nachhaltige Konstituierung des „Orients“ in den Zeiten des Postkolonialismus eingehender diskutiert.

### C. „Moderner“ Orientalismus

Auch nach der Dekolonisierung des „Orients“ bleiben – so Said – die Folgen des latenten bzw. manifestierten Orientalismus kontinuierlich.<sup>43</sup> Der moderne Orientalismus orientalisiert nicht nur den gegenwärtigen „Orient“, vielmehr etabliert er in der Zeit des Postkolonialismus wiederum eine moderne Hegemonie über den „Orient“. Er charakterisiert aufgrund seiner hegemonialen Stellung den gegenwärtigen „Orient“ als vermeintlich statisch und unmodern gegenüber dem modernen und dynamischen „Westen“. Diese neue hegemoniale Auseinandersetzung mit dem „Orient“ harmonisiert – laut Said – vor allem mit der amerikanischen Hegemonie: „Der Orient wird ideologisch orientalisiert und real beherrscht.“<sup>44</sup>

Die „westliche“ Hegemonie über den „Orient“ als Inbegriff für das nichtwestliche Andere wird somit intensiv verstärkt. In diesem Kontext wird das moderne Orientbild seit Beginn des Postkolonialismus noch bis heute, im 21. Jahrhundert, immer von den beschriebenen Klischees bestimmt. Die ideologischen Orientbilder sind darüber hinaus in Massenmedien und somit in der Öffentlichkeit immer noch präsent und aktuell. Zu Recht wird der gegenwärtige moderne Orientalismus in vielen Studien als „Neo-Orientalismus“ bezeichnet.<sup>45</sup> Die aktuellen Selbst- und Fremdbilder, auf die im nächsten Kapitel ausführlicher eingegangen wird, funktionieren meist nicht anders als moderne Fassungen alter tradierter Bilder über den ewigen „Orient“.

---

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Said, Orientalismus, Kapitel: Die jüngste Phase, S. 327-376.

<sup>44</sup> Tibi, Einladung in die islamische Geschichte, S. 163.

<sup>45</sup> Vgl. dazu: Dietze; Brunner; Wenzel (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht, 2009. Vgl. dazu auch: Varela; Dhawan (Hrsg.): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 2005.

### 1.2.3 Zentrale Themen des Orientalismus nach Said

Der „Orient“ als Imagination ist geprägt von immer wiederkehrenden Repräsentationen, die in Medien, im Alltag und in der Öffentlichkeit heutzutage zu Fakten avancieren, die aufgrund ihrer Konstanz und ihrer Resistenz in Bezug auf den „Orient“, der nur noch als Allegorie für alles Nichtwestliche agiert, kaum wegzudenken sind. Im Folgenden werden die wichtigsten und gebräuchlichsten Repräsentationen in der orientalistischen Praxis dargestellt.

#### A. Die „orientalische“ Bedrohung

Die „westliche“ Wahrnehmung des „Orients“ wurde durch die im Mittelalter entstehende Rivalität zwischen Christentum und Islam intensiv geprägt. Das Aufkommen des Islams im „Orient“ und seine rasche Ausbreitung sowie seine Selbstdarstellung als vollkommene Religion stellte für die christliche Kirche zunächst eine enorme Herausforderung dar. Allein die konfrontative Reaktion der Kirche auf die neue Religion war – laut Said – sehr entscheidend bei der späteren „westlichen“ Auseinandersetzung mit dem „muslimischen“ Orient: „[...] man [assoziierte] den Islam mit einer zwangsläufig abgemilderten Version der großen Gefahrenherde [...].“<sup>46</sup> In dieser Konfrontation demonstrierte die neue Religion für sehr lange Zeit ihre militärische, kulturelle und religiöse Überlegenheit, was die Beängstigung des mittelalterlichen Europas deutlich verstärkte. Hier wurde der muslimische „Orient“ als bedrohlich, und militant wahrgenommen und dargestellt.<sup>47</sup> In Anlehnung daran schreibt Said: „Nicht ohne Grund stand der Islam schließlich für Terror, Verwüstung, Teufelswerk und Horden von verhassten Barbaren. Europa bereitete sein Wüten ein anhaltendes Trauma.“<sup>48</sup> Während des Mittelalters und in der früheren Renaissance intensivierte sich das Bild vom „Orient“ als islamischer Bedrohungsort „durch eine Vielzahl von Gedichten, Streitschriften und Manifestationen des weit verbreiteten Aberglaubens.“<sup>49</sup> Dabei bestand das Bild vom „Orient“ und vor allem vom Islam „zu einem Großteil aus Irrtümern, die durchaus beabsichtigt waren, und war in weiten Teilen von Mythen durchsetzt“<sup>50</sup>. Seitdem – so Said – konzipierte Europa ein negatives Orientbild als konstante Bedrohung, das vor allem mit Stereotypen wie Brutalität, Despotie, aber auch Irrationalität eng

---

<sup>46</sup> Said, Orientalismus, S. 76.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>48</sup> Ebd., S. 76.

<sup>49</sup> Ebd., S. 78.

<sup>50</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 35.

verbunden ist, die noch bis heute weiter tradiert werden.<sup>51</sup> Dazu schreibt Kabbani: „Der Okzident sah im Orient eine gefährliche Region [...]. Die Muslime selbst galten als monströses Volk und wurden als schwarz, hundsköpfig und häßlich dargestellt.“<sup>52</sup> Dies bestätige – Kabbani zufolge – die Äußerungen zahlreicher Orientreisender wie beispielsweise Thomas E. Lawrence, der in seiner eurozentrischen Vorstellung die Araber als „Fremdlinge“ betrachtet und „de[n] Umgang mit ihnen“ als „gefährlich“ bezeichnet, somit muss man sie „entweder unterwerfen“ oder man wird „von ihnen und ihrer Widernatürlichkeit verklagt“<sup>53</sup>. Bemerkenswert ist es festzustellen, dass sich in der Orientreiseliteratur vor allem aus dem 19. Jahrhundert eine gewisse Faszination von einem vermeintlich bedrohlichen „Orient“ artikuliert. Ein besonders anschauliches Beispiel für diese Faszination vom „Orient“ als drohender Gefahr bietet Maltzans Reise nach Mekka.<sup>54</sup>

In der Gegenwart, vor allem nach dem 11. September 2001, erscheinen der Muslim im Allgemeinen und der Araber im Spezifischen als bedrohlich und gefährlich. Zuvor schreibt Said über das verzerrte Araberbild in den amerikanischen Medien: „Wenn nun der Araber breite Aufmerksamkeit auf sich zieht, so stets in einem negativen Sinne. Er gilt als Störenfried, sowohl für Israel als auch für den Westen.“<sup>55</sup> Deutschlandweit wird das bedrohliche Bild vom „Orient“ und den „Orientalen“ ebenfalls aktuell noch vertreten. Peter Scholl-Latours Schriften beispielsweise präsentieren den Islam als echte Bedrohung, gegen die zu handeln der „Okzident“ die Verpflichtung habe.<sup>56</sup>

## **B. Die „orientalische“ Irrationalität**

Eine neue westliche Wahrnehmung und Darstellung des muslimischen „Orients“ entfaltete sich nach der Niederlage der Osmanen bei Wien (1683). Ab dieser Zeit kann die Rede vom Beginn einer spürbaren ökonomischen und militärischen Überlegenheit Europas über den muslimischen „Orient“ sein. Ab dem 17. Jahrhundert begann auch das akademische Studium des „Orients“. Gerade diese universitäre Beschäftigung (auch Orientalistik genannt) war später sehr entscheidend für die spätere kolonialistische Unterwerfung des „Orients“. Im Rahmen jenes

---

<sup>51</sup> Selbst „in der orientalistischen Malerei“ stellt Kabbani fest, dass beispielsweise die „männliche[n] Orientalen [...] meist als räuberische Charaktere dargestellt [werden]“, Vgl. ebd., S. 132.

<sup>52</sup> Ebd., S. 31.

<sup>53</sup> Ebd., S. 154.

<sup>54</sup> Vgl. Kapitel 1.4. im zweiten Teil.

<sup>55</sup> Said, Orientalismus, S. 328.

<sup>56</sup> Attia, Die „westliche“ Kultur und ihr Anderes, S. 62f.

akademischen vorkolonialistischen Interesses entdeckte man in Europa im 18. Jahrhundert durch Antoine Gallands Übersetzung von „Tausendundeiner Nacht“ einen völlig neuen, märchenhaften, exotischen, aber auch irrationalen „Orient“, der in jeder Hinsicht mit dem rationalen Europa kontrastiert.<sup>57</sup> Diese Gegenüberstellung zwischen der Irrationalität des „Orients“ und der Rationalität des „Westens“ verschärfte sich maßgeblich im 19. Jahrhundert, als der „Orient“ der militärischen und ökonomischen Überlegenheit Europas unterlag. Vor allem in der europäischen Reiseliteratur wurde zu dieser Zeit die Irrationalität des „Orients“ und der „Orientalen“ betont. Dadurch wurde der „Orient“ als das minderwertige Andere dargestellt. Said zitiert Cromers Haltung zu den „Orientalen“ und deren „typischer“ Irrationalität:

Der Geist des Orientalen [...] ist wie seine malerischen Straßen extrem asymmetrisch. Er denkt schludrig und rein deskriptiv [...]. Oft sind sie unfähig, aus klaren Prämissen, die sie sogar anerkennen, auf der Hand liegende Schlüsse zu ziehen.<sup>58</sup>

In diesem Sinne hat der „Orient“ für viele europäische Reisende „keine Entsprechung im Okzident“, weil er für sie „[...] das Gegenteil all dessen, was rational, wahrscheinlich, vorhersehbar“<sup>59</sup> sei, wie es Kabbani formuliert. Weiter schreibt sie: „Der Orient und seine Abnormitäten sind verschieden und weit entfernt von dem geistig gesunden und rationalen Okzident.“<sup>60</sup> Zudem wurde die vermeintliche Abergläubigkeit der „Orientalen“ als wesentlicher Teil dieser „orientalischen“ Irrationalität im Großteil der Orientreiseberichte des 19. Jahrhunderts ausgedrückt. Kabbani zitiert hier Edward W. Lanes Vorstellung von den abergläubischen Orientalen: „Die Araber sind sehr abergläubige Völker; und unter diesen stehen an erster Stelle die Ägypter.“<sup>61</sup> Somit avanciert die vermeintliche Irrationalität des „Orients“ zu einer konstanten Komponente der Orientdarstellung des Orientalismus, die noch heute an Aktualität gewinnt.

---

<sup>57</sup> Kabbani, *Der Mythos Morgenland*, S. 45.

<sup>58</sup> Cromer, *Modern Egyptian*. Zitiert nach Said, *Orientalismus*, S. 51. [Said erwähnt hier keine Angabe über die Seitennummer dieses Zitates aus Cromers Buch *Modern Egypten*. Anm. von Z. S.]

<sup>59</sup> Kabbani, *Der Mythos Morgenland*, S. 202.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., S. 70. Zitiert nach Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, S. 222.

### C. Die „orientalische“ Rückständigkeit

Mit dem Beginn der Moderne im 19. Jahrhundert verstärkt sich im Orientalismus – wie bereits erwähnt – das Bild des geistig bzw. technisch unterentwickelten „Orients“. Dieses wurde betont angesichts der militärischen Vorherrschaft einiger westeuropäischer Länder wie England und Frankreich und ihrer kolonialistischen Präsenz in den meisten Ländern des „Orients“. Bereits davor zeigen die europäischen Großmächte „ein schonungsloses wirtschaftliches Interesse am Orient“ und schon „mit Ende des 18. Jahrhunderts kündigte sich der Beginn der kolonialistischen Präsenz in diesen Regionen an“<sup>62</sup>. In einer eurozentrischen Unterscheidung wurde der vermeintlich ruhelosen europäischen Moderne die imaginative Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit des „Orients“ gegenübergestellt. In dieser Analogie drückt „Orientalismus“ aus der eurozentrischen Perspektive – so Said – sowohl „die Stärke des Westens“ als auch „die Schwäche des Ostens“ aus.<sup>63</sup>

In der Reiseliteratur ab dem 19. Jahrhundert bildet dieses Bild eine einheitliche stabile Komponente der reiseliterarischen Orientwahrnehmung. In diesem Zusammenhang liefert Said ein markantes Beispiel: Den Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur, T. E. Lawrences „Revolt in the desert“. Hier wurde der „Orient“ in seiner angeblich unveränderlichen Passivität als „leblo[s]“, „zeitlo[s]“, „kraftlo[s]“<sup>64</sup> beschrieben, der nur durch eine europäische Dynamik in Bewegung gebracht werden könne. Zudem wurde die vermeintliche Rückständigkeit des „Orients“ zur Legitimation für die Kolonisation der Länder dieser Region. Diese Legitimation findet man übrigens nicht nur in französischen und britischen, sondern auch in deutschen Reiseberichten aus dem 19. Jahrhundert, wie beispielsweise bei Gerhard Rohlfs, Heinrich von Maltzan und Fürst Pückler, die – wie in Rahmen dieser Arbeit – die westeuropäische Kolonisation des „Orients“ als Selbstverständlichkeit betrachteten.<sup>65</sup>

Die Bezeichnung des „Orients“ als rückständige Welt hat sich mit der Zeit nicht verändert, vielmehr erfreut sich diese hegemoniale Stereotypisierung auch nach der Dekolonisation großer Beliebtheit vor allem in neueren Orientreiseberichten, die immer wieder den Unterschied zwischen dem hochentwickelten, modernen „Westen“ und dem traditionellen, rückständigen „Orient“ betonen.

---

<sup>62</sup> Ebd., S. 52.

<sup>63</sup> Vgl. Said, Orientalismus, S. 59.

<sup>64</sup> Ebd., S. 276.

<sup>65</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.5.3 und 2.7.7 sowie 3.5.2.7 im zweiten Teil.

### 1.3 Orientalismus-Debatte

Seit der Veröffentlichung erhält Saids Werk „Orientalism“ bis heute, neben weltweiter Anerkennung in Form von theoretischen Erweiterungen und Modifizierungen, auch Kritik – vor allem im Rahmen einer jahrelangen internationalen Debatte.

#### 1.3.1 Kritik an Saids „Orientalism“

Zu den Kritikern auf internationaler Ebene gehört in erster Linie Sadik Jalal Al-Azm, vor allem mit seinem Werk „Orientalism and Orientalism in Reverse“. Hier kritisiert er zunächst Saids Vernachlässigung von möglichen Gegendiskursen, wie beispielsweise ein arabischer Diskurs über den „Westen“ selbst. Al-Azm begründet dies damit, dass es die ontologische Unterscheidung zwischen „Westen“ und „Orient“ auch im arabischen bzw. islamischen Diskurs gebe und dass Saids Orientalismus-Konzept auch auf diesen Diskurs angewendet werden könne. In seinem Beitrag befasste er sich demzufolge mit einem potenziellen „Orientalism in Reverse“, einem umgekehrten Orientalismus.<sup>66</sup> Auch aus Deutschland kam eine ähnliche Kritik, die sich selbst als alternative Orientalismus-Analyse zum Said'schen Orientalismus-Konzept versteht, nämlich von Andrea Polaschegg, vor allem in ihrem Buch „Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert“. Darin kritisiert auch sie Saids Unterlassung der Beschäftigung mit dem islamischen und/oder arabischen Gegendiskurs, der für sie „das gleiche Bild“ darstellt, in dem „eine verzerrende Darstellung des Westens [...] nach Maßgabe der islamischen Kultur [wahrgenommen und prozessiert]“<sup>67</sup>. In der Tat wurden ein oder mehrere mögliche arabische Diskurse über den „Westen“ als Gegenpol in den letzten Jahren ausführlich behandelt.<sup>68</sup> Zwar wird eine deutliche ontologische arabisch-islamische Abgrenzung gegenüber dem „Westen“ festgestellt, die überwiegend identitäre Funktionen des Eigenen erfüllt, dennoch unterscheidet sich die arabische Betrachtungsweise des Westens von dem westlichen Orientalismus ganz entschieden dadurch, dass sie nicht hegemonial fungiert. Zwar bestätigt

---

<sup>66</sup> Zum umgekehrten Orientalismus siehe: Al-Azm, Sadik Jalal: *Orientalism and Orientalism in Reverse*. In: Khamsin, *An Anthology Forbidden Agendas Intolerance and Defiance in the Middle East*, Al Saqi Books, 1984. Hier S. 367.

<sup>67</sup> Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 37.

<sup>68</sup> Vgl. El-Enany, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, 2006 sowie El-Husseini, *L'Occident Imaginaire: La Vision de L'Autre Dans la Conscience Politique Arabe*, 2012.

Polaschegg, dass „[...] die Annahme, der Orient eine soziale Konstruktion [sei], [gehört] zum *common sense* der wissenschaftlichen Debatte“<sup>69</sup>, dennoch kritisiert sie Saids „ahistorisches Analyseverfahren“<sup>70</sup> in seiner Auseinandersetzung mit dem Orientalismus. Darüber hinaus geht sie davon aus, dass es keine ausschließliche Auseinandersetzung des „Westens“ mit dem „Orient“ gebe, wenn sie schreibt: „Auch im Vergleich mit der Kolonisierung des subsaharischen Afrika verliert die Idee einer besonderen Aggression des Westens gegenüber dem Orient an Plausibilität.“<sup>71</sup> Demzufolge versteht Polaschegg den Orientalismus als:

Drei miteinander verbundene Phänomenbereiche: 1. alle Akte der Bezugnahme auf den Orient, d.h. seine Thematisierung und Darstellung ebenso wie seine motivische oder metaphorische Aktualisierung, 2. Die Sinneffekte dieser Bezugnahmen, d.h. die performative Entstehung [...] dessen, was als ‚Orient‘ begriffen wird, 3. Die Übernahme orientalischer Elemente – also von Stilen, Modi oder Gütern – unter der Voraussetzung, dass sie tatsächlich als ‚orientalische‘ Elemente in Gebrauch genommen werden.<sup>72</sup>

An dieser Stelle lässt Polaschegg Saids historische Gliederung des Orientalismus als westliche Betrachtungsweise, die unter einem ständigen Wandel steht, jedoch außer Betracht. Said unterscheidet historisch zwischen drei Entwicklungsstufen des Orientalismus: latentem, manifestiertem und modernem Orientalismus.<sup>73</sup> Darüber hinaus beschränke sich Orientalismus – Said zufolge – als Idee über das Andere und über das Selbst keineswegs auf einen bestimmten geografischen Ort, wie die arabischen Länder, den Nahen Osten und Nordafrika, sondern er sei eine abstrakte fundamentale Unterscheidung zwischen dem, was europäisch/„westlich“, und dem, was nichteuropäisch/nichtwestlich ist. Der „Orient“ ist in diesem Sinne für Said ausschließlich eine westliche Imagination über das nichteuropäische/nichtwestliche Andere sowie über das Eigene.

---

<sup>69</sup> Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 17 [Hervorhebung im Original].

<sup>70</sup> Ebd., S. 30.

<sup>71</sup> Ebd., S. 31.

<sup>72</sup> Polaschegg, *Die Regeln der Imagination*, in: *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. Hrsg.: Goer; Hofmann, Wilhelm Fink, 2008, S. 15.

<sup>73</sup> Vgl. Kapitel 1.2.2 im ersten Teil.

### 1.3.2 Interdisziplinäre Bestätigungen

Über die allgemeine Aufnahme der Orientalismus-Theorie Saids in vielen Bereichen schreibt Stemmler:

Orientalismus [wird] heute als terminus technicus im Anschluss an Edwards Saids Studie *Orientalism* (1978) für alle Bereiche der ‚Orient‘-Rezeption in Literatur, Musik, Architektur, Malerei, Fotografie und Film, Mode und Design verwendet.<sup>74</sup>

So sind neue Ansätze aus den Feldern Rassismus- und Genderforschung, Xenologie, Imagologie und Stereotypen- sowie Kolonialismus- und Alteritätsforschung entstanden.<sup>75</sup> Auch innerhalb der germanistischen Literaturwissenschaft fand Saids These ihre Befürworter.<sup>76</sup>

Aus dem Bereich der Rassismusforschung bestätigt Iman Attia<sup>77</sup> Saids These über den hegemonialen Orientalismus und nimmt sie als methodische Vorlage, um den aktuellen antimuslimischen Rassismus zu dekonstruieren. Dabei kommt sie zu der Annahme, dass das antimuslimische Gegenbild der Versicherung der eigenen kulturellen Identität Europas diene. Der interdisziplinäre Band „Orient – Orientalistik – Orientalismus“<sup>78</sup> untersucht die gegenseitigen imaginativen Austauschbeziehungen zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“. Im Mittelpunkt der Analysen stehen vor allem die aktuellen Prozesse der „Orientalisierung“, jedoch auch der „Auto-Orientalisierung“ und der „Okzidentalierung“ in der heutigen postkolonialen Welt. Der Band „Morgenland und Moderne“<sup>79</sup> befasst sich mit den „westlichen“ Diskursen über den „Orient“ in der deutschsprachigen Literatur von 1890 bis zur Gegenwart. Die Beiträge dieses Bandes machen deutlich, wie das Verhältnis von Identität und Alterität, von Selbst- und Fremdbildern im Rahmen der Beziehung der deutschen Kultur und Gesellschaft zum „Orient“ funktioniert.

---

<sup>74</sup> Stemmler, *Topographien des Blicks*, S. 12.

<sup>75</sup> Vgl. dazu den Überblick von Esselborn, Karl: neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur. In: Schmitz (Hrsg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*.

<sup>76</sup> Dazu gehören u. a. die älteren Arbeiten „Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes ‚West-östlichem Divan‘ zu Thomas Manns Joseph-Trilogie“ von Andrea Fuchs-Sumiyoshi und Hans-Günter Schwarzs „Orient-Okzident. Der orientalische Teppich in der deutschen Literatur“ und Mirjam Webers „Der ‚wahre Poesie-Orient‘. Eine Untersuchung zur Orientalismus-Theorie Edward Saids am Beispiel von Goethes ‚West-östlichem Divan‘ und der Lyrik Heines (Mizan)“.

<sup>77</sup> Vgl. dazu: Attia, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus.

<sup>78</sup> Vgl. dazu Schnepel; Brands; Schöning (Hrsg.), *Orient–Orientalistik–Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*.

<sup>79</sup> Dunker; Hofmann, *Morgenland und Moderne. Orient-Diskurse in der deutschsprachigen Literatur von 1890 bis zur Gegenwart*.

### 1.3.3 Modifizierte Erweiterungen

Saids Ansatz gilt auch zweifellos als ein entscheidender Ausgangspunkt der Postcolonial Studies, die sich mit der Geschichte des Kolonialismus und deren Präsenz in der heutigen Gegenwart befassen. Zu den wichtigen Theoretikern dieser geistigen Strömung gehören neben Said Gayatri Spivak sowie Homi Bhabha.<sup>80</sup> In ihrem Konzept der „Subalternität“<sup>81</sup>, das die Repräsentationen von Kolonialiserten durch die Kolonisatoren analysiert, kritisiert Spivak die verzerrten Bilder des „Anderen“ am Beispiel des britischen Kolonialismus in Indien, aber auch des Imperialismus im Allgemeinen. Ein zentraler Gedanke Spivaks ist, dass die „westliche“ (Re-)Produktion des Eigenen und des Anderen als feste(s) Bild/er der heutigen Gegenwart durch Kolonialismus stattgefunden hat. Damit weist sie daraufhin, dass dieses Phänomen für die „westliche“ Identität maßgeblich eine andauernde identitätssichernde Funktion erfülle.<sup>82</sup> Hier wird deutlich erkennbar, dass Spivaks postkoloniale Kritik in direkter Verknüpfung mit Saids Analyse des Orientalismus, die für Spivaks weitere Forschungsfelder eine bedeutende Inspirationsquelle ist.

Wie Said und Spivak betrachtet Homi Bhabha den Orientalismus – laut Struve – als Wissen über das europäische Eigene und das nichteuropäische Fremde, das dazu diene, den Kolonialismus und seine Fortsetzung zu produzieren.<sup>83</sup> Allerdings bewerte er dieses orientalische Wissen als ambivalent, da es das Andere sowohl mit Verachtung als auch mit Begehren erzeuge. Für ihn zeichnet sich Orientalismus demzufolge durch seine gleichzeitige Stabilität und Instabilität des Wissens und nicht nur unbedingt durch eine einseitige Darstellung des „orientalischen“ Objekts durch das „westliche“ Subjekt aus. Als Folge dieser Ambivalenz sieht sich dieses überlegene Subjekt gezwungen, seine imaginative Machtposition über das orientalische Objekt andauernd zu bestätigen, indem es sein immer wieder unterlegenes Objekt orientalisiert, da es selbst – so Bhabha – wegen seiner eigenen Ambivalenz ständig bedroht ist.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. den knappen Überblick von Grimm, Sabine: Einfach hybrid! Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. Url: <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf> (24.04.2016).

<sup>81</sup> Mit dem Begriff „subaltern“ bezeichnet Spivak – Nehring zufolge – jene „subalternen und unterdrückten Klassen, die an den Rändern der Geschichte stehen.“ Vgl. Nehring, Orientalismus und Mission, S. 50.

<sup>82</sup> Vgl. Horváth, „Wir sind anders“. Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen, S. 38.

<sup>83</sup> Vgl. Struve, Zur Aktualität Zur Aktualität von Homi K. Bhabha, S.71-75.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S. 72.

Zudem fand Saids Idee auch im Bereich der modernen Cultural Studies Anklang. Zu einem ihrer Begründer und Hauptvertreter gehört zweifelsohne der Soziologe Stuart Hall. Er betrachtet den Orientalismus als eindeutiges Beispiel, um den Diskurs „Westen und der Rest“ besser zu verstehen.<sup>85</sup> Dabei erweitert er Saids Konzept, indem er die zentrale Polarität zwischen dem „Westen“ und dem „Rest“ hervorhebt:

Wenn der Rest für die politische, ökonomische und soziale Formierung des Westens notwendig war, so war er auch für die Formatierung des Bewusstseins des Westens von sich selbst – der ‚westlichen Identität‘ – und die westlichen Wissensformen unabdingbar.<sup>86</sup>

Allerdings weist Hall darauf hin, dass sich der Diskurs West-Rest historisch nicht unbedingt mit dem Ende des Kolonialismus verbunden sei, sondern auch in den Zeiten des Postkolonialismus noch machtvoll:

Der Diskurs von ‚der Westen und der Rest‘ [ist] weit davon entfernt, eine ‚Formation‘ der Vergangenheit und von bloß historischem Interesse zu sein, er ist in der modernen Welt lebendig und wohlauf. Am erstaunlichsten ist, dass seine Wirkungen nach wie vor in der Sprache, den theoretischen Modellen und den versteckten Annahmen der modernen Soziologie selbst beobachtet werden können.<sup>87</sup>

Saids beschriebener Okzident-Orient-Dualismus im Orientalismus wird auch in deutschsprachigen postkolonialen Ansätzen vielfach aufgegriffen und findet beispielsweise in Nina Bermans Studie „Orientalismus, Kolonialismus und Moderne“ ihre Entsprechung. Auch sie betrachtet den kolonialistischen Orientalismus als ein westliches Instrumentarium zur geopolitischen und wirtschaftlichen Kontrolle über den „Orient“. Anders als Said bewertet sie den deutschen Orientalismus nicht als akademische Betrachtungsweise des „Orients“, sondern als latentes Netz eurozentrischer, nationalistischer, kolonialistischer Haltungen gegenüber dem „Orient“. <sup>88</sup> Aus dem Bereich der sozial- und kulturwissenschaftlichen Studien kommt der transdisziplinäre Band „Kritik des Okzidentalismus“. In diesem Band wird der Begriff „Okzidentalismus“ als Erweiterung von Saids „Orientalismus“ verwendet. Auch wird er hier als ein Diskurs westlicher Hegemonie verstanden, der ein „orientalisches“ Anderes in der muslimischen Diaspora, vor allem in den westeuropäischen Ländern, sieht.

---

<sup>85</sup> Hall, Rassismus und kulturelle Identität, S. 156.

<sup>86</sup> Ebd., S. 179.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Mehr dazu in Berman: Orientalismus, Kolonialismus und Moderne.

Der Band „Orientalismen in Ostmitteleuropa“<sup>89</sup> befasst sich mit einem „ostmitteleuropäischen“ Orientalismus und nicht mit dem traditionellen Orientalismus. Als Modifizierung und Erweiterung des Said'schen Orientalismus-Konzepts versuchen die Beiträge dieses Bandes, die Tragfähigkeit des Orientalismus nach Said zu bestätigen. Demzufolge erarbeiten sie die Wahrnehmungen und Deutungen des „Orients“ in den osteuropäischen Regionen (vom Baltikum bis zur Krim, von Polen bis nach Bosnien), die im Laufe langer Jahrhunderte durch die unmittelbare Nachbarschaft zum Osmanischen Reich intensiv geprägt wurden. Im Mittelpunkt der Analyse stehen somit die Akteure, Institutionen und Diskurse sowie die verschiedenen Orientvorstellungen und deren textuelle Darstellung in der Literatur dieser Regionen.

#### **1.4 Ausblick**

Diese Arbeit versteht sich als erweiterte Bestätigung des Said'schen Ansatzes auf den Bereich der deutschen Orientreiseliteratur, vor allem in Bezug auf Hegemonialität des gegenwärtigen Orientalismus. Im Fokus der Analyse stehen ausgewählte Reisetexte aus der deutschen Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts<sup>90</sup>, die Said in seinem Werk „Orientalism“ nicht behandelt hat, da er u. a. davon ausging, dass der deutsche Orientalismus – trotz seiner eindeutigen Autorität über das „orientalische“ Objekt – im Vergleich zum traditionellen franko-britischen Orientalismus eher akademisch ausgeprägt sei.<sup>91</sup> Im analytischen Teil dieser Arbeit wird festgestellt, dass die deutschsprachige Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts nicht weniger hegemonial, eurozentrisch und kolonialistisch ist als die englische bzw. französische Reiseliteratur und, dass sie somit als Medium des Orientalismus fungiert.<sup>92</sup> Weiterhin befasst sich die Arbeit mit der hegemonialen Fortsetzung der orientalistischen Eigen- und Fremddarstellung in der Zeit des Postkolonialismus im deutschsprachigen Raum anhand der Analyse einer Reihe aktueller deutscher Orientreiseberichte, die Anfang dieses Jahrhunderts erschienen.<sup>93</sup> In diesem Kontext geht die vorliegende Arbeit auf Saids These ein, dass der Orientalismus ein

---

<sup>89</sup> Born; Lemmen (Hrsg.), Orientalismen in Ostmitteleuropa. Diskurse, Akteure und Disziplinen vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg.

<sup>90</sup> Vgl. dazu den zweiten Teil.

<sup>91</sup> Said, Orientalismus, S. 29f.

<sup>92</sup> In die gleiche Richtung geht auch Mounir Fendri in seiner Habilitation „Kulturmensch in ‚barbarischer‘ Fremde“. Allerdings beschränkt er sich nur auf Reiseberichte über Tunesien im 19. Jahrhundert.

<sup>93</sup> Vgl. dazu den dritten Teil.

zeitenthobenes Phänomen sei. Darüber hinaus übernimmt sie die Aufgabe, zu bestätigen, dass sich der Orientalismus – zumindest im deutschen Sprach- und Kulturraum – auch nach der Dekonstruktion des Kolonialismus noch fortsetzt. Auch soll gezeigt werden, dass Saids Konzentration auf die Analyse des Verhältnisses zwischen Orientalismus und Kolonialismus in seinem Buch „Orientalism“ nicht unbedingt eine Voraussetzung per se für die (Weiter-)Existenz des Orientalismus als hegemonialer Diskurs über den „Orient“ im Sinne eines stabilen Bildes des kulturell minderwertigen Anderen bedeutet. Dabei nimmt diese Arbeit Saids Ergebnisse, die er durch seine Beobachtung und Analyse des Phänomens des kolonialistischen und vor allem atlantischen Orientalismus – insbesondere aus dem 19. Jahrhundert – erreicht, als Ausgangsgrundlage, um seine Ausführungen auf den deutschen Orientalismus des 19. sowie des beginnenden 21. Jahrhunderts zu übertragen. Um dieses Ziel zu erreichen, stützt sich die Arbeit auf eine Analyse einer Reihe deutscher Orientreisetexte aus dem 19. Jahrhundert, aber auch vergleichend aus dem beginnenden 21. Jahrhundert. Hier wird darauf eingegangen, dass zwar der deutsche Orientalismus vor allem im 19. Jahrhundert ein fast rein wissenschaftliches bzw. akademisches Unternehmen und kein Diskurs eines tatsächlichen kolonialistischen Unternehmens Deutschlands über den „Orient“<sup>94</sup> war. Dennoch fungiert er als ein hegemonialer Diskurs mit eurozentrischer und imperialistischer Prägung gegenüber einem erfundenen statischen „Orient“, der hier durch seine Andersartigkeit, Irrationalität und Rückständigkeit nicht anders als Projektionsfläche dient, um die vermeintliche moderne und dynamische Identität Deutschlands als Teil der „westlichen“ Welt zu bestimmen. Darüber hinaus soll die Analyse der Reisetexte aus dem Beginn des 21. Jahrhunderts auch diese imaginative und hegemoniale Orientvorstellung und deren identitätsstiftende Funktion in der Zeit des Postkolonialismus, Globalisierung und Terror bestätigen. Doch bevor auf diese Aufgabe eingegangen wird, befasst sich diese Arbeit zunächst im folgenden Kapitel mit dem engen Verhältnis zwischen dem Orientalismus und der westeuropäischen Reiseliteratur, die Said u. a. als einen wichtigen textuellen Stifter und zugleich als Produkt des Orientalismus versteht.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Vgl. Said, Orientalismus, S. 29.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S. 33.

## 2. Orientalismus und Reisebericht

Reiseliteratur zu schreiben impliziert zwangsläufig ein koloniales Verhältnis des Autors zu dem jeweiligen Land. Vorgeblich reist man, um zu lernen, doch in Wirklichkeit, um Macht über ein Land, über Menschen und Völker auszuüben.<sup>96</sup>

Ohne die Reise ist Orientalismus kaum vorstellbar. Said betrachtet – wie bereits erwähnt – die Reise als ein wichtiges Mittel der Erfahrung des „Orients“ und dessen Bilderzeugung: „Die Reise, die Geschichte, die Fabel, das Klischee, die polemische Konfrontation. Das sind die Linsen, durch die wir den Orient sehen [...]“.<sup>97</sup> Folglich gehört die Orientreiseliteratur zweifelsohne zu den wichtigen textuellen Medien des Orientalismus, da sie die Dichotomie „Westen“ versus „Orient“ und die grundsätzliche orientalistische Gegenüberstellung zweier in binären Oppositionen stehender Pole deutlich hervorhebt. In diesem Kapitel wird demzufolge auf die Gattung Reiseliteratur als Wahrnehmungs- und Darstellungsform des europäischen Eigenen und des „orientalischen“ Fremden eingegangen.

### 2.1 Zur Gattung „Reisebericht“

Aus Genauigkeitsgründen wird der Terminus „Reisebericht“ in der Literaturwissenschaft den meist synonym benutzten Bezeichnungen wie beispielsweise „Reiseliteratur“, „Reiseschilderung“ oder „Reisebeschreibung“ vorgezogen.<sup>98</sup> Insofern soll auch hier dieser Begriff eingesetzt werden. Der Begriff hat sich im deutschsprachigen Raum als gattungübergreifende Bezeichnung für eine große Anzahl von Textarten etabliert, die die Begegnung mit der Fremde medial und ästhetisch präsentiert. Im englischsprachigen Raum spricht man annähernd von „Travel narrative“ bzw. „Travel writing“, während sich im französischsprachigen Raum „Récit de voyage“ durchgesetzt hat. Eine große Anzahl der Forschungstexte befasst sich mit dem Begriff „Reisebericht“ aus unterschiedlichen Positionen und die jeweiligen Autoren definieren ihn demzufolge sehr unterschiedlich.

---

<sup>96</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 26.

<sup>97</sup> Said, Orientalismus, S. 75.

<sup>98</sup> Vgl. Soukah, Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise, S. 5.

Im „Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft“ wird der Reisebericht als „Text oder Textgattung, worin ‚von unterwegs‘ berichtet [...] wird; in der Regel in Prosa.“<sup>99</sup> In Anlehnung daran wird er im „Sachwörterbuch zur deutschen Literatur“ als „Darstellung von Reisen und Reiseeindrücken“<sup>100</sup> definiert. Zudem definiert ihn das „Sachwörterbuch der Literatur“ als „kunstlose Prosaform“, welche die „sachliche und mitunter von inhaltlicher Spannung getragene Beschreibung einer Reise“<sup>101</sup> beinhaltet. Ferner sieht Harbsmeier im Reisebericht eine literarische Gattung, die „die Schilderung der Reiseerlebnisse des Verfassers selbst zum Hauptziel hat“<sup>102</sup>. Biernat betrachtet diese Gattung als narrative „Vertextung der Reiseerfahrungen“<sup>103</sup>, während Peter Brenner in seinem bedeutenden Forschungsband „Der Reisebericht in der deutschen Literatur“ die Gattung als „erzählende Darstellung einer realen Reise“<sup>104</sup> betrachtet.

Die Gegenüberstellung der oben vorgestellten unterschiedlichen Definitionsversuche dieser Gattung zeigt das eindeutige Fehlen einer übereinstimmenden bzw. vereinheitlichten Begriffserklärung. Hier geht es um verschiedene und voneinander unterschiedliche Begriffsklärungen. Diese Problematik der heterogenen Begriffsdefinition begründet Brenner u. a. damit, dass sich die literaturwissenschaftlichen Studien nur wenig mit dieser Gattung befasst haben.<sup>105</sup> Trotz dieser herrschenden Unstimmigkeit der oben vorgestellten Begriffserklärungen deuten diese dennoch auf eine Reihe zentraler Charakteristika der Gattung „Reisebericht“ hin. In diesem Zusammenhang kann man zunächst davon ausgehen, dass der Begriff Reisebericht jede schriftliche Äußerung bezeichnet, die die Beziehung zwischen dem „Ich“ und der „Welt“ durch die Fremde artikuliert. Damit lässt sich der Reisebericht überwiegend anhand seines Gehalts und seiner Rolle hervorheben. Der Hauptgehalt jedes Reiseberichts ist die Begegnung eines Subjekts mit der bereisten Fremde, während seine Rolle darin besteht, diese Begegnung schriftlich zu fixieren. Mithin ist der Reisebericht ein nicht-fiktionaler Text, der eine in der Praxis erlebte Reise eines Subjekts in eine fremde Realität beschreibt.<sup>106</sup>

---

<sup>99</sup> Jäger, Reiseliteratur. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 3, S. 259.

<sup>100</sup> Meid, Sachwörterbuch zur deutschen Literatur, S. 431.

<sup>101</sup> Von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, S. 675.

<sup>102</sup> Harbsmeier, Wilde Völkerkunde, S. 35.

<sup>103</sup> Biernat, „Ich bin nicht der erste Fremde hier“. Zur deutschsprachigen Reiseliteratur nach 1945, S. 30.

<sup>104</sup> Brenner, Einleitung. In: Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 1.

<sup>105</sup> Vgl. Soukah, Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise, S. 6.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

## 2.2 Zu den Gattungsmerkmalen des Reiseberichts

### 2.2.1 Reisebericht: Von textueller Authentizität zur normativer Fiktionalität

Die textuelle Originalität eines Reiseberichts deutet in erster Linie auf seine dokumentarische Echtheit hin, es können allerdings auch fiktionale Passagen vorkommen. Als potenzielle Folge dieser Vermischung schreibt Funke: „Die persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen des Reisenden bestimmen den Charakter des Reiseberichts, begrenzen aber auch seinen Informationswert.“<sup>107</sup> Dies bestätigt auch Kabbani, wenn sie ausführlicher schreibt:

Die Reiseliteratur [spiegelt] nicht in erster Linie die persönliche Sicht des Reisenden [...], sondern vielmehr die Bildung, die er genossen hat, die Mythen, denen [...] seine besondere Wertschätzung gilt, sowie die politischen und sozialen Strukturen, denen er angehört oder innerhalb deren er sich bewegt.<sup>108</sup>

Eine echte Reise kann nicht wortwörtlich in einem Reisebericht aufgeschrieben werden, sondern sie wird als Erfahrung bei der Reisebeschreibung rekonstruiert und somit nicht selten fiktionalisiert, denn erst nach – je nach den Umständen – langer Zeitspanne nach der Rückkehr werden die während der Reise gesammelten Eindrücke in Form eines Berichtes zum Ausdruck gebracht. Je größer dabei die Distanz zwischen dem Erleben und dem Niederschreiben ist, desto mehr Platz gewinnt die Fiktionalität. In diesem Sinne schreibt Krote: „Bei aller Authentizität sind Reiseberichte letztendlich nämlich immer kreative Nachschöpfung der zugrunde liegenden Reise.“<sup>109</sup>

Neben dem fiktionalen Charakter des Reiseberichts taucht ein weiteres Merkmal auf, das diese Gattung auszeichnet, ihre Normativität. Dies erklärt Korte wie folgt: „[...] ein Reisetext ist nach gängigem Gattungsverständnis kein Bericht, wenn er die Reise nicht erzählt.“<sup>110</sup> In diesem Zusammenhang zeichnet sich die Gattung Reisebericht durch ihren narrativ-chronologischen Charakter aus, da sie die Reiseerfahrung als chronologische Reihe narrativ wiedergibt. Zudem besitzt diese Gattung eine deskriptive Eigenschaft des Erzählens. Hier verbindet sich – so Zimmermann – „das narrative Moment des Reisens [...] mit dem deskriptiven der Landbeschreibung und Informationsvermittlung“<sup>111</sup>. Nach Zimmermann bleibt dieser Doppelcharakter ein

---

<sup>107</sup> Funke, Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung, S. 97.

<sup>108</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 196f.

<sup>109</sup> Korte, Der englische Reisebericht, S. 14.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Zimmermann, Texttypologische Überlegungen zum frühneuzeitlichen Reisebericht, S. 9.

sehr entscheidendes Merkmal der Gattung „Reisebericht“: „In historisch unterschiedlicher Gewichtung bleibt stets das narrativ-deskriptive Doppelgesicht der Gattung erhalten, und jeder Reisebericht reproduziert diese Struktur.“<sup>112</sup>

### 2.2.2 Reisebericht als textuelle und ästhetische Hybridität

Die Gattung Reisebericht zeichnet sich meist auch durch zahlreiche Formen des Berichtens über die erlebte Fremde aus. Dies lässt sie nicht selten mit anderen verwandten Gattungen verschwimmen, wie beispielsweise Brief, Reportage, Skizze und Essay.<sup>113</sup> So entstanden innerhalb dieser Gattung einige Nebenformen wie Reiseromane, Tagebücher, Reisebriefe, Memoiren sowie Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge. Sie bilden die neuen Arten des Schreibens über die Reise in die Fremde. Von daher charakterisiert Korte den Reisebericht zu Recht als „hybride“ Gattung.<sup>114</sup> Ferner ist die „Literarizität“ dieser Gattung – nach Brenner – in der Reiseliteraturforschung häufig umstritten.<sup>115</sup> Brenner selbst bejaht teilweise die „Literarizität“ dieser Gattung aufgrund ihrer „literarischen Qualität“<sup>116</sup>.

Possin seinerseits findet allein im „Subjektbezug“ jedes Reiseberichtes einen genügenden Beweis für die „Literaturwürdigkeit“ dieser Gattung, wenn er erklärt: „Die Literatur des Reisens [ist] aus ihrem geistigen Träger und Subjekt dieser Reise, dem Menschen, begründet.“<sup>117</sup> Im Gegensatz dazu vertritt Volker Meid die Ansicht, dass der Reisebericht „an keine bestimmten literarischen Formen gebunden“<sup>118</sup> sei. Dennoch werden Reiseberichte von den europäischen Lesern meist als unterhaltsame Texte wahrgenommen. Dies bestätigt Ulrich Erker-Sonnabend, wenn er zu der Feststellung kommt, dass die Gattung vor wie nach dem 19. Jahrhundert beispielsweise „immer wieder wie Romane [...] gelesen wurde“<sup>119</sup>.

Rückblickend lässt sich nun festhalten, dass sich Reiseberichte als eine sehr heterogene Textgruppe darstellen. Das gilt mit Blick auf die Darstellungsform, die nicht nur von einem Bericht zum anderen, sondern auch innerhalb eines Berichts sehr stark wechseln kann. Insgesamt überwiegt aber die sachlich-informative Absicht, die das Erscheinungsbild der Gattung maßgeblich prägt. Die subjektive Hybridität des

---

<sup>112</sup> Ebd., S. 10.

<sup>113</sup> Korte, Der englische Reisebericht, S. 13

<sup>114</sup> Ebd., S. 14.

<sup>115</sup> Brenner, „Einleitung“, in: Der Reisebericht, S. 7-13.

<sup>116</sup> Ebd., S. 10.

<sup>117</sup> Possin, Reise und Literatur, S. 17.

<sup>118</sup> Meid, Sachwörterbuch zur deutschen Literatur, S. 431.

<sup>119</sup> Erker-Sonnabend, Das Lüften des Schleiers, S. 89.

Reiseberichts zeigt sich zum anderen auch in der Auseinandersetzung mit dem „Orient“. Die Haltungen reichen von eindeutiger Abwertung und Ablehnung bis zu vollständiger Faszination von einer exotischen Welt, die nicht selten im selben Bericht sehr einander abwechseln können.

## **2.3 Zur Geschichte der Gattung „Reisebericht“**

### **2.3.1 Reisebericht von der Antike bis zum 19. Jahrhundert: Eine kurze historische Skizze**

Seit der Antike und bis heute gilt die Reise als die typischste Möglichkeit, um sich mit fremden Regionen und Kulturen auseinanderzusetzen. Auch die Tradition des Reiseberichts reicht bis in die griechische Antike zurück und macht ihn somit zu einer der ältesten Gattungen der abendländischen Literatur.<sup>120</sup> Zu den ältesten bekannten europäischen Reiseberichten gehören die Reisetexte des antiken griechischen Geografen Skylax (5. Jh. v. Chr.), der die arabische Küste erforschte, die Historien Herodots (5. Jh. v. Chr.), die ethnografische Angaben lieferten, sowie Homers berühmte Odyssee-Dichtungen (8. Jh. v. Chr.).<sup>121</sup> Sowohl für die Antike als auch später für die mittelalterliche Literatur galt der Reisebericht als beinahe einziges Medium zur „Darstellung soziokultureller Andersartigkeit“<sup>122</sup>. Im Mittelalter entfaltete sich die alte Gattung in verschiedenen neuen Nebenformen wie zum Beispiel dem Reiseführer als eine Art schriftlicher Wegweiser für Kaufleute. Hier war die Verbindung von Fiktionen und Fakten ein wichtiges Merkmal der mittelalterlichen Reiseliteratur.<sup>123</sup> So bestimmte laut Fuchs allein Marco Polos Reisebeschreibung „Il Milione“ (deutsche Übersetzung: Der Milione) bis ins späte Mittelalter die Imagination von dem exotischen fernen „Orient“.<sup>124</sup> Hier kommen zudem die religiös geprägten Palästina-Reiseberichte als neue Nebenform hinzu, die – so Brenner – als „entscheidende[] Impulse“ für „die Entwicklung des Reisens im europäischen Mittelalter“ gelten.<sup>125</sup> Die Entwicklung dieser Gattung setzte sich dann in der frühneuzeitlichen Epoche fort, so dass diese Gattung als „Medium der Welterfahrung“ und als „Informationsmonopol“ über fremde Kulturen ihrer Zeit

---

<sup>120</sup> Brenner, Der Reisebericht, S. 9.

<sup>121</sup> Fuchs, Reiseliteratur. In: Lamping (Hrsg.), Handbuch der literarischen Gattungen, S. 597.

<sup>122</sup> Harbsmeier, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen, S. 15.

<sup>123</sup> Vgl. Fuchs, Reiseliteratur. In: Lamping (Hrsg.), Handbuch der literarischen Gattungen, S. 597f.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., S. 598.

<sup>125</sup> Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 41.

galt.<sup>126</sup> In Anlehnung daran produzierten die Entdeckungsreisen zu jener Zeit eine Reihe überseeischer Reiseberichte wie etwa H. Stadens 1557 erschienene „Wahrhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschaft der Wilden“, in der die ethnografische Darstellung der Bevölkerung Brasiliens mit Komponenten des Abenteuerromans verknüpft wurden.<sup>127</sup> Im Spätmittelalter entstanden Reiseberichte über die Kreuzzüge ins „Heilige Land“, die Kokott wie folgt charakterisiert:

In Ich-Form und in chronologischem Ablauf werden die Besuche der Sehenswürdigkeiten aufgezählt. Dabei tritt das reisende Subjekt [...] mit seinen Erlebnissen in den Hintergrund und stellt in erster Linie die Glaubensstätten als Zeugnisse des Heilsgeschehens vor.<sup>128</sup>

Im Rahmen der großen frühzeitlichen Entdeckungen entfaltete sich die Produktion der entsprechenden Reiseberichte. Der Kreis der Leser vergrößerte sich zunehmend. Diese Entfaltung entwickelte sich bis ins 17. Jahrhundert weiter.<sup>129</sup> Dazu schreibt Funke:

Seit Beginn des 17. Jahrhunderts zeigten sie [sc. die Reiseberichte] eine steigende Tendenz zu präziser Beobachtung und realistischer Darstellung, die in der Zunahme detaillierter Beschreibungen, der Beigabe zuverlässiger Illustrationen und Karten, im wachsenden Interesse der Reisenden an Tier- und Pflanzenwelt der exotischen Länder, an Gebräuchen und religiösen Vorstellungen der fremden Völker Ausdruck fand.<sup>130</sup>

Im 17. Jahrhundert kommt auch ein spöttisches Element innerhalb der Gattung hinzu. Ein markanter Beispielfall wäre hier zweifelsohne „Don Quijote“ von Cervantes (1605 und 1615). Zu dieser Zeit entstand auch der Bildungsreisebericht, wie Goethes „Italienische Reise“ (1786). Später erweiterte Heinrich Heine in seiner „Harzreise“ (1826) den Reisebericht ins Politische.<sup>131</sup> Im 18. Jahrhundert entwickelt sich – laut Kokott – eine neue Form des Reiseberichts: „die primär wissenschaftliche Reise und ein entsprechender Bericht, der [...] die wissenschaftlichen Ergebnisse einem Fachpublikum mitteilen will.“<sup>132</sup> Darunter sind vor allem Humboldts sowie J. G. Forsters wissenschaftliche bzw. geografische Reiseberichte vorzufinden. In jener Epoche entstehen parallel dazu fantastische und literarische Reisetexte, die bei den Lesern sehr beliebt waren,

---

<sup>126</sup> Brenner, Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichtes. In: Brenner (Hrsg.), Der Reisebericht, S. 38.

<sup>127</sup> Vgl. Handbuch der literarischen Gattungen, S. 598.

<sup>128</sup> Kokott, Reise und Bericht. In: Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt, S. 5.

<sup>129</sup> Mehr über die Entwicklung der Gattung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit in: von Ertzdorff; Neukirch (Hrsg.): Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.

<sup>130</sup> Funke, Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung, S. 99.

<sup>131</sup> Handbuch der literarischen Gattungen, S. 599.

<sup>132</sup> Kokott, Reise und Bericht, S. 9.

wie beispielsweise Eichendorffs „Aus dem Leben eines Taugenichts“ (1842). Im 19. Jahrhundert stieg die Nachfrage der Leser nach Reiseberichten. Dies war mit der Erleichterung der Reise in fernere Regionen wie die Länder des „Orients“ vor allem aufgrund der Ausweitung der Eisenbahnlinien und der großen Anzahl der Dampfschiffahrten in den europäischen Kolonien verbunden.<sup>133</sup> In dieser Epoche erfuhr der Reisebericht Bender zufolge einen markanten Aufschwung, über jene Epoche schreibt sie: „In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Reisebeschreibung eine der beliebtesten literarischen Formen [...]“.<sup>134</sup> Ferner ist der europäische Reisebericht des 19. Jahrhunderts u. a. durch eine markante Richtung gekennzeichnet: Der „Orient“ im Rahmen des Kolonialismus gewinnt als Gegenstand der europäischen Reiseberichte immer mehr an Bedeutung. Orient-Reiseberichte sind zu jener Epoche – so Brenner – sowohl aus qualitativer als auch quantitativer Sicht sehr relevant.<sup>135</sup> Zudem gewannen Wallfahrten-Reiseberichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder an Bedeutung. Die gläubigen Reisenden „wollten nun auf den Spuren biblischer Stätten wandeln, um ihren Glauben zu stärken“<sup>136</sup>. Dafür wurden „Exkursionen ins Heilige Land“<sup>137</sup> von Thomas Cook unternommen. In diesem Kontext begannen europäische bzw. deutsche Orient-Reiseberichte im 19. Jahrhundert nicht nur die wahrgenommene „orientalische“ Alterität, sondern auch die eigene europäische Identität – wenn auch religiös – anschaulich zur Darstellung zu bringen.

### 2.3.2 Orientreiseberichte des 19. Jahrhunderts

Viele deutsche Reisende entdeckten den kolonisierten „Orient“ in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts wieder, nicht nur als Reiseziel, sondern vielmehr als „Gegenbild“ der eigenen europäischen Identität.<sup>138</sup>

Diese eurozentrische „Wiederentdeckung“ verlief parallel zur Kolonialisierung der Länder des „Orients“. Nach Said konnte „die direkte Kolonialherrschaft von 1815 bis 1914 ihren Anteil von etwa fünfunddreißig auf knapp fünfundachtzig Prozent der Erde“ steigern, „die beiden größten Imperien“<sup>139</sup> waren Großbritannien und Frankreich. Zu

---

<sup>133</sup> Handbuch der literarischen Gattungen, S. 599.

<sup>134</sup> Bender, Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibungen in den Reisewerken des Fürsten Pückler, S. 12.

<sup>135</sup> Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 549.

<sup>136</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 169.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 549f.

<sup>139</sup> Said, Orientalismus, S. 54f.

dieser Zeit lernte die europäische Leserschaft den „Orient“ intensiv kennen. Die Buchveröffentlichungen, Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge aus dieser Epoche bestätigen einen ungewöhnlichen Anstieg des Leserinteresses am „Orient“. In dieser Epoche, in welcher der „Orient“ ein beliebtes Ziel der Reisenden war, galt zugleich der Reisebericht als die beinahe beliebteste Gattung unter den Lesern in Europa.<sup>140</sup> Daraus resultierte im Allgemeinen eine große Beliebtheit der europäischen sowie deutschsprachigen Orientreiseberichte. Die große Anzahl der Orientreiseberichte, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist für Bender ein eindeutiger Beweis dafür.<sup>141</sup> Die orientalistische Beschäftigung der Reisenden mit dem kolonialisierten „Orient“ führte dazu, dass sich im Kollektivbewusstsein der europäischen Rezipienten im und nach dem 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert des europäischen Kolonialismus, ein festes Orientbild mit bestimmten stereotypen Attributen etabliert hat.

In diesem Zusammenhang bezeichnet Said den europäischen Orientalismus als „System“ das „Werke und Autoren [zitiert]“<sup>142</sup>. In Anlehnung daran impliziert Kabbani, dass gerade einige Vertreter der britischen Orientreiseliteratur insbesondere aus dem 19. Jahrhundert „bei der Entstehung des europäischen Orientbildes größere Wirkung entfalteten [...]“<sup>143</sup>, denn

da der Reisende als einzelner immer auch Mitglied der kolonialistischen Gesellschaft war, trug er letztlich dazu bei, daß sich um die Eroberungen Mythen bildeten. Er prägte so die öffentliche Meinung im Westen in bestimmter Richtung.<sup>144</sup>

Dabei blieb und bleibt der „Orient“ – auch nach seiner Dekolonisation – als Gegenbild zur eigenen kulturellen Identität im europäischen bzw. deutschen Gedächtnis fest verankert.

---

<sup>140</sup> Bender, Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibungen in den Reisewerken des Fürsten Pückler-Muskau, S. 12.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> Said, Orientalismus, S. 34.

<sup>143</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 29.

<sup>144</sup> Ebd., S. 147f.

### 2.3.3 Weitere Entwicklung der Gattung „Reisebericht“

Während sich der europäische Reisebericht im 19. Jahrhundert durch Kolonialismus und Orientalismus auszeichnete, charakterisiert sich diese Gattung im 20. und 21. Jahrhundert schließlich durch die deutliche Beeinflussung durch die Postmoderne, den Postkolonialismus und nicht zuletzt durch die Globalisierung.<sup>145</sup> Dabei wird der Reisebericht in der Reiseliteraturforschung mit dem Begriff des Massentourismus verbunden. Diese moderne Art der durch Reisen erfolgenden Entdeckung der Fremde revolutionierte die Gattung Reisebericht, deren Hybridität aufgrund der hohen Anzahl der entstandenen Reisetexte verstärkt wurde wie noch nie. Über diese Art der Revolution schreibt Anna de Berg:

Das breite Spektrum erstreckt sich dabei von Reisebeschreibungen und Reisereportagen [...] bis hin zu den fiktional geprägten Essays, Feuilletons und autobiographischen Notizen sowie den Romanen von Autoren wie Karl-Markus Gauß, [...] Hans Magnus Enzensberger [...] oder Günter Grass [...].<sup>146</sup>

In diesem Rahmen gewinnt eindeutig das Merkmal Fotografie mehr und mehr an Bedeutung.<sup>147</sup> Abschließend ist es charakterisierend für beide Jahrhunderte, dass moderne Reiseberichte bzw. Reisetexte über den „Orient“, vor allem über den Nahen Osten und die Maghreb-Länder, sich immer größerer Beliebtheit bei den europäischen bzw. deutschen Lesern erfreuen.

### 2.4 Der Reisebericht als identitätsstiftendes Wahrnehmungs- und Darstellungsmedium

Die Gattung Reisebericht als narrative Darstellung der Reise in die Fremde erzeugt u. a. Fremd- und Selbstbilder sowohl über das Eigene als auch über das Fremde. Sie ist damit – so Harbsmeier – nicht nur als Zugang zu der bereisten Fremde, sondern auch als „Zeugnis der spezifischen Denkweise des Reisenden und der Mentalität seines Kulturraumes“<sup>148</sup> zu betrachten. Sie kann in diesem Sinne auch vorrangig als unbewusste Selbstdarstellung verstanden werden. Durch die kulturelle Abgrenzung, die der Reisende in seinem Reisebericht zwischen dem Eigenen und dem Anderen vollzieht, werden nicht nur stereotype Vorstellungen vermittelt, sondern auch eine

---

<sup>145</sup> Mehr dazu in Pinheiro; Ueckmann (Hrsg.): Globalisierung avant là lettre. Reiseliteratur vom 16. bis zum 21. Jahrhundert.

<sup>146</sup> De Berg, Nach Galizien. Entwicklung der Reiseliteratur am Beispiel der deutschsprachigen Reiseberichte vom 18. bis zum 21. Jahrhundert, S. 51.

<sup>147</sup> Mehr über die moderne deutschsprachige Reiseliteratur, siehe: Biernat, Ulla: „Ich bin nicht der erste Fremde hier“. Zur deutschsprachigen Reiseliteratur nach 1945.

<sup>148</sup> Harbsmeier, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. In: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte, S. 1.

eigene Identität gestiftet. In der folgenden Passage erklärt Kabbani, welche Strategien der europäische Reisende in der „orientalischen“ Fremde verwendet, um seine vermeintliche überlegene Identität zu stärken:

Der Reisende begibt sich in Situationen, die ihm im Vergleich zu seiner gewohnten Umgebung fremd sind. Um bei seiner Rückkehr als Held anerkannt zu werden, muß er aber dieser fremden Welt nicht nur begegnet sein, er muß sie auch überwunden haben. Dabei dürfen die Regeln seiner Kultur nicht angetastet werden, seine moralischen Wertmaßstäbe müssen sich bewährt haben und seine Persönlichkeit muß durch die Prüfung gefestigt und gestärkt worden sein.<sup>149</sup>

Somit lässt sich hervorheben, dass die Gattung Reisebericht eine bedeutende identitätsstiftende Funktion innerhalb eines Kulturraumes besitzen kann. Mit anderen Worten wird sie auch als „eine Art unfreiwilliger kultureller Selbstdarstellung der Ausgangskultur verstanden“<sup>150</sup>.

In Hinsicht auf das Phänomen Orientalismus mit besonderem Augenmerk auf seiner charakteristischen „Zeitenthobenheit“ beschreiben deutsche Orient-Reiseberichte des 19. und des 21. Jahrhunderts – als textuelle Medien des Orientalismus – nicht nur die „orientalische“ Alterität mit bestimmten Attributen, die die imaginative Gegenseitigkeit zwischen den beiden Welten und das Überlegenheitsgefühl des „Westens“ betonen, sondern sie stellen dadurch auch die eigene europäische Identität anschaulich dar. In diesem Sinne schreibt Jan-Peter Hartung in Bezug auf den Orientalismus als identitäres Schreibverfahren fest: „Ein ‚wahrer‘ Satz über den ‚Orient‘ konstituiert so noch keine ‚Wahrheit an sich‘, sondern eine ‚Wahrheit für uns‘.“<sup>151</sup>

## **2.5 Ausblick: Der Reisebericht als textuelles Medium des Orientalismus**

Mit dieser Doppelfunktion hat die Gattung Reisebericht aufgrund ihrer spezifischen identitätsstiftenden Funktion einen festen Platz in der fortlaufenden ideologischen Tradition des westeuropäischen Orientalismus, da sie stets als geeignetes textuelles Medium für den orientalistischen Diskurs entlang seiner Entwicklung fungiert. Aus diesem Grund hebt Said die Reise und somit den Reisebericht als eines der wichtigen Medien hervor, die für den Orientalismus vor allem ab dem 19. Jahrhundert zur Verfügung standen, wenn er schreibt:

---

<sup>149</sup> Kabbani, *Mythos Morgenland*, S. 145.

<sup>150</sup> Harbsmeier, *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen*, S. 2.

<sup>151</sup> Hartung, *(Re-)Presenting the Other?* In: *Räume der Hybridität*, S. 145.

Die Reise, die Geschichte, die Fabel, das Klischee, die polemische Konfrontation. Das sind die Linsen, durch die wir den Orient sehen, und sie prägen die Sprache, die Wahrnehmung und die Begegnung zwischen Ost und West.<sup>152</sup>

Zudem betrachtet Kabbani die Orientreiseliteratur ihrerseits nicht anders als einen wichtigen Bestandteil des Orientalismus.<sup>153</sup> In Anlehnung daran werden die sechs ausgewählten deutschen Orientreiseberichte aus dem 19. und dem beginnenden 21. Jahrhundert hinsichtlich ihrer potenziellen „orientalistischen“ Funktion untersucht. Vor diesem Hintergrund sollen diese Reisetexte aus den zwei verschiedenen epochalen Räumen abschließend miteinander verglichen werden, um den Charakter, die Entwicklung und Funktionen von deren Orientalismus-Diskursen zu ermitteln. Zunächst einmal sind die relevanten Fragen an die untersuchten Texte zu formulieren:

1. Welche Fremd- und Selbstbilder und Diskurse über den „Orient“ werden in welchen Funktionen in diesen Reiseberichten verwendet?
2. Ist eine inhaltliche latente Wahrnehmung bzw. Darstellung des „Orients“ festzustellen? Oder sind Veränderungen der reiseliterarischen Orientvorstellung zu beobachten?
3. Welche Selektionen in der Darstellung der „orientalistischen“ Fremde und des europäischen Eigenen der deutschen Reisenden sind augenfällig?
4. Welche alten Orientbilder aus dem 19. Jahrhundert existieren noch und welche sind vergangen?
5. Welche neuen Orientbilder und Diskurse sind im beginnenden 21. Jahrhundert festzustellen, und in welchem Zusammenhang stehen sie mit der tradierten Orientvorstellung aus dem 19. Jahrhundert?
6. Inwieweit ist die Orientdarstellung im Rahmen ihres Orientalismus-Kontextes ein Spiegel der eigenen europäischen bzw. deutschen Identitätskonstruktion?

---

<sup>152</sup> Said, Orientalismus, S. 11.

<sup>153</sup> Vgl. Kabbani, Mythos Morgenland, S. 26.

## Zweiter Teil: Einzelanalysen der Reisetexte aus dem 19. Jahrhundert

### 1. Heinrich von Maltzan: „Meine Wallfahrt nach Mekka“

Wer unter frommen Schauern bebt,  
In Mekka, dem ist Heil bescheert, doch  
Wer der Gnade Gottes lebt,  
Der ist des höhern Glückes werth.<sup>154</sup>

Mit der Veröffentlichung seines Reiseberichtes 1865 unter dem Titel „Meine Wallfahrt nach Mekka“, in dem Heinrich von Maltzan seine Reise nach Mekka schilderte, die er 1860 als Muslim verkleidet unternahm, stand der Autor plötzlich im Blickpunkt der Öffentlichkeit als „der unumstritten beste Orientkenner seiner Zeit, wenn gar des ganzen Jahrhunderts“<sup>155</sup>.

#### 1.1 Auf Spuren von Burton: Maltzans Pilgerreise nach Mekka (1860)

Als Glanzpunkt seiner Orientenerlebnisse gilt immer noch seine Pilgerfahrt, die er in seinem Reisebericht „Meine Wallfahrt nach Mekka“ schildert, der erstaunlicherweise bislang kaum wissenschaftlich untersucht wurde.<sup>156</sup> Er nennt in seinem Bericht zwölf Europäer, die vor ihm Mekka besucht haben; darunter waren drei Deutsche: 1604 begleitete Johannes Wild, der von den Türken gefangen worden war, als Sklave seinen nach Mekka pilgernden Herrn. Seine Reisebeschreibungen erschienen 1632 in Nürnberg. Ulrich Jasper Seetzen, der 1810 als Renegat Mekka besuchte, starb ein Jahr danach im Jemen: „Er soll in Mekka Renegat geworden sein, um die Kaaba besuchen zu können, deren Inneres er abzeichnete. Diese Zeichnung wurde, so heisst es, bei ihm entdeckt und er deshalb als Religionsschänder und Verräther ermordet.“<sup>157</sup> Der Dritte, den Maltzan als Deutschen bezeichnet, war eigentlich Schweizer:

Burkhardt, ein Deutscher, der langjährig im Orient lebte, orientalische Sitte und Sprache gründlicher als irgend ein Europäer vor ihm, angenommen hatte und unter dem Schutz

---

<sup>154</sup> Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Bd. II, S. 373.

<sup>155</sup> Giertz, Gernot (Hrsg.); Maltzan (Autor): *Meine Wallfahrt nach Mekka*. In: Vorwort zur gekürzten Neuauflage, 1982, S. 7.

<sup>156</sup> Außer einigen Rezensionen zu Maltzans Reisebericht in einigen zeitgenössischen Zeitungen und Zeitschriften wie „Das Ausland“ (Nr. 35, 2. September 1865) sowie „Globus, illustrierte Zeitschrift für Länder“ (Bd., 16, Aug. 1869-Feb. 18, 1870) ist heute zu Tage kaum nennenswerte Forschungsliteratur über Maltzans Bericht vorzufinden. Den Grund dafür besteht nach Auffassung des niederländischen Arabisten und Islamwissenschaftlers Christiaan Snouck Hurgronje darin, dass Maltzans Bericht wissenschaftlich „keinen Fortschritt“ darstelle. Vgl. dazu: Fücks, J.: *Die arabischen Studien in Europa*, 1955, S. 197.

<sup>157</sup> Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Bd. I, S. 5.

Mohamed Ali's auch Mekka und Medina besuchte. Seine englisch erschienen Reisen waren lange die einzige Quelle unserer Kenntniss der heiligen Orte.<sup>158</sup>

Dazu kommt auch der britische Orientreisende Richard Francis Burton<sup>159</sup> (1821-1890), der neben Burkhardt einen deutlichen Einfluss auf Maltzan und seine Ansichten über den „Orient“ ausübte. Schon zu Anfang seines Berichtes weist Maltzan auf sein Treffen im Jahre 1853 mit Francis Burton in Kairo hin, der im selben Jahr seine berühmte Reise nach Mekka abgeschlossen hatte.<sup>160</sup> Maltzan zeigt sich dabei beeindruckt vom Burtons Unternehmen: „[...] so konnte ich nicht umhin, seine Kühnheit zu bewundern und zugleich seine Geschicklichkeit anzustauen, mit welcher er die Rolle eines Moslem durchgespielt hatte.“<sup>161</sup>

Er entschloss sich eine eigene Reise zum „heiligen Zentrum“ des Islams, nämlich Mekka, zu unternehmen. Dabei nahm er sich Burton zum Vorbild und betrachtete sich selbst als Burtons Nachfolger: „Je länger ich Burton erzählen hörte, desto stärker wuchs in mir der Wunsch seinem Beispiele zu folgen.“<sup>162</sup> Allerdings gestand Maltzan, dass er damals weit davon entfernt war, Burtons deutscher Nachfolger zu werden, denn: „Es war klar, dass nur ein langes Studium orientalischen Lebens und orientalischer Sitten, dass nur ein vieljähriger Umgang mit Orientalen ein solches Resultat zur Folge hatte haben können.“<sup>163</sup>

Erst nach sieben Jahren gelang es ihm, seine Traumreise zu verwirklichen, nachdem er seine für ihn selbst mangelhaften Sprachkenntnisse im Arabischen durch mehrere Aufenthalte in Algerien, Marokko und Ägypten verbessern konnte: „Durch einen mehrjährigen Aufenthalt im Nordwesten von Afrika, durch meinen langgepflogenen, fast ausschliesslich Umgang mit Arabern, war es mir gelungen, des maghrebinischen Dialects mit einer gewissen Fertigkeit Meister zu werden.“<sup>164</sup>

Ab diesem Zeitpunkt imitiert Maltzan sein englisches Vorbild Burton. Mit gleichem Verlangen nach der großen Herausforderung seines Lebens hat sich auch Maltzan auf die Pilgerfahrt nach Mekka begeben. Und wie Burton, der während seiner Reise nach Mekka „die Rolle eines Affghanen gewählt“ hatte, verkleidete sich Maltzan als Maghrebiner aus Algerien: „Als Maghrebi verkleidet, so allein konnte ich die

---

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Burton gilt als „Einer der produktivsten Reiseschriftsteller“ seiner Zeit (Kabbani, Mythos Morgenland, S. 22).

<sup>160</sup> Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka, Bd. I, S. 1f.

<sup>161</sup> Ebd., S. 6f.

<sup>162</sup> Ebd., S. 7.

<sup>163</sup> Ebd., S. 2.

<sup>164</sup> Ebd., S. 7.

Pilgerfahrt unternehmen.<sup>165</sup> Er reiste dann mit einem französischen, unter arabischen Namen in Algier ausgestellten Pass nach Mekka. Zuerst war er zum Spurenverwischen in Marseille und Malta. In Alexandria schloss sich Maltzan einer Gruppe ägyptischer Pilger an und mied seine algerischen „Landsleute“, um nicht als „Religionschänder“<sup>166</sup> oder „Spion“<sup>167</sup> entdeckt zu werden.

Sein Reisebericht beschreibt detailliert nicht nur seine Reise nach Mekka, sondern auch die Reise in sein Inneres durch subjektive Erfahrungen im Kontakt mit dem Islam als Kultur und Religion des „Orients“. Zudem versucht er, den Leser mit wissenschaftlicher Akribie sowohl über die Pilgerpflichten als auch über die weiteren Rituale des muslimisch religiösen Lebens zu informieren. Dazu liefert er historische Hintergrundinformationen über die Orte, die er während seiner „orientalischen“ Reise besucht. Dabei verliert er seine muslimischen Mitpilger nicht aus dem Blick, deren Alltag er scharf beobachtet. Hier sind seine Beobachtungen sehr deutlich von seiner christlich-europäischen Betrachtungsweise beeinflusst. Somit ist seine Beurteilung eindeutig von abendländischen Wertvorstellungen geprägt. Nach anstrengenden Wochen erreicht er sein Ziel, die heilige Stadt der Muslime, Mekka:

Dieses matte, rosige Licht [...] dauerte vielleicht nur eine Minute. Aber diese Minute genügte uns, um auf seinem zarten, mattgefärbten Hintergrunde eine graue Masse mit undeutlichen Umrissen sich abzeichnen zu sehen. Beim Anblick dieser grauen Masse [...], als wie ein Häusermeer aussah, brach auf einmal ein fürchterlicher, unaussprechlicher Jubel aus allen Kehlen los. Ein tausendfaches „Labik“ begrüßte die Erscheinung, welche nichts anderes war, als Mekka.<sup>168</sup>

Er verrichtet alle Rituale mit, die einen Muslim zum Pilger erheben, aber immer auch mit der Absicht, seine wahre Identität zu verheimlichen. Dennoch hat er sich schon während seiner Reise und seinem Aufenthalt in Mekka durchaus in unvorsichtiger Weise als algerischer Prinz vorgestellt, um seine gute finanzielle Lage – im Vergleich mit den meisten Pilgern – zu rechtfertigen, was am Ende seiner Reise ernsthaften Folgen für ihn nach sich zieht. Im großen Hammam, dem arabischen öffentlichen Stadtbad von Mekka wurde er beinahe entdeckt, da sein Fremdenführer in seiner Abwesenheit einigen algerischen Pilgern von dem „Prinz aus Algier“ berichtete. Anschließend kamen alle einschließlich des „Prinzen“ miteinander ins Gespräch, wobei Maltzan sprachlich wenig überzeugend reagierte, was die

---

<sup>165</sup> Ebd., S. 7f.

<sup>166</sup> Ebd., S. 5.

<sup>167</sup> Ebd., S. 259.

<sup>168</sup> Ebd., S. 369.

Vermutung seiner „Landsleute“ bestätigte, dass er nichts anderes als ein „Rumi“ (nordafrikanische Bezeichnung für den christlichen Europäer) sei.<sup>169</sup> Heimlich schlich er danach fort und ritt aus Mekka beinahe unaufhaltsam vierzehn Stunden in die Küstenstadt Dschidda.<sup>170</sup> Zuflucht fand er auf einer kleinen englischen Brigg, die ihn zuerst nach Aden und später in das von England kolonisierte Indien mitnahm. Erst fünf Jahre später veröffentlichte Maltzan 1865 seinen Orientreisebericht, also nach dem Tod des algerischen Haschischrauchers, der ihm gegen gute Bezahlung seinen Pass für diese Unternehmung überlassen hatte:

Hätte ich nämlich früher diess Werk veröffentlicht, so würde der arme Araber, welcher mir bei der Ausführung meines Reiseplanes wesentlich behülflich gewesen war, die unhaltbarste Stellung gehabt haben, ja sein Leben würde vielleicht von seinen fanatischen Landsleuten bedroht worden sein. [...] Erst in diesem Sommer, da ich den Tod Abd-er-Rahmans erfuhr, sah ich mich von allen Skrupeln befreit und der Herausgabe meiner Reise stand kein Hindernis mehr im Wege.<sup>171</sup>

An vielen Stellen seines Berichtes ist der deutliche Einfluss Burtons auf Maltzan festzustellen. Dabei bespricht Maltzan die Reise seines Vorbildes und deren Verlauf und Ereignisse durchaus nicht immer unkritisch.<sup>172</sup> Er profitiert während der Gestaltung seines Berichtes stets von Burtons mündlichen Hinweisen bezüglich seiner Mekkareise seit ihrem Treffen im Kairo. Diese Informationen sind für ihn eine zuverlässige Quelle. Die Angewiesenheit Maltzans auf Burtons mündliche Berichte sowie auf schriftliche Berichte anderer Orientreisender, wie vor allem Burckhardt<sup>173</sup> impliziert Maltzans Wunsch das in seiner Zeit etablierte Orientbild aufrechtzuhalten. Burtons Orientbild betrachtet Kabbani als eine Mischung aus Sexismus und Rassismus:

Der Orient war für Burton in erster Linie ein anrühiger Ort, wo die Frauen als dienstbare Sklavinnen zur Verfügung standen. Sie versprachen all die sexuellen Genüsse, die in der viktorianischen Heimat [...] verleugnet und verdrängt wurden. [...] So wurden die orientalischen Frauen in zweifacher Hinsicht herabgewürdigt (als Frauen und als „Orientalinnen“).<sup>174</sup>

---

<sup>169</sup> Ebd., Bd. II, S. 364.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., S. 365.

<sup>171</sup> Ebd., Bd. I, S. IVf (Vorwort).

<sup>172</sup> Maltzan kritisiert Burton beispielsweise für seine „Unvorsichtigkeit“ im Umgang mit den „Orientalen“, wenn er klischeehaft schreibt: „Jeder civilisirttere Gegenstand fällt bei einem Moslem auf; es ist mir noch heute unbegreiflich, wie Burton so unvorsichtig sein konnte, seinen Compass einem Araber zu zeigen, da ein solcher doch für eines der verrufensten Hexeninstrumente gilt, vor denen der Moselm eine heilige Scheu hat“ (Maltzan, Bd. I, S. 228).

<sup>173</sup> Maltzan, B II, S. 44.

<sup>174</sup> Kabbani, Mythos Morgenland, S. 22.

Darüber hinaus betrachtet Burton alle nichteuropäischen Nationen abwertend: „[...] Ägypter, Perser, Türken, Araber, alle fielen sie seiner Verunglimpfung zum Opfer. Burtons besonderer Abscheu aber galt den Afrikanern – die er als ‚die Skunks der menschlichen Rasse‘ bezeichnete.“<sup>175</sup>

In Anlehnung daran kommt Kabbani zum Ergebnis, dass in „Burtons Schriften sexistische Äußerungen Hand in Hand mit rassistischen [gehen].“<sup>176</sup> Diese Haltung Burtons gegenüber dem „Orient“, die für Kabbani „ein wesentlicher Bestandteil der kolonialistischen Weltsicht“<sup>177</sup> ist, teilt Maltzan mit seinem englischen Vorbild nur teilweise. Burtons sexistische und somit beschränkte Sicht auf den „Orient“ als „Reich der Sexualität“<sup>178</sup> spielt in Maltzans Bericht überhaupt keine Rolle.<sup>179</sup> Anders als Burton beschreibt Maltzan die „orientalischen“ Frauen nicht „als Objekte, die endlosen Geschlechtsverkehr versprochen und unendliche Geringschätzung verdienten“<sup>180</sup>, sondern er betrachtet sie als Opfer ihrer hierarchischen von Männern dominierten Umgebung. Burtons Einfluss auf Maltzan als „überzeugter Vertreter des Empire“<sup>181</sup> zeigt sich deutlich in Maltzans latentem Kolonialismus<sup>182</sup> und vor allem in seinen rassistischen Ansichten über den „Mohammedanismus“ – wie er den Islam bezeichnet – und dessen Anhänger.<sup>183</sup> In diesem Rahmen sind in Maltzans „Meine Wallfahrt nach Mekka“ drei eingebettete Diskurstypen festzustellen, die in den folgenden analytischen

---

<sup>175</sup> Ebd., S. 96.

<sup>176</sup> Ebd., S. 22.

<sup>177</sup> Ebd., S. 96.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Neben seiner reiseschriftstellerischen Tätigkeit unternahm Burtons viele Übersetzungen erotischen Charakters ins Englische, wie beispielsweise „Kama Sutra“ (1883) und „The Book of The Thousand Nights and a Night“ (1885-88). Kabbani betrachte Burtons Übersetzung von „Arabian Nights“ als Artikulation seiner „sexuellen Neigungen“ (Kabbani, S. 98). Nach Kabbani wurden weitere „erotische Übersetzungen [Burtons] privat gedruckt“ und nur einem bestimmten „Kreis von Interessenten zugänglich gemacht – einem müßiggängerischen männlichen Publikum, das nach gelehrtem Kitzel gierte. Einer der begeistertsten Leser und ein Freund Burtons war Richard Monckton Milnes, der in seiner Bibliothek in Fryston die größte Pornographie-Sammlung seiner Zeit beherbergte.“ (Kabbani, S. 90) Weiter schreibt Kabbani: „Milnes’ Bibliothek in Fryston war durch die Bemühungen von Fred Hankey angewachsen, seinem wichtigen Berater und Agenten für den Erwerb der Bücher. [...] Hankey [wollte] seine Bücher in menschlicher Haut gebunden haben, am liebsten, wenn sie von einer Frau stammte und ihr bei lebendigem Leibe abgezogen worden war. [...] Sein Freund Burton jedoch habe versprochen, ihm aus dieser Verlegenheit zu helfen. [...] Unglücklicherweise fand Burton in Dahomey ein viel gesitteteres Leben vor, als er und seine Freunde es erwartet hatten. Enttäuscht schreibt er am Milnes: ‚Ich bin jetzt schon drei Tage hier, und ich bin zutiefst enttäuscht. Kein einziger Mensch getötet und auch keiner gefoltert. Das Boot, das in Blut schwimmt, ist der größte aller Mythen. Der arme Hankey wird auf seine *peau de femme* weiterhin warten müssen.“ (Kabbani, S. 91f.).

<sup>180</sup> Ebd., S. 96.

<sup>181</sup> Ebd., S. 22.

<sup>182</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.5.2.

<sup>183</sup> Vgl. Kapitel 1.5.1.

Kapiteln untersucht werden, um ihre Merkmale und Funktionen im Rahmen des europäischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts anschaulich darzustellen.

## **1.2 Maltzans hegemoniale Orientvorstellung**

Im Allgemeinen ist Maltzans Haltung in diesem Reisebericht vom „Orient“ und dem „Orientalen“ als hegemonial zu charakterisieren. Damit stimmt sie mit der klassischen europäischen Orientvorstellung im 19. Jahrhundert überein, die sich durch ihre orientalistische Hegemonie auszeichnet. Maltzans hegemoniale Orientvorstellung kristallisiert sich aus drei orientalistischen Diskurstypen heraus. Dabei handelt es sich erstens um einen deutlich erkennbaren antiislamischen Diskurs, zweitens um einen eurozentrischen Diskurs und drittens um einen latenten kolonialistischen Diskurs. Die drei Diskurse stehen in wechselseitiger Beziehung zueinander. Während Maltzans antiislamischer Diskurs, der von der christozentrischen Ideologie des Reisenden sehr geprägt ist, in den eurozentrischen Diskurs mündet, erhält Maltzans antiislamischer Diskurs auch eine eurozentrische Unterfütterung, was diesen Diskurs wiederum festigt. Der eurozentrische Diskurs führt abschließend zu dem dritten Diskurstyp in Maltzans Bericht hin, dem kolonialistischen Diskurs.

### **1.2.1 Antiislamischer Diskurs**

#### **1.2.1.1 Maltzans Islamvorstellung: Islam als religiöser Fanatismus**

In seinem Reisebericht befasst sich Maltzan sehr intensiv mit dem Islam, oder besser gesagt, mit seinem eigenen Islambild. Dabei ist eine abwertende Ablehnung des Reisenden gegenüber dieser im „Orient“ herrschenden Religion deutlich zu erkennen. Maltzan repräsentiert ein durchaus negatives Islambild gegenüber einem positiven Bild vom Christentum. Im Rahmen dieser binären Opposition weist er dem Islam eine Reihe negativer Attribute zu. So sei der Islam etwa eine Religion der Gewalt, Irrationalität, des Fanatismus und Aberglaubens. Der Auslöser seiner subjektiven und sehr sensiblen negativen Beurteilung mag in seiner persönlichen Erfahrung während seiner Pilgerfahrt liegen, welche ihm einen direkten Zugang zur rituellen Welt des Islams ermöglichte. Die islamische Pilgerfahrt selbst stellt er konsequent abwertend als irrational, ungesund und unhygienisch dar.<sup>184</sup> Für ihn ist die Pilgerfahrt mit „Gestank, Ungeziefer, Fieber, Sonnenstich, Erkältungen, Erhitzungen, Diarrhoe“<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Vgl. Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Bd. II, S. 121.

<sup>185</sup> Ebd., Bd. I, S. 225.

verbunden. Der Tod seines Mitreisenden in Mekka, eines alten Mannes, den er während seiner Reise von Ägypten bis nach Mekka begleitete, war für Maltzan nicht nur ein Beispiel für die unerträglichen Strapazen dieser Reise, sondern sollte auch für den Leser ein vermeintlich dramatisches Zeichen der Irrationalität, Härte und Unmenschlichkeit und vor allem der Absurdität der muslimischen Pilgerfahrt sein.<sup>186</sup> Zudem betrachtet er sämtliche Pilgerrituale als fanatische und verrückte Zeichen des „religiösen Wahnsinn[es]“.<sup>187</sup> Die Hochburg des islamischen Fanatismus sieht er zudem in der Stadt Mekka<sup>188</sup> und in dem nahegelegenen heiligen Ort Arafat, einem kleinen Berg, auf dessen Ebene die letzten muslimischen Pilgerfahrtrituale stattfinden. Maltzan stellt diesen Ort wie folgt vor:

Es war eine Wüste so schaurig und traurig, wie ich nur je eine gesehen hatte. Ein einziges Element lebte und regte sich in dieser Trostlosigkeit und belebte ihre Einsamkeit. Das war der religiöse Fanatismus eines abergläubischen Pilgerheers, der in dieser Einöde seinen Thron errichtet hatte.<sup>189</sup>

In diesem Zitat wird außerdem deutlich, dass Maltzan einerseits stets Fanatismus mit dem Aberglauben und andererseits mit der Wüste verknüpft. Nach Maltzan symbolisiert die „orientalische“ Wüste den herrschenden Fanatismus. Neben dem Fanatismus-Vorwurf empfindet Maltzan andere islamische Rituale als pejorativ und verächtlich. Zum Beispiel bezeichnet er den muslimischen Fastenmonat Ramadan als „entsetzlich“<sup>190</sup>. Zudem bewertet er die islamischen Orte als willkürlich und auch primitiv. In diesem Kontext beschreibt er die Kaaba im Innenhof der Al-Haram-Moschee in Mekka, die er am Ende seiner Pilgerreise besucht, wie folgt:

Da lag sie, eine finstere, schwermütige Masse, von schlecht zubehauenen Steinen erbaut. Ein viereckiges, schwerfälliges Monstrum der Kunst, plump und roh in seiner Anlage und Ausführung, wie es das Kindheitsalter barbarischer Tempelarchitektur erzeugt hatte.<sup>191</sup>

Die Al-Haram-Moschee bezeichnet er satirisch als „Werk des Zufalls“.<sup>192</sup> Ihr Baustil sei durch „große Unregelmäßigkeit, Launenhaftigkeit“<sup>193</sup> gekennzeichnet. Maltzans abwertende Beschreibungen des islamischen Rituallebens sind an vielen Stellen mit

---

<sup>186</sup> Vgl. ebd., Bd. II, S. 124.

<sup>187</sup> Ebd.

<sup>188</sup> Vgl., ebd, S. 224.

<sup>189</sup> Ebd., ebd., S. 321.

<sup>190</sup> Ebd., Bd. I, S. 30.

<sup>191</sup> Ebd, Bd. II, S. 25.

<sup>192</sup> Ebd., S. 8.

<sup>193</sup> Ebd., S. 21.

Satire und Spott gefärbt.<sup>194</sup> Diese Strategie festigt den Effekt der Verächtlichkeit des muslimischen Fremden und somit die Überlegenheit des Eigenen.

### **1.2.1.2 Dämonisierung des „Mohammedanismus“ trotz seiner „biblischen“ Herkunft**

An einigen Stellen seines Reiseberichtes werden sowohl der Islam als auch seine Anhänger in übertriebener Weise dämonisiert. So werden einige Bewohner der Stadt Mekka als unheimlich und dämonisch<sup>195</sup> beschrieben. In diesen Kontext treten Maltzans Berührungängste mit den anderen Pilgern ganz deutlich in seinem Bericht zu Tage.<sup>196</sup> Weiterhin beurteilt der Reisende die Kaaba als „eine finstere Dämonenburg“.<sup>197</sup>

In Widerspruch zu dieser Dämonisierung bewertet Maltzan den Islam als eine entstellte Version der biblischen Tradition.<sup>198</sup> Dabei ist er der Überzeugung, dass die christliche Religion den alleinigen Anspruch auf religiöse Wahrheit hat. Diese asymmetrische Gegenüberstellung zwischen dem – für ihn – guten, gewaltlosen Christentum und schlechten, gewaltvollen Islam impliziert zugleich die auffällige christozentrische Wahrnehmungs- und Beurteilungsweise des Reiseschriftstellers, die einen zentralen Bestandteil seines Islam- und Orientbildes bildet. An dieser Stelle ist ein Widerspruch in Maltzans Ansicht festzustellen, der darin besteht, dass der Islam einen biblischen Ursprung habe und dennoch eine Religion des Wahnsinns.<sup>199</sup> Dieser Widerspruch taucht wieder auf, als er den Islam nicht mehr als Religion des Monotheismus anerkennt, sondern zum Heidentum zählt, das überhaupt nicht in irgendeiner Verbindung mit dem monotheistischen Christentum stehen könne.<sup>200</sup>

### **1.2.1.3 Die Darstellung des Islams als fortschritthemmender Faktor im „Orient“**

Wie es zu seiner Zeit bei den meisten Orientreisenden üblich war, beurteilt Maltzan unbedenklich die islamische Religion als fortschritthemmend. An mehreren Stellen wird seine Auffassung deutlich, dass die Muslime gegen jeden technischen Fortschritt seien, der aus Europa stammt. Dies sieht er zum Beispiel in der Art und Weise, wie die Muslime mit der Einführung der Eisenbahnen in Ägypten umgehen.

---

<sup>194</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. 113.

<sup>195</sup> Vgl. ebd., Bd. II, S. 4.

<sup>196</sup> Zum Beispiel schreibt Maltzan folgendes: „Auch ich musste die Umarmungen einiger hundert Hadschadsch [sc. Pilger], welche ich in meinem Leben nie gesehen hatte, über mich ergehen lassen: eine keineswegs angenehme Ceremonie.“ (Maltzan, Bd. II, S. 345).

<sup>197</sup> Ebd., S. 27.

<sup>198</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. 317f.

<sup>199</sup> Vgl. ebd., Bd. II, S. 124.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., S. 38.

Dabei vergleicht er sie mit einer bedeutenden Persönlichkeit in der Geschichte des Islams, mit dem zweiten Kalifen des Islams Umar ibn al-Chattab (592-644):

[...] wenn dieser Fanatiker [sc. der Kalif Umar] gesehen hätte, dass in seinem orthodoxen Aegypten ein solches Satanswerk, wie die Eisenbahn, sich bereit machte, er würde ohne Zweifel wunderwirkende Flüche auf das Dämonengeschöpf geschleudert oder wenigstens jedem frommen Pilger verboten haben, von der schändlichen Erfindung der Inklus (Engländer) Gebrauch zu machen.<sup>201</sup>

Maltzans negative Haltung gegenüber dem Islam ist in seinem Reisebericht stets mit seinen verächtlichen und entwürdigenden Äußerungen über diese Religion und Kultur verbunden. Diese können keine objektive Islamkritik darstellen, im Gegenteil: Dies bildet den Kern des rassistischen antiislamischen Diskurses dieses Reiseberichtes, der vor allem hegemonial agiert.

#### **1.2.1.4 Maltzans Muslim-Bild: Der Mohammedaner als Fanatiker**

Zwar spricht Maltzan ganz differenziert über die verschiedenen Ethnien des „Orients“, wobei er meist Vergleiche beispielsweise zwischen Arabern und Türken anstellt, in denen er jeder ethnischen Gruppierung gewisse Attribute zuschreibt. Dennoch verschwinden bei Maltzan die Binnendifferenzierungen zwischen den verschiedenen Ethnien, die den „Orient“ ausmachen. Dabei werden alle, Araber, Beduinen, Türken, Afghanen, Schwarze und Chinesen unter derselben verallgemeinernden Bezeichnung „Orientale“ subsumiert. In Bezug auf den Islam werden diese „Orientalen“ wiederum auf den Begriff „Moslems“ reduziert und somit abwertend beurteilt. Maltzans negative Einstellung gegenüber dem Islam als Religion und Kultur schlägt sich weiterhin in seiner Darstellung der Muslime nieder, die er ständig in seinem Reisebericht verallgemeinernd als Fanatiker beurteilt. Dabei ist Fanatismus die häufigste abwertende Bezeichnung, die Maltzan in seinem Bericht intendiert verwendet. Schon im Vorwort des Reiseberichtes bezeichnet er die Einheimischen als Fanatiker.<sup>202</sup>

Maltzans Fanatismus-Vorwurf bezieht sich nicht auf Individuen, vielmehr betrachtet er den Fanatismus als eine gesamtgesellschaftliche Eigenart der muslimischen Gesellschaften, die seiner Ansicht nach ideologisch von einigen politischen Richtungen im „Orient“ mobilisiert würden. Dabei nimmt Maltzan die Wahhabiten-Bewegung als bevorzugtes Beispiel, obwohl sie sich seiner Meinung nach gegen den herrschenden

---

<sup>201</sup> Ebd., Bd. I., S. 22.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., S. IV.

Aberglauben mobilisieren würden. So beurteilt er die „fanatische“ Bewegung in Mekka wie folgt:

Jede Neuerung schien den Fanatikern der heiligen Stadt ein Verbrechen und selbst die verfeinertere Kunst anderer mohamedanischer Länder kam ihnen nur wie Ketzerei vor, da sie sich ja mitunter nach ungläubigen Mustern ausgebildet hatte.<sup>203</sup>

Nach Maltzans Vorstellung verübe der Islam im Allgemeinen einen enormen Einfluss auf das alltägliche Leben seiner Anhänger sowie ihrer vereinfachten Weltanschauung.

Dabei nehme der Fatalismus, den Maltzan fast als eine Art islamischer Spezifikum betrachtet, einen wichtigen Raum in der „mohammedanischen“ Weltanschauung ein. Dies manifestiere sich im Umgang der Muslime mit den neueren Gegebenheiten, der sich durch vermeintliche Sorglosigkeit, Gleichgültigkeit und naiven Aberglauben auszeichne: „So gross ist ihre Sorglosigkeit, dass sie lieber leiden wollen, als sich die Mühe machen, ein wenig an die Zukunft zu denken“.<sup>204</sup>

#### **1.2.1.5 Maltzans entwürdigende Äußerungen über die „Mohammedaner“**

Außer als Fanatiker beurteilt Maltzan die Muslime verallgemeinernd im Kontrast zu den – für ihn – ausgebildeten, rationalen und modernen Europäern als unwissend, rückständig und fortschrittsfeindlich: „Ausserdem sind geographische, ethnologische und naturhistorische Kenntnisse bei keinem Moslem zu finden, der sie nicht von Europäern erlernt hätte und von Europäern etwas zu lernen, ist natürlich eine schreckliche Ketzerei.“<sup>205</sup>

Weiterhin beurteilt er die Einheimischen mal als „betrügerisch“, weil „es kaum etwas Lasterhafteres giebt als einen echten Araber“.<sup>206</sup> Hinzu kommen andere verächtliche Attribute, die seine abwertende Haltung verstärken wie die Derbheit oder Rohheit der Bevölkerung.<sup>207</sup> Maltzans Repertoire an abwertenden Attributen für die Einheimischen ist erstaunlich und gibt somit Hinweise einerseits auf seine komplizierte Beziehung zu den Einheimischen und andererseits auf seine ausgeprägte eurozentrische und vor allem antiislamische Haltung. Maltzans entwürdigende Personenbeschreibungen lassen deutlich erkennen, dass er nicht nur eine klassische eurozentrische Haltung gegenüber den Bewohnern des „Orients“ vertritt, die

---

<sup>203</sup> Ebd., Bd. II, S. 12.

<sup>204</sup> Ebd., Bd. I, S. 56.

<sup>205</sup> Ebd., Bd. I, S. 47.

<sup>206</sup> Ebd., Bd. I, S. 132.

<sup>207</sup> Vgl. ebd., S. 245.

eine vermeintliche Primitivität des „Orients“ im Kontrast zum modernen Europa bewusst betont, sondern, dass er auch eine bewusste rassistische Haltung gegenüber den Einheimischen vertritt, vor allem da er ihr Menschsein verleugnet und sie dem Leser seines Berichtes etwa als Halbmenschen im Kontrast mit dem vollkommen weißen Europäer darstellt. So beschreibt er etwa den Schiffskapitän wie folgt: „Der Hadsch war ein altes Männchen mit negerartigen Zügen, einem dicken Bauch, ein paar tiefenden Augen und einem blödsinnigen Gesichtsausdruck.“<sup>208</sup> Zudem wählt er ihn als Musterperson aus, welche die Eigenschaften der Einheimischen verkörpert. Dies zeigt wiederum Maltzans herabsetzende Vorstellung von den „Orientalen“ im Allgemeinen.

#### **1.2.1.6 Bedingt positive Bezeichnungen der „Mohammedaner“**

Im Gegensatz zu seiner abwertenden Haltung gegenüber den „Moslems“ erscheinen Maltzans positive Beschreibungen der Muslime nur am Rand und spielen somit nur eine geringe Rolle in seiner Darstellung der Muslime. Dabei handelt es sich vor allem um zwei von Maltzan festgestellte Vorzüge: Geduld und Gastfreundlichkeit. Zwar bezeichnet er die Muslime als geduldig, dennoch wird mit dieser Eigenschaft eine gewisse Schwäche impliziert, denn zumeist steht die Geduld der Muslime in direkter Verbindung zu ihrer vermeintlichen Sorglosigkeit oder Gleichgültigkeit.<sup>209</sup> Maltzan sieht in dieser Geduld keine angeborene Eigenschaft, sondern eine individuelle bzw. gesellschaftliche Notwendigkeit gegen die Härte des alltäglichen Lebens, das von einem türkischen despotischen Regierungssystem bestimmt wurde. Konkret liefert er dafür das Beispiel der ägyptischen Bauern, der „Fellahin in ihren langen blauen Hemden, mit kriechender, demüthiger und furchtsamer Miene, als ob sie noch den Stock ihrer türkischen Unterdrücker auf den Rücken fühlten“.<sup>210</sup> Im Allgemeinen begreift Maltzan die – für ihn – „gute“ Seite der Muslime als Gegebenheit, die von einem pragmatischen Hintergrund. Des Weiteren betrachtet er die Perser verallgemeinernd als viel positiver als etwa die Araber. Gleichzeitig weist er ihnen jedoch negative Eigenschaften zu, indem er sie allesamt geizig findet.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Ebd., Bd. I, S. 71f.

<sup>209</sup> Ebd., Bd. II, S. 338.

<sup>210</sup> Ebd., Bd. I, S. 59.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., Bd. II, S. 222.

### **1.2.1.7 Die klägliche Lage der „Orientalinnen“ unter dem „Mohammedanismus**

Zwar kommt Maltzans Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau nur am Rande seines Reiseberichtes vor, dennoch stimmen seine Urteile über die „orientalischen“ Frauen, die „Orientalinnen“, wie er sie öfter bezeichnet, mit den stereotypen Vorstellungen der Orientreisenden vor dem und im 19. Jahrhundert ganz überein.

Zu diesen Vorstellungen gehören u. a. die „mohammedanische“ Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen sowie auch die Polygamie. Dennoch fehlte dem Reisenden die Möglichkeit während seiner Pilgerreise, in die „reale“ Frauenwelt einzudringen, um diese Welt näher zu erleben. Aus diesem Grund liefert Maltzan keine konkreten Beispiele über die Lage der Frauen im „Orient“, wie sie bei anderen Reisenden wie vor allem bei Gerhard Rohlfs zu finden sind. Er begnügt sich gelegentlich mit sehr vagen Äußerungen, die die Stereotype bezüglich der Lage der Frauen bestätigen, indem er beispielsweise ganz diffus betont, dass im „Orient“ „[...] die Frauen den Hausthieren gleich gelten“<sup>212</sup> oder dass sie „überall in Ländern des Islam [...] eine Art von Gefangenleben führen“<sup>213</sup>. Für eine vermeintlich schlechte Behandlung und Entwürdigung der Frauen in der „mohammedanischen“ Welt macht Maltzan schablonenhaft – wie viele Orientreisende – den Islam in erster Linie verantwortlich. Er versichert dem Leser sogar, dass „die Prügel des Ehegatten“ im Islam „geheiligt“ sei.<sup>214</sup> Als Beweis dafür weist er auf das heilige Buch des Islams, den Koran hin.<sup>215</sup>

### **1.2.1.8 Maltzans entwürdigende Islamkritik**

Maltzans entwürdigende Islamdarstellung ist sehr schwer als sachliche und/oder wissenschaftliche Arbeit zu betrachten. Vielmehr schildert sie die subjektive Erfahrung seiner sehr empfindlichen Persönlichkeit während seiner „islamischen“ Pilgerfahrt und zeigt ein Überheblichkeitsgefühl, das zu seiner Zeit in Westeuropa herrschte. Zwar bezieht er sich in seinem Bericht auf wissenschaftliche Quellen, um bei den Lesern den Eindruck der Wissenschaftlichkeit und der Zuverlässigkeit seines Reisetextes zu festigen und mit dem Ziel sein subjektives Urteil zu bestätigen. Dennoch bleibt dies meist sehr selektiv, da er bestimmte Autoren und Quellen immer wieder zu Rate gezogen hat, vor allem alte und zeitgenössische englische Reiseberichte (wie z. B.

---

<sup>212</sup> Ebd., Bd. I, S. 95.

<sup>213</sup> Ebd., Bd. I, S. 236.

<sup>214</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. 315.

<sup>215</sup> Vgl. ebd.

Burckhardts „Travels in Arabia“, Berghams „Arabia und das Nilland“, Wilkinson „Handbook for Travellers in Egypt“ und vor allem Burtons „Personal narrative of a pilgrimage to El Medinah and Meccah“) sowie einige europäische Quellen über die islamische Religion (wie z. B. Weils „Mohammed, der Prophet“; Relandus’ „De Religione Mohamedica“, die nicht immer sichere Angaben über das Leben Mohammeds des Propheten enthalten.<sup>216</sup> Maltzans Reisebericht beruft sich auf diese selektive Quellen nicht, um den Islam als soziokulturelle und geschichtliche Gegebenheit mit wissenschaftlicher Sachlichkeit zu kritisieren, sondern in erster Linie um die vermeintliche Glaubwürdigkeit sowie die Wissenschaftlichkeit seiner ideologischen Haltung gegenüber diesem für ihn absurden, unlogischen und gefährlichen „orientalischen“ Glauben zu untermauern, einem Glauben, der der eigenen rationalen, logischen und vor allem friedlichen christlichen Religion des Reisenden völlig entgegensteht. Seine entwürdigenden Äußerungen bestätigen diese ideologischen Zielsetzungen. In diesem Zusammenhang scheint Fendris Ansicht über Maltzans „sachliche Auseinandersetzung“ mit dem Islam nun unrichtig zu sein. Er betont in seiner Habilitation, dass „Maltzan sich in Bezug auf den heiklen Themenkomplex ‚islamische Religion‘ um Sachlichkeit bemüht“, indem Maltzan „historische Begründungen für Unterentwicklung im muslimischen Orient gab, anstatt den Islam dafür verantwortlich zu machen“<sup>217</sup>. Diese äußerst diplomatische Behauptung bleibt in Anbetracht der ideologischen antiislamischen Haltung Maltzans ohne Boden. 1865, im Jahr der Veröffentlichung seines Reiseberichtes, erscheint auch sein Versepos unter dem Titel „Das Grab der Christin“, das mit deutlicher religiöser Überheblichkeit eine Verherrlichung des Christentums darstellt und seine ausgeprägte Abwertung des Islams in „Meine Wallfahrt nach Mekka“ noch intensiver ausdrückt. Das Epos stellt die Muslime als vermeintlich ausgesprochene Fanatiker dar, die die Christen verachten und verfolgen. Fendri räumt jedoch ein, dass der „christliche Reisende“ Maltzan „kein unbedingter Freund des ‚Mohammedanismus‘“ gewesen sei und, dass er diesem eine „innenwohnende und fortschritthemmende Starrheit“ vorwerfe.<sup>218</sup> Alle Differenzen zwischen den beiden Religionen werden in Maltzans Bericht zum Anlass für eine pauschalisierende Einstellung bzw. abwertende Ablehnung des muslimischen Anderen genommen, um dessen imaginäre Minderwertigkeit und Boshaftigkeit zu belegen. Diese Betrachtungsweise

---

<sup>216</sup> Maltzan, Bd. I., S. 134.

<sup>217</sup> Fendri, Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 305.

<sup>218</sup> Ebd.

ist notwendig, um den Nachweis für die eigene imaginäre Vollkommenheit und Überlegenheit zu erbringen.

#### **1.2.1.9 Minderwertiger „Mohammedanismus“ versus das „aufgeklärte“, „moderne“ Europa**

Maltzans religiöse Überheblichkeit sowie sein antiislamischer Diskurs knüpfen an eine lange Tradition polemischer Beschreibungen fremder Kulturen seit dem christlichen Mittelalter an. Die „lasterhafte Sinnlichkeit der Muslime [...] und Lasterhaftigkeit des Islams“<sup>219</sup> waren sehr beliebte Themen. Die verächtlichen und entwürdigenden islamkritischen Äußerungen Maltzans, die gleichzeitig affirmativ christlich-westlich argumentieren, verlieren ihre vermeintliche Glaubwürdigkeit und Wissenschaftlichkeit als objektive Islamkritik. Sie bestätigen damit hegemoniale und nach heutigen Maßstäben rassistische Diskurse über den „Orient“ und den Islam, die zur Zeit Maltzans nicht nur geläufig, sondern geradezu beliebt waren. Dies wird durch die Rezensionen in zeitgenössischen Zeitungen und Zeitschriften bestätigt, die kurz nach der Veröffentlichung des Reiseberichtes erschienen. Darin wurde der ideologische Inhalt des Reiseberichtes ohne weiteres übernommen, da er alle Erwartungen von einem selbst erfundenen, europäischen „Orient“-Bild erfüllt.<sup>220</sup>

Außer dem antiislamischen Diskurs enthält Maltzans Reisebericht weiterhin einen eindeutig eurozentrischen Diskurs. Dieser beruht auf der ideologischen Abgrenzung der eigenen scheinbar überlegenen Kultur von der bereisten sowie als minderwertiger eingestuften, fremden „orientalischen“ Kultur.

#### **1.2.2 Maltzans eurozentrischer Diskurs**

Im Allgemeinen sind Maltzans Wahrnehmungserlebnisse stark eurozentrisch geprägt. Maltzans Eurozentrismus, also seine Bewertung des fremdkulturellen „Orients“ nach dem Maßstab eigenkulturell-europäischer Vorstellung, manifestiert sich in allen Werturteilen über die „orientalischen“ Gesellschaften.

---

<sup>219</sup> Klemm; Hörner (Hrsg.): Das Schwert des „Experten“. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, S. 207.

<sup>220</sup> Als Beispiel sei hier besonders zu erwähnen: „Das Ausland. Wochenschrift für Länder- u. Völkerkunde“. Nr. 35, 2. September 1865. In Band 38, S. 817-821.

### 1.2.2.1 Maltzans europäisches Zivilisationskriterium

In Maltzans Reisebericht wird wenig von seiner Pilgerfahrt berichtet. Stattdessen stellt er immer wieder Vergleiche zwischen dem unzivilisierten „Orient“ und dem zivilisierten Europa an. Die Unterschiede in den Lebensgewohnheiten zwischen den beiden Seiten und der hohe technische Entwicklungsstand Europas sind nach Maltzan die Grundlage für seine negative Beurteilung der Situation im „Orient“ im Allgemeinen und im Speziellen. Hinsichtlich der wirtschaftlichen Lage im „Orient“ sei beispielsweise der kleine Hafen der kleinen Küstenstadt Kosseir für Maltzan kein echter Hafen im europäischen Sinne, sondern lediglich ein „Ankerplatz“.<sup>221</sup> Als weiteres Beispiel für die technische Unterentwicklung des „Orient“ befasst er sich mit der – für ihn – primitiven Art der Schifffahrt auf dem Roten Meer: „Die Schifffahrt der Araber auf dem rothen Meere ist übrigens noch in einem solchen Urzustand, dass man es gewöhnlich kaum wagt, sich von der Küste zu entfernen, sondern dieser immer entlang segelt.“<sup>222</sup>

Maltzan kritisiert die „Unkenntnis der Nautik“, die neben anderen Wissenschaften im Islam als Ketzerei betrachtet werde.<sup>223</sup> Zudem nennt er die Archäologie als unverkennbares Beispiel dafür, „denn Archäologie ist eine Wissenschaft, mit der sich kein guter Moslem befassen darf“<sup>224</sup>.

Für den Reisenden sind die Wissenschaften europäischer Herkunft, denn es seien „geographische, ethnologische und naturhistorische Kenntnisse bei keinem Moslem zu finden, der sie nicht von Europäern erlernt hätte“<sup>225</sup>. Der Reisende schreibt dem Islam die Verantwortung für das vermeintliche technische bzw. wissenschaftliche Desinteresse der „Orientalen“ zu. Dabei ignoriert Maltzan die Tatsache, dass der Islam durchaus einen eindeutigen Einfluss auf die Blüte der Wissenschaften (wie u. a. Medizin, Mathematik, Astronomie, Geografie, Philosophie usw.) in den islamisch beherrschten Gebieten im Mittelalter hatte. In diesem Zusammenhang schreibt Michael Lüders:

Vom 9. bis 14. Jahrhundert [...] erlebten die Wissenschaften unter Herrschaft der Muslime eine neue Blüte. [...] Über den Umweg des Islam, mit Hilfe von Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische und schließlich ins Lateinische, fand das verlorengegangene

---

<sup>221</sup> Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Bd. I, S. 70.

<sup>222</sup> Ebd., S. 75.

<sup>223</sup> Ebd., S. 47.

<sup>224</sup> Ebd., S. 46.

<sup>225</sup> Ebd.

Wissen der Griechen wieder Eingang in die westliche Kultur – und trug dazu bei, die moderne Welt zu begründen.<sup>226</sup>

### 1.2.2.2 Die „orientalische“ Stadt als Symbol des verfallenen „Orients“

Das Erscheinungsbild der „orientalischen“ Stadt wird in Maltzans Bericht durchgehend negativ beurteilt. So wird sie stets als verfallen, rückständig und chaotisch bezeichnet. Zum Beispiel bot die reiche Stadt El Imbu dem Reisenden, „wie fast alle arabischen Städte, ein Bild des kläglichsten Verfalls dar“<sup>227</sup>. Die einzige positive Ausnahme in der „mohammedanischen“ Welt ist für Maltzan die ägyptische Stadt Alexandria. Er beurteilt sie nur deshalb positiv, weil sie ihm ausreichend europäisiert erscheint:

Ausser dem einzigen Alexandrien in Aegypten hat sich in diesem Jahrhundert keine einzige Stadt der Islam zu namhafter Bedeutung aufschwingen oder auf ihrer früheren Höhe erhalten kann man kaum eine mohamedanische Stadt nennen, da es seinen Aufschwung fast ausschliesslich den europäischen Kaufleuten, die sich daselbst niederliessen, verdankt. Sonst sind alle führenden Haupt- und Handelsstädte in den weiten Landen, welche der Halbmond beherrscht, während der letzten hundert Jahre auf eine so auffallende Weise zurückgegangen und in Verfall gerathen, wie dieses fast beispiellos in der Geschichte ist.<sup>228</sup>

Hierbei unterscheidet Maltzan ganz deutlich zwischen der „orientalischen“ Stadt, die von der vermeintlichen Rückständigkeit des „Orients“ gezeichnet sei, und der europäisierten Orientstadt. Damit bedeutet Europäisierung für den Reisenden auch Zivilisierung und Modernisierung. Diese Parallelisierung impliziert Maltzans eurozentrische Prägung und zeigt ganz deutlich seine feste imperialistische Überzeugung, dass der unzivilisierte „Orient“ das moderne und hochentwickelte Europa mehr denn je brauche, wie im Fall Alexandrias, das seinen Aufschwung den Europäern schulde.<sup>229</sup>

### 1.2.2.3 Maltzans verzerrtes Erscheinungsbild der „Orientalen“

Maltzans Beurteilung der Einheimischen ist verächtlich und somit ebenfalls sehr stereotyp: Araber, Türken, Schwarze oder Beduinen, Muslime oder Nichtmuslime werden mit stereotypen und vor allem entwürdigenden Vorurteilen dargestellt, die stark eurozentrisch determiniert sind. Mal seien sie „spitzbübisch“<sup>230</sup>, „betrügerisch“<sup>231</sup>,

---

<sup>226</sup> Lüders, Allahs langer Schatten, S. 65f.

<sup>227</sup> Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka, Bd. I, S. 126.

<sup>228</sup> Ebd., S. 222f.

<sup>229</sup> Vgl. ebd.

<sup>230</sup> Ebd., S. 360.

<sup>231</sup> Ebd., S. 331.

„barbarisch“<sup>232</sup> und „wild“<sup>233</sup>, mal betrachtet er sie als „naiv“<sup>234</sup> und „faul“<sup>235</sup>, was den Eigenschaften der Europäer widerspreche. Die von dem Reisenden festgestellte Primitivität der „Orientalen“ veranschaulicht er beispielsweise mit konkreten Bildern ihres Essverhaltens, das mit „thierisch[er] Gier“<sup>236</sup> einhergehe: „[...] so fuhren sie nun mit beiden Händen zugleich, ich möchte beinahe sagen, mit den Armen bis an die Ellbogen, in die Schüssel“<sup>237</sup>.

Zudem zeichnen sich die „Orientalen“ – nach Maltzan – nicht nur durch eine von dem Reisenden verspürte Rohheit, sondern vielmehr auch durch ihre vermeintliche typische Unwissenheit in allen Bereichen aus.<sup>238</sup> Darüber hinaus verstärkt Maltzans abwertende Bewertung der äußerlichen Erscheinungsform der Einheimischen den eurozentrischen Ton seines Berichtes. Diese Bewertung kennt auch keine Ausnahme und betrifft beide Geschlechter: „Orientalische“ Männer seien „abschreckend hässlich“<sup>239</sup>, während das weibliche Geschlecht nach ihm „dem Typus ‚Hexe‘ am ähnlichsten sieht“<sup>240</sup>. Zudem bezeichnet Maltzan die „orientalische“ Frau als schmutzig<sup>241</sup>. Er konkretisiert diese von ihm empfundene abschreckende Hässlichkeit und Schmutzigkeit bei seiner Beschreibung einer „orientalischen“ Händlerin mit Attributen wie „alt“, „verrunzelt“, „magerhaft“ und „dünn“<sup>242</sup> und überhöht das Bild am Ende mit der sarkastischen Empfehlung: „Hier sollte man einen Maler, der ein Modell zu den Hexen des Macbeth sucht, hinschicken.“<sup>243</sup> Auch hier bleibt der positive Wert der „Schönheit“ nach Maltzans eurozentrischem Urteil den Europäern vorbehalten. Maltzans fest definierte „Schönheit“ sei im „Orient“ überhaupt nicht zu finden. Hier herrsche ihm zufolge Hässlichkeit und Schmutzigkeit. während der „Orient“ eine Welt der Hässlichkeit sei, bleibt Europa implizit ein Ort der idealen, normativen Schönheit. Allerdings sieht Maltzan die Gründe der „orientalischen“ Hässlichkeit vor allem in den schlechten vorherrschenden gesundheitlichen Verhältnissen sowie in der sozialen Lage der Frauen im „Orient“:

---

<sup>232</sup> Ebd., S. 132.

<sup>233</sup> Ebd.

<sup>234</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>235</sup> Ebd., Bd. II, S. 294.

<sup>236</sup> Ebd., S. 151.

<sup>237</sup> Ebd.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. 360.

<sup>239</sup> Ebd., Bd. II, S. 312.

<sup>240</sup> Ebd.

<sup>241</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. 164.

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Ebd.

Natürlich ist der Lebenswandel dieser Frauen auch nicht geeignet, dem Körper die natürliche Frische zu erhalten, sondern im Gegentheil bringt er Krankheiten in Menge mit sich, welche immer ungeheilt bleiben und die unglücklichen Opfer einem frühen erbärmlichen Tode entgegenführen.<sup>244</sup>

#### 1.2.2.4 Das etablierte eurozentrische Denkschema: „Verfallener“ Orient versus „modernes“ Europa

Nach Maltzan lassen sich die „Orientalen“ aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit zum Islam nur schwer an die europäischen Normen und Werte anpassen. Dies lässt sich naturgemäß dadurch erklären, dass Maltzan die eigenkulturellen europäischen Werte als alleingültig und perfekt begreift, was ihn dazu veranlasst, die für ihn fremden „orientalischen“ Werte konsequent als primitiv, irrational, etc. und somit als unpassend für die moderne Zeit zu beurteilen. In Anlehnung daran basieren Maltzans eurozentrische Vergleiche auf dieser kontrastierenden Dichotomie zwischen dem europäischen überlegenen Eigenen und dem „orientalischen“ minderwertigen Fremden. Dabei verwendet er häufig und ganz bewusst dichotomische Ausdrücke, die den eurozentrischen Ton verstärken, wie „nach europäischen Begriffen“<sup>245</sup> versus „nach muselmännischem Begreifen“<sup>246</sup>, „nach arabischem Begreifen“<sup>247</sup> und „nach orientalischem Begreifen“.<sup>248</sup> Während die erste Perspektive nur positive Eigenschaften impliziert, wird die zweite Perspektive hingegen nur für negative verächtliche Eigenschaften des „Orients“ verwendet. Mithilfe seiner eurozentrischen Abgrenzung von dem vermeintlich verfallen und unterentwickelten „Orient“ durch kontrastierende Vergleiche und entwürdigende und übertriebene Darstellungen will Maltzan die eigenkulturelle europäische Überlegenheit gegenüber dem „Orient“ stärken. Bei Maltzan sind die vermeintliche Schwäche des „Orients“ sowie die überlegene Macht des „Westens“ zwei Seiten derselben Medaille, nämlich des Eurozentrismus des 19. Jahrhunderts. Diese ungleiche Gegenüberstellung der beiden Seiten dient dazu, die Macht des „Westens“ über den als schwach dargestellten „Orient“ nicht nur zu zeigen, sondern sie vor allem zu legitimieren. Diese hegemoniale Legitimation mündet in einem kolonialistischen Diskurs, der in Maltzans Reisebericht einen beachtlichen Platz einnimmt. Mehr dazu im folgenden Kapitel.

---

<sup>244</sup> Ebd., Bd. II, S. 251f.

<sup>245</sup> Vgl. dazu z. B.: Bd. I, S. 72, S. 125 und S. 164.

<sup>246</sup> Ebd., S. 276.

<sup>247</sup> Ebd., S. 245.

<sup>248</sup> Ebd., S. 308.

### 1.2.3 Der latente kolonialistische Diskurs in Maltzans Reisebericht

#### 1.2.3.1 Die türkische Fremdherrschaft im „Orient“ als Faktor für dessen Verfall

Maltzans kulturelles zivilisatorisches Überlegenheitsbewusstsein gegenüber dem „Orient“ ist als typisch eurozentrisch zu betrachten, denn seine eurozentrische Haltung ist des Weiteren mit einer stabilen, latenten kolonialistischen Einstellung verbunden. Bei seiner Auseinandersetzung mit den herrschenden politischen Verhältnissen im „Orient“ konzentriert er sich auf die in dieser weiten Region herrschenden türkischen Mächte, welche er ganz bewusst mit abwertenden Attributen negativ beurteilt. Dabei bezeichnet er die türkische Fremdherrschaft in „Arabien“ als ein „Eindringen“.<sup>249</sup> In seinem Reisebericht vermittelt er dem Leser den Eindruck, dass die türkische Herrschaft über den „Orient“ neben dem „Mohammedanismus“ ein weiterer wichtiger Grund für die vermeintliche zivilisatorische Unterentwicklung dieses Gebietes sei. In Anlehnung daran stellt er nicht selten das Verhältnis zwischen den Türken und den Arabern als ein Herr-Knecht-Verhältnis dar. In diesem Sinne beschreibt er das Türkenbild in Ägypten beispielsweise als „Mischung von Ehrfurcht, Hass und Angst [...], welche jeden Aegypter einem Türken gegenüber erfüllt“<sup>250</sup>. Zudem betont er, dass die Türken in „Arabien“ als „entsetzliche[] Barbaren“ ständig verhasst sind und verachtet werden.<sup>251</sup>

#### 1.2.3.2 Die potenzielle Kolonialisierung als Akt der „Zivilisierung“ des „Orients“

Immer noch die „orientalischen“ und die europäischen Verhältnisse kontrastierend bewertet der Reisende zudem den militärischen Zustand der türkischen Armee im „Orient“ als mangelhaft und vor allem unterentwickelt. Als konkretes Beispiel liefert er die ironische Beschreibung von:

[...] zwei plumpe[n], schwerfällige[n] Türken mit schaudervoll grossen Schnurrbärten, deren Mittelkörper mit einem grossen Wulst von einer Schärpe umwickelt war, in welchem verschiedene Dolchmesser und auch Pistolen staken, die jedoch so kunstvoll mit Schnüren umwickelt oder richtiger verwickelt waren, dass es wohl eine halbe Stunde gebraucht haben würde, hätte einer sich seiner Waffen bedienen wollen, was übrigens nicht vorkam und vielleicht auch unmöglich war, da mir das sämtliche Waffenwerk unbrauchbar schien.<sup>252</sup>

An anderer Stelle äußert er sich ähnlich:

---

<sup>249</sup> Ebd., S. 4.

<sup>250</sup> Ebd., 251f.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., Bd. II, S. 295.

<sup>252</sup> Ebd., Bd. I, S. 59f.

Ueberhaupt halten türkische Militärpersonen nicht immer streng an der Sitte der Ihrambekleidung. So sollte ich später bei der Wallfahrt nach Arafah sehen, wie viele türkische Soldaten am Fuss des heiligen Berges in voller Uniform herumliefen, und das an einem Tage und an einem Orte, wo selbst der unheiligste Araber das Pilgergewand anlegt. Deshalb sehen auch die ächten Araber die Türken überhaupt und die türkischen Soldaten im Besonderen mit unendlicher Verachtung an.<sup>253</sup>

Anhand dieser beiden Beschreibungen signalisiert Maltzan, dass die türkische Fremdmacht im „Orient“ im Vergleich mit den europäischen Mächten nicht nur schwach und unfähig, sondern dass sie auch von den Einheimischen als tyrannisches Machtsystem verhasst und nicht mehr erwünscht sei. Diese Lage könnte die ‚zivilisierten‘ und ‚fortentwickelten‘ Großmächte Europas künftig dazu antreiben, den arabischen „Orient“ von der unterlegenen und regressiven türkischen Herrschaft zu „befreien“ und die moderne Zivilisation in den unzivilisierten „Orient“ zu bringen. Angesichts des angespannten Verhältnisses zwischen den Arabern und den türkischen Herrschern könnten diesem zivilisatorischen Akt dann nur Sympathien und Zusammenarbeit seitens der Araber entgegengebracht werden. Und genau dies wurde später ab 1875 tatsächlich durch die Engländer verwirklicht. Dabei wurde die türkische Macht im „Orient“ zunächst beseitigt und das Gebiet des heutigen Nahen Ostens im Namen der Europäisierung und/oder Zivilisierung kolonialisiert. An dieser Stelle ist allerdings festzustellen, dass diese kolonialistischen Ansprüche in Maltzans Reisebericht – im deutlichen Gegensatz zu vielen Orientreiseberichten des 19. Jahrhunderts – nicht als offener Wunsch des Reisenden zu erkennen sind. Vielmehr bleibt der Gedanke der Europäisierung der bereisten „orientalischen“ Fremde unterbewusst und latent, dennoch bestätigt er das asymmetrische Verhältnis Europas zum „Orient“ im 19. Jahrhundert.

---

<sup>253</sup> Ebd., Bd. II, S. 294f.

## 2. Fürst Pückler: „Orientalische Reisen“

Der Orient ändert seine Sitten nicht, gar viele Stellen der Bibel zeigen übrigens deutlich, daß zu Christus' wie in früheren Zeiten die Häuser der Orientalen vollkommen den heutigen gleich waren.<sup>254</sup>

### 2.1 Fürst Pücklers Reisen im „Orient“

Im Februar 1835 landete Pückler in Algier und betrat somit zum ersten Mal in seinem Leben „orientalischen“ Boden. Fünf Jahre zuvor hatte Frankreich mit der Kolonialisierung des Landes begonnen.<sup>255</sup> Gerade diese Zustände reizten Pückler. Er interessierte sich für die Anfänge der französischen Kolonisation, wobei er sie als Vorbild für eine spätere deutsche Kolonisation im „Orient“ betrachtete, die er – so Fendri – als „dringende Aufgabe“ ansah.<sup>256</sup> In Algerien reiste er mit Empfehlungsbriefen des französischen Gouvernements, die ihm alle Türen öffneten. Auf diese Weise machte er neue Bekanntschaften mit Staatsmännern, Diplomaten, Konsuln und hohen Militärs.<sup>257</sup> Dennoch beschränkte sich seine Reise nicht auf solch noblen gesellschaftlichen Begegnungen, sondern er bemühte sich – wenn auch zurückhaltend –, auf seiner Reise gesellschaftliche Kontakte mit den Einheimischen zu knüpfen. Schon im selben Jahr schickte er das Manuskript des ersten Bandes seines Orientreiseberichts „Semilasso in Afrika“ an einen deutschen Verlag.

Für den Titel hat er das lateinische Pseudonym „Semilasso“ ausgewählt, was so viel wie „halbmüde“ bedeutet.<sup>258</sup> In diesem ersten Orientreisebericht über Algerien und Tunesien zeigt sich deutlich sein zweites Interesse, nämlich das Interesse an den „orientalischen“ Landschaften. Somit wurde die soziale Realität Nordafrikas – wie auch später Ägyptens und Syriens – von dem Reisenden zumeist beiläufig beschrieben.<sup>259</sup> Pückler reiste weiter auf die Insel Kreta, die damals unter ägyptischer Herrschaft stand. Dort betrat er das Reich des Vizekönigs von Ägypten, Muhammad Ali, der in Europa als ein „roher orientalischer Despot“<sup>260</sup> galt. Pückler stand in Ägypten unter seinem Schutz. Dieser Schutz ermöglichte ihm einen leichten Zugang

---

<sup>254</sup> Pückler, *Orientalische Reisen*, S. 11.

<sup>255</sup> Vgl. Ohff, H.: Fürst Hermann Pückler, S. 80.

<sup>256</sup> Fendri, *Kultur Mensch in „barbarischer“ Fremde*, S. 192.

<sup>257</sup> Vgl. Wiemken (Hrsg.): *Orientalische Reisen*. In: Nachwort, S. 429.

<sup>258</sup> Vgl. Ohff, Fürst Hermann Pückler, S. 81.

<sup>259</sup> Ebd., S. 431.

<sup>260</sup> Vgl. Wiemken (Hrsg.), Nachwort, in: *Orientalische Reisen*, S. 430.

zu allen Gebiete Ägyptens – und somit die ausführlichen Beschreibungen des Landes. Während seiner Ägyptenreise kaufte er im Februar 1837 auf dem Sklavenmarkt in Kairo ein vermutlich 12- oder 14-jähriges Mädchen namens Mahbuba, die er nach seiner Orientreise mit nach Europa nahm. Bereits 1840 starb Mahbuba jedoch an Tuberkulose.<sup>261</sup> Über sie schreibt Pückler in eindeutig eurozentrischer Weise:

Den Charakter dieses originellen Mädchens zu studieren, an dem die Zivilisation noch nichts hatte verderben noch verbessern können, war im Verfolg der Reise eine unerschöpfliche Quelle von Vergnügen für mich, und es tat diesem Studium durchaus keinen Abbruch, dass sein Gegenstand zugleich an Schönheit der Formen die treueste Kopie einer Venus des Tizian war, nur in schwarzer Manier.<sup>262</sup>

Auch an Werken der altägyptischen Baukunst sah Pückler fast alles, was dem Reisenden damals zugänglich war: die Sphinx und die Pyramiden, den Ammon-Tempel von Karnak und das hunderttorige Theben. Per Schiff machte Pückler eine Nilreise, die ihn bis tief in den Sudan führte. Hier entwarf er Pläne für eine mögliche deutsche Kolonialisierung dieser Gegenden.<sup>263</sup> Nach acht Monaten Aufenthalt im Sudan kam er erkrankt und „ohne ausreichende Medikamente“ wieder in Kairo an.<sup>264</sup> Am Ende seines Ägypten-Aufenthaltes nahm Pückler den Auftrag an, in der europäischen Öffentlichkeit und bei den Regierungen der Großmächte um Sympathien für Muhammad Ali zu werben. In Palästina wurde er erneut gut empfangen. Von Java aus wurde er von dem preußischen Konsul in einer Karawane bis nach Jerusalem begleitet.<sup>265</sup> Dort hielt er sich längere Zeit auf und machte dann Ausflüge an den Jordan, nach Syrien und zum Toten Meer. Des Weiteren reiste er abschließend durch Kleinasien bis in die Türkei nach Konstantinopel, wo er mit den folgenden Worten seine Reise vollendete:

So laß mich denn, lieber Leser, hier zwischen Asien und Europa von dir Abschied nehmend, meine Feder in den Bosphorus werfen, und möge sie dort so lange in des Meeres Tiefe ruhen, bis üble Gewohnheit, die man schwer bezwingt, mich antreibt, sie wieder herauszufischen.<sup>266</sup>

Damit beendete der fast fünfzigjährige Reisende seine fünfjährige Orientreise.

---

<sup>261</sup> Vgl. ebd., S. 436.

<sup>262</sup> Pückler, Aus Mehemed Alis Reich. Ägypten und der Sudan um 1840, S. 157.

<sup>263</sup> Vgl. Flake, Nachwort, Pückler-Muskau. Ein biographisches Essay. In: Hermann Fürst von Pückler-Muskau: Aus Mehemed Alis Reich. Ägypten und der Sudan um 1840, S. 761.

<sup>264</sup> Pückler, Orientalische Reise, S. 347.

<sup>265</sup> Vgl. Ohff, Fürst Hermann Pückler, S. 87.

<sup>266</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 424.

## 2.2 Pücklers schweigsamer „Orient“

Auf den ersten Blick scheint Pücklers Orientbild sehr ambivalent zu sein. Dabei konkurrieren zwei Tendenzen der Orientwahrnehmung, die oberflächlich in Diskrepanz zu einander stehen: die romantische Orientvorstellung des Reisenden und seine realistische Darstellung der bereisten Länder des „Orients“. Die romantische Tendenz manifestiert sich in Pücklers Fasziniertheit von der fantastischen Orientnaturlandschaft, deren träumerische Beschreibungen einen festen Platz in Pücklers Text einnehmen. Zudem wird diese positive Tendenz dadurch konsolidiert, dass der Reisende während seiner Orientreise der stets noch im gegenwärtigen „Orient“ existierenden römischen Antike (wenn auch in Form von Ruinen) begegnet, die ihn fesselt. In scheinbarer Folgewidrigkeit tritt zu den Orientfantasien des Reisenden Pücklers realistische Darstellung des „Orients“ als gegenwärtig bereiste politisch-soziale Fremde hinzu, die eher eine deutliche negative und somit typisch „orientalistische“ Bewertung in einem kontrastierenden Vergleich zur europäischen Heimat darstellt. Mit diesen beiden Tendenzen zeichnet Pückler ein Bild des „Orients“, der stets schweigsam und unbewegt bleibt. Somit orientalisiert Pückler seinerseits auch den „Orient“, wie es die zeitgenössischen Orientreisenden und Orientalisten unternahmen. Ob Pückler für seinen bereisten „Orient“ als Welt aus „Tausendundeiner Nacht“ schwärmt oder seine alltägliche Realität darstellt, sein Orientbild erscheint unveränderlich im Kontrast zum dynamischen Europa. Pückler nimmt den „Orient“ wahr und bewertet ihn auf diese dichotomische Weise. Daraus kristallisiert sich eine autoritäre Bewertung des unveränderlichen und somit minderwertigen „Orients“, die nicht von der traditionellen hegemonialen Orientvorstellung Europas im 19. Jahrhundert abweicht. Im Folgenden wird Pücklers orientalistisches Orientbild anhand der inhaltlichen Analyse seines Reisetextes ausführlicher beleuchtet.

## 2.3 Pücklers „romantische“ Orientwelt

### 2.3.1 Pücklers Natur-Faszination

Pückler gestaltet eine romantische Welt, in welcher der „halbmüde“ Reisende stets eine Zuflucht vor der realen, gegenwärtigen Welt findet. Diese träumerische Welt besteht aus Natur, Wüste, Fels, Wasser, dem „orientalischen“ Schönen und schließlich aus den Ruinen der römischen Vergangenheit, die Pückler alle in einer ehrwürdigen poetischen Sprache vermittelt.

Anders als viele seiner Zeitgenossen befasst er sich sehr intensiv mit den „romantisch[en]“<sup>267</sup> und „phantasianregend[en]“<sup>268</sup> Naturlandschaften des „Orients“. Betrachtet man Pücklers farbige Schilderungen der äußeren Orientnatur, kommt man schnell zu der Feststellung, dass der Reisende der „orientalischen“ Natur eine gewisse Art von Verehrung und Würdigung entgegenbringt – als Naturliebhaber des „Orients“, der tief in dessen Mannigfaltigkeit eingetaucht ist. Schon bevor er den Boden des „Orients“ beritten hat, beschreibt er, wie ein Zeichner, panoramatisch und malerisch die Küsten Algiers:

Auf dieser unermesslichen, auf drei Seiten vom Meer umschlossenen, die höchste Abwechslung und die barockesten Küstenlinien bildenden Ausdehnung gestattet die klare Luft, Millionen Gegenstände mit der größten Genauigkeit zu sehen, und ein gutes Perspektiv zitierte mir selbst den Atlas nahe vor das Auge, obgleich er über zwölf Stunden entfernt ist.<sup>269</sup>

Der Reisende ist nach seiner Ankunft in Algerien überwältigt von der „entzückende[n] Landschaft“<sup>270</sup> des „Orients“, der er einen breiten Raum seiner Beschreibungen widmet. Auch kurz nach seiner Ankunft in Tunesien beginnt er, zunächst die Naturlandschaft zu beschreiben. Die ersten Seiten seines Kapitels zu Tunesien sind seiner Bewunderung der schönen Naturlandschaft gewidmet. Zudem berichtet er von seinem Jagdvergnügen.<sup>271</sup> Sein Reisetext über Algerien und Tunesien wird fast ausschließlich von einem Wortschatz der Naturschilderung beherrscht, mit dessen Hilfe der Reisende die Mannigfaltigkeit der bereisten Naturlandschaften auszudrücken versucht.<sup>272</sup> Dabei liefert er ausführliche Angaben über die Botanik. Wie andere europäische Reisende zieht Pückler oft Vergleiche zwischen den

---

<sup>267</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 151.

<sup>268</sup> Ebd., S. 203.

<sup>269</sup> Ebd., S. 63.

<sup>270</sup> Ebd., S. 79.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., S. 110.

<sup>272</sup> Vgl. ebd., S. 122.

europäischen und „orientalischen“ Naturlandschaften, wobei er die – für ihn – schöne „orientalische“ Naturlandschaft als eine gegenteilige Erscheinung zu den Landschaften Europas darstellt.<sup>273</sup> Im Rahmen dieses Vergleiches zwischen den beiden Naturlandschaften sieht er stets die bereiste Naturlandschaft des „Orient“ aus einer europäischen Perspektive, sodass er beispielsweise das Innere des Landes als „tunesische Schweiz“<sup>274</sup> bezeichnet. Hierbei nimmt der Reisende die Naturerscheinung der europäischen Heimat als ein alleingültiges und unentbehrliches Kriterium für die Wahrnehmung und Darstellung der fremden Naturlandschaften. In diesem Sinne erscheint die europäische Natur als die normative Natur, ohne die Pücklers Vergleiche nicht zustande kämen. Die nordafrikanische Landschaft, deren „Abwechslung und Beleuchtung von großer Schönheit“<sup>275</sup> ihn fasziniert, etabliert sich als ein wichtiges Motiv seiner Beschreibung der bereisten „orientalischen“ Landschaft.

Wichtige Komponenten der nordafrikanischen „malerische[n]“<sup>276</sup> Landschaft sind für ihn: „wasserreiche[r] Fluß“<sup>277</sup>, „Berge“<sup>278</sup>, „Feigenbäume“<sup>279</sup>, „Ruinen“<sup>280</sup> und die „Wüste“<sup>281</sup>. Dabei stellt der Reisende seine subjektiven Erfahrungen mit der „großartig[en]“<sup>282</sup> Orientnatur in den Vordergrund seiner Reiseaufzeichnungen. Pücklers Beschreibungen der Einheimischen kommen dabei nur am Rande vor. Die Beschreibung der „reizende[n] Landschaft“<sup>283</sup> setzt sich auch bei seinem ägyptischen Aufenthalt fort. Hierbei steht der berühmte Fluss, der Nil, im Mittelpunkt, den er als „majestätisch“<sup>284</sup> ansieht. Über seinen ersten Anblick dieses „heiligen“ und „prächtigen“ Flusses schreibt er: „Solche Augenblicke sind ja der Lohn des Reisenden“<sup>285</sup>. Hier vergleicht Pückler den „orientalischen“ Nil mit einem Fluss aus der europäischen Heimat, der Elbe. Sogar sein Ufer habe ein europäisches Gleichnis in den Niederlanden:

Der prächtige Fluß ist in seiner Breite hier mit der Elbe zwischen Dresden und Meißen zu vergleichen, auch sein Wasser hatte jetzt ziemlich dieselbe Farbe, denn es war nur wenig

---

<sup>273</sup> Vgl. ebd., S. 203.

<sup>274</sup> Ebd., S. 143.

<sup>275</sup> Ebd., S. 149.

<sup>276</sup> Ebd., S. 143.

<sup>277</sup> Ebd., S. 155.

<sup>278</sup> Ebd., S. 153.

<sup>279</sup> Ebd., S. 143.

<sup>280</sup> Ebd., S. 154.

<sup>281</sup> Ebd., S. 155.

<sup>282</sup> Ebd., S. 142.

<sup>283</sup> Ebd., S. 154.

<sup>284</sup> Ebd., S. 197.

<sup>285</sup> Ebd., S. 191.

gelblich. Die Ufer dagegen gleichen von allen europäischen Gegenden Holland am meisten, nur mit Ausnahme der Palmen.<sup>286</sup>

Während seiner Reise von Ägypten bis in den Süden des Sudans bewundert er neben dem Nil die Kamele, die seine Reise innerhalb einer Karawane durch die Wüste entlang des Nils mit seiner „Musik der brausenden Gewässer“<sup>287</sup> ermöglichten. Dabei bedient sich Pückler einer bilderreichen Sprache<sup>288</sup>:

Als der Mond herabgesunken war, löste ihn die Morgenröte augenblicklich ab, und bald verklärte die Sonne, wolkenlos über den Bergen brennend, im reinsten Goldglanz die schweigende unermeßliche Gegend.<sup>289</sup>

Dagegen empfindet Pückler die Erscheinung der Wüste negativ. In ihr sieht er alles, was melancholisch wirkt. Zudem bewertet er sie als monoton.<sup>290</sup> Er fasst seinen subjektiven Eindruck von der Wüstenlandschaft folgendermaßen zusammen: „Hier herrschte nur die tiefste Einsamkeit, ein durch nichts unterbrochenes Schweigen.“<sup>291</sup> Auch kurz nach seiner Ankunft in Palästina zeigt sich Pücklers Enttäuschung über die Natur des Heiligen Landes und das Gebirge, das ihm „nur einen traurigen, bedeutungslosen Anblick“<sup>292</sup> bietet. Ebenso wenig lässt sich Pückler von der Wasserlandschaft des Heiligen Landes beeindrucken, wenn er über das Tote Meer schreibt:

Das Meer selbst hatte seine frühere dunkle Farbe ganz verloren und lag, schwer und unbeweglich wie geschmolzenes Metall, blitzend in der Sonne, ein unabsehbarer Spiegel, dem von Norden her, sich wie eine schwere Schlange durch den Sand windend, der Jordan zukroch.<sup>293</sup>

Die Erfüllung seiner Vorstellung vom „Orient“ als einer Welt der idyllischen und vollkommenen Naturschönheit findet Pückler nicht in den unromantischen und somit nicht typisch „orientalischen“ Naturlandschaften des Heiligen Landes, sondern erst in der Türkei:

Ich stehe nicht an, die Gegend um Brussa für das Ideal einer im Erhabenen wie im Leiblichen, in den romantischsten Formen wie in der üppigsten Frische vollendeten

---

<sup>286</sup> Ebd., S. 191f.

<sup>287</sup> Ebd., S. 278.

<sup>288</sup> Im Vergleich mit Maltzan und Rohlf sind Pücklers Stil und Sprache deutlich hochwertiger.

<sup>289</sup> Pückler, *Orientalische Reisen*, S. 285.

<sup>290</sup> Vgl. ebd., S. 171.

<sup>291</sup> Ebd., S. 316.

<sup>292</sup> Ebd., S. 360.

<sup>293</sup> Ebd., S. 374.

Naturschönheit zu erklären, wie ich sie in solcher Vollständigkeit, der in der Tat nichts mehr fehlt, noch an keinem Ort der Welt angetroffen habe.<sup>294</sup>

Bei seiner Heimkehr durch die Landschaft der Türkei erscheint ihm diese „unendlich schön[]“<sup>295</sup>. In den Bergen der Türkei sieht er einen „lieblichen, idyllischen Charakter“<sup>296</sup>, den er im „Heiligen Land“ vermisst hat. Somit findet er am Ende seiner „orientalischen“ Reise wieder die ideale „orientalische“ Natur vor, bevor er den „Orient“ für immer verlässt:

[...] ein Anblick, so gewaltig die Phantasie erregend, daß eine Stunde des Anschauens genug ist, um das Bild zeitlebens festzuhalten. Hier dagegen ist alles Kultur, menschliches Walten, lachend und belebt, freundlich und wohnlich, einladend.<sup>297</sup>

### 2.3.2 Der „Orient“ als eine Welt der Ruinen und Beduinen

Neben den Landschaftsbeschreibungen, die – so Bender – „Pücklers bevorzugtes Sujet sind“ und „den Vorzug seiner Werke ausmachen“<sup>298</sup>, nehmen die Beschreibungen der antiken Ruinen breiten Raum in seinen Orientreisetexten ein. Ihn fesselt der Anblick dieser Ruinen, denen er während seiner Reise in Algerien und vor allem in Tunesien begegnet, ähnlich wie die eindrucksvollen pharaonischen Ruinenstätten und Hinterlassenschaften während seines ägyptischen Aufenthaltes. Im siebten Kapitel der „Orientalischen Reisen“ befasst Pückler sich ausführlich mit der antiken phönizischen Stadt Karthago. Seine Beschreibungen der antiken Ruinenstätte sind stets von einer großen archäologischen Begeisterung geprägt: „Der schönste Teil der Überreste Karthagos für das Auge – und der wohlerhaltenste – sind ohne Zweifel die imposanten sogenannten kleinen Zisternen, wo in den tiefen Wasserbehältern selbst der Putz mitunter noch ganz intakt geblieben ist.“<sup>299</sup>

Sein am meisten ersehntes Reiseziel in Ägypten waren die Pyramiden von Gizeh, nach denen er sich sein Leben lang gesehnt hatte. Seine erste Begegnung mit den altägyptischen Bauwerken beschreibt er wie eine Mischung aus Sehnsucht und Bewunderung: „In fünfzehn Minuten waren wir ganz gemächlich oben, entzückt

---

<sup>294</sup> Ebd., S. 420.

<sup>295</sup> Ebd., S. 425.

<sup>296</sup> Ebd., S. 419.

<sup>297</sup> Ebd., S. 420.

<sup>298</sup> Bender, Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibungen in den Reisewerken des Fürsten Pückler-Muskau, S. 39.

<sup>299</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 131.

durch eine der herrlichsten, wenigstens gewiß eigentümlichsten Aussichten auf der Erde [...].<sup>300</sup>

Pückler sieht in den entzückenden Ruinenstätten wie dem Karnak-Tempel und der altägyptischen Ruinenstadt Luxor eine herrliche Verkörperung der beispiellosen pharaonischen Vergangenheit Ägyptens. Hierbei berichtet er voller Bewunderung: „Man glaubt, Werke von Halbgöttern zu erblicken, denn die jetzigen Menschen sind ihrer nicht mehr fähig.“<sup>301</sup>

Am Ende seiner Besichtigung der pharaonischen Hinterlassenschaften fasst er seine Faszination von der gegenwärtigen Erscheinung des alten Ägypten, die in Harmonie mit der umgebenden Natur auftritt, folgendermaßen zusammen:

Man fühlt sich in demselben Augenblick zugleich entzückt und gedemütigt von einer Erhabenheit und Größe, deren Möglichkeit man nie geahnt, von einer Vollendung, die, mit dem Ungeheuersten der Massen spielend, zugleich das Edelste und Schönste in Kunst und Idee wie die staunenswerteste Technik in der Ausführung damit zu verbinden gewußt hat.<sup>302</sup>

In Anlehnung daran pflegt Pückler jede Gelegenheit während seiner Reise zu nutzen, die es ihm ermöglicht, in die Welt der Ruinen einzutauchen. Dies gehört zu seinen obersten Prioritäten. Über seine Ankunft in der ägyptischen Stadt Alexandria schreibt er beispielsweise: „Mein erstes Geschäft nach Beseitigung der gesellschaftlichen Pflichten war natürlich, die wenigen Überreste aus alter Zeit zu besichtigen, die Alexandrien noch aufzuweisen hat.“<sup>303</sup>

Mit seiner Bezeichnung „Beseitigung der gesellschaftlichen Pflichten“ zeigt sich deutlich sein Desinteresse am sozialen Leben des bereisten „Orients“. So betont Bender, dass „die Leidenschaft für Natur sich als die tragende und bestimmende Konstante in Pücklers Lebens [erweist]“<sup>304</sup>. Denn noch im Rahmen seiner Naturfaszination erscheint ebenfalls Pücklers Bewunderung der Ruinen als integrierter Teil der reichen Naturlandschaften des „Orients“. An dieser Stelle lässt sich ebenfalls festhalten, dass der Reisende stets in Verbindung mit den Ruinen immer wieder die von ihm als „Kinder der Natur“ empfundenen Wüstenbewohner, die Beduinen, zur Darstellung bringt.

---

<sup>300</sup> Ebd., S. 222.

<sup>301</sup> Ebd., S. 236.

<sup>302</sup> Ebd.

<sup>303</sup> Ebd., S. 182.

<sup>304</sup> Bender, Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibungen in den Reisewerken des Fürsten Pückler-Muskau, S. 128.

In dieser Hinsicht stellt Fendri zu Recht fest, dass Pücklers Orientreisetexte neben den „unablässigen Landschaftsbeschreibungen“ durchaus „von diesen beiden thematischen Schwerpunkten“ dominiert sind.<sup>305</sup> Pücklers Beschreibung der Beduinen geschieht mit einer gewissen Würde und Anerkennung. In seiner Betrachtung der „Orientalen“ der nordafrikanischen Länder unterscheidet er strikt zwischen den Beduinen, die er als Naturmenschen begreift, und den Mauren, den Stadtbewohnern. In seiner dichotomischen Gegenüberstellung – in der er die „orientalische“ Natur würdigt und seine Abneigung gegen die „orientalische“ Stadt zeigt – erscheint ihm der Beduine frei und rebellisch: „Der Charakter des Beduinen ist [...] nicht zum Dienen geschaffen.“<sup>306</sup> Zudem sieht er einen Beduinen, den er auf seiner Reise durch die südtunesische Wüste begleitet, als vollkommenes Muster der „männlichen Schönheit“ an:

Unter den sechs Beduinen, die während der hier verlebten Tage unsere treuen Schatten geblieben waren, befand sich einer der schönsten Menschen, die ich je gesehen, das vollendete Bild eines Herkules, der, als er im Dampfbade des Königssaales sein leichtes Gewand abwarf und nun im Schein der Fackel nackt dastand, jeden Künstler als Modell in Ekstase versetzen haben würde. Ich liebe die Schönheit in jeder Form und suchte ihn daher für meinen Dienst zu engagieren.<sup>307</sup>

In diesem Zusammenhang zeigt Pückler Verständnis für das schwere Leben der Beduinen in der tunesischen und ägyptischen Wüste. Er kritisiert deren Art und Weise zu leben nicht. Vielmehr berücksichtigt er die schweren nicht europäischen Umstände, in denen sie leben:

Die Existenz dieser Leute in der baumlosen Wüste, bei einem solchen Klima [...] und ohne selbst die rohsten Bequemlichkeiten des Lebens, scheint einem Europäer beinahe unglaublich – Gewohnheit aber besiegt alles, wie ich es an mir selbst hinlänglich ersehe.<sup>308</sup>

In seiner positiven Grundeinstellung gegenüber den Beduinen als edle Wilde zeigt sich eine romantische Kritik des Reisenden am überzivilisierten Europa, eine Kritik, die häufig in seinen Orientreisetexten vorkommt. Pücklers Würdigung der Beduinen als edle Primitive bleibt jedoch eurozentristisch. Denn er stellt sich dabei als selbstbewusster Vertreter einer hochentwickelten Zivilisation gegenüber den „Orientalen“ und deren primitivem sozio-kulturellen Leben in einem harten „Orient“ dar.

---

<sup>305</sup> Fendri, Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 209.

<sup>306</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 223.

<sup>307</sup> Ebd., S. 222f.

<sup>308</sup> Ebd., S. 157.

### 2.2.3 Orientwürdigung oder Europakritik?

Pücklers „romantische“ Kritik an Europa nimmt in seinen Reisetexten eine ausgedehnte Dimension an. Der „Orient“ wird aufgrund seiner vermeintlichen edlen Primitivität zum Anlass zur Kritik an der eigenen europäischen Heimat. Hierbei stellt Pückler den – für ihn – lebensfreudigen und munteren „Orient“ dem überzivilisierten und deswegen – so Pückler – melancholischen Europa gegenüber. Diese Kritik der eigenen Kultur ist an vielen Stellen seines Berichtes zu finden. Bei seinem ägyptischen Aufenthalt zieht er häufig Vergleiche zwischen der ägyptischen Bauernschicht, den Fellachen, und der Lage der Bauern in Europa, vor allem in Irland und Griechenland. Nach seiner Auffassung befinden sich die ägyptischen Bauern trotz ihrer Armut in einer besseren Lage, als er es erwartet hätte:

Die Fellahs sind arm; aber in den geringsten Dörfern Ägyptens, wo ich hinkam, fand ich fast immer Brot, Milch, Butter, Käse, Eier, Gemüse in Fülle, auch Geflügel, in den größeren selbst Schlachtfleisch [...] – während in Griechenland häufig Zwiebeln und ein fast ungenießbares Maisbrot das einzig sind, das man sich verschaffen kann, auch die Leute selbst dort in der Regel von gleicher Kost leben müssen, wie in Irland von Kartoffeln und Whisky.<sup>309</sup>

Weiter vergleichend kritisiert er die miserable Lage der Bauern im Herzen des zivilisierten Europa:

Die Häuser der Fellahs sind meistens kleine Hütten [...]. Aber diese Wohnungen sind meistens dicht und warm im Winter, immer vor leichtem Regen und Unwetter [...] geschützt, schattengebend im Sommer und geräumig genug für die geringen Bedürfnisse dieser Leute, während in Griechenland selbst die Wohlhabenderen unter den Landleuten selten ein Dach besitzen, das nicht Schnee und Regen durchließe; und erinnert man sich vollends der von erstickenden Rauch angefüllten Schweineställe, in denen die armen Irländer hungern und die in jenem verhältnismäßig so kalten Klima fast gar keinen Schutz gewähren.<sup>310</sup>

Zudem betrachtet er die soziale Lage der Bauern in Griechenland und Irland als Schande für das zivilisierte Europa, das eine hegemoniale Einflussnahme auf den unzivilisierten „Orient“ beansprucht:

Endlich hörte ich noch nie, daß ein Fellaah verhungert sei, was zur Schande der Menschheit bei den irländischen Bauern notorisch schon öfters vorgekommen ist und vielleicht heute noch möglich sein mag.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> Ebd., S. 187.

<sup>310</sup> Ebd.

<sup>311</sup> Ebd., S. 187f.

In diesem Vergleich widerspricht der Reisende den europäischen stereotypen Vorstellungen über die armen elenden „Orientalen“, indem er betont: „Ich glaube, daß mitten in Paris und London teilweise gräßlicheres Elend nachzuweisen ist, als in ganz Ägypten gefunden werden kann.“<sup>312</sup>

Als Schlussfolgerung aus seinen Vergleichen zwischen dem zugleich armen und reichen „Orient“ und dem zugleich überzivilisierten und harten Europa kommt er zu folgendem Ergebnis: „[...] so richtet sich das Mitleid nach einer ganz anderen Seite“<sup>313</sup>, womit der Reisende die europäische und somit die zivilisierte Seite meint.

Ein weiteres europäisches Stereotyp, das Pückler während seiner Orient-Reise nicht bestätigt, sondern dem er vielmehr widerspricht, betrifft die Behandlung der Sklaven. Der Reisende stellt fest, dass ein riesiger Unterschied zwischen dem „Orient“ und Europa hinsichtlich der Sklavenbehandlung vorliegt, wobei in diesem Fall der „Orient“ als positives Vorbild im Gegensatz zu Europa dargestellt wird. Dabei verweist Pückler anhand seiner täglichen Beobachtungen darauf, dass die Sklaven und Diener im „Orient“ immerhin gut behandelt werden – im Gegensatz zu den „Tagelöhnern“ und „Dienstmädchen“ in Europa. Diesbezüglich schreibt er: „Die Sklaven werden in Tunis so gut und milde behandelt, daß man sie unmöglich sehr bedauern kann, da sie es daselbst ungleich besser haben als Tausende unserer europäischen Tagelöhner und Dienstboten.“<sup>314</sup>

Den gleichen milden Umgang der „Orientalen“ mit ihren schwarzen Sklaven findet er auch in Ägypten auf einem Sklavenmarkt in Kairo wieder:

Bei dieser Gelegenheit besuchte ich auch den schwarzen Sklavenmarkt, der allerdings, so milde die Sklaven auch in der Regel hier behandelt werden, dem Europäer ganz andere Gefühle als dem Orientalen einflößt.<sup>315</sup>

In dieser Hinsicht widerspricht Pückler dem Stereotyp des barbarischen Umgangs der „Orientalen“ mit ihren Sklaven, wenn er feststellt: „Wir fanden diese armen Wesen fast immer heiter, oft ausgelassen, und man sah ihnen keinen Mangel an.“<sup>316</sup>

Und ihre Behandlung im „Orient“ beschreibt er wie folgt: „Auch schien die Behandlung, welche ihnen zuteilwurde, durchaus nicht grausam, nicht einmal streng.“<sup>317</sup> Somit kommt er abschließend zu dem Fazit: „Die Sklaven selbst zeigen

---

<sup>312</sup> Ebd., S. 188.

<sup>313</sup> Ebd., S. 187.

<sup>314</sup> Ebd., S. 142.

<sup>315</sup> Ebd., S. 208f.

<sup>316</sup> Ebd., S. 270.

<sup>317</sup> Ebd.

fürs erste gar keinen Ausdruck des Kummers oder der Schwermut in ihrem Benehmen, wohl aber die verschiedensten und originellsten Sitten.“<sup>318</sup>

### 2.3.4 „Orient“ als imaginativer Ort der ewigen Sinnlichkeit

Ein weiterer wichtiger Bestandteil seiner romantischen Orientvorstellung ist zweifelsohne Pücklers orientalistischer Schönheitsbegriff. Die Schönheit des „Orients“ ist nicht nur in seinen fantasieanregenden und wunderlichen Landschaften sowie in seiner Lebensfreude verkörpert<sup>319</sup>, sondern vielmehr auch in seiner vom Autor als heiter empfundenen Sexualität. Damit bestätigt er letztendlich die in Europa verbreitete stereotype Vorstellung von dem erotischen und sinnlichen Frauenbild im „Orient“. So betrachtet hier Pückler den „Orient“ als paradiesischen Ort der ewigen Sinnlichkeit, der „alles anbietet, was der gesunde wie der verkehrteste Geschmack nur verlangen kann“<sup>320</sup>.

In dieser Hinsicht präsentiert Pückler die von ihm empfundene „orientalische“ Schönheit stets in enger Anbindung an erotische Vorstellungen, wenn er beispielsweise an einer anderen Stelle schreibt: „[...] eine orientalische Schönheit, das heißt [...] ein wahres Ideal der Jungfräulichkeit [...] mit einer schönen jugendlichen Brust.“<sup>321</sup>

Weiterhin sieht Pückler im „orientalischen“ Tanz nichts anderes als einen weiteren Aspekt der vermeintlichen Sinnlichkeit des „Orients“. Ihm zufolge ist diese Tanzform „von wollüstigem Mienenspiel begleitet, um den physischen Genuß deutlich auszudrücken“<sup>322</sup>. Pücklers Vorstellung von der sinnlichen, jungfräulichen Schönheit des „Orients“ wird schon während seines ägyptischen Aufenthaltes konkretisiert, als er ein abessinisches Mädchen namens Mahbuba auf dem Sklavenmarkt in Kairo für „eine ziemlich ansehnliche Summe“<sup>323</sup> kaufte. In diesem morgenländischen Mädchen, oder besser gesagt in ihrem Aussehen, sieht der europäische Reisende den Inbegriff der „orientalischen“ Schönheit verkörpert, wenn er sich voller Bewunderung rhetorisch fragt:

Aber ihr Körper! Woher in des Himmels Namen haben diese Mädchen, die barfuß gehen und nie Handschuhe tragen, diese zarten, gleich einem Bildhauermodell geformten Hände und Füße; sie, denen nie ein Schnürleib nahe kam, den schönsten und festesten Busen; solche Perlenzähne ohne Bürste noch Zahnpulver und, obgleich meistens nackt den

---

<sup>318</sup> Ebd., S. 209.

<sup>319</sup> Vgl. ebd., S. 203.

<sup>320</sup> Ebd., S. 68.

<sup>321</sup> Ebd., S. 70.

<sup>322</sup> Ebd., S. 73.

<sup>323</sup> Ebd., S. 213.

brennenden Sonnenstrahlen ausgesetzt, doch eine Haut von Atlas, der keine europäische gleichkommt und deren dunkle Kupferfarbe, gleich einem reinen Spiegel, auch nicht durch das kleinste Flecken verunstaltet wird?<sup>324</sup>

In seiner „Mahbuba“-Passion konkretisiert sich also Pücklers Imagination der Schönheit des „Orients“, die sich nicht anders als sinnlich, natürlich, jungfräulich und weiblich zeigen soll. Diese Eigenschaften sind im „zivilisierten“ Europa keineswegs jene Elemente, aus denen der europäische Schönheitsbegriff besteht. Somit stehen die „orientalische“ Schönheit und die „europäische“ Schönheit in jeder Hinsicht konträr zueinander. Die erste bleibt durch ihre imaginative Sinnlichkeit, Jungfräulichkeit und Wildheit stets leicht durchdringlich oder besser gesagt penetrierbar, da sie von der „orientalischen“ Barbarei stamme, während die zweite das ideale Muster der vermeintlich kultivierten Schönheit darstellt, da sie „europäisch“ und somit zivilisiert und fein sei. Im Rahmen dieser eurozentristisch binären Unterscheidung positioniert sich Pückler deutlich als weißer Herr in seinem Verhältnis zu seiner „orientalischen“ Sklavin Mahbuba, die für ihn eine unerschöpfliche Quelle des Vergnügens darstellt:

Den Charakter dieses originellen Mädchens zu studieren, an der die Zivilisation noch nichts hatte verderben oder verbessern können, war im Verfolg der Reise eine unerschöpfliche Quelle des Vergnügens für mich, und es tat diesem Studium durchaus keinen Abbruch, daß der Gegenstand desselben zugleich an Schönheit der Formen die treueste Kopie einer Venus des Tizian war, nur in schwarzer Manier.<sup>325</sup>

#### **2.4 Pücklers „Orient“ als alltägliche Fremdheit**

Parallel zu der zuvor angeführten romantischen Welt des „Orients“ bei Pückler, die teilweise aus eurozentrischer Perspektive geschildert wird, existiert eine weitere Seite des „Orients“, nämlich ein oberflächliches Bild der fremden kulturell-sozialen Realität. Es stellt die Schattenseite der vermeintlich unzivilisierten Orientwelt dar, welche Pückler jedoch nur am Rande behandelt, da er der kulturell-sozialen Wirklichkeit im alltäglichen „Orient“ letztendlich mit Desinteresse entgegentritt, und diesbezüglich ebenfalls sehr deutlich eine eurozentrische Perspektive aufweist.

---

<sup>324</sup> Ebd., S. 214.

<sup>325</sup> Ebd., S. 213.

### 2.4.1 Pücklers Desinteresse am „orientalischen“ Alltag

In Pücklers Werk „Orientalische Reisen“ wie in seinen anderen Orientschriften sind überwiegend Schilderungen und Eindrücke von den Einheimischen und ihren Lebensgewohnheiten und Geschichten sowie Beschreibungen der besuchten Ruinen und Naturlandschaften zu finden, die zumeist auf Kosten der Beschreibungen des alltäglichen Lebens in der bereisten Fremde übertrieben ausführlich und vor allem ungeschickt in den literarischen Text integriert sind.<sup>326</sup> Fendri versucht, Pücklers Desinteresse zu entlarven, indem er feststellt: „Wie sich aus der Biographie Pücklers und seinen autobiographischen Darstellungen erweist, liebte es der extravagante Fürst, durch exklusive Auftritte hervorzustechen.“<sup>327</sup> Somit kommt Fendri zu der Feststellung, dass es nicht verwunderlich sei, dass der Reisende seine „aufsehenerregende[n] Unternehmungen auf exotischem Schauplatz“ in seinen Orientreisetexten – wenn auch mit Übertreibungen – deutlich hervorhebt.<sup>328</sup>

Als einschlägiges Beispiel sei hier das dritte Kapitel erwähnt, das die Überschrift „Ramadan“<sup>329</sup> trägt, die jedoch keineswegs dem Inhalt dieses Kapitels entspricht. In diesem Kapitel berichtet Pückler von seinen Entdeckungen und Reisen in der Umgebung der Stadt Algier, die im Fastenmonat Ramadan stattfinden sollten. Das Wort Ramadan selbst wird in diesem Kapitel nur selten, nämlich zweimal, erwähnt. Der Inhalt des Kapitels lässt den erwartungsvollen Leser, der von der Auseinandersetzung des Reisenden mit diesem religiösen und gesellschaftlichen Phänomen im muslimischen „Orient“ erfahren möchte, völlig enttäuscht zurück.

Über den Zweck dieses Kapitels schreibt Pückler, er wolle „einiges Allgemeine über Algier“ berichten als „Orientierung“ für seine Leser.<sup>330</sup> Auch diese Aufgabe bleibt in diesem Kapitel weitestgehend unerfüllt. Pückler, der seine Orientreise ohne jede Grundkenntnisse der arabischen Sprache antritt, liefert dem Leser hier kaum erwähnenswerte Schilderungen von Algier, der ersten „orientalischen“ Stadt, die er betrat. Seine wenigen Algier-Beschreibungen bleiben meist zu allgemein, ungenau sowie flüchtig und somit durchaus oberflächlich. Es scheint, dass es Pückler nicht gelungen ist, einen Zugang zur arabischen Gesellschaft in Algier zu finden. Gründe dafür

---

<sup>326</sup> Als Beispiel sei hier auf zwei Geschichten hingewiesen. Die erste Geschichte ist im dritten Kapitel (S. 20-58), die zweite Geschichte befindet sich im achten Kapitel (S. 162-168) der „Orientalische[n] Reisen“.

<sup>327</sup> Fendri, Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 203.

<sup>328</sup> Ebd., S. 204.

<sup>329</sup> Der islamische Fastenmonat Ramadan ist der neunte Monat des islamischen Mondkalenders.

<sup>330</sup> Vgl. Pückler, Orientalische Reisen, S. 59.

könnten neben seinen mangelnden Arabischkenntnissen, sein eigenes Desinteresse an der alltäglichen Realität der von ihm besuchten Länder sein, sowie seine Zurückgezogenheit und ausgedehnte Wanderungen zu Pferd und die Jagdreisen in der „orientalischen“ Natur. Diese Reisen und Ausflüge unternimmt er nicht allein, sondern immer in Begleitung von mehreren Landeskundigen<sup>331</sup>, was eine individuelle und somit uneingeschränkte Auseinandersetzung mit dem alltäglichen Leben kaum ermöglicht. In dieser Hinsicht stellt Fendri zu Recht fest, dass Pücklers Beschreibungen „mehrere Mängel“<sup>332</sup> aufweisen. Dabei handelt es sich meistens um „Ungenauigkeit und Unbekümmertheit bei der Darstellung städtischer und sozialer Tatsachen im Gegensatz zu geschwätzigen Besprechung der banalsten Aktivitäten des Reisenden“<sup>333</sup>.

#### 2.4.2 Die „hässlichen“ Städte des „Orients“

Pücklers Desinteresse an den realen Gegebenheiten der bereisten „orientalischen“ Fremde und seine romantische Schwärmerei für die jungfräulichen wunderlichen Naturlandschaften des „Orients“ rufen ungenaue und vor allem flüchtige Bilder von der „orientalischen“ Stadt als Erscheinungsbild des alltäglichen Lebens hervor. Folglich entsteht ein Vakuum, das letztendlich nicht nur mit widersprüchlichen inkohärenten Ansichten, sondern auch mit klischeehaften Vorstellungen über den „Orient“ als fremder soziokultureller Lebensraum gefüllt wurde. Pücklers Beschreibungen der von ihm besuchten zahlreichen Städte des „Orients“ sind meist allgemein und vor allem flüchtig. Die von ihm zuerst besuchte „orientalische“ Stadt Algier beschreibt er im ersten Kapitel nur mit wenigen Sätzen, wie beispielsweise: „Nur eine Straße der Stadt [...] ist gepflastert, und zwar sehr schlecht.“<sup>334</sup> Über den Zustand der Straßen schreibt er weiter: „[...] die Straßen erfreuen sich auch keiner Art von Erneuerungen.“<sup>335</sup> Und mit diesen Sätzen begnügt er sich bei der Beschreibung dieser Stadt. Zusätzliche Schilderungen kommen nicht vor. Stattdessen berichtet er in diesem Kapitel von seinen Besuchen bei den vornehmen französischen und algerischen Hofgesellschaften. Pücklers weitere Beschreibungen der „orientalischen“ Städte sind

---

<sup>331</sup> Auf seinen Reisen und Aufenthalten wurde Pückler von mehreren Personen begleitet. Während seines ägyptischen Aufenthalts begleitete ihn auf Anordnung Muhammad Alis (des osmanischen Vizekönigs von Ägypten) der deutsche Generalarzt der ägyptischen Flotte Dr. Koch, Pücklers Sekretär Graf Tattenbach, der Kammerdiener Ackermann sowie mehrere Übersetzer und Köche. Vgl. Kleßmann, Eckart: Fürst Pückler und Machbuba, S. 62.

<sup>332</sup> Fendri, Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 200.

<sup>333</sup> Ebd.

<sup>334</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 59.

<sup>335</sup> Ebd.

zudem meistens oberflächlich. Das gilt auch für seine Beschreibung der „endlosen“ Stadt Kairo, wenn er schreibt:

Viele Stunden irrte ich in den Straßen der endlosen Stadt umher, und ich kann meine Empfindungen dabei nicht besser schildern, als wenn ich sage: es kam mir fortwährend vor, als wenn ich in ‚Tausend und einer Nacht‘ läse.<sup>336</sup>

Damit scheinen Pückler die Geschichten aus „Tausendundeiner Nacht“ zu genügen, um die Fantasie seiner europäischen Leser anzuregen, das Bild der „orientalischen“ Stadt Kairo zu imaginieren. Die Oberflächlichkeit der Beschreibung Kairos wird noch intensiviert, wenn er sie mit der europäischen mittelalterlichen Stadt vergleicht: „Vieles erinnert lebhaft an unser eigenes Mittelalter.“<sup>337</sup> An vielen Stellen dieses Reiseberichtes tauchen Pücklers flüchtige Eindrücke von der „orientalischen“ Stadt anstelle einer ausführlichen Beschreibung auf. Diese Eindrücke sind meist aber auch klischeehaft, deuten Pücklers Desinteresse an und vermitteln zugleich ein abscheuliches Bild der „orientalischen“ Stadt. So zeichnet sich die Stadt Tunis durch ihre „Unreinlichkeit“<sup>338</sup> aus.

Selbst die Stadt Kairo wird durch die herrschende „orientalische“ „Unordnung und Unbequemlichkeit“ geprägt.<sup>339</sup> Zwar sieht Pückler in der Stadt Jerusalem den Friedensort der drei himmlischen Religionen, dennoch bewertet er sie sehr negativ: „Die Stadt selbst ist so schmutzig und elend wie fast alle orientalischen Städte, und ihre Bevölkerung von Juden, Türken und Mönchen diesem Charakter sehr entsprechend.“<sup>340</sup> Demnach erscheint dem Reisenden die „orientalische“ Stadt zerfallen, unreinlich und unordentlich. Dagegen ist die europäische Stadt in Pücklers Vergleich die Norm für städtische Ordnung und Reinlichkeit. Die seltenen Ausnahmen bilden die syrischen Städte Aleppo und Damaskus, die der Reisende wenn auch allgemein und flüchtig, aber dennoch durchaus positiv bewertet, als ob sie außerhalb des „Orients“ existierten. Die Stadt Aleppo sei – so Pückler – schön, nicht nur weil ihre Straßen „mit glatten Steinplatten gepflastert“<sup>341</sup> sind, was sehr selten in den „orientalischen“ Städten der Fall sei, sondern auch wegen ihrer Gärten, die Pückler faszinierten.<sup>342</sup> Pücklers positiver Eindruck von Aleppo lässt sich also damit erklären, dass diese Stadt Elemente der wunderlichen Naturlandschaft des „Orients“ beinhaltet, die

---

<sup>336</sup> Ebd., S. 200.

<sup>337</sup> Ebd.

<sup>338</sup> Ebd., S. 119.

<sup>339</sup> Ebd., S. 200.

<sup>340</sup> Ebd., S. 362.

<sup>341</sup> Ebd., S. 416.

<sup>342</sup> Ebd.

die anderen dürren und trockenen Städte des „Orients“ nicht aufweisen. Die gleiche Beliebtheit darf Damaskus dank seiner „Frische der Vegetation“<sup>343</sup> genießen. Er beschreibt sie wie folgt:

Die Stadt selbst ist so von hohen Nußbäumen, Pappelarten, Trauerweiden, großen Aprikosen-, Pistazien- und anderen Fruchtbäumen, gemischt mit üppig wucherndem Gebüsch, umschlossen und durchzogen, daß man herein kommt, fast ohne es zu wissen.<sup>344</sup>

In dieser zitierten kurzen Passage, die Damaskus beschreiben soll, erscheint erneut die faszinierende Natur des „Orients“, die in Harmonie diese „orientalische“ Stadt umgibt, sodass die Grenze zwischen der bebauten Stadt und der sie umgebenden Natur im Auge des Reisenden verschwimmt. In diesem Sinne kommen bei Pückler die positiven Eindrücke von der „orientalischen“ Stadt erst in Verbindung mit der von ihm verehrten Natur zustande. Somit lässt sich abschließend eindeutig feststellen, dass das Erscheinungsbild der „orientalischen“ Stadt die Aufmerksamkeit und das Interesse des Reisenden allein durch das Element der Natur auf sich zieht. Dabei bewertet der Reisende die Stadt als sozial-kulturellen Raum nicht so positiv, sondern vielmehr die grüne und blühende Frische der Natur in einigen Städten des „Orients“. Die Abwesenheit des Natur-Elementes verursacht bei dem Reisenden ein Bild von der „orientalischen“ Stadt, die in den Augen des Reisenden verfallen und elend aussieht.

#### **2.4.3 Pücklers Bild der „Orientalen“**

Auch die Bewohner der „orientalischen“ Städte erhalten weniger Aufmerksamkeit von Pückler als die Beduinen. Schon Pücklers abwechselnde Bezeichnungen der Stadtbewohner spiegeln dabei die Gleichgültigkeit des Reisenden gegenüber den Einwohnern dieser Städte wider. Mal handelt es sich um „Maurer“<sup>345</sup>, mal um „Mohammedaner“<sup>346</sup> und mal um „Muselmänner“<sup>347</sup>. Dabei wechselt Pückler oft zwischen „Türken“ und „Arabern“. Öfter bezeichnet er sie als „Orientalen“, wenn er sich deskriptiv mit der „orientalischen“ Fremde auseinandersetzt. So erscheinen auch seine Eindrücke von den „Orientalen“ durchaus als paradox. Während er eine vermeintliche Widersprüchlichkeit im Charakter einiger „Orientalen“ feststellt, denen

---

<sup>343</sup> Ebd., S. 410.

<sup>344</sup> Ebd.

<sup>345</sup> Ebd., S. 77.

<sup>346</sup> Ebd.

<sup>347</sup> Ebd., S. 67.

er während seines Aufenthalts in Tunis begegnet<sup>348</sup>, bewertet er die ägyptischen Bauern, die Fellahs, durchaus positiv als „freundlich“ und „hilfsbereit“, auch wenn sie in seinen Augen „abergläubig“ seien.<sup>349</sup> Dagegen bezeichnet Pückler die Bewohner Sudans als „wild“ und „kriegerisch“, da sie, wie er schreibt, ihre „Lebensmittel nie anders als durch Kampf und mit Gewalt“<sup>350</sup> zu erlangen pflegen. Paradoxerweise bezeichnet er „alle Klassen“ der muslimischen Bevölkerung der seinen Worten nach „weder orientalischen noch europäischen“ türkischen Stadt Smyrna als „betrügerisch“<sup>351</sup>, während er in den Muslimen im ägyptischen Kairo im Gegensatz zu den „europäischen und griechischen Christen durchaus die ehrlichsten und solidesten unter der ganzen Bevölkerung“<sup>352</sup> sieht. Trotz diesen offensichtlich widersprüchlichen, inkohärenten und insgesamt launisch scheinenden Bewertungen der Bewohner des „Orients“ unterscheidet der Reisende in hierarchischer Weise stets zwischen den „gewöhnlich zerlumpten, unreinlichen Mauren“<sup>353</sup> und den Europäern. Dabei erscheint der „Oriental“ (sei es ein Beduine oder ein Stadtbewohner) als der absolute Gegensatz zum europäischen und somit zivilisierten Menschen; denn „das unwissende Volk“<sup>354</sup> bleibe in seiner „orientalischen“ Primitivität gefangen.

#### **2.4.4 Das Bild der „orientalischen“ Frau**

Die „Orientalinnen“ werden ebenfalls von dem europäischen Reisenden flüchtig und generalisierend dargestellt und dabei meist im Vergleich mit der europäischen Frau fraglos diffamierend bewertet, obwohl der Reisende während seines Aufenthalts im „Orient“ so gut wie keinen unmittelbaren bzw. nahen Umgang mit der weiblichen Welt des „Orients“ hatte. So beschreibt Pückler die „orientalische“ Frau in ihrem alltäglichen Leben nur aus der Ferne, nicht nur weil die „Orientalinnen“ dem fremden europäischen Beobachter wegen der strengen konservativen Geschlechterverhältnisse im „Orient“ fernbleiben<sup>355</sup>, sondern auch weil Pückler zumeist Kontakt mit vornehmen Familien hatte, wobei er immer in männlicher Begleitung war. So bleibt dem Reisenden nichts anderes als auf der Grundlage seiner kurzen flüchtigen Beobachtungen, die er gelegentlich unternahm, dem Leser eine generalisierte

---

<sup>348</sup> Vgl. ebd., S. 162.

<sup>349</sup> Ebd., S. 194.

<sup>350</sup> Ebd., S. 327.

<sup>351</sup> Ebd., S. 427.

<sup>352</sup> Ebd., S. 203.

<sup>353</sup> Ebd., S. 77.

<sup>354</sup> Ebd., S. 292.

<sup>355</sup> Vgl. ebd., S. 120.

Darstellung der „orientalischen“ Frau zu bieten. Und dieses Frauenbild korrespondiert durchaus mit dem „orientalisierten“ Bild im Europa des 19. Jahrhunderts, welches die Frau als elendes machtloses Geschöpf darstellt, das unter der Gewalt und Unterdrückung des herrschenden männlichen Geschlechts leide. Pückler begreift die Situation der Frauen im „Orient“ nicht außerhalb dieses „orientalisierten“ Rahmens. In der Situation der Frauen sieht der europäische Reisende ein demonstratives Beispiel für das Elend des „Orients“ und zugleich dessen vermeintliche Barbarei. Diese von Pückler festgestellte hilflose Situation der „Orientalinnen“ verstärkte sich noch mehr durch die fehlende Alphabetisierung und den Bildungsmangel, von denen das weibliche Geschlecht am meisten betroffen sei. So schreibt er: „Die Naivität und der Mangel an Bildung der türkischen Frauen<sup>356</sup> sollen alle Vorstellung übersteigen. Die meisten wissen durchaus nichts anderes als Stickereien und Eingemachtes zu fabrizieren.“<sup>357</sup>

Neben der Härte des „orientalischen“ Lebens verschärfe die Natur selbst die Leiden der „orientalischen“ Frau noch mehr, indem ihr die natürliche, weibliche Schönheit keineswegs verliehen sei.<sup>358</sup> So zeichne sich die „orientalische“ Frau im Vergleich mit der europäischen Frau trotz der zumeist „prächtig[en]“ und „geschmackvoll[en]“ Kleidung dennoch durch ihre „Hässlichkeit“ aus.<sup>359</sup>

Die weibliche Hässlichkeit sei somit eine markante charakteristische Eigenschaft der „Orientalinnen“, die von der Prächtigkeit der „orientalischen“ Kleider nicht zu verbergen sei. Selbst die „orientalischen“ Schönheitskriterien des weiblichen Geschlechts mit der Wohlbeibtheit des weiblichen Körpers als vollkommenem Schönheitsideal seien mit dem europäischen „Geschmack unmöglich“<sup>360</sup> unvereinbar. In Anlehnung daran interessiert sich der Autor für die „orientalische“ Frau nur aufgrund ihrer vermeintlich sexuellen Penetrierbarkeit als Vergnügungsobjekt für den europäischen Herrn wie im Fall von Mahbuba<sup>361</sup> oder den „orientalischen“ Prostituierten, die er wie folgt bewertet:

Man kann, sobald es finster geworden ist, nicht fünf Minuten in der Stadt umhergehen, ohne von einem Ruffiano, die hier meist junge Knaben sind, angesprochen zu werden, der einem dann in ziemlich verständlichem Französisch alles anbietet, was der gesunde wie der

---

<sup>356</sup> Dabei verwechselt Pückler die türkischen und tunesischen Frauen, wenn er die Letzteren als türkisch bezeichnet, obwohl sie berberisch-arabischer Abstammung sind.

<sup>357</sup> Ebd., S. 121.

<sup>358</sup> Vgl. ebd., 302.

<sup>359</sup> Ebd., S. 121.

<sup>360</sup> Ebd., S. 302.

<sup>361</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.6.4.

verkehrteste Geschmack nur verlangen kann, als: reizende Jüdinnen, [...] dicke maurische Weiber, [...] Negerinnen mit hängenden Brüsten; braune Mädchen bis zum Alter von zehn Jahren herab, mit gefärbten Nägeln und Augenbrauen – ja, ich weiß nicht, was einer verschrobenen Einschreibungskraft nicht alles sonst auf Verlangen hier vorgeführt werden möchte!<sup>362</sup>

Die Hässlichkeit der „Orientalinnen“ bei Pückler deckt neben der Hässlichkeit der „orientalischen“ Stadt sowie der „Barbarei“ des männlichen Geschlechts Pücklers abwertende Haltung gegenüber dem alltäglichen „Orient“ auf. Pücklers Bewertung des alltäglichen, für ihn hässlichen „Orients“ als abgewertete Realität, die der europäischen Realität widerspricht, steht gänzlich in der Tradition der ideologischen Stereotypen Westeuropas des 19. Jahrhunderts.

#### **2.4.5 Faktoren für die Verwahrlosung des „Orients“**

Wie viele andere Orientreisende und Orientalisten im 19. Jahrhundert sieht Pückler den alltäglichen „Orient“ (in binärer Gegenüberstellung zur europäischen Heimat) als Inbegriff der Unveränderlichkeit und Rückständigkeit. Dabei reproduziert Pückler ein im 19. Jahrhundert von den Orientreisenden und Orientalisten vorbereitetes Bild des „Orients“, der sogar seit biblischer Zeit vermeintlich unverändert und somit zeitlos existiere:

Der Orient ändert seine Sitten nicht, gar viele Stellen der Bibel zeigen übrigens deutlich, daß zu Christus' wie in früheren Zeiten die Häuser der Orientalen vollkommen den heutigen gleich waren; auch mit der römischen Bauart haben sie große Ähnlichkeit.<sup>363</sup>

Außer als Ort der Unveränderlichkeit und Unterentwicklung bezeichnet Pückler die Länder des „Orients“ als Orte der Unordnung und Unreinlichkeit, wenn er zur folgenden negativen Feststellung kommt: „Ordnung und Reinlichkeit gehören noch nicht zu den Tugenden dieser Länder.“<sup>364</sup> Anders als Maltzan und Rohlf's schreibt Pückler jedoch die Verantwortung für die Rückständigkeit und die Unterentwicklung des „Orients“ nicht dem Islam zu, sondern den Einheimischen selbst. Schon nach kurzem Aufenthalt in Algier kommt er in Bezug auf die schlechte landwirtschaftliche Situation im Land zu der Annahme, dass „an dem Mangel nur die Menschen, nicht der Boden schuld sind“<sup>365</sup>.

---

<sup>362</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 68.

<sup>363</sup> Ebd., S. 11.

<sup>364</sup> Ebd., S. 186.

<sup>365</sup> Ebd., S. 61.

Einen weiteren Grund für die „orientalische“ Verwahrlosung sieht der europäische Reisende sowohl im despotischen Charakter des Machtapparats im „Orient“ als auch in den korrupten politischen Verhältnissen und im Machtmissbrauch. Hinzu komme noch die im „Orient“ herrschende Faulheit und Gleichgültigkeit, die jede potenzielle wirtschaftliche und technische Entwicklung – so Pückler – im Keim ersticken. So kritisiert er beispielsweise das Douanen-System in den Ländern des „Orients“ heftig. Er bezeichnet es als „in jeder Hinsicht fehlerhaft“ und „wahrhaft abgeschmackt“.<sup>366</sup> Zudem richtet er seine Kritik an das osmanische Machtsystem, das den ganzen „Orient“ beherrscht und in dem er nichts anderes als ein markantes Beispiel für die „orientalische“ Tyrannei sieht, das nur mithilfe systematischer Unterdrückung der elenden und armen Bevölkerungen des „Orients“ existiere.<sup>367</sup> Dabei erklärt Pückler die „orientalische“ Tyrannei mit der „indiskreten Willkür der Araber“ selbst, wobei er hier deutlich die Einheimischen selbst für die despotischen Verhältnisse im „Orient“ verantwortlich macht.<sup>368</sup> So findet Pückler fast jeden Machthaber, dem er auf seiner Reise begegnete, mehr oder weniger von dem typischen despotischen Charakter des „Orients“ geprägt.<sup>369</sup>

Zudem stellt Pückler den „orientalischen“ despotischen Machthaber meist auch als sinnlichen Liebhaber seines Harems dar, was das europäische stereotype Bild in seinem Orienttext bestätigt. So berichtet er dem europäischen Leser einerseits von einem namenlos bleibenden osmanischen Sultan, der die „Schönheit und Grazie“ seiner „schwarzen Sklavin“ genieße<sup>370</sup>, während andererseits die Bevölkerung unter dem Elend, der Armut und Despotie leiden müsse. Mit der ständigen Schulzuweisung an die Einheimischen für die vermeintliche Verwahrlosung des „Orients“ impliziert Pückler solange der „Orient“ in den Händen der – für ihn – unfähigen „Orientalen“ bleibe, könne er sich aus seiner vermeintlich primitiven „Orientalität“ nicht befreien.

#### **2.4.6 Pücklers mangelnde Auseinandersetzung mit dem Islam**

In Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den vermeintlichen Verfallsfaktoren des „Orients“ unterlässt es Pückler im völligen Gegensatz zu vielen Orientalisten, sich mit dem Islam zu beschäftigen, um ihm letztendlich die volle oder partielle Verantwortung für die Unterentwicklung des „Orients“ zu unterstellen. Der Grund

---

<sup>366</sup> Ebd., S. 273.

<sup>367</sup> Vgl. ebd.

<sup>368</sup> Vgl. ebd.

<sup>369</sup> Vgl. ebd., S. 390.

<sup>370</sup> Ebd., S. 401.

dafür liegt wohl darin, dass sich Pückler kaum mit dem Islam als Religion und Kultur beschäftigte und somit auch nicht zu einer negativen Position gegenüber dem Islam gelangte. Dies zeigt sich deutlich in den „Orientalische[n] Reisen“, wo er sich als europäischer Reisender sehr selten über die im „Orient“ herrschende Religion äußert. Pücklers seltene Äußerungen über den Islam zeigen zudem sein mangelndes Wissen über die islamische Religion aufgrund seines Desinteresses. Als Beispiel dafür beschreibt er mit Desinteresse und oberflächlicher Ironie das islamische Gebet nach seinem Besuch der großen Moschee in Algier, wo

es mir doch physisch unmöglich [war], das Lachen zu unterdrücken, als ich nach der größten Stille mit einem Mal eine doppelte Reihe von ungefähr sechzig weißgekleideten Menschen, den Mufti an der Spitze, unter einem entsetzlichen Gebrülle zweier besonders dazu angestellter Schreier der Truppe mit einem halben Purzelbaume sich, Mehlsäcken ähnlich, auf dem Teppich gegen die Wand hinrollen sah, worauf sie, das Sitzteil, welches durch die weiten Hosen besonders hervorragte, hoch gen Himmel gerichtet, eine Weile wie tot liegen blieben.<sup>371</sup>

Nach Ende seines Besuches wundert er sich, dass der vom ihm angebotene Obolus, den er üblicherweise der Kirche gibt, von dem Imam der Moschee nicht angenommen wird: „Das Trinkgeld, welches ich beim Wegegehen dem Kirchendiener anbot, verweigerte er anzunehmen.“<sup>372</sup> Was Pückler nicht wusste, dass seine milde Gabe von dem Imam oder Mufti (wie er von Pückler bezeichnet wird), als Almosen wahrgenommen wurde, die man üblicherweise in islamischen Ländern nur Bettlern und Bedürftigen gibt, und dass diese Gabe für einen Imam oder Mufti eine Beleidigung darstellt, da jener in den islamischen Gesellschaften eine hohe Stellung hat, die ihn vor allem finanziell unabhängig macht.

Des Weiteren versucht Pückler trotz seines Wissensmangels über den Islam, eine positive Haltung zu dieser Religion einzunehmen, wenn er Christentum, Judentum und Islam als komplementäre Religionen betrachtet, und dabei viele Gemeinsamkeiten zwischen ihnen findet, „[...] welche uns Abendland und Morgenland zugleich repräsentieren“<sup>373</sup>. Trotz seiner moderaten Einstellung zum Islam, die im Gegensatz zu der allgemeinen Islamvorstellung Europas im 19. Jahrhundert steht, welche die „orientalische“ Religion als Gegenreligion abwertet, stellt Pückler die Anhänger dieser Religion mit den gleichen „orientalistischen“ Attributen dar, wie sie von anderen europäischen Orientalisten und Orientreisenden benutzt wurden. Dabei

---

<sup>371</sup> Ebd., S. 76f.

<sup>372</sup> Ebd.

<sup>373</sup> Ebd., S. 200.

werden die „Orientalen“ von Pückler meist als „Fanatiker“ bezeichnet. Den orientalischen „Fanatismus“ empfindet er während seiner Reise im Landesinneren Tunesiens: „Dazu waren wir alle mehr oder weniger arabisch gekleidet, was der Fanatismus verschiedener Gegenden des Inneren, die wir zu besuchen beabsichtigten, sehr nötig machte.“<sup>374</sup>

Zwar sieht Pückler darin keinen religiös motivierten Fanatismus, da die Bewohner des Landesinneren wenig Erfahrungen im Umgang mit Europäern hatten und diese nur selten zu sehen bekamen, so dass die Bewohner mit Scheu und sogar Skepsis auf die europäischen Eindringlinge reagierten, anders als die Bewohner der Küstengebiete. Dennoch liefert er dem Leser ein Beispiel für den religiösen Fanatismus, nämlich die wahhabitische Bewegung. Wie Rohlf's und Maltzan bewertet Pückler diese religiöse Bewegung der Wahhabiten als fanatisch: „Alle diese Wahhabiten sind unendlich roh und fanatisch in den Vorurteilen ihrer Sekte befangen.“<sup>375</sup> Hier liefert Pückler ein recht differenziertes Bild über den Islam, zumal er ihn für den vermeintlichen Fanatismus einiger Einheimischen nicht verantwortlich macht, wobei er schon ganz eindeutig zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen unterscheidet. Damit erscheint Pücklers Islambild ganz moderat im Vergleich mit Maltzans und Rohlf's' verallgemeinernder und abwertender Islamdarstellung.

#### **2.4.7 Unterlegenheit des „Orients“ gleich Überlegenheit Europas**

Im Kontrast zu der vermeintlich elenden Lage des unterentwickelten „Orients“ taucht stets die zivilisatorische Überlegenheit Europas in Pücklers Reisebericht auf. Dabei konstatiert Pückler meist einen grundlegenden Unterschied zwischen Europa als zivilisierter Welt und dem „Orient“ als unzivilisierter Gegenwelt. Da Pückler die moderne Zivilisation mit europäischen Augen sieht, beschränkt er deren Existenz nur auf das europäische Gebiet – mit der Rechtfertigung, dass die fremden Gebiete wie der „Orient“ von der modernen Zivilisation, die in Europa entstanden ist, bislang abgeschottet waren. In dieser Weise wird in Pücklers Vergleichen Europa stets als das einzige und normative Erfolgsmuster für alle Lebensbereiche gezeigt. Dabei versteht Pückler das Wort „Orient“ quasi als Synonym für ein zivilisatorisches Scheitern. Dieser zivilisatorische Kontrast begleitete Pückler auf seiner Orientreise:

---

<sup>374</sup> Ebd., S. 140.

<sup>375</sup> Ebd., S. 261.

Der Kontrast war auffallend mit dem schmutzigen, ekelhaften Gedränge gewöhnlicher Tage, wo man zehn Augen haben möchte, um nicht bald von einem Esel, bald von einem Gemüsekorb, einer langen Bohle oder einen geschlachteten Hammel, was die Menschen alles auf dem Kopfe tragen, umgerannt zu werden.<sup>376</sup>

Aus dieser eurozentrischen Perspektive sieht der europäische Reisende keine Möglichkeit, dass es dem „Orient“ gelingen kann, seiner zivilisatorischen Misere zu entkommen, da die notwendigen Elemente für eine Entwicklung nicht vorhanden seien. Selbst die Einheimischen können die Initiative für eine Veränderung nicht ergreifen, da sie in seinen Augen unfähig sind, weil ihr typisch „orientalischer“ Aberglaube und Fanatismus und ihre Unwissenheit, Naivität und „Faulheit“ jeden zivilisatorischen Fortschritt hemmen. Die alleinige Möglichkeit zur Zivilisierung des „Orients“ bestehe darin, ihn mit europäischen Händen zu modernisieren oder besser gesagt, ihn zu europäisieren, da Pückler letztendlich Europa als Synonym für Zivilisation und Moderne begreift. Denn dadurch würde der „Orient“ ein Teil des modernen, zivilisierten Europas. Und in diesem Sinne begrüßt Pückler die französische Besetzung Algeriens. Die Existenz Frankreichs in Algerien sieht Pückler demnach nicht nur als Existenz Europas dort, sondern als die Zivilisation selbst an. Die französische Okkupation Algeriens bewertet er als einen Schritt zur Zivilisierung und Modernisierung des „orientalischen“ Landes durch die französische „freundliche Ordnung und Nettigkeit“<sup>377</sup>. In Anlehnung daran benennt Pückler die algerischen Städte nicht mit ihren ursprünglichen berberischen/arabischen Namen, sondern verwendet ganz bewusst die französischen bzw. europäischen Kolonialnamen, die die einheimischen Namen ersetzen sollten, um die französische Kolonialisierung Algeriens als selbstverständliche sozial-kulturelle sowie politische Realität festzulegen.<sup>378</sup> Zudem begrüßt er während seines Tunesien-Aufenthaltes die Modernisierung des Landes nach europäischen Normen, vor allem die Reform der Armee, die er als die richtige Lösung für die Zivilisierung des Landes bezeichnet.<sup>379</sup> Über das neue europäische Aussehen der tunesischen Truppen schreibt er: „Ihre Kleidung nähert sich ebenfalls der europäischen an und zeigt kaum noch etwas Türkisches.“<sup>380</sup> Abschließend ist festzustellen, dass Pückler wie viele andere Orientreisende in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein aufrichtiger

---

<sup>376</sup> Ebd., S. 78.

<sup>377</sup> Ebd., S. 82f.

<sup>378</sup> Hier sind Bezeichnungen wie „Cap de fer“ anstatt „Ras El Hadid“ (ebd., S. 88) und „Bone“ anstatt „Annaba“ (ebd., S. 79) als Beispiele zu nennen.

<sup>379</sup> Vgl. ebd., S. 118.

<sup>380</sup> Ebd.

Fürsprecher für die Okkupation weiterer Länder des „Orients“ durch die europäischen Großmächte ist – mit der Legitimation, den unterentwickelten „Orient“ dem modernen Europa anzuschließen. So bezeichnet er in seinem Reisebericht „Tutti Frutti“, der zu Beginn seines Algerien-Aufenthaltes erschien, die Kolonisierungspläne der europäischen Großmächte wie England, Frankreich und Russland sogar als europäische „Wohlthat“<sup>381</sup> für die zu kolonialisierenden Gebiete: „So würde es eine Wohlthat für Asien sein, durch Russland erobert zu werden.“<sup>382</sup> In diesem Kontext fordert er die Deutschen auf, sich den Kolonialmächten England und Frankreich anzuschließen, „um sich Colonieen zu erobern [...], die dazu dienen müßten, dem preußischen Handel feste Anhaltspuncte in anderen Welttheilen zu sichern“<sup>383</sup>, denn – so Pückler – „jede Eroberung durch civilisirte Macht wird der Besiegten zum spätern Vortheil gereichen“<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> Pückler, Tutti Frutti, Bd. I, S. 196.

<sup>382</sup> Ebd.

<sup>383</sup> Ebd., S. 199.

<sup>384</sup> Ebd., S. 196.

### 3. Gerhard Rohlfs: „Mein erster Aufenthalt in Marokko“

Der Marokkaner will gar keinen Fortschritt, so wie seine Väter gelebt haben, will auch er leben, und Neuerungen einführen, ist die grösste Sünde.<sup>385</sup>

#### 3.1 Rohlfs' erste Reise durch Marokko

Seit der Eroberung Algeriens durch Frankreich 1830 erlitt Marokko schwerwiegende militärische Verluste gegen die damaligen kolonialen spanischen und vor allem französischen Armeen. Im Jahr 1860 berichteten europäische Medien von dem Vorhaben des marokkanischen Königs, die marokkanische Armee neu zu organisieren.<sup>386</sup> Der deutsche Reisende und ehemalige Fremdenlegionär hörte von dieser für ihn interessanten Mitteilung während seiner Reise durch Algerien. Nun mochte er die marokkanische Regierung in Fes von seinem militärisch-medizinischen „Können“ überzeugen, um eine ansehnliche Stellung in Marokko zu erwerben, das hieß: „[...] ins Innere von Marokko zu gehen, um dort im Dienste der Regierung meine medicinischen Kenntnisse zu verwerthen“<sup>387</sup>. Ferner übte das zu jener Zeit noch unbekannte Königreich eine enorme Anziehung auf ihn aus. 1861 erreichte er Tanger, wo er sich mit dem englischen Konsul Sir Drummond Hay traf, um sich für seine geplante Reise ins Innere des Landes beraten zu lassen. Dieser vertrat zu jener Zeit zugleich die deutschen Hansestädte. Von ihm erfuhr Rohlfs aber, dass die marokkanische Regierung die geplante Neuorganisation schon aufgegeben hatte.<sup>388</sup> Trotz seiner Enttäuschung und der damaligen allgemeinen Feindseligkeit gegenüber den kolonialen Mächten wollte Rohlfs ins Landesinnere fortgehen:

[...] der Reiz des Neuen, das Lockende, völlig unbekannte Gegenden durchziehen zu können, fremde Völker und Sitten, ihre Sprache und Gebräuche kennen zu lernen, ein Trieb zu Abenteuern, ein Hang, Gefahren zu trotzen: alles dies bewog mich, das Wagniss auszuführen.<sup>389</sup>

Rohlfs fing mit der Reisevorbereitung an. Damit er nicht in Verdacht geriet, ein europäischer Spionageagent zu sein, beendete er jeden Umgang mit den in Marokko ansässigen Europäern und nahm den muslimischen Namen „Mustafa El-Tabib“ (Mustafa der Arzt) an, den er auch während seiner späteren Reisen in Algerien und Libyen

---

<sup>385</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 213.

<sup>386</sup> Vgl. Langer, Das Geheimnis der großen Wüste, S. 55.

<sup>387</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 1.

<sup>388</sup> Vgl. ebd., S. 5f.

<sup>389</sup> Ebd., S. 6.

beibehielt. Er stellte sich während seiner Reise als deutscher Arzt vor, der aus Überzeugung zum Islam konvertiert war.<sup>390</sup> Unter diesen Umständen brach Rohlfs zu seiner Reise ins Innere Marokkos auf. Unterwegs begleitete ihn ein marokkanischer Reisebegleiter spanischer Herkunft, der Rohlfs u.a. die „orientalischen“ Sitten des Landes erklärte. Vielerorts sorgte er wegen seines europäischen Aussehens für große Aufmerksamkeit und auch für Misstrauen. Aber die Verkündung seiner Begleitperson, Rohlfs sei Muslim und wolle zu der damals größten religiösen Persönlichkeit Sidi El-Hadj-Abd-es-Ssalam, dem Statthalter der heiligen nordmarokkanischen Stadt Uesan, löste – so berichtet Rohlfs – Skepsis bei den Einheimischen aus.<sup>391</sup> Rohlfs erlebte eine böse Überraschung, als sich seine Begleitperson mitsamt seinem Geld und Maultier abrupt aus dem Staub machte. Ihm blieb nichts weiter als seine Kleidung, die er trug, sowie sein Notizheft mit Bleistift. Er setzte seine Reise in die nordmarokkanische Stadt Uesan fort und wurde dort von ihrem Gouverneur, dem Groß-Scherif, mit großer Gastfreundlichkeit aufgenommen. Der Groß-Scherif Sidi-el-Hadj-Abd-es-Ssalam sei – so Rohlfs – die bedeutendste Persönlichkeit in Marokko.<sup>392</sup> Er beherbergte Rohlfs in seinem Haus. Doch Rohlfs wollte in die Hauptstadt mit dem Ziel, dem marokkanischen König seine militärisch-medizinischen Dienstleistungen anzubieten. Dazu gab der Groß-Scherif Rohlfs einen Empfehlungsbrief mit. Dieses Schreiben hat seine Aufgabe erfüllt. Rohlfs behauptet in seinem Bericht, er sei nach seiner Ankunft in der Hauptstadt zum Oberarzt des marokkanischen Militärs berufen worden.

Letztendlich sei er sogar zum Leibarzt des marokkanischen Sultans Sidi-Mohammed-ben-Abd-er-Rahman selbst ernannt worden.<sup>393</sup> Allerdings verlor diese Position allmählich für ihn ihren Reiz und er sucht wieder das Abenteuer seines Lebens. Er verließ Fes und kam nach Uesan zurück, wo ihn der Groß-Scherif erneut gastfrei empfing. Von dort aus reiste er zunächst nach Tanger, wo er Sir Drummond Hay von seinen Erlebnissen im königlichen Palast in Fes berichtete. Anschließend reiste er die marokkanische Atlantikküste entlang über die Küstenstädte Rabat und Casablanca nach Asamour. Dort schloss er sich einer Kamel-Karawane an und zog nach Marrakesch und später an den Atlantik zurück. Dabei verlor er erneut fast sein ganzes spärliches Vermögen. Er reiste allein weiter Richtung Süden. Als er die südmarokkanische Stadt Agadir erreichte, ereilte ihn ein schmerzvolles Fieber. Kurz

---

<sup>390</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>391</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>392</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>393</sup> Vgl. ebd., S. 284.

nach seiner Genesung reiste er mit einer Sahara-Karawane weiter. Die Karawane zog ostwärts in die Stadt Taroudant und anschließend in das Gebiet der Daraa-Oasen. In dieser gebirgigen Landschaft war er nun überzeugt, dass er höchstwahrscheinlich eine für die Europäer unerforschte Bergkette auffand. Erst fünfzehn Jahre später gab der englische Geograf Sir Joseph Dalton Hooker diesem Gebirgszug den Namen Anti-Atlas.<sup>394</sup> Aufs Neue reiste Rohlfs mit einer Karawane nordöstlich zur Oase Tafilet. Hier setzte er seine Reise zu den damals gefährvollen Grenzen Algeriens fort. Dort überlebte er nur knapp eine gefährliche Attacke einheimischer Räuber, dank der Fürsorge der Bewohner eines kleinen ärmlichen Dorfes.<sup>395</sup> Nach langen Wochen der intensiven Betreuung kehrte er im Sommer 1863 nach Algier zurück. Auf diese Weise ging seine erste große Reise durch Marokko zu Ende.

In Algier plante er eine wissenschaftliche Forschungsreise in die gesamten muslimischen Länder Nordafrikas sowie in die westliche Sahara. Zu gleicher Zeit verlegte in Deutschland der Geograf August Petermann Rohlfs' ersten Reisebericht über Marokko. Mit dieser Veröffentlichung wurden Rohlfs' Abenteuer in Marokko dem europäischen Publikum vorgestellt und das Werk erhielt besonders von wissenschaftlicher Seite Aufmerksamkeit.<sup>396</sup>

Im März 1864 begann Rohlfs seine zweite Marokko-Reise. Diesmal wollte er eine wissenschaftliche Forschungsreise unternehmen. Er durchzog auf dieser Reise die nordafrikanische Sahara von der südmarokkanischen Stadt Agadir bis Ghadames in Libyen. Dabei überschritt er den hohen und den mittleren Atlas und lieferte detaillierte Beschreibungen über die damals nicht bekannten Oasen von Tafilet und Touat.<sup>397</sup> Im Januar 1865 reiste er zurück nach Deutschland – mit einem guten Ruf als Sahara-Reisender. Rohlfs galt in Fachkreisen als wichtiger Sahara-Forscher. Vier Jahre später wurde sein zweiter Reisebericht über Marokko mit dem Titel „Reise durch Marokko: Übersteigung des Großen Atlas“ veröffentlicht. Beide Marokko-Berichte fanden ein sehr breites Publikum und wurden ins Englische übersetzt. Sie verhalfen ihm, neben anderen Veröffentlichungen über das muslimische Nordafrika, wegen ihres detaillierten ethnografischen Inhalts zu viel Anerkennung und einigen Auszeichnungen.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> Vgl. Genschorek, Im Alleingang durch die Wüste, S. 55.

<sup>395</sup> Vgl. Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 460f.

<sup>396</sup> Vgl. Genschorek, Im Alleingang durch die Wüste, S. 62.

<sup>397</sup> Vgl. Gnetner, Der Bremer Afrikaforscher Gerhard Rohlfs, S. 37f.

<sup>398</sup> Vgl. Langner, Das Geheimnis der großen Wüste, S. 80.

### **3.2 Rohlfs' Orientbild am Beispiel seines Marokko-Reiseberichtes**

Rohlfs' Orientbild wird von zwei entscheidenden Vorstellungen sehr geprägt, der Vorstellung der „segensreichen“ Naturlandschaft, die er positiv darstellt und bewertet. Und von seiner Empfindung einer „verfallenen“ Kulturlandschaft, die den vermeintlichen „orientalischen“ Zerfall symbolisiere. Während die Bezeichnung „orientalische“ Naturlandschaft die unbewohnte und somit für Rohlfs noch jungfräuliche und somit segensreiche Natur des „Orients“ bedeutet, sind unter der Bezeichnung „orientalische“ Kulturlandschaft sowohl die kulturellen Gegebenheiten des „Orients“ zu verstehen, d. h. die von den „Orientalen“ errichteten und bewohnten Städte, Dörfer und deren bauliche Erscheinungen, als auch das gesamte Gesellschaftsleben des „Orients“. Im Folgenden sollen diese beiden Aspekte und deren Funktionen dargestellt werden.

#### **3.2.1 Rohlfs' Faszination von der jungfräulichen und vernachlässigten Naturlandschaft Marokkos**

Die unzähligen Naturschilderungen des Reisenden bezeugen ganz deutlich seine Verwunderung über die „schöne“ unbewohnte Landschaft Marokkos, wie er sie sich zuvor wohl nicht vorgestellt hat. Kurz nach seiner Ankunft in der Hafenstadt Tanger ist Rohlfs bezaubert von der Schönheit der Naturlandschaften, welche die Stadt umgeben. Das Gefühl der Faszination und Erfüllung gipfelt in diesem Satz: „Die Pracht und Fülle der Natur hat nun keine Grenzen.“<sup>399</sup>

Schon allein das erste Kapitel seines Reisetextes deutet unübersehbar darauf hin, wie sehr der Reisende von der unerwartet hinreißenden Faszination der Natur im Lande überrascht wird. Während der Fahrt ins Rif-Gebirge im Norden Marokkos hält er sein Erstaunen über die natürliche Fülle und Pracht dieser Gegenden nicht zurück: „Die Gegend war immer gleich strotzend von Ueppigkeit, und die weissen Gipfel der Rifberge im Osten trugen nur noch dazu bei, den Reiz derselben zu erhöhen.“<sup>400</sup>

Rohlfs' Faszination bezieht sich auch auf die inneren und die südlichen Gebiete des Landes, die durch die Vielseitigkeit der Natur bekannt sind. Voller Begeisterung schildert er die herrlichen Ausblicke entlang seines langen Reisewegs zwischen der Stadt Uesan und der marokkanischen Hauptstadt Fes:

---

<sup>399</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 9.

<sup>400</sup> Ebd., S. 14.

Die ganze Gegend, welche man durchzieht, ist gebirgig und aufs reichste angebaut, Getreidefelder von Weizen und Gerste wechseln ab mit Olivenwäldungen, Gärten bestanden mit Orangen, Granaten, Aprikosen, Pfirsichen, Quitten, Mandeln, Feigen und Weinreben, lachen am Wege.<sup>401</sup>

Der Enthusiasmus des Reisenden in Anbetracht der schönen Naturlandschaften Marokkos stellt keinesfalls nur den ersten Reiseeindruck dar. Aus seinem Reisebericht ist diese Faszination durchgehend herauszulesen. Hierfür kann man beispielsweise seinen positiven Eindruck vom Süden des Landes heranziehen. Dabei beschreibt er die Natur auf seinem Reiseweg zwischen den südmarokkanischen Städten Agadir und Taroudant wie folgt: „Der Weg, der sich fortwährend in östlicher Richtung hinzieht, und meist dem Flusse parallel ist, gehört zu einem der schönsten, was die Reichhaltigkeit der Natur anbetrifft, den man sich nur denken kann.“<sup>402</sup>

Mit einer poetischen Sprache zeichnet Rohlfs wie ein Orientalmaler ein herrliches Naturlandschaftsbild vom Sus-Fluss, einem der bedeutenden Flüsse im Süden des Landes:

[...] wie entzückend schlängelt sich der stets Wasser führende Sus durch die Oliven und Orangengärten hin. [...] Das Thal des Flusses ist ein wahrer Garten, ein Dorf, ein Haus neben dem anderen, Oel-, Feigen-, Stachelfeigen-, Granaten-, Pfirsich-, Mandel-, Aprikosen-, Orangenbäume und Weinreben bilden ein liebliches Durcheinander.<sup>403</sup>

Es ist zu verzeichnen, dass Rohlfs' Eindrücke von Marokkos Naturlandschaften von einem ganz deutlichen Gefühl der Überraschung begleitet sind. Er begegnet in diesem „orientalischen“ Land – für ihn unerwartet – herrlichen Landschaften, die im völligen Gegensatz zu seiner Vorstellung von der typischen Orient-Landschaft stehen. Der Reisende stellt hier ein für den europäischen Leser ganz neues und ungewöhnliches Erscheinungsbild einer „orientalischen“ Natur dar, die grün und noch wasserreich ist. Sie zeichnet sich einerseits dadurch aus, dass sie sich vielseitig und zauberhaft manifestiert, und andererseits durch einen gewissen Grad an Ähnlichkeit mit der europäischen Naturlandschaft, die Rohlfs letztendlich als eine selbstverständliche Norm betrachtet. In diesem Zusammenhang verfügt die tradierte Präsentation der „orientalischen“ Landschaft als eine exotische Wüste über einen sehr begrenzten Platz in Rohlfs' Reisetext. Das typische Naturbild visualisiert sich für den deutschen Reisenden als eine Landschaft ohne Bäume und ohne Wasser. Zu einer solchen „orientalischen“ Naturszenerie gehören Wüsten, Oasen, Palmen,

---

<sup>401</sup> Ebd., S. 193.

<sup>402</sup> Ebd., S. 422.

<sup>403</sup> Ebd., S. 422f.

Kamele und dergleichen. Innerhalb dieses Rahmens beschreibt Rohlfs eines seiner Oasen-Erlebnisse in der marokkanischen Wüste mit den typischen Beschreibungselementen der „orientalischen“ Wüste:

[...] wenn man nach tagelangen Märschen durch die steinigte und vegetationslose brennende Wüste, jenes lachende Grün erblickt, wie es sich frisch unter dem schirmenden Dache hochstämmiger Palmen entwickelt, dann vergisst man fast die Mühen und Beschwerlichkeiten einer Fussreise durch die Wüste, denn man glaubt eine der Inseln der Glückseligen erreicht zu haben.<sup>404</sup>

Abschließend fällt Rohlfs' Eindruck von den hübschen, unbewohnten Landschaften Marokkos absolut positiv aus. Sehr wichtig aber: Auf diese „Herrlichkeit“ der Natur in diesem „orientalischen“ Land – betont der deutsche Reisende – haben die Einheimischen, also die „Orientalen“, keinen positiven Einfluss. Die Fülle und Prächtigkeit der unbewohnten Landschaften Marokkos ist wild und einzig von der Natur gegeben. Vielmehr sieht der Reisende, dass sie von den Einheimischen vernachlässigt werde, die – nach seiner Ansicht – nicht in der Lage sind, sie besser zu schätzen und dementsprechend Nutzen aus ihr zu ziehen. In diesem Kontext impliziert der Reisende, dass die Einheimischen dabei Hilfe der zivilisierten Welt bräuchten.<sup>405</sup> Die bewohnten Landschaften dieses „orientalischen“ Landes werden von dem Reisenden dagegen als negativ wahrgenommen und dargelegt. Für ihn symbolisieren sie den Verfall des „Orients“, und der Reisende schreibt die Verantwortung dafür den Einheimischen zu. Auf diesen ganz bewussten Kontrast des Autors zwischen den jungfräulichen unbewohnten und den verfallenen bewohnten Landschaften Marokkos soll im Folgenden näher eingegangen werden.

---

<sup>404</sup> Ebd., S. 438.

<sup>405</sup> Ebd., S. 408.

### **3.2.2 Die verfallene „orientalische“ Kulturlandschaft Marokkos**

Die Darstellung der kulturellen Landschaft Marokkos nimmt in Rohlfs' Reisebericht einen breiten Raum ein. Dabei stehen die marokkanische Stadt und deren „orientalische“ Erscheinung im Mittelpunkt von Rohlfs' Auseinandersetzung mit den kulturellen Gegebenheiten des Landes. Weiterhin nimmt er die Beschreibung der marokkanischen Stadt als Ausgangspunkt für eine weitere kritische, jedoch meistens hegemoniale Auseinandersetzung mit den kulturell-sozialen Lebensweisen in den marokkanischen Städten.

#### **3.2.2.1 Das enttäuschende Erscheinungsbild der marokkanischen Stadt**

Zu den wichtigen marokkanischen Städten, die die Aufmerksamkeit des Reisenden auf sich ziehen, gehören Fes, die damalige Hauptstadt Marokkos, Meknes, Rabat sowie die im südmarokkanischen Raum liegenden Städte, vor allem Marrakesch. Zwar liefert der Reisende zahlreiche Beschreibungen dieser verschiedenen Städte, die er besucht, dennoch ist zu bemerken, dass der Reisende dabei stets völlig enttäuscht ist über die – ihm zufolge – entsetzlichen Erscheinungen der marokkanischen Städte. Fes, die Hauptstadt Marokkos, erhält in Rohlfs' Reisetext große Aufmerksamkeit. Dieses Interesse ist unwillkürlich. Diese – auch in Europa – berühmte Stadt ist seit Jahrhunderten die Hauptstadt des marokkanischen Königreiches und gilt als eine der wichtigsten Städte des „Orients“. Demzufolge widmet der Reisende das ganze achte Kapitel seines Reisetextes der detaillierten Beschreibung der Königstadt. Unmittelbar nach seiner Begegnung mit dieser Stadt notiert er seinen ersten Eindruck von der zunächst „überwältige“<sup>406</sup>, jedoch danach täuschenden Erscheinung dieser Stadt wie folgt:

Abends 5 Uhr des dritten Tages waren wir endlich vor Fes, der Hauptstadt des Landes, mich überwältigte fast der Anblick der ausgedehnten Häusermasse, aus denen hier und da hohe Sma (Minarets) hervorragten.<sup>407</sup>

Anschließend bietet der Reisende einen prägnanten Abriss über die Geschichte dieser Stadt<sup>408</sup> sowie eine detaillierte Beschreibung des Stadtinneren. Dazu gehören die Schilderungen der Moscheen, der Hammams (öffentliche Bäder), der Suqs („orientalische“ Marktplätze) und der „orientalischen“ Wohnhäuser, die meistens als

---

<sup>406</sup> Ebd., S. 194.

<sup>407</sup> Ebd., S. 193f.

<sup>408</sup> Vgl. ebd., S. 205ff.

typische räumliche Strukturelemente der „orientalischen“ Stadt gelten. In diesem Zusammenhang nimmt die Moschee eine zentrale Rolle im Erscheinungsbild der „orientalischen“ Stadt ein. Sie gilt als deren religiöses sowie auch kulturelles Zentrum. In Anlehnung daran liefert der Reisende ausführliche Beschreibungen von verschiedenen Hauptmoscheen bedeutender marokkanischer Städte. Die größte Hauptmoschee „Al-Qarawiyyin“ in Fes (fälschlicherweise von Rohlfs „Karubin“ genannt) stellt er als die Grösste ihrer Art in den nordafrikanischen Ländern vor:

Diese Moschee ist wohl die grösste in ganz Nordafrika. [...] [Sie] liegt ziemlich im Mittelpunkt von Alt-Fes [...]. Im Hofe des Gebäudes springen aus zwei reizenden und grossartigen Marmorfontainen Wasserstrahlen, überhaupt sind die Wasseranlagen, die kleinen Häuschen, worin die vor dem Gebete nothwendigen Ablutionen verrichtet werden, ausgezeichnet und zahlreich.<sup>409</sup>

Dennoch befriedigt die Schmucklosigkeit der marokkanischen Moschee nicht die Erwartungen des Reisenden an die berühmte schöne islamische Architektur. Ihn verwirrt der tiefe Kontrast zwischen dem prächtigen Inneren und dem kunstlosen Äußeren:

Was die Architektur der grossen Karubin anbetrifft, so ist dieselbe keineswegs eine schöne zu nennen. Zumal von aussen, wo dies grosse Gebäude eingepfercht zwischen Buden und Häusern sich befindet, nimmt es sich höchst unvortheilhaft aus [...]. Der Hof würde einen vortheilhaften Eindruck machen, erhöht durch die beiden herrlich skulptirten Marmorfontainen [...].<sup>410</sup>

Des Weiteren zählt die Beschreibung des „orientalischen“ Wohnhauses zu den wichtigen Komponenten des „orientalischen“ Stadtbildes in Rohlfs' Marokkobericht. Der Reisende befasst sich erneut mit der ausgesprochenen Gegensätzlichkeit zwischen dem schlichten Äußeren und dem hübschen Inneren der Wohnhäuser in einer „orientalischen“ Stadt wie Fes:

Das Innere der Häuser ist oft sehr hübsch eingerichtet [...]. Gelangt man durch eine starke, meist dick mit Eisen beschlagene Thür durch einen umgebogenen Gang in das Innere einer Wohnung, so kommt man zuerst auf einen mehr oder weniger grossen nach oben offenen Hofraum, der meist viereckig von Form ist. Bei Reichen und Armen ist dieser Raum gepflastert, oft mit Marmorfliessen [...]. Es sind dies kleine Fliesse mit bunt glasierter Farbe, und da sie in allerlei Formen hergestellt werden, sternartig, dreieckig, viereckig etc., so legen die Erbauer die hübschesten Muster damit zusammen. [...] In der Mitte des Haushofes befindet sich ein springender oder jedenfalls fliessender Quell, auch in der

---

<sup>409</sup> Ebd., S. 231.

<sup>410</sup> Ebd., S. 233f.

ärmsten Wohnung fehlt er nicht. Bei den Reichen befinden sich zu dem Ende meist hübsche Marmorbecken [...].<sup>411</sup>

Neben seiner politischen Bedeutung als Hauptstadt Marokkos gilt Fes als das wichtigste Wirtschaftszentrum des Landes überhaupt. Das rege Industrie- und Handelsleben der Stadt zieht das Interesse des Reisenden auf sich:

Tritt man aus der Kessaria heraus, so kommt man ins eigentliche industrielle Leben hinein. Hier eine lange Reihe von Buden, wo gelbe, rothe und buntfarbige Pantoffel verarbeitet werden, dort dicht dabei Gerber, welche das buntgefärbte weiche Corduan, Marocain- und Saffian-Leder verkaufen. [...] Aber man kommt nicht gleich aus der Kessaria in die labyrinthischen Handwerkerstrassen, man hat, wenigstens auf dem Wege nach Neu-Fes hin, zuerst die Blumenbuden zu durchwandern, und es bilden die Blumen einen hübschen Uebergang von der Industrie zum Handel.<sup>412</sup>

Nachfolgend beschäftigt sich Rohlf's mit den Bewohnern der Stadt und liefert ausführliche Angaben über die verschiedenen ethnologischen Gruppen der Einwohnerschaft.<sup>413</sup> Bis zu dieser Stelle versucht der Reisende seine Beschreibung der Stadt Fes ohne eindeutige subjektive Bewertungen zu gestalten. Bevor er jedoch seine Fes-Beschreibungen vollendet, fasst er seinen Gesamteindruck von der Stadt ganz subjektiv in Worte und scheint dabei eindeutig enttäuscht von dem entsetzlichen Stadtbild zu sein:

Die Gässchen [...] sind äusserst schmal, manchmal so eng, dass zwei sich Begegnende sich an einander vorbeidrücken müssen. [...] Hierdurch erlangt die Stadt ein äusserst düsteres Aussehen, was noch dadurch vermehrt wird, dass kein einziges Haus nach der Strassenseite Fenster hat, und fast alle zwei oder drei Stockwerke hoch sind.<sup>414</sup>

Anschließend liefert der Reisende eine abschätzige Bewertung der Gesamterscheinung der Stadt und insbesondere ihrer Infrastruktur, beispielsweise ihrer Straßen:

„Ein grosser Uebelstand ist auch der, dass man keine Pflasterung in Fes kennt, man ist im Sommer einem entsetzlichen Staube ausgesetzt und hat im Winter die grösste Mühe, durch den tiefen Schmutz fortzukommen.“<sup>415</sup>

Zudem kritisiert er den Dreck in der marokkanischen Hauptstadt, den er als weiteres negatives Merkmal von Fes als typisch „orientalischer“ Stadt ausmacht:

Ein grosser und für uns Europäer fast unerträglicher Uebelstand ist, dass dicht vor den Thoren sich verwesende Berge, oft 50 Fuss hoch, von crepirten Thieren befinden; seit

---

<sup>411</sup> Ebd., S. 213f.

<sup>412</sup> Ebd., S. 251.

<sup>413</sup> Vgl. ebd., S. 271ff.

<sup>414</sup> Ebd., S. 212f.

<sup>415</sup> Ebd., S. 213.

Jahrhunderten ist es Brauch, jedes todte Vieh, allen Unrath vor die Thore der Stadt zu bringen, aber so dicht an den Wegen sind diese verpestenden Hügel errichtet, dass es eine Qual ist, aus der Stadt heraus und in dieselbe hinein zu kommen.<sup>416</sup>

All diese Äußerungen Rohlfs' deuten auf seine Enttäuschung und Desillusionierung über die Gesamterscheinung dieser zu jener Zeit berühmten „orientalischen“ Stadt hin.

Aufgrund seiner mutmaßlichen medizinischen Tätigkeit als Leibarzt des marokkanischen Königs in Meknes verfügt Rohlfs über kaum genug Zeit, um die Königstadt zu entdecken. Infolgedessen enthält sein Reisetext keine detaillierte Darstellung dieser bedeutenden Stadt. Allerdings liefert der Reisende im Vergleich zu dem negativen Fes-Bild ein eher positives Bild von Meknes, indem er sie als vorbildlich saubere Stadt präsentiert: „Im Uebrigen sind die Strassen gerader, reinlicher, die Häuser in einem besseren Zustande, als in irgend einer anderen Stadt des Reiches. [...] Die Stadt wird durch eine ausgezeichnete Wasserleitung mit Wasser versorgt.“<sup>417</sup>

Die Hauptattraktion während seines Aufenthalts in der königlichen Stadt ist gleichwohl sein Besuch im Harem des königlichen Palastes:

[...] ich hatte alle Tage Gelegenheit, die Reize der Frauen des Sultans bewundern zu können. Man glaube übrigens nur nicht, dass irgendwie besondere Schönheiten im Harem wären, oder diese müssten sich nicht gezeigt haben, meistens waren es sehr junge Geschöpfe mit recht vollen Formen. Die oft kostbaren Anzüge und die vielen Schmucksachen waren mit Schmutz überladen, und in der Regel an den Kleidern irgend etwas zerrissen.<sup>418</sup>

Rohlfs befasst sich, wenn auch etwas kürzer, mit der berühmten, im Süden des Landes liegenden Stadt Marrakesch, die er auch „Marokko“ nennt. Diese stellt er fast nur in der Gegenüberstellung zur marokkanischen Hauptstadt dar. Dabei zeigen die beiden „orientalischen“ Kulturstädte – in den Augen des Reisenden – einige architektonische Unterschiede:

Ganz entgegengesetzt zu Fes hat die Stadt [...] mit wenigen Ausnahmen nur einstöckige Wohnungen, und an den Seiten der breiten Gassen findet man oft grosse Gärten. Nur im Handelszentrum der Stadt verengen die engstehenden Häuser die Strassen. Im Uebrigen hat die Stadt ihre Kessaria [...]. Auch ein Narrenhaus [...] befindet sich in Marokko mit ähnlicher Einrichtung wie in Fes.<sup>419</sup>

---

<sup>416</sup> Ebd., S. 270.

<sup>417</sup> Ebd., S. 287.

<sup>418</sup> Ebd., S. 283.

<sup>419</sup> Ebd., S. 391.

Im Allgemeinen findet der deutsche Reisende an dieser „orientalischen“ Stadt nichts besonders Positives. Somit wird seine Enttäuschung über die sehr bescheidene Erscheinung der „orientalischen“ Städte Marokkos noch größer: „An öffentlichen Gebäuden ist die Stadt arm, der Palast des Sultans, obschon äusserst umfangreich, zeichnet sich durch nichts aus.“<sup>420</sup>

Zusammenfassend zeigt sich deutlich, dass Rohlfs hier eine fast einheitliche, sich wiederholende Darstellungsweise verwendet. Der Zustand der geschilderten Städte sowie ihre „orientalischen“ Strukturelemente (Moschee, Bäder, Marktplatz, Häuser) und deren Architektur ergeben ein Gesamtbild der marokkanischen Stadt bei Rohlfs. Dieses ist fest und unveränderlich und fällt meist negativ aus. Wichtiges Bewertungsmerkmal besteht dabei in der Behauptung, dass die marokkanische Stadt „schmutzig“ sei. Der herrschende Dreck in den marokkanischen Städten als Motiv ist an zahlreichen Stellen seines Reiseberichtes finden. Daneben kommen andere negative Kriterien vor, wie zum Beispiel die Enge, der Staub und die Unsicherheit. Die einzige positive Ausnahme seiner Städtebilder bildet dabei das zu jener Zeit politisch einflussreiche Meknes, da es in seinen Augen zumindest recht sauber und vor allem sicher ist.

Wirft man abschließend einen Blick auf Rohlfs' gesamte Eindrücke von den marokkanischen Städten, scheint die marokkanische Kulturlandschaft im Kontrast zu dem idealisierten traumhaften Bild der Naturlandschaft Marokkos zu stehen. Des Weiteren ist Rohlfs' negative Wahrnehmung der marokkanischen Städte ein Anlass für weitere Kritik, die sich gegen die in dieser Landschaft herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse richtet.

Hier schreibt er den Einheimischen und ihrer „orientalischen“ Mentalität die volle Verantwortung für den vermeintlich miserablen Zustand ihrer Städte zu. Im Folgenden wird auf Rohlfs' Gesellschaftsbild und seinen Charakterstudien in dem „orientalischen“ Gastland eingegangen, die in seinem Marokkobericht eng mit dem Bild der Kulturlandschaft zusammenhängen.

### **3.2.2.2 Rohlfs' Auseinandersetzung mit dem Islam als Grund für den Verfall des „orientalischen“ Landes Marokko**

In Rohlfs' Vorstellung spielt der Islam in jeder „orientalischen“ Gesellschaft eine entscheidende Rolle, da er das alltägliche Leben seiner Anhänger und somit deren

---

<sup>420</sup> Ebd.

Weltanschauung bestimme. Aus diesem Grund legt Rohlfs in seinem Reisetext großen Wert auf die Analyse des religiösen Lebens in diesem „orientalischen“ Land. Diese sieht er als Schlüssel für ein genaueres Verstehen der gesellschaftlichen Struktur Marokkos.<sup>421</sup> So widmet er das ganze vierte Kapitel seines Reisetextes, dem er den Titel „Religion“ gibt, der Präsentation der islamischen Religion und deren Einfluss im marokkanischen Alltag. Schon auf den ersten Seiten des vierten Kapitels versucht der Reisende, die zentralen Merkmale des Islams darzustellen, und geht dann zusammenfassend auf die religiösen Riten der Muslime ein – genauer gesagt auf das tägliche Gebet, die islamische Pilgerfahrt und den Fastenmonat Ramadan. Dabei zieht er wiederholt Vergleiche zwischen Islam und Christentum. Als Folge dieser Gegenüberstellungen ergibt sich ein negatives Bild des Islams gegenüber einem unbestreitbar positiven Bild des Christentums, etwa wenn Rohlfs die islamischen Ansprüche der „unbedingte[n] Herrschaft über alle Menschen“<sup>422</sup> behandelt.

Neben diesem Stereotyp der vermeintlichen islamischen Herrschafts- und Weltmachtansprüche, beurteilt er den Islam als eine „Einschränkung“ für „das freie Denken“ und „die bewusste Vernunft“<sup>423</sup>. Für ihn werde im Islam die „Freiheit des Denkens“ als „Sünde“ betrachtet, und „nur die Anschauung des Propheten oder der Macher der Religion“ sei als „allein wahr hinzustellen“<sup>424</sup>. Wie einige andere Orientalisten und Orientreisende des 19. Jahrhunderts schreibt Rohlfs am Beispiel Marokko dem Islam die Verantwortung für die typische Rückständigkeit der „orientalischen“ Länder zu, die unter der Herrschaft des Islams stehen: „Der entsetzlich verdummende Einfluss der mohammedanischen Religion, der Fanatismus, die eitle Anmassung nur den eigenen Glauben für den richtigen zu halten, schliessen aber auch jede Besserung aus.“<sup>425</sup>

Zudem unterstellt Rohlfs dem Islam ganz verallgemeinernd, dass er sich durch zwei negative Merkmale auszeichne: Fatalität und Fanatismus. So besage die islamische Fatalität, dass sich die Schicksale der Muslime und aller Menschen vollkommen in den Händen Allahs befinden. Folglich habe sie eine lebenslang prägende und den Fortschritt hemmende Wirkung auf die gesamte muslimische Gesellschaft. Ausdrücke wie „Mektub Allah“ („von Allah vorgeschrieben“), „inscha' Allah“ („so

---

<sup>421</sup> Vgl. ebd., S. 89.

<sup>422</sup> Ebd., S. 91.

<sup>423</sup> Ebd., S. 89f.

<sup>424</sup> Vgl. ebd.

<sup>425</sup> Ebd., S. 74.

Allah will“) und ähnliche sind für Rohlfs nichts anderes als Zeichen für die typische „orientalische“ Fatalität, die – so Rohlfs – sogar eine Art kollektive Trägheit und Gleichgültigkeit unter den „Orientalen“ etablierte. So sieht der Reisende, dass sich der Fatalismus in allen Lebensgebieten bis in den Alltag hinein ausgebreitet habe. Rohlfs glaubt in übertriebener Weise, dass sich der Muslim nicht einmal traue, sein eignes Vermögen vor Angriffen anderer zu verteidigen, denn

[...] das ist von Gott so geschrieben. Freilich schlugen die Franzosen bei Isly den jetzt regierenden Sultan aufs Haupt, aber das war auch Mektub Allah (von Gott geschrieben); freilich nahmen die Spanier Tetuan, aber auch das war Mektub Allah; einige alte Wahrsager sagen sogar, die Christen werden einst in Mulei Edris (Fes) einrücken, und man antwortet in Marokko: „Gott verfluche sie, aber vielleicht ist es geschrieben.“<sup>426</sup>

Rohlfs liefert dem Leser mehrere Beispiele für die – von ihm festgestellte – fortschrittschhemmende Wirkung des „orientalischen“ Fatalismus wie das folgende: „Die Vaccination wird leider in Marokko gar nicht regelmässig vorgenommen, der Mohammedaner ist viel zu sehr Fatalist, als dass er, ohne dazu gezwungen zu sein, aus freiem Antriebe zu einem solchen Schutzmittel greifen sollte.“<sup>427</sup>

Neben dem vermeintlichen Fatalismus der Einheimischen, den der Reisende als Hemmnis für den Aufstieg des Landes darstellt, zeichne sich der Marokkaner – so Rohlfs – durch seinen „Fanatismus“ aus. Rohlfs sieht den Fanatismus der „Orientalen“ als ein kennzeichnendes Phänomen für die „orientalische“ Mentalität. Er charakterisiert sogar die Gesamtheit aller Einheimischen verallgemeinernd als „fanatische[] Bevölkerung“<sup>428</sup>.

Dieser Vorwurf wird mehrmals und in unterschiedlichen Fassungen in seinem Reisetext geäußert. Schon kurz nach seiner Ankunft in Tanger und später während seiner Reise durch das Land trägt er mehrfach in sein Reisebuch Ausdrücke wie „fanatische[s] Volk[es]“<sup>429</sup> oder „diese fanatischen Leute“<sup>430</sup> ein. Mit nur wenigen Beispielen versucht er, dem Leser den vermeintlichen Fanatismus der Muslime zu vermitteln. So sieht er in übertreibender Weise jede religiöse Diskussion mit einem Einheimischen als lebensbedrohlich an:

Es würde indess lebensgefährlich sein, einem Thaleb zu sagen: Da Gott allmächtig ist und Alles erschaffen hat, so hat er doch auch den Teufel geschaffen; oder, der Teufel als gefallener Engel hat doch nur mit Wissen und Willen Gottes fallen können. Man würde in

---

<sup>426</sup> Ebd., S. 314.

<sup>427</sup> Ebd., S. 151.

<sup>428</sup> Ebd., S. 8.

<sup>429</sup> Ebd., S. 254.

<sup>430</sup> Ebd., S. 452.

Gefahr sein, verbrannt zu werden, wenn man einem Faki [sc. Religiöser Gelehrter] sagte: Da Gott Alles geschaffen hat, so muss er doch auch das Böse, die Sünde, geschaffen haben; wie erklärst Du das mit der Allgüte Gottes, Gottes, welcher doch nur der Inbegriff alles Guten sein soll? Ein marokkanischer Geistlicher würde nicht antworten „mit unerforschlichen Geheimnissen“, die wir nicht zu ergründen vermögen, sondern gleich mit „Feuer und Schwert“.<sup>431</sup>

Im Übrigen stellt Rohlfs in seinem Reisetext den „Fanatismus“ als angeblich signifikantes Spezifikum des „Mohammedanismus“ dar. Nach Fendri ist dieser Fanatismus-Vorwurf nicht nur in Rohlfs' Marokkobericht, sondern vielmehr auch in zahlreichen anderen deutschsprachigen Orientreiseberichten des 19. Jahrhunderts eindeutig enthalten. Dies beruhe unmittelbar auf der tradierten europäischen Islam-Debatte im 19. Jahrhundert.<sup>432</sup> Das erklärt, warum Rohlfs als deutscher Reisender die Marokkaner als Muslime bewusst oder unbewusst mit polemischen antiislamischen Einstellungen und Vorurteilen des damaligen Zeitgeistes betrachtet, zu welchen der Fanatismus-Vorwurf zählt.

Zu den religiösen Ritualen, die im kulturell-sozialen Alltag des „orientalischen“ Landes eine beachtliche Stellung einnehmen, gehört der – für Rohlfs – augenfällige Heiligen- bzw. Personenkult, den er sehr negativ bewertet. Jedes Dorf, jede Stadt in Marokko habe – ihm zufolge – ihre Heiligen. Rohlfs sieht in dieser Glorifizierung einen weiteren Beweis für die vermeintliche Irrationalität der marokkanischen Gesellschaft. Dazu erwähnt er mit spürbarer Ironie einige Beispiele für den verbreiteten Heiligen- und Personenkult wie das folgende: „Sidi-Hammed-ben-Nasser war ein berühmter Heiliger [...]. Dafür hatte Allah ihm die Gabe verliehen, in der eignen Sprache der Thiere mit den Thieren sich unterhalten zu können.“<sup>433</sup>

Auch lebende Personen wie die Schurfa, die Nachkommen des Propheten werden von den Einheimischen sehr verehrt. So beschreibt Rohlfs im zwölften Kapitel ausführlich das hohe Renommee des Großscherifs von Uesan, den die meisten Marokkaner als Heiligen betrachten. Er interpretiert diese Glorifizierung ebenfalls als deutliches Zeichen für den verbreiteten Personenkult in Marokko:

Es fiel in später Herbstzeit ein Besuch, den der Grossscherif dem Sultan in Arbat machte, wohin er von Mikenes übersiedelt war, und auf welcher Reise ich ihn begleitete. Und gerade auf Reisen wird das Ansehen und der Einfluss des Grossscherifs am anschaulichsten. Man hat keine Idee davon, wie weit in Marokko der Menschencultus getrieben wird. [...] Es würde vergeblich sein, die Zahl der sich herandrängenden Leute schätzen zu wollen, das ganze Land scheint herbeizuströmen, aus weitester Ferne kommen ganze Stämme an den

---

<sup>431</sup> Ebd., S. 96f.

<sup>432</sup> Fendri, Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 349f.

<sup>433</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 446f.

Weg, den der Grossscherif durchzieht. Man sucht ihn selbst zu berühren, oder die Tragbahre, das Pferd oder irgend einen anderen dem Grossscherif gehörenden Gegenstand. Man glaubt aus einer solchen Berührung den göttlichen Segen ziehen zu können. Oft genügen die bewaffneten Diener nicht, mit der flachen Klinge den andringenden Haufen fern zu halten, und es müssen dann förmliche Angriffe gemacht werden, die Leute auseinander zu treiben.<sup>434</sup>

Dennoch übertreibt Rohlfs ganz deutlich, wenn er ohne Beweise behauptet, dass die meisten Marokkaner diese (tatsächlich historisch unbedeutende) Persönlichkeit mehr als den Propheten oder Gott selbst ehren:

Man kann sich denken, mit welcher Spannung ich der ersten Zusammenkunft mit diesem Manne, der in den Augen der meisten Marokkaner höher als Gott, ja höher als der Prophet gehalten wird, entgegen sah.<sup>435</sup>

Anders allerdings als beim „Fanatismus“, den er als islamisches Charakteristikum ansieht, glaubt Rohlfs, dass sich der Heiligen- bzw. Personenkult nicht nur auf den islamischen „Orient“ beschränke, sondern auch schon längst von „Christen“ im aufgeklärten Europa praktiziert werde. Hierzu stellt er offene Fragen, die den Leser dazu anregen sollen, kritisch über einige praktizierte Rituale innerhalb der eigenen abendländischen Religion nachzudenken:

Aber hat man im Christenthum nicht ganz dasselbe. Sind auch die Päpste nicht fleischliche Nachkommen Christi, so folgt doch einer dem anderen als geistiger Erbe, und verfolgt man vom ersten Bischof in Rom, die zunehmende Macht und Heiligkeit bis zum letzten jetzt regierenden, der sich Gott gleich gestellt hat durch seine Unfehlbarkeit, so findet man, dass wir doch nicht so sehr hinter der anderen semitischen Schwesterreligion zurückstehen. Und ist es in den anderen christlichen Bekenntnissen nicht ebenso?<sup>436</sup>

Abschließend ist festzustellen, dass Rohlfs im Heiligenkult der Marokkaner nichts anderes sieht als eine Ursache für den herrschenden Aberglauben sowie die Unwissenheit und Naivität im „Orient“. In diesem Zusammenhang betont er, dass das korrupte politische System in Marokko sehr entscheidend von dieser religiösen Naivität der Einheimischen profitiere. Weiterhin schreibt Rohlfs neben dem Islam den tyrannischen Herrschern die Verantwortung für die mangelnde Bildung und das Unwissen im „Orient“ zu: „[...] bei der Verdummung, welche die Religion herbeigeführt hat und worin das Volk zu erhalten, der Sultan und die Grossen ihr Interesse sahen, wird hierin auch aus ihren selbst heraus keine Abhülfe kommen.“<sup>437</sup>

---

<sup>434</sup> Ebd., S. 336.

<sup>435</sup> Ebd., S. 166.

<sup>436</sup> Ebd., S. 447.

<sup>437</sup> Ebd., S. 80.

Dies nimmt er als Ausgangspunkt für seine Auseinandersetzung mit der politischen Lage in Marokko im zehnten Kapitel, wobei er im Allgemeinen seine negative Einstellung über die sozialpolitische Lage dieses „orientalischen“ Landes ohne Vorbehalt ausdrückt.

### **3.2.2.3 Der zweite Grund für den vermeintlichen Verfall des „Orients“: Der despotische Machtapparat Marokkos**

Rohlf's widmet das zehnte Kapitel über die „Politischen Zustände“ der Beobachtung und Bewertung des herrschenden politischen Systems im Lande. Anhand seiner Beobachtungen während seiner Reise kommt er zu der Ansicht, dass diesem „orientalischen“ Land ein vermeintlich politischer sowie wirtschaftlicher Verfall in kurzer Zeit drohe. Als zweiten Grund für einen solchen Rückstand macht er neben dem Islam auch die „tyrannische“ Macht im Land für den Verfall verantwortlich.

In Marokko herrsch ein äußerst simpler Regierungsaufbau, den Rohlf's als „despotisch“ und „tyrannisch“ bezeichnet. Nur eine sehr geringe Anzahl von Ministern neben dem marokkanischen König bilde diesen regierenden Apparat. Zudem zeichne sich diese Regierung in den Augen der Einheimischen durch ihre „absolute Unfehlbarkeit“<sup>438</sup> aus. Folglich spielen die Gesetze in Marokko – so Rohlf's – keine Rolle mehr: „Eigentlich kann daher Unfehlbarkeit nur in einem solchen Lande vollkommen blühen und existieren wie in Marokko, d. h. in einem Lande, wo das Gesetz nichts gilt, sondern alles sich der Laune eines schwachköpfigen Fanatikers fügen muss.“<sup>439</sup>

Die Folgen der vollkommenen Abwesenheit einer (nach europäischen Maßstäben) demokratischen Staatsmacht im Land für die ganze Gesellschaft beschreibt der Reisende mit Geringschätzung:

Die Unfehlbarkeit eines Einzelnen [...] hat die grenzenloseste Dummheit des Volkes, den kolossalsten Aberglauben, die grösste Scheinheiligkeit und den Ruin der Nation und des Landes zur Folge gehabt.<sup>440</sup>

In diesem Zusammenhang weist Rohlf's dem Islam die vermeintliche alleinige Verantwortung für die Etablierung der totalen Despotie und deren Festigung im marokkanischen Königreich zu: „[...] einzig und allein die mohammedanische Religion ist Schuld daran.“<sup>441</sup> Diese Despotie beschränke sich meist auf die Länder

---

<sup>438</sup> Ebd., S. 298.

<sup>439</sup> Ebd., S. 308.

<sup>440</sup> Ebd., S. 132.

<sup>441</sup> Ebd., S. 297.

des „Orients“, die vom Islam geprägt sind. Die Folgen sieht er in der Korruptheit und Unfähigkeit dieses Machtapparats:

In allen despotischen Staaten, und vorzugsweise in mohammedanisch-despotischen Staaten, wird manchmal der niedrigste und dümmste Mann durch eine Laune des unfehlbaren Herrschers zum obersten Posten hinaufgehoben. Wer sollte sich dem auch widersetzen? In Marokko Niemand.<sup>442</sup>

Dabei übersieht der Reisende, dass die Korruption ein weltweit verbreitetes Problem ist nicht nur zu seiner Zeit, sondern bis heute. Für die dominierende Unfähigkeit führt er die „Kaiden“ als konkretes Beispiel an – die lokalen Gouverneure, die im Landesinneren Bezirke regieren. Sie walten – so Rohlfs – als Landverwalter, Steuereintreiber und Richter gleichzeitig. Dazu besitzen sie im Rahmen ihres Bezirks eine beinahe uneingeschränkte Macht. Im Vergleich mit den europäischen Beamten, die er als Vorbild für die berufliche Kompetenz und Zuverlässigkeit nimmt, malt er ein abwertendes Bild von den „korrupten“ „orientalischen“ Beamten im Lande:

In Marokko haben nämlich die Beamten eine ganz andere Stellung als bei uns. Nicht dass sie vom Staate [...] Gehalt bekommen, müssen sie im Gegentheil der Regierung, oder der Casse des Sultans, Gelder abliefern. Sie können allerdings dafür von ihren Schutzbefohlenen so viel erpressen, wie sie wollen. Da nun jeder Beamte darauf ausgeht, seinen Säckel zu füllen, ausserdem aber grosse Summen dem Sultan abzuführen hat, so kann man sich denken, wie schlecht das Volk dabei fährt [...].<sup>443</sup>

An anderer Stelle schreibt er über den Machtmissbrauch des „orientalischen“ Beamten: „Das Recht wird übrigens vollkommen willkürlich gesprochen, und Bestechungen sind an der Tagesordnung.“<sup>444</sup> Rohlfs sieht auch in dem gierigen erschöpften Steuersystem, von dem die Machthaber in Marokko enorm profitieren, einen Anlass für die dauerhaften Aufstände, welche die ökonomische Entfaltung des Landes letztendlich zum Scheitern bringen: „[...] meistens sind Uebersteuerungen und willkürliche Erpressungen die Ursachen der so häufigen Revolten.“<sup>445</sup>

Zusammengefasst: Der Reisende sieht neben dem Islam die „willkürliche Regierung, die dem Volke den letzten Blutstropfen aussaugt“<sup>446</sup>, als den zweiten schwerwiegenden Faktor für den angeblichen Verfall des Landes an. Wiederholt spricht er aber auch von einer weiteren nicht weniger bedeutsamen Ursache für

---

<sup>442</sup> Ebd., S. 303.

<sup>443</sup> Ebd., S. 261f.

<sup>444</sup> Ebd., S. 257.

<sup>445</sup> Ebd., S. 262.

<sup>446</sup> Ebd., S. 88.

diesen Verfall, nämlich von den Einheimischen selbst und deren „orientalischer“ Mentalität, wie sie der Reisende versteht.

#### **3.2.2.4 Der dritte Grund für den Verfall des „Orients“: Die vorherrschende „orientalische“ Mentalität**

„Der Marokkaner will gar keinen Fortschritt, so wie seine Väter gelebt haben, will auch er leben, und Neuerungen einführen, ist die grösste Sünde.“<sup>447</sup> Mit dieser negativen Vorstellung weist der Reisende den Einheimischen einen beträchtlichen Schuldanteil für die vermeintliche Unterentwicklung ihres Landes zu. Weiterhin malt er an einer anderen Stelle seines Reiseberichtes ein abwertendes Bild von den „orientalischen“ Einheimischen, indem er ihnen „Faulheit und Sorglosigkeit“<sup>448</sup> vorwirft. Diese seien „derart; dass trotz des reichen und jungfräulichen Bodens oft Missernten erzielt werden. [...] Vorräthe anlegen kennt der Marokkaner nicht.“<sup>449</sup>

Nach Rohlf's seien Langsamkeit, Bequemlichkeit sowie „Faulheit“ ganz typische Eigenschaften aller Schichten der „orientalischen“ Gesellschaft Marokkos, die man ihm zufolge nur im „Orient“ kenne. Sie scheinen ganz deutlich im Widerspruch zu den eigenen „europäischen“ und somit „zivilisatorischen“ Normen zu stehen. Allein der Umgang der „orientalischen“ Einheimischen mit der Zeit stellt für den Reisenden eine weitere Manifestation der marokkanischen Sorglosigkeit gegenüber der europäischen Entschlossenheit, mit deren Hilfe Europa seine technischen und wirtschaftlichen Fortschritte erreicht habe, dar. Deshalb befremdet ihn in seinem Reisetext oft der „achtlose“ Umgang der Einheimischen mit der Zeit:

Beim Heranwachsen stehen die Töchter den Müttern in der häuslichen Beschäftigung bei, während die männliche Jugend zuerst zum Hüten des Viehes verwandt wird, in der Pflanzzeit den Acker mit bestellen helfen muss, und schliesslich nach einer kurzen Arbeitszeit im Jahre, die liebe lange Zeit mit Nichtsthun hinbringt.<sup>450</sup>

Neben der angeblichen Trägheit der Marokkaner, die Rohlf's als eine der deutlichen Hürden auf dem Weg einer nachträglichen Modernisierung des Landes sieht, tritt in seinem Reisetext stereotypisch die Barbarei der Einheimischen in den Vordergrund, wenn er beispielsweise behauptet: „Ueberhaupt zeichnet sich das ganze marokkanische Volk durch eine gewisse Rohheit und durch wenig edle Gefühle und wenig sanfte

---

<sup>447</sup> Ebd., S. 213.

<sup>448</sup> Ebd., S. 88.

<sup>449</sup> Ebd.

<sup>450</sup> Ebd., S. 72.

Neigung aus. Bei den Berbern [...] des Atlas streift die Rohheit sogar an's Thierische.<sup>451</sup>

Die von ihm beobachtete „orientalische“ Barbarei der Marokkaner sieht er in einer großen Anzahl verschiedener Sitten und Gebräuche aus dem alltäglichen Leben. So befremdet ihn als konkretes Beispiel das „unmanierliche“ Essverhalten der Einheimischen, das in jeder Hinsicht mit den zivilisierten europäischen Manieren in Widerspruch steht: „So wie man zur Zeit Abrahams ass [...] Aus einer Schüssel am Boden hockend [...] so isst noch heute der Marokkaner.“<sup>452</sup>

Aufgrund dieser bewusst andauernden Betonung einer vermeintlichen Barbarei des „Orients“ bleibt dem Leser dieses Reiseberichtes nichts anderes übrig als zu glauben, dass nur auf europäischem Boden Zivilisiertheit existiere. Fernerhin stellt Rohlfs die vermeintlich herrschende „Unsauberkeit“ der marokkanischen Städte als einen wichtigen Aspekt der „orientalischen“ Barbarei dar. Er beschreibt beispielsweise die arme „schmutzige“ Bevölkerung der Stadt Fes wie folgt:

Sehr unangenehm ist die entsetzliche Unreinlichkeit, welche überall herrscht; die Kleider werden nie gewechselt, sondern, wenn einmal angezogen, immer Tag und Nacht, so lange auf dem Körper getragen, bis man neue Kleidungsstücke anschafft. [...] Der Arme kauft sich, nachdem er lange darauf gespart hat, einen Anzug, legt ihn dann aber nie wieder ab, bis er absolut unbrauchbar geworden ist.<sup>453</sup>

Seine alltägliche Auseinandersetzung mit der von ihm empfundenen „orientalischen“ Barbarei ist darüber hinaus oft ein Auslöser für seine Sehnsucht nach seiner „zivilisierten“ europäischen Heimat sowie nach der Zivilisation selbst, die er durch Europa repräsentiert sieht. Das Ende seiner zweijährigen Marokkoreise unter den „Unzivilisierten“ bedeutet für ihn gleichzeitig die Rückkehr in die Zivilisation: „[...] denn nach mehr als zweijähriger Anwesenheit unter diesen durch ihre Religion verthierten Menschen hatte ich die grösste Sehnsucht wieder unter Civilisation zu kommen.“<sup>454</sup>

Rohlfs Heimweh nach der „zivilisierten“ europäischen Heimat und seine gleichzeitige Abneigung gegenüber der „nicht-zivilisierten“ Alltagsrealität Marokkos lassen sich dadurch verstehen, dass es zwischen dem europäischen Reisenden und der „orientalischen“ Fremde Marokkos einen starken sozio-kulturellen Antagonismus gibt. Dieser führt zu einem konfliktreichen und angespannten Verhältnis zur bereisten Fremde, das sich in Rohlfs' meist ablehnenden Äußerungen klar feststellen

---

<sup>451</sup> Ebd., S. 74.

<sup>452</sup> Ebd.

<sup>453</sup> Ebd., S. 274f.

<sup>454</sup> Ebd., S. 459.

lässt. Diese negative Einstellung weicht nicht von der traditionellen abschätzigen Grundhaltung der meisten europäischen Orientreisenden des 19. Jahrhunderts gegenüber den als „nicht-zivilisiert“ und folglich „barbarisch“ bewerteten Ländern und Völkern des „Orients“ ab.

Am Rande seiner Kritik der „orientalischen“ Mentalität der Einheimischen erwähnt der Reisende die „orientalische“ Gastfreundschaft als eine der wenigen positiven Eigenschaften der „Orientalen“. Dieser besonders positive Charakterzug werde im Land überall als eine „Selbstverständlichkeit“ geübt:

Indessen müssen wir doch auch einer guten Eigenschaft der Marokkaner gedenken, der Gastfreundschaft, welche ohne Prunk, ohne Ceremonie als etwas Selbstverständliches in Marokko überall geübt wird.<sup>455</sup>

Auch an einer anderen Stelle seines Reisetextes betont Rohlfs: „Ueberall fanden wir übrigens ausgezeichnete Gastfreundschaft.“<sup>456</sup> Er versucht, diese marokkanische „grosse Gastfreundschaft“<sup>457</sup> gegenüber Fremden eher als rein utilitären Akt zu begründen und kommt teilweise zu der Feststellung, dass sie auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit basierte: „Die grosse Gastfreundschaft erklärt sich nun zum Theil dadurch, dass sie auf Gegenseitigkeit beruht: der, welcher heute Gastgeber ist, beansprucht vielleicht am nächsten Tage von einem Anderen freie Bewirthung.“<sup>458</sup>

Trotz diesem Aspekt des Eigennutzes der „orientalischen“ Gastfreundlichkeit kommt der Reisende schließlich zu der Überzeugung, dass „der Marokkaner der gastfreieste Mensch der Welt“<sup>459</sup> sei, wenn auch diese im eigenen Interesse geschieht.

Neben der Gastfreundlichkeit spricht Rohlfs – wenn auch kurz – noch von einer zweiten guten Eigenschaft der „rohen“ Marokkaner bzw. „Orientalen“: Von ihrem „milden“ Umgang mit ihren schwarzen Sklaven. Dabei betont Rohlfs, dass die Sklaventradition im „Orient“ vollkommen entfernt sei von dem, was Europäer darunter verstehen, dem brutalen Umgang mit den Sklaven. Er berichtet mehrmals über die gütige Behandlung schwarzer Sklaven durch ihre marokkanischen Herren. Ein ähnliches Überlegenheitsgebaren des „orientalischen“ Herrn gegenüber seinem „schwarzen“ Sklaven wie es der „weiße“ Europäer übe, habe – so Rohlfs – im „Orient“ keinen Platz. Vielmehr schaffe sich die Sklaverei in Marokko sukzessiv

---

<sup>455</sup> Ebd., S. 76.

<sup>456</sup> Ebd., S. 371.

<sup>457</sup> Ebd., S. 77.

<sup>458</sup> Ebd.

<sup>459</sup> Ebd., S. 244.

selbst ab. So schreibt Rohlfs: „Als Sklaven werden die Schwarzen in Marokko gut behandelt und fast immer nach kürzerer oder längerer Zeit in Freiheit gesetzt.“<sup>460</sup>

An einer anderen Stelle relativiert er die von ihm empfundene menschliche Behandlung der Sklaven in diesem „orientalischen“ Land, wenn er eine vermeintliche Abneigung der marokkanischen Berber gegenüber den Schwarzen feststellt: „Die Berber mischen sich nie mit den Schwarzen, sie würden glauben sich dadurch zu degradieren.“<sup>461</sup> Für diese Antipathie, die der arabischen Sympathie gegenübersteht, findet Rohlfs keine eindeutige Erklärung, dennoch betont er, dass sie keine Feindlichkeit ausdrücke. Zusammenfassend findet Rohlfs, dass, obwohl die schwarzen Sklaven im Land als Minderheit betrachtet werden, sie dennoch im Vergleich mit den Frauen und den Juden nicht unterdrückt würden.

### 3.2.2.5 Rohlfs' Bild von den „Orientalinnen“ Marokkos

Bei der Auseinandersetzung mit einer angeblichen „orientalischen“ Mentalität der Einheimischen steht in Rohlfs' Marokkobericht die Darstellung der marokkanischen Frau im Mittelpunkt, insbesondere da deren soziale Situation – so Rohlfs – von der strengen Hierarchie in Marokko deutlich geprägt sei. Rohlfs sieht die „Orientalin“ als typisches Opfer dieser Hierarchie, wenn er beispielsweise schreibt:

Für einen europäischen Reisenden muss es allerdings hart erscheinen, wenn er den ganzen Tag den Mann ausgestreckt liegen oder am Boden hocken sieht, während die Frau sich abmüht, oft stundenweit das Wasser herbeischleppt und dann mühsam stundenlang den Stein dreht, um Mehl zu gewinnen.<sup>462</sup>

Der Reisende sieht die marokkanische muslimische Frau nicht nur als in ihrem sozialen Umfeld gefangen, sondern vielmehr als von ihrer eigenen „orientalischen“ Tradition und Religion unterdrückt an. Schon ihre traditionelle Verhüllung sei ein klares Symbol ihrer Unterdrückung. Die muslimischen Frauen seien – anders als auf dem Land – in den Städten „dicht verschleiert“.<sup>463</sup> Hier seien sie nur selten auf der Straße zu sehen und dazu dürften sie mit Fremden nicht sprechen.<sup>464</sup> Eine weitere Form der Unterdrückung der Frauen in Marokko sieht der Reisende in der arrangierten Heirat sowie in der frühen Verheiratung von Mädchen: „[...] die Heirath eine zwischen

---

<sup>460</sup> Ebd., S. 85.

<sup>461</sup> Ebd.

<sup>462</sup> Ebd., S. 66.

<sup>463</sup> Ebd., S. 198.

<sup>464</sup> Ebd., S. 17.

Eltern oder Verwandten für die betreffenden Personen abgemachte Sache ist, doch auch häufig genug Liebesheirathen vorkommen.“<sup>465</sup>

Weiterhin gibt der Reisende dem Leser neben dem Heiratshandel zusätzliche Beispiele, die seine Vorstellung von der elenden Lage der Frauen im „Orient“ bestätigen sollen. In diesem Kontext macht Rohlfs in erster Linie den Islam verantwortlich für die Unterdrückung der „Orientalinnen“ im Lande: „Die Männer essen getrennt von den Frauen, diese essen mit den Kindern des Hauses. Selbst bei den Berbern hat der Islam dies durchzusetzen gewusst.“<sup>466</sup>

Rohlfs versucht, seinen Vorwurf gegen den Islam bezüglich der Unterdrückung der Frauen im „Orient“ zu verfestigen, wenn er behauptet, dass die berberische Frau im Gegensatz zur arabischen Frau sogar über eine hohe Geltung innerhalb der ländlichen Gesellschaft Marokkos verfüge, da diese besondere Stellung auf eine vorislamische Epoche zurückgehe:

Hervorzuheben ist, dass bei den Berbern die Stellung der Frauen eine bedeutend hervorragende ist als bei den Arabern. [...] Die hervorragende Stellung der Frauen bei den Berbern datirt jedenfalls noch aus den vormohammedanischen Zeiten. [...] Indess haben die Berberinnen, obschon auch sie Mislēmata wurden, ihren Rang beizubehalten gewusst. Bei manchen berberischen Triben offenbart sich dies in der Erbfolge, wo nicht der älteste Sohn nachfolgt, sondern der Sohn der ältesten Tochter oder der Schwester. Ja, in einigen Stämmen kann sogar eine Frau herrschen.<sup>467</sup>

Im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Lage der „Orientalinnen“ in Marokko, unterlässt Rohlfs es nicht, kurz über seinen angeblichen Harem-Besuch im Palast des marokkanischen Königs zu berichten. Indem er dieses beliebte oder besser gesagt stereotype Thema behandelt, erfüllt der Reisende – wenn auch nur teilweise – die Erwartungen der Leser seines Orientberichtes. Obwohl Rohlfs dem Leser ausreichende Auskünfte über das Alter der Harem-Frauen und über den Geschmack des Königs gibt<sup>468</sup>, sind weder Informationen über die Struktur des Harems noch über die Hierarchie in dieser für ihn exotischen Welt in seinem Reisetext zu finden. Vielmehr betont er, dass es nichts Einzigartiges über den marokkanischen Harem zu erwähnen gebe:

[...] ich hatte alle Tage Gelegenheit, die Reize der Frauen des Sultans bewundern zu können. Man glaube übrigens nur nicht, dass irgendwie besondere Schönheiten im Harem wären, oder diese müssten sich nicht gezeigt haben, meistens waren es sehr junge

---

<sup>465</sup> Ebd., S. 69.

<sup>466</sup> Ebd., S. 75.

<sup>467</sup> Ebd., S. 65ff.

<sup>468</sup> Vgl. ebd., S. 283.

Geschöpfe mit recht vollen Formen. Die oft kostbaren Anzüge und die vielen Schmucksachen waren mit Schmutz überladen, und in der Regel an den Kleidern irgend etwas zerrissen. Die meisten schienen nur aus Neugier zu kommen.<sup>469</sup>

Allerdings versucht Rohlfs in seinem Reisebericht, die klischeehafte, in Europa weit verbreitete Auffassung über die vermeintlich verbreitete „orientalische“ Polygamie in Marokko zu korrigieren. Dabei betont er oft, dass es in Marokko außer seltenen Ausnahmen nur Monogamie gebe: „Vor allem muss [...] bemerkt werden, dass nur Einweiberei in Marokko herrscht, sowohl bei den Arabern als auch bei den Berbern.“<sup>470</sup> Trotzdem ändere diese „korrigierte“ Tatsache die miserable Lage der „Orientalinnen“ nicht. Schon allein der „Orient“ als Ort sei er – so Rohlfs – frauenfeindlich. Von daher bleibe die Existenz der Frauen im „Orient“ allein eine Existenz des „orientalischen“ und somit „unterdrückten“ Elends.

### 3.2.2.6 Rohlfs' Sympathie für die Juden des „Orient“

Zu den Unterdrückten des „Orient“ zählt Rohlfs auch die Juden, die in Marokko als Minderheit lebten.<sup>471</sup> Er präsentiert sie fortwährend als unterdrücktes Volk, das mit der abwertenden Haltung der muslimischen Mehrheit lebe. Der Reisende konkretisiert die „orientalische“ Unterdrückung der Juden im Lande oft anhand ihrer Lage in der marokkanischen Hauptstadt Fes und in Marrakesch. Er bezeichnet die Juden von Fes als „unglücklich“<sup>472</sup>: „Die Zahl der Juden in Fes [...] mag sich auf 8-10,000 belaufen. Sie leben hier ebenso unglücklich wie in den übrigen marokkanischen Städten.“<sup>473</sup>

Den unterdrückten Juden in Marrakesch gehe es nicht besser:

Das Ghetto der Juden, wie in allen marokkanischen Städten „Milha“ genannt, d. h. der gesalzene Ort, wird nach Lambert häufig Spasses halber von den Mohammedanern „Messus“, d. h. der „salzlose Ort“ genannt; man schätzt die Zahl der Juden auf 6000 Seelen [...], sie leben dort heute noch in derselben unglücklichen und unterdrückten Art, wie bisher.<sup>474</sup>

Rohlfs berichtet in seinem Reisetext von weiteren angeblichen Unterdrückungsformen, die diese religiöse Minderheit im Land zu erleiden habe. Dabei versucht Rohlfs die

---

<sup>469</sup> Ebd.

<sup>470</sup> Ebd., S. 68.

<sup>471</sup> Was die historische Existenz der Juden in Marokko betrifft, glaubt der Reisende, dass einige von ihnen unmittelbar aus Palästina stammen, doch die Mehrheit der marokkanischen Juden wurde im 15. Jahrhundert während der „Reconquista“ zusammen mit den Muslimen von Andalusien aus überwiegend nach Marokko vertrieben.

<sup>472</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 273.

<sup>473</sup> Ebd., S. 272f.

<sup>474</sup> Ebd., S. 392f.

Folgen dieser von ihm wahrgenommenen Unterwerfung der Juden in Marokko zu ergründen:

[...] sie dürfen keine gelbe oder rothe Pantoffeln, sondern nur schwarze und auch diese nur in ihren Häusern und in der Mälha tragen. Sie müssen, sobald sie einem Gläubigen begegnen, links ausweichen, endlich sind ihnen verschiedene Strassen, wie bei der Hauptmoschee oder bei den Grabstätten der Heiligen vorbei, gänzlich untersagt. Sie dürfen ausserdem in den Städten und Oertern nie ein Pferd besteigen und müssen jeden Mohammedaner mit „Sidi“, d. h. „mein Herr“, anreden.<sup>475</sup>

Dennoch sieht Rohlf's im Umgang der muslimischen Mehrheit mit der jüdischen Minderheit in Marokko paradoxerweise keinesfalls gezielte Judenfeindlichkeit. Die Juden werden aufgrund von einigen einseitigen Auslegungen tradierter religiöser Texte abwertend betrachtet. Der muslimische Marokkaner erkenne das Judentum als Schriftreligion an. Deshalb erlaube man den Juden, alle ihre religiösen und festlichen Rituale im Lande zu praktizieren. Die jüdische Minorität sei für die muslimische Mehrheit sogar oft unentbehrlich. Besonders in Zeiten großer Epidemien sei jüdischer Beistand wichtig, wenn Muslime und Juden auf den Straßen zusammen den gemeinsamen Gott durch ihre Gebete um Hilfe bitten:

Wenn aber eine solche Seuche auftritt, erniedrigt sich der dunkelhafte Mohammedaner soweit, dass er demüthig den „Rabiner“ bittet, in den Medressen der Juden öffentliche Gebete zum Aufhören der Krankheit abzuhalten, und gemeinsam durchziehen Mohammedaner und Juden die Strassen, um Gott und die Heiligen um Schonung zu bitten.<sup>476</sup>

Weiterhin weist der Reisende den marokkanischen Juden – in deutlichem Kontrast zu den marokkanischen Muslimen – positive Eigenschaften zu. Für ihn zeichnen sie sich durch ihre hervorragende Körperverfassung, merkliche Raffiniertheit, ihren Arbeitseifer und ihr Geschick in der Geschäftswelt aus.<sup>477</sup> Dabei zieht Rohlf's wiederholt Vergleiche zwischen den fleißigen Juden und den faulen Muslimen. Die „orientalischen“ Juden ließen sich „von der sie umgebenden mohammedanisch-berberischen Bevölkerung, sowohl in der Sprache, als auch durch anderen Körperbau, andere Gesichtsbildung und Sitten“<sup>478</sup> unterscheiden: „Im Allgemeinen sind die Juden schöner und kräftiger als die Araber“.<sup>479</sup> Auch die jüdischen marokkanischen Frauen seien für ihre „Schönheit der

---

<sup>475</sup> Ebd., S. 182f.

<sup>476</sup> Ebd., S. 149.

<sup>477</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>478</sup> Ebd.

<sup>479</sup> Ebd.

Körperformen und reizende Gesichtszüge<sup>480</sup> bekannt, anders als die hässlichen Frauen der „Araber“. Darüber hinaus betont Rohlfs, dass die Juden in Marokko durch ihre Zielstrebigkeit und ihre geschäftliche Geschicklichkeit den Gold- und Silberhandel im ganzen Land monopolisieren konnten:

Vorzugsweise sieht man Gold- und Silberarbeiten in den Händen der Juden, die Nadeln, welche dazu dienen, das Haar der Frauen oder ihre Kleider zu befestigen, Fingerringe, Arm- und Fussbänder (auch die marokkanischen Frauen tragen oberhalb der Knöchel schwere kupferne oder silberne Ringe) werden fast ausschliesslich von den Juden hergestellt. Ebenso ist die Secca, d. h. Münze, nur von den Juden bedient.<sup>481</sup>

Trotz ihrer ausgezeichneten Handels- und Handwerksfähigkeiten leben die Juden – Rohlfs zufolge – überall in Marokko gesondert in ihren Vierteln oder Mellahs, wie sie die Marokkaner nennen. Die Mellah in Fes sei im Lande durch ihr dynamisches Geschäftsleben sehr bekannt: „Im Judenviertel herrscht übrigens, was Handel und Wandel, was Industrie und Handwerke anbetrifft, eben das geschäftliche und rege Treiben.“<sup>482</sup>

Dagegen zeichne sich die Mellah in Marrakesch durch auffallenden Schmutz aus und entspreche zudem einer Art Ghetto. In der Darstellung der frappierenden Lage der Mellah in Marrakesch steht nicht nur das Viertel an sich im Mittelpunkt, sondern vor allem dessen Bewohner selbst: „[...] der entsetzliche Schmutz, den sie zur Schau tragen, die nachlässige und ärmliche Kleidung, der sie sich bedienen müssen, entstellt sie mehr als es unter anderen Umständen der Fall sein würde.“<sup>483</sup>

Ghettoisierung der Juden in Marokko und in den anderen Ländern des „Orients“ sei – so Rohlfs – jedoch keine „orientalische“ Eigenheit, wenn er betont, dass die Juden in Europa auch isoliert und ghettoisiert seien: „Auch [...] ein Judenquartier gibt es, und warum auch nicht, hatte nicht Rom auch sein Ghetto?“<sup>484</sup>

Im Gegensatz zur Rohlfs' Behauptung von einem „erniedrigten“ Leben der Juden in Marokko belegen zahlreiche Studien, dass die marokkanischen Juden vor und nach dem 19. Jahrhundert eher ein „relativ ruhiges und ungestörtes Leben führen“<sup>485</sup>, wie es Bettina Marx in der Einleitung ihrer Dissertation „Juden Marokkos und Europas“ bestätigend formuliert. Mit seinen kontrastierenden Vergleichen zwischen der muslimischen Mehrheit und der jüdischen Minderheit bestätigt Rohlfs nichts

---

<sup>480</sup> Ebd.

<sup>481</sup> Ebd., S. 254.

<sup>482</sup> Ebd.

<sup>483</sup> Ebd., S. 83.

<sup>484</sup> Ebd., S. 182.

<sup>485</sup> Marx, Juden Marokkos und Europas, S. 1.

anderes als sein herabsetzendes Urteil über die „Orientalen“. Sie werden hier nicht nur gegenüber den überlegenen Europäern abgewertet, sondern auch und selbst gegenüber einer Minderheit, die nach Rohlfs unterdrückt in einer Art (Selbst-)Isolierung lebt. Trotz ihrer vermeintlich miserablen Lage im „Orient“ stellen die Juden in den Augen des Reisenden das positive Gegenbild zu den unterentwickelten muslimischen „Orientalen“ dar. Mit seiner bewusst steten Betonung einer exklusiven körperlichen Verfassung und Intelligenz der marokkanischen Juden gegenüber den marokkanischen Arabern bzw. Muslimen versucht Rohlfs, seine beleidigenden Ansichten über die „Orientalen“ Marokkos zu untermauern. Allerdings positioniert Rohlfs die marokkanischen Juden wegen ihres angeblichen „orientalischen“ Schmutzes auf einer niedrigeren Stufe als die „weißen“ und „christlichen“ Europäer, also auf einer Mittelstufe zwischen den „rohen“ Orientalen und „modernen“ Europäern.

### **3.2.2.7 Rohlfs' ausgeprägter Kolonisierungswunsch des „Orients“**

Fortwährende Kriege und Raubzüge fordern Opfer unter den kräftigsten Männern. Die willkürliche Regierung, die dem Volke den letzten Blutstropfen aussaugende mohammedanische Geistlichkeit, endlich die grassierenden Krankheiten, alles dieses sind Ursachen, welche auf die Entwicklung des marokkanischen Volkes hemmend und hindernd einwirken.<sup>486</sup>

Mit diesen Worten resümiert Rohlfs abschließend die Hauptursachen des – in seinen Augen – zivilisatorischen Verfalls Marokkos als „orientalisches“ Land. Er sieht im Islam – neben der korrupten Machtschicht und der „orientalischen“ Mentalität der Einheimischen – einen besonders einschneidenden Faktor für den Verfall des Landes, wenn er die islamische Religion als Hemmnis für den Aufstieg und die Entfaltung in Marokko bzw. in anderen „orientalischen“ Ländern sowie als wesentlichen Kontrast zum „zivilisierten“ Europa bewertet. Mit anderen Worten: Rohlfs verwendet die Bezeichnungen „Orientale/orientalisch“, „Islam/islamisch“, „Muslim/muslimisch“, „Araber/arabisch“ als verallgemeinernde stereotype Synonyme für u. a. Irrationalität, Rückständigkeit, Unterentwicklung, Verfall, Barbarei und nicht zuletzt Fanatismus: „Bis jetzt haben die Araber der Neuzeit sich der Civilisation am wenigsten geneigt gezeigt, sie sind die echten Römlinge des Islams und mit Stolz bekennen sie sich als die Träger und Stützen dieser fanatischen Religion.“<sup>487</sup> Hingegen sieht er in Europa als Ort und Idee die ideale und moderne Zivilisation, die Fortschritt, Entfaltung,

<sup>486</sup> Rohlfs, Mein Aufenthalt in Marokko, S. 88.

<sup>487</sup> Ebd., S. 81f.

Rationalität, Kultur und Toleranz vollkommen verkörpert. In diesem Zusammenhang postuliert Rohlfs eine künftige Errettung Marokkos von dem kulturfeindlichen „Mohammedanismus“. Diese Errettung sieht er als den einzigen Weg zur „Zivilisierung“ des Landes. Allerdings ist die einzige Möglichkeit dazu für eine große Anzahl der Orientreisenden des 19. Jahrhunderts die Kolonisation des „Orients“ mit dem angeblichen Ziel, ihn zu europäisieren. Durch diese Europäisierung soll dem „Orient“ die Zivilisation gebracht werden. Algeriens Besetzung durch Frankreich (1830) wurde beispielsweise von manchen Orientreisenden als erwünschter Kulturakt oder gar als zivilisatorische Notwendigkeit propagiert, um vor allem die wirtschaftlichen Interessen der europäischen Großmächte im „Orient“ zu legitimieren. Im diesem französischen Kolonialisierungsprozess Algeriens hat Rohlfs als Fremdenlegionär sogar aktiv teilgenommen. Zudem zeigt er sich in seinen Schriften als überzeugter Befürworter der Kolonialisierung der „unzivilisierten“ Länder Afrikas und des „Orients“. Dies wird deutlich in seiner Schrift „Angra Pequena – die erste deutsche Kolonie in Afrika“, wo er schreibt:

Ein freudiges Gefühl durchlebte die Brust eines jeden Deutschen, als im Sommer 1883 die Zeitungen die wundersame Mähr verkündeten, ein Deutscher habe ein bisher unabhängig gewesenes Gebiet an der Westküste von Afrika als eigen erworben.<sup>488</sup>

Rohlfs gehört – so Gunther Mai – zu den „frühen Marokko-Lobbyisten in Deutschland.“<sup>489</sup> 1882 veröffentlicht Rohlfs sogar einen Artikel mit dem Titel: „Welche Länder können Deutsche noch erwerben?“. Dabei zeigt er eindeutig seinen unverkennbaren Wunsch von einer deutschen Kolonisation Marokkos:

[...] Abessinien, Tripolitanien, Marokko sind Länder, von denen man im Interesse der Zivilisation nur wünschen kann, daß europäische Regierungen die obere Leitung der Völker in die Hand nähmen. Abgesehen davon, daß diese afrikanischen Länder nur durch Regierungen mit Waffengewalt genommen werden könnten, in der Art, wie sich die Franzosen Algerien und Tunesien angeeignet haben, könnte für Deutschland doch wohl nur der Erwerb Marokkos in Betracht kommen. Marokko ist ein Land, wo vorzugsweise Ackerbau und, aus Faulheit und Bequemlichkeit der Eingeborenen, auch Viehzucht getrieben wird. [...] Zur Genüge geht heraus hervor, daß [...] Marokko vollkommen für deutsche Colonisten geeignet sein würde.<sup>490</sup>

---

<sup>488</sup> Rohlfs, Angra Pequena – die erste deutsche Kolonie in Afrika, S. 3.

<sup>489</sup> Gunther, Die Marokko-Deutschen 1873-1918, S. 19.

<sup>490</sup> Rohlfs, „Welche Länder können Deutsche noch erwerben?“. In: Unsere Zeit, Bd. II, S. 354-367. Hier S. 356.

Nach Rohlfs ermöglichen die Schwächen des Landes ein solches Unternehmen. Seiner Überzeugung nach werde z. B. die marokkanische Hauptstadt Fes keinen bedeutenden Widerstand gegen einen potenziellen Einmarsch einer europäischen Kolonialmacht leisten können:

Die Mauern sowohl wie die Thürme sind aus einer gegossenen oder vielmehr gestampften Masse aufgeführt, welche zwischen Brettern eingestampft wird und an der Luft, mit Kalk und Cement vermischt, eine grosse Härte erlangt. Die Ecken, Bogen, Seiten der Thore sind indess aus behauenen Steinen hergestellt, denn die Masse, so widerstandsfähig sie im grossen Ganzen ist, so leicht zerbröckelt sie doch an den Ecken und Kanten. Aus eben dieser Masse sind auch die meisten grossen Gebäude hergestellt [...]. Wenn auf diese Art die Stadt gegen Landesfeinde vollkommen geschützt erscheint – denn so sehr die Mauern auch Verfall drohen, würden sie dennoch Schutz gegen regellose Angriffe gewähren –, so wenig haltbar würde sich Fes einem Angriffe irgend einer europäischen Macht gegenüber zeigen.<sup>491</sup>

Allerdings deutet Rohlfs abschließend an, dass die „Zivilisierung“ Marokkos durch Kolonialisierung ein sehr langer Prozess wäre, nicht zuletzt aufgrund der tief verwurzelten „Orientalität“ des Landes.<sup>492</sup>

---

<sup>491</sup> Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko, S. 210f.

<sup>492</sup> Vgl. ebd., S. 408.

#### **4. Vergleichendes Zwischenergebnis: Die imaginativen Unterschiede zwischen dem überlegenen Europa und dem unterlegenen „Orient“ aus der Sicht des kolonialistischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts**

Als Zwischenfazit lässt sich nun formulieren, dass zwischen Heinrich von Maltzan, Fürst Pückler und Gerhard Rohlfs eine ausgeprägte Übereinstimmung über den „Orient“ als Fremdbild und seine dementsprechende Funktion besteht. Maltzan und Rohlfs beziehen sich auf den „Orient“ als Ort des Primitivismus, der sich auch auf einer anderen Zeitebene befindet. Der „Orient“, dem Maltzan begegnet, sei unveränderlich, er habe sich seit der Vorzeit nicht mehr weiterentwickelt, sei von der Modernisierung des 19. Jahrhunderts unberührt und nicht kontemporär mit der europäischen Heimat des Reisenden. Die Zeit selbst scheint für Rohlfs im „Orient“ stillzustehen. Sie sei selbst „orientalisch“, also unveränderlich und vor allem still. Zwar sind Pückler und Rohlfs von der romantischen Natur des „Orients“ überrascht und fasziniert, dennoch sind sie (und vor allem Rohlfs) von dem alltäglichen „Orient“ als (nach europäischen Kriterien) unbewegter und verfallender Fremde enttäuscht.

Die drei Reisenden betrachten den „Orient“ als schmutzig, unrein und unsicher. Laut Pückler zeichne sich die „orientalische“ Stadt durch ihre Unreinlichkeit und ihre Unordnung aus. Parallel dazu zeigt Rohlfs seine Enttäuschung über den angeblich verfallenen Zustand der „orientalischen“ Städte Marokkos. Pückler entflieht dieser entsetzlichen soziokulturellen Realität des „Orients“, indem er sich mit den im „Orient“ erhaltenen antiken Stätten befasst. Damit zeigt sich der „Orient“ als Ort einer gegenwärtigen Vergangenheit. Maltzan seinerseits sieht die Minderwertigkeit des „Orients“ schon immer in seiner angeblich technischen und wirtschaftlichen Unterlegenheit im Vergleich zur fortschrittlichen europäischen Heimat.

##### **4.1 Der „Orientale“ als Gegenbild zum europäischen Reisenden**

Es ist zu bemerken, dass die drei Reisenden eine einheitliche Bezeichnung für die Einheimischen zu verwenden pflegen, die abwertende Bezeichnung „Orientale“, die dazu dient, sich selbst und die Europäer als „Zivilisierte“ abzugrenzen. Denn „Orientale“ weist nicht nur auf die Bewohner des „Orients“ hin, vielmehr wird die Bezeichnung zum Unterscheidungsmerkmal für alles, was – in den Augen der europäischen Reisenden – nicht europäisch, nicht modern, also unzivilisiert ist. In diesem Kontext ist zunächst festzustellen, dass diese Bezeichnung „Orient“ vage und

unscharf pauschalisierend ist, da sie die existierenden Differenzen zwischen den unterschiedlichsten Ethnien, Rassen und Religionen aufhebt und somit leugnet. Für die Reisenden sind die Einheimischen trotz ihrer großen kulturellen und gesellschaftlichen Binnendifferenzen im „orientalistischen“ Sinne des Wortes gleich. So sind die Berber, Schwarzafrikaner, Juden, die Christen, Kopten, Muslime, Araber und Türken in den Augen der deutschen Reisenden schlicht und einfach die „Orientalen“. Zudem ist in den drei Orientreisetexten meist anstatt von mehreren Gesellschaften nur noch ganz verallgemeinernd die Rede von der einen „orientalischen“ Gesellschaft. Diese Reduzierung ist jedoch – zumindest für die drei Reisenden – ein „unentbehrliches“ Hilfsmittel. Sie hilft den Reisenden, eine einfache eurozentrische und vor allem konstante Gegenüberstellung zwischen den „Orientalen“ und den Europäern – als Alleinvertreter der zivilisierten Welt – aufrecht zu halten. Die eurozentristische Reduzierung soll durch die realen alltäglichen Erfahrungen der Reisenden während ihrer Aufenthalte im „Orient“ bekräftigt werden. Somit werden die unterschiedlichen Ethnien als „Orientalen“ typisiert. Um es den Reisenden zu ermöglichen, die „orientalische“ Andersartigkeit der Einheimischen zu beweisen, werden diese<sup>493</sup> mit negativen stereotypen Attributen wie insbesondere der Naivität und Ignoranz als „Orientalen“ eingestuft. Sie haben weder eine Vorstellung von der Geschichte noch von der Technik oder von anderen Wissenschaften. Als „Orientalen“ leben sie – so stellen die Reisenden es dar – in einem gänzlichen Bruch mit den in Europa erfolgten Entwicklungen. Ihre „orientalische“ Faulheit und Abergläubigkeit schirmen sie stets von der wissenschaftlichen Realität und dem technischen Fortschritt ab. Zudem beurteilen die drei Reisenden den „Orientalen“ als soziales Wesen, das nur innerhalb seiner Familie und seines Stammes aus sozialer Veranlagung heraus aktiv sei. Die „Orientalen“ untereinander verbinde letztendlich nur die Blutsverwandtschaft. Damit betonen die Reisenden den stereotypen Aspekt der unzivilisierten Wild- und Rohheit der „Orientalen“ in vollem Gegensatz zu den denkenden und somit zivilisierten Europäern.

Im Rahmen ihrer grundsätzlich abwertenden Haltung gegenüber dem „Orient“ beurteilt Maltzan genau sowie Rohlf's die Einheimischen – im Kontrast zu den ausgebildeten, rationalen und modernen Europäern – als rückständig und fortschrittsfeindlich. Daneben kommen bei ihnen weitere herabsetzende Zuschreibungen vor wie Derbheit, Launigkeit und Naivität. Vor allem Maltzan verstärkt seine abwertende

---

<sup>493</sup> Die „Orientalen“ sind – in den Augen der drei Reisenden – Objekte, die untersucht werden sollen, ohne dass diese Untersuchten Kenntnis davon haben müssen.

Einstellung gegenüber den „Orientalen“, wenn er auch ihre Körper, also ihre äußerlichen Erscheinungsformen, eurozentrisch bewertet. Dabei werden sie in seinem Orientreisebericht – gleich ob Männer, Frauen oder Kinder – als hässlich und schmutzig dargestellt. Während sich die „Orientalen“ durch ihre vermeintliche Hässlichkeit und Schmutzigkeit auszeichneten, seien die Einwohner Europas laut Maltzan und Rohlfs aus rein eurozentrischer Selbstverständlichkeit schön und rein. Darüber hinaus bezeichnen die beiden Autoren die „Orientalen“ oft als Fanatiker. Folglich liefert vor allem Maltzan eine rassistische Darstellung, vor allem wenn er ihre Zugehörigkeit zur Menschheit abzuerkennen versucht, indem er – als selbstverständlicher Vertreter der weißen Europäer – sie sogar entmenschlicht.<sup>494</sup>

Mit dieser Herabsetzung der „Orientalen“ versucht Maltzan dem Leser seines Reiseberichtes die Botschaft zu vermitteln, dass sich die „Orientalen“ nur schwer an europäische Normen und Werte anpassen.

Den Grund für diese „orientalische“ Anpassungsschwierigkeit sieht er – sowie auch Rohlfs – in der „mohammedanischen“ Religion. Mit dieser Abgrenzungsstrategie weist Maltzan darauf hin, dass die „Orientalen“ allein dazu bestimmt seien, „Orientalen“ zu sein. Modern und rational wie Europäer können sie, oder besser gesagt, dürfen sie nicht werden. Durch diese Orientalisierung der „Orientalen“ können sich letztendlich die Reisenden mit ihrer modernen und zivilisierten europäischen Kultur identifizieren. Während die Einheimischen bei Maltzan mit verzerrten, stereotypen und vor allem entwürdigenden Vorurteilen dargestellt werden, die rassistisch determiniert sind, werden sie von Rohlfs – wenn auch nicht ausgeprägt rassistisch – mit deutlicher Geringschätzung bewertet.

Dabei spricht Rohlfs stets von der „orientalischen“ Mentalität, die sich – so der Autor – ganz typisch durch Langsamkeit, Sorglosigkeit, Unpünktlichkeit sowie Faulheit auszeichnet. Diese ständen ganz und gar im Widerspruch zu den eigenen europäischen Normen. Deswegen seien diese Eigenschaften nur im „Orient“ vorzufinden. Zudem nimmt das Stereotyp der „orientalischen“ Barbarei in Rohlfs' Orientreisetext breiten Raum ein. Zwar sind Pücklers Ansichten über den „Orient“ weit davon entfernt, rassistisch (wie die von Maltzan) oder zumindest verachtend und sehr kritisch (wie im Fall von Rohlfs) zu sein, dennoch unterliegen seine Orient-Wahrnehmungen und -Bewertungen ebenfalls ganz deutlich der in Europa herrschenden Ideologie des Orientalismus im 19. Jahrhundert. Pückler geht von einer

---

<sup>494</sup> Vgl. Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Bd. I, S. 71f.

strikten eurozentrischen Unterscheidung zwischen dem unterentwickelten „Orient“ und dem fortschrittlichen Europa aus und sieht dementsprechend Europa als kulturelles Vorbild für den traditionellen und somit verfallenen „Orient“, der sich noch in der Zeitphase des Primitivismus befinde. Letztendlich – und im völligen Gegensatz zu Maltzan und Rohlf s – relativiert er die vermeintliche Überlegenheit Europas teilweise, indem er betont, dass Armut und Elend nicht unbedingt zwei ständige „orientalische“ Attribute sein sollten, vielmehr seien sie ebenfalls Aspekte einer harten europäischen Realität des 19. Jahrhunderts, wie im Fall Irlands und Griechenlands. Allerdings ist hier zu bemerken, dass Pücklers Bilder von den „Orientalen“ durchaus paradox sind. Zunächst beschreibt er sie mit positiven Attributen wie Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft sowie Gastfreundlichkeit. Später sind sie dann in seinen Augen abergläubisch, wild sowie kriegerisch. Dies lässt sich einerseits durch sein deutliches Desinteresse an der sozio-kulturellen Fremde des „Orients“ und andererseits mit seiner Faszination bezüglich der romantischen Natur, antiker Ruinen und edler, wilder Beduinen des „Orients“ erklären. Zwar bewertet er letztere – im Gegensatz zu Maltzan und Rohlf s – als gastfreundlich, seine Sympathie für die Beduinen bleibt dennoch eurozentrisch, da er sich selbst hier als selbstbewussten Vertreter einer modernen Kultur präsentiert, der die primitiven, wilden Beduinen des „Orients“ studieren will.

#### **4.2 Das Stigma: Die „Orientalin“ als unterdrücktes, hässliches Geschöpf**

Die Urteile der drei Reisenden über die „orientalischen“ Frauen (die „Orientalinnen“, wie sie öfter genannt werden) stimmen ebenfalls mit den stereotypen Vorstellungen der Orientreisenden vor dem und im 19. Jahrhundert gänzlich überein. Zu diesen Vorstellungen gehören u. a. das Stereotyp der „mohammedanischen“ Unterdrückung und Gewalt gegenüber den Frauen (vor allem bei Maltzan und Rohlf s), das Polygamie-Stereotyp (vor allem bei Maltzan und Pückler) sowie die Hässlichkeit der „Orientalinnen“ (vor allem bei Rohlf s und Maltzan).

Anders als die europäische Frau sei die „Orientalin“ – laut Rohlf s – Opfer der „orientalischen“ männlichen Hierarchie. Sie verbringe ihr aufgrund von Krankheiten kurzes Leben arm und von ihrer eigenen „orientalischen“ Tradition und Religion unterdrückt. Die angeblich miserable Lage der „Orientalinnen“ verschärfe sich noch – so Pückler und Maltzan – durch den herrschenden Analphabetismus im „Orient“, von dem besonders die Frauen betroffen seien. Damit steht ganz deutlich die

angeblich unwissende und unterdrückte „Orientalin“ in einem imaginativen Gegensatz – so die drei Reisenden – zu der ausgebildeten und emanzipierten Europäerin des 19. Jahrhunderts. Nicht nur das: Die „orientalische“ Frau zeichne sich im Vergleich zur europäischen Frau durch ihre angebliche Hässlichkeit aus. Diese Hässlichkeit sei somit eine markante, charakteristische Eigenschaft der „Orientalin“, während sich die europäische Frau durch ihre normative Schönheit auszeichne.

#### **4.3 Der „Orient“ als partikulare Welt des „Mohammedanismus“**

Die drei Reisenden versuchen die „Orientalität“, also die vermeintliche Unfähigkeit zur Entwicklung oder besser gesagt die Unzivilisiertheit der „Orientalen“, dem europäischen Leser möglichst nahezubringen. Dadurch soll die eigene europäische Überlegenheit in allen Lebensbereichen bestärkt werden. Das entstandene Überlegenheitsempfinden bzw. die Superiorität des europäischen Eigenen der drei Reisenden stellt bei ihnen alles, was sie als „orientalisch“ empfinden, an den Pranger der Kritik als *uneuropäisch* und dementsprechend *unzivilisiert*. Dabei wird der „Mohammedanismus“ als Folie für die scharfe Kritik und Beurteilung der drei Reisenden genommen, indem sie ihn für die ewige „Orientalität“, also die angeblich typische Rückständigkeit des „Orients“, verantwortlich machen. Mit diesem stereotypen Vorwurf stellen sie diese „orientalische“ Religion als minderwertige Gegenreligion zu der „abendländischen“ Religion der europäischen Heimat dar.

Der „Orient“ ist für die drei Reisenden darüber hinaus auch der partikulare Ort des „Mohammedanismus“. Damit wird der Islam in erster Linie als eine „orientalische“ Religion bewertet. Aufgrund seiner von den drei Reisenden behaupteten „Orientalität“ wird er – wie der „Orient“ selbst als europäische Konstruktion – nicht nur zur Antithese der „abendländischen“, christlichen Religion der europäischen Heimat der Reisenden, sondern vielmehr Europas selbst funktionalisiert. Um seine angebliche Gegensätzlichkeit zu artikulieren, wird der „orientalische“ Islam noch mehr orientalisiert, indem die drei Reisenden ein undifferenziertes Bild von ihm geben, trotz der Tatsache, dass es sich bei dem Islam als Religion und vor allem als Kultur um einen hoch komplexen Sachverhalt handelt. Dennoch wird der Islam von den drei Reisenden (mit relativer Ausnahme von Pückler) als Feindbild präsentiert. Hierbei werden der „orientalistischen“ Religion eine Reihe abwertender, verachtender und (vor allem bei Maltzan) feindlicher Attribute zugeschrieben mit dem doppelten Ziel, erstens ihre „orientalische“ Natur

und somit seine angebliche Unvereinbarkeit mit Europa und dessen christlichen Werten zu bekräftigen und zweitens ihr dementsprechend die alleinige und völlige Verantwortung für die empfundene Rückständigkeit des „Orients“ zu attribuieren. In diesem Kontext wird die „orientalische“ Religion in den Augen der Reisenden zumeist in vollem Kontrast zur christlichen Religion im Allgemeinen u. a. als menschenverachtend, despotisch, fanatisch, fortschrittshemmend und irrational charakterisiert. Dazu trägt der „Mohammedanismus“ bei jedem der drei untersuchten Reisetexte im Einzelnen weitere zusätzliche antithetische orientalistische Prädikate: Maltzan liefert seinem Leser mithilfe verächtlicher und entwürdigender Äußerungen ein pejoratives oder vielmehr feindliches Islambild gegenüber dem positiven Bild des Christentums. In dieser Dichotomie sei die fremde, „orientalische“ Religion besonders eine Religion der Gewalt, des Fanatismus und der Irrationalität. Selbst die von ihm unternommene Pilgerfahrt eines Muslims stellt er als unhygienisch, ungesund und irrational dar. Zudem verurteilt Maltzan den „Mohammedanismus“ als unzivilisiert und fortschrittshemmend. Und da er der vollen Überzeugung ist, dass die christliche Religion die einzige religiöse Wahrheit sei, werden an einigen Stellen seines Orientreisetextes sowohl der Islam als auch die Muslime in übertriebener Weise dämonisiert.

Rohlf's seinerseits positioniert sich in seiner sehr kritischen Auseinandersetzung mit dem „Mohammedanismus“ nicht weit von Maltzan. Hierbei benutzt er dichotomische Gegenüberstellungen zwischen der „orientalischen“ Religion und dem Christentum mit dem eurozentrischen Zweck, dem Leser die vermeintliche Vollkommenheit der eigenen „abendländischen“ Religion und Kultur. In diesem Rahmen verurteilt Rohlf's die „orientalische“ Religion als Einschränkung des „freie[n] Denken[s]“<sup>495</sup>, da sie mit ihrer vermeintlichen Fatalität und ihrem Fanatismus großen Einfluss auf ihre Anhänger übe. Mit diesem Urteil sieht der Reisende im Islam der Ursache für die typische, ewige Unterentwicklung des „Orients“, der unter der absoluten Herrschaft des Islams stehe.<sup>496</sup> Zudem sieht der Reisende den „Mohammedanismus“ auch als den Hauptgrund für die Benachteiligung und Unterdrückung der „Orientalinnen“.

Anders als Maltzan und Rohlf's schreibt Pückler die Verantwortung für die Unterentwicklung des „Orients“ nicht der „mohammedanischen“ Religion zu, sondern den Einheimischen selbst, also der herrschenden „orientalischen“ Mentalität,

---

<sup>495</sup> Rohlf's, *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, S. 89.

<sup>496</sup> Vgl. ebd., S. 74.

der – von ihm empfundenen – Sorglosigkeit und Langsamkeit. Darüber hinaus äußert sich Pückler nur sehr selten zur „orientalischen“ Religion. Dies könnte daran liegen, dass er aufgrund seines Desinteresses an den soziokulturellen Gegebenheiten des „Orients“ ein mangelndes Wissen über den Islam besitzt.<sup>497</sup> Als Beispiel für u. a. dieses Desinteresse eignet sich seine flüchtige Beschreibung des islamischen Gebetes, die er mit oberflächlicher Ironie in seinem Reisebericht liefert.<sup>498</sup> Trotz seines Desinteresses versucht Pückler, eine im Vergleich zu Maltzan und Rohlfes noch moderate Haltung zum Islam als Religion des „Orients“ zu beziehen, indem er viele Gemeinsamkeiten zwischen seiner eigenen europäischen christlichen Religion und der fremden „orientalischen“ Religion des Islams in ihren Ursprüngen und Botschaften findet. In Anlehnung daran versucht er, seine Leser von seiner persönlichen Betrachtung zu überzeugen, dass Christentum, Judentum und Islam nichts anderes als komplementäre Religionen sein sollten. Mit seiner eher gemäßigten Haltung gegenüber dem „Mohammedanismus“, die im Gegensatz zu der allgemein abwertenden Islamdarstellung im 19. Jahrhundert steht, gilt Pückler jedoch nicht als Ausnahme, zumal da der Reisende die „Mohammedaner“ – wenn auch nicht so intensiv – mit den gleichen „orientalistischen“ Bezeichnungen bewertet wie andere deutsche Orientreisende (Maltzan und Rohlfes), wenn er sie während seiner Reise im Landesinneren Tunesiens beispielsweise auch als Fanatiker bezeichnet.

#### **4.4 Das wiederkehrende Stigma der „orientalischen“ Unterlegenheit**

Im Rahmen der imaginativen und ideologischen Unterscheidung wird die für die drei Reisenden „selbstverständliche“ oder besser gesagt „notwendige“ Unvereinbarkeit der beiden Welten intensiv betont. Damit diese Selbstverständlichkeit des Unterschiedes zwischen dem überlegenen europäischen „Wir“ und dem abgewerteten „orientalischen“ „Sie“ zustande kommen kann oder muss, ergreifen die drei Reisenden – nicht unbedingt bewusst – zwei grobe dichotomische Strategien, nämlich die andauernde und stabile Verachtung der untersuchten „orientalischen“ Objekte und die parallele Strategie der latenten oder gar manifestierten Verherrlichung der eigenen europäischen Kultur. In diesem Kontext präsentiert Pückler den „Orient“ – als kohärenten kulturellen Raum – ständig im Kontrast zum dynamischen Europa.

---

<sup>497</sup> Weitaus mehr befasst er sich während seiner Orientreise mit der von ihm als romantisch empfundenen Naturwelt und den faszinierenden antiken Ruinen des „Orients“, also mit einem „Orient“ als Ort der gegenwärtigen Vergangenheit.

<sup>498</sup> Pückler, Orientalische Reisen, S. 77.

Dabei übt er eine autoritäre Bewertung der unveränderlichen und somit minderwertigen Gegenwelt des „Orients“ aus. Und aufgrund seiner eurozentrischen Perspektive grenzt Rohlf's die Anwesenheit der idealen bzw. rationalen Kultur nur auf das europäische Gebiet ein. Vielmehr sieht er in der europäischen Heimat den Geburtsort der modernen Zivilisation. Dabei betrachtet er das Wort „Orient“ eher als Synonym für die kulturelle Degeneration. Des Weiteren begreift Maltzan Europa als Verkörperung der idealen Kultur mit ihrer christlichen Ausprägung. Damit umfasst die positive Bezeichnung Zivilisation alles, was europäisch sein kann. Dagegen versteht er unter der negativen Markierung Barbarei alles, was er auf seiner Orientreise als „orientalisch“ bewerten will.

Das Ergebnis dieser ideologischen Unterscheidung ist deutlich erkennbar: Wenn der „Orient“ – als fremde Gegenkultur – allein als imaginatives Synonym u. a. für Rückständigkeit, Unterlegenheit, Fanatismus, Irrationalität, Rohheit und ja sogar für alles, was exotisch, gefährlich, unberechenbar, anormal und negativ ist, fungiert, dann bleibt für die europäische Heimat der Reisenden, für die europäische Kultur nichts anderes übrig, als das selbstverständliche – wenngleich imaginative – Synonym zu sein für Moderne, Fortschritt, Rationalität, Toleranz, Überlegenheit und sogar alles, was positiv und hochgeschätzt ist. Obwohl jeder der drei Reisenden nicht über seine Reiseerfahrungen in einer wirklich existierenden Fremde berichtet, sondern eher seine individuelle Interpretation bzw. Bewertungen von dem, was er als „orientalisch“ sehen oder feststellen will, werden die Überlegenheit Europas sowie die Unterlegenheit des „Orients“ bei jedem von ihnen nicht nur als persönliche Meinung, sondern eher als Tatsachen dargestellt, die sie dem europäischen Leser über den fremden „Orient“ und über die eigene europäische Heimat liefern wollen. Diese seien wissenschaftlich belegt und somit indiskutabel hinsichtlich ihrer Richtigkeit. Dabei werden die Schattenseiten der eigenen Kultur von den meisten Reisenden nicht wahrgenommen.<sup>499</sup> Demzufolge bleibt jeder der drei Reisenden als typisch überlegener Europäer auf Dauer Gefangener seiner eigenen eurozentrischen Vorstellung von den natürlichen bzw. selbstverständlichen Kontrasten zwischen dem zivilisierten Europa und dem für ihn unzivilisierten „Orient“.

---

<sup>499</sup> Hier bildet Pückler die Ausnahme, der in seinem Reisebericht auf soziale Ungleichheit und Verelendung der Menschen in Irland und Griechenland zu seiner Zeit hinweist. Siehe: Pückler, Orientalische Reisen, S. 187f.

#### **4.5 Kolonisation des „Orient“ als zivilisatorische „Wohltat“ der Europäer**

Die eurozentrische Verachtung des angeblich unzivilisierten bzw. unfähigen „Orient“ bringt Gefahren des Imperialismus und Kolonialismus mit sich. Dabei ist die überlegene, rassistische Abgrenzung von der „orientalischen“ Welt nun imperialistisch und viel mehr kolonialistisch geworden. In diesem Kontext begreifen die meisten Orientreisenden vor allem ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kolonialisierung des „Orient“ als latenten Wunsch, und manche von ihnen begrüßen sie sogar eindeutig als Zivilisationsakt, wie Rohlf's und Pückler. Dabei wird sie von den Orientreisenden einstimmig legitimiert, indem diese die Kolonialisierung allein als vermeintliche Zivilisierung sehen. Zwischen den beiden Begriffen herrscht also – zumindest gemäß den drei Orientreisenden – kein Widerspruch. Maltzan ist während seiner Orientreise fest davon überzeugt, dass der unzivilisierte „Orient“ nun und wie noch nie auf das zivilisierte Europa angewiesen sei und nicht umgekehrt.

Für jeden potenziellen Aufschwung im „Orient“ sieht er die europäische „Anwesenheit“ voraus. Nur dadurch könne der „Orient“ von seinem angeblichen „orientalischen“ Elend errettet werden, dass Europa – so Maltzan – die Zivilisation selbst sei. Eine fast identische Vorstellung wie die Maltzans vertritt auch Pückler, der in der europäischen Heimat ein Synonym für Zivilisation und Moderne sieht. Dementsprechend sei die Europäisierung des „Orient“ ein konkreter Schritt zu dessen Modernisierung und Zivilisierung. Rohlf's seinerseits betrachtet die Kolonialisierung des vermeintlich rückschrittlichen „Orient“ nicht nur als Wunsch, sondern vielmehr als eine kulturelle Notwendigkeit. Er stellt eine europäische Befreiung Marokkos von dem kulturfeindlichen „Mohammedanismus“ als den einzigen Weg zur Zivilisierung des Landes vor. Durch Europäisierung soll diesem „orientalischen“ Land die Zivilisation gebracht werden. Algeriens Besatzung durch Frankreich (1830) wird beispielsweise von Rohlf's – sowie von Pückler und Maltzan – als erwünschter Kulturakt oder gar als zivilisatorische Notwendigkeit legitimiert. Dabei zeigt sich Rohlf's als überzeugter Kolonisationsbefürworter, nicht nur anhand einiger seiner kolonialistischen Schriften, sondern vor allem durch seine aktive militärische Teilnahme an den französischen Feldzügen gegen die algerischen und marokkanischen Stämme. Dennoch betrachtet Rohlf's die Kolonialisierung des an Rohstoffen reichen „Orient“ (ungeachtet der europäischen Ausbeutung) als keine einfache Aufgabe für Europa. Ihm zufolge handelt es sich im Fall einer Kolonialisierung Marokkos um einen sehr langen Prozess aufgrund der von ihm

empfundenen ausgesprochenen „Orientalität“ des Landes. Damit spricht er dem „Orient“ im Fallbeispiel Marokkos ganz deutlich die Fähigkeit zur Modernisierung ab, auch wenn eine Kolonialisierung des Landes stattfände (was tatsächlich ab 1912 geschah). Dies impliziert auch, dass Rohlf's die Moderne nur als „europäisch/westlich“ begreift. Pückler seinerseits betrachtet die europäische Kolonialisierung fremder Erdteile sogar als „Wohltat“.<sup>500</sup> In diesem Sinne fordert er Deutschland dazu auf, nach dem englischen und französischen Vorbild Kolonien zu beziehen, um „dem preußischen Handel feste Anhaltspunkte in anderen Welttheilen zu sichern“<sup>501</sup>.

Der von den drei Orientreisenden implizierte Kolonialisierungswunsch als kulturelle Notwendigkeit, – den man als einen zentralen Bestandteil der europäischen Orientreiseberichte dieser Epoche betrachten kann, sowie die „orientalistische“ Vorstellung von einem „Orient“ als Synonym für die angebliche unveränderliche Ewigkeit und die konstante Gegensätzlichkeit zur europäischen Welt der Moderne und Zivilisation – sind zweifellos zwei grundlegende Merkmale des in jener Epoche herrschenden kolonialistischen Orientalismus, der tatsächlich die Kolonialisierung der größten Teile der sogenannten Länder des „Orients“ zur Folge hatte, die wiederum historisch alles andere als eine Zivilisierung des „Orients“ war.<sup>502</sup>

---

<sup>500</sup> Pückler, Tutti Frutti, Bd., 1, S. 196.

<sup>501</sup> Ebd., S. 199.

<sup>502</sup> Vielmehr ging es in der kolonialpolitischen Praxis der europäischen Großmächte hauptsächlich um die Ausbeutung fremder Ressourcen der Länder des „Orients“ für den eigenen „westlichen“ Wohlstand sowie die Erhaltung oder Bewahrung der daraus entstandenen vorteilhaften geostrategischen Machtposition im „Orient“. Dies verschärfte die wirtschaftliche und technische Unterentwicklung dieser Länder und vertiefte ihre Abhängigkeit vom hochentwickelten und modernen „Okzident“ bis heute.

## 5. Zum zweiten, analytischen Teil hinführende Fragestellungen

Wie zuvor festgestellt wurde, ist die Orientvorstellung der drei Reisenden nicht weit entfernt von der im 19. Jahrhundert herrschenden Tradition des kolonialistischen Orientalismus, in der die ideologische Unterscheidung zwischen dem europäischen überlegenen „Wir“ und einem fiktiven oder besser gesagt von den Orientreisenden vorgestellten, unterlegenen „Orient“ ständig betont wird, der in jeder Hinsicht die Rolle eines minderwertigen Gegensatzes zum angeblich zivilisierten Europa spielt. Dieser letzte Punkt legitimiert damit Europa als Zivilisationsträger, seine hegemonialen oder ganz konkret kolonialistischen Ansprüche durchzusetzen, nicht um den „Orient“ zu verwestlichen und ihn damit von seiner „Orientalität“ zu befreien, sondern in erster Linie um „westliche“ Dominanz gegenüber einem von Europa schon als schwach und abhängig definierten „Orient“ zu demonstrieren und wirtschaftlichen Profit daraus zu ziehen. Nun, im Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung, aber auch des Terrorismus, zieht der „Orient“ erneut das „westliche“ Interesse auf sich, vor allem nach dem 11. September 2001. Veröffentlichungen aus allen Lebensbereichen, die sich mit dem „Orient“ und dem Islam befassen, sind zahlreich. Auch aktuelle Reiseberichte über den „Orient“ oder über einige Länder des sogenannten „Orients“ haben Hochkonjunktur. Sie werden von den Lesern meist als vertrauenswürdige Informationsquelle zu allen Themenbereichen des gegenwärtigen „Orients“ angesehen, da sie von „zuverlässigen“ Vertretern der europäischen Kultur verfasst wurden, die anhand ihrer individuellen Erfahrungen den gegenwärtigen „Orient“ (wenn auch durch die europäische Brille) präsentieren. Die aktuellen Orientreiseberichte werden zugleich auch als Unterhaltungsmedien betrachtet, die sich mit einer vermeintlich fremden, exotischen Welt namens „Orient“ befassen. Dementsprechend wird von diesen Texten erwartet, dass sie die Fantasien oder zumindest die Vorstellungen der Leser vom „Orient“ mit seinen tradierten, jedoch meist stereotypen Attributen befriedigen. In diesem Kontext stellen sich selbstredend die folgenden Fragen: Wie wird in den aktuellen Orientreisetexten über den „Orient“ als fremden Kulturraum berichtet? Betrachten die gegenwärtig Reisenden den „Orient“ überhaupt noch als „minderwertige“ Gegenwelt? Erhalten die neueren Orienttexte die fundamentale und somit ideologische Unterscheidung weiterhin aufrecht, die die angebliche Unvereinbarkeit zwischen dem unterlegenen „Orient“ und dem überlegenen Europa festigt? Werden diese Unterscheidung und

ihre ideologische Funktion auch in den aktuellen Orienttexten des 21. Jahrhunderts betont? Oder ist in diesen Texten eher ein mögliches Ende der tradierten, geltenden Orient-Antipathie bzw. Orient-Verachtung als minderwertige Gegenkultur bzw. Gegengesellschaft erkennbar? Und mit welchen Bildern wird der Islam dem deutschsprachigen Leser noch als vermeintliche Grundidee des „Orients“ präsentiert? Werden dabei die alten traditionellen Islambilder aus der (vor-)kolonialen Epoche weitertradiert oder mit neuen Bildern bereichert oder im Gegenteil sogar ersetzt? Sind diese Bilder ebenso verallgemeinernd, negativ abwertend bzw. stereotyp? Und welche Funktionen erfüllen sie? Handelt es sich bei dem aktuellen Orient- und Islambild im 21. Jahrhundert vielleicht um eine „moderne“ Fortsetzung des Orient- und Islambildes des 19. Jahrhunderts? Kann im Allgemeinen – in der Zeit des Postkolonialismus – noch die Rede von einem kulturellen Orientalismus als historische und mentale Fortsetzung des vergangenen „kolonialistischen“ Orientalismus sein?

Im Folgenden analytischen Teil werden diese vorgestellten Fragestellungen zu beantworten versucht, indem diesbezüglich drei ausgewählte aktuelle Reisetexte untersucht werden, deren Autoren behaupten, authentische Fremdheits- und Reiseerlebnisse im „Orient“ oder in Teilen des „Orients“ in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts erlebt zu haben.

## **Dritter Teil: Einzelanalysen der Reisetexte aus dem beginnenden 21. Jahrhundert**

### **1. Ramming-Leupolds Orientbild am Beispiel ihres Reiseberichtes „Saudi-Arabien – Im heiligen Land des Islam. Eine ‚Pionierreise‘“**

Fast ähnlich wie bei Maltzan wird Ramming-Leupolds Saudi-Arabien-Reisebericht von drei Diskursen beherrscht, die zusammen das Orientbild der Autorin konstruieren, das nicht sehr von dem klassischen Orientbild des 19. Jahrhunderts abweicht. Dabei geht es erstens um die christozentrischen sowie antiislamischen Diskurse, die sich in diesem Reisebericht nicht immer leicht voneinander abtrennen lassen. Denn jeder dieser Diskurse ist von dem anderen abhängig. Zudem taucht wiederum ein klassischer Diskurs auf: der eurozentrische Orientdiskurs, der ebenfalls Maltzans Reisebericht durchzieht. Einen wesentlichen Unterscheidungspunkt zwischen den beiden Reiseberichten bildet Maltzans kolonialistischer Diskurs.<sup>503</sup>

#### **1.1 Christozentrischer Diskurs**

##### **1.1.1 Christentum heilig, Islam nicht?**

Mit dem Begriff Christozentrismus wird hier im Folgenden die Beobachtung und Darstellung von orient- und islamspezifischen „Charakteren“ aus rein exklusivistischer Perspektive gemeint, wobei diese Eigenschaften gegenüber einer überwiegend positiven Bewertung der eigenen christlichen Merkmale meist negativ bewertet werden.<sup>504</sup> Da das Phänomen Christozentrismus durch Verherrlichung des christlichen Glaubens entsteht und sich hält, leistete er in den Orientreiseberichten –

---

<sup>503</sup> Zwar bezieht die Autorin keine eindeutige Stellung zur Kolonialisierung des „Orients“ im 19. und 20. Jahrhundert durch die europäischen Großmächte, dennoch ist es bemerkenswert, dass sie in ihrem Reisebericht den Begriff „Annexion“ als Bezeichnung für die europäische Besetzung der Länder des sogenannten „Orients“ im 19. Jahrhundert verwendet, während ihr zufolge die osmanische Herrschaft im „Orient“ eine eindeutige Okkupation bzw. eine Besetzung gewesen sei. Somit deutet sie darauf hin, dass die europäischen Großmächte den „Orient“ nicht – wie die türkische Besatzungsmacht – besetzt, sondern „nur“ annektiert haben (vgl. Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 97). Dies kann als latente Rechtfertigung der Autorin für die imperialistische Besetzung Europas als willkommener kultureller Akt verstanden werden. Eine Rechtfertigung, die im postkolonialistischen 21. Jahrhundert noch immer fortexistiert.

<sup>504</sup> Der Terminus Christozentrismus bzw. christozentrisch wird in diesem Sinne u. a. auch von verschiedenen Forschern wie beispielhaft Tanja Hupfeld und Urs Bitterli verwendet (vgl. dazu Hupfeld, Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts und Bitterli, Die Entdeckung Amerikas, S. 120.). Zudem besagt die exklusivistische Auffassung, dass die nur die eigene Religion die wahre sei. Dabei sollen die anderen Religionen unwahr sein. Mehr dazu in: Dehn, Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Band 24, 2008, S. 16.

wie im Beispiel von Maltzans Bericht aus dem 19. Jahrhundert<sup>505</sup> – eine einseitige und undifferenzierte Wahrnehmung der „orientalischen“ Fremde und führte zu einer Abwertung islamischer Glaubens-Inhalte und -Praktiken. Dies ist bis heute das markante Haupthindernis für ein intensives Verständnis der vom Islam geprägten „orientalischen“ Kultur.<sup>506</sup> Genau kann lässt sich in Ramming-Leupolds Reisebericht feststellen. Die Autorin nimmt hier den „Islam“ und somit auch den „Orient“ am Beispiel des bereisten Landes in Übereinstimmung mit ihrem protestantischen Selbstverständnis negativ wahr und bewertet ihn dementsprechend sehr kritisch. Dabei instrumentalisiert sie bewusst und/oder unbewusst – in fast völliger Übereinstimmung mit Maltzan – eine Reihe antiislamischer Strategien, um ihren exklusivistisch-christozentrischen Standpunkt zu stärken<sup>507</sup>, nämlich einerseits die subjektive und sogar verherrlichende Darstellung des eigenen Glaubens als absolut richtige Lehre überhaupt, was wiederum eine eindeutige Ausgrenzung gegenüber anderen Glaubensrichtungen (und nicht nur dem Islam) impliziert, und andererseits die feindliche, aber für die Autorin, selbstverständliche selektive Darstellung des fremden islamischen Glaubens als nicht nur falsche, sondern vielmehr als radikale und unvernünftige Lehre, die – so die Autorin – nicht mit der idealen christlichen Glaubenswelt zu vergleichen sei. Auf der Basis dieser exklusivistisch-christozentrischen binären Opposition zwischen dem „guten“ Christentum und dem „schlechten“ Islam entsteht eine der zentralen Tendenzen des Reiseberichtes: die selbstverständliche exklusivistische Verherrlichung der eigenen Glaubensrichtung, die – so die Autorin – durch ihre Reise in der islamischen Fremde nur noch verstärkt wurde. In diesem Zusammenhang liefert die Autorin subjektive Gegenüberstellungen bestimmter christlicher und islamischer Glaubens-Inhalte und -Praktiken mit wiederum der doppelten Strategie: der Idealisierung des Christentums als die einzige Vollkommenheit anhand ihrer Diffamierung des Islams. Während die Autorin so Christentum mit ihrer christozentrischen Selbstverständlichkeit als die wahre göttliche Religion begreift, die sich durch ihr „Liebesgebot“<sup>508</sup> auszeichnet, definiert sie den Islam mal als „verfälschte“ und/oder „beduinische“ Version früherer Religionen, darunter das Christentum selbst<sup>509</sup>, und mal als eine „sinnliche“ Lehre,

---

<sup>505</sup> Vgl. Kapitel 1.5.1 im zweiten Teil.

<sup>506</sup> Demnach ist die christozentristische Bewertungsperspektive eine zentrale Komponente eurozentrisch ausgeprägter Orientreiseberichte. Aus diesem Grund wird Christozentrismus in der Forschung zumeist als signifikante Unterkategorie des Eurozentrismus charakterisiert.

<sup>507</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.3.1.

<sup>508</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 147.

<sup>509</sup> Vgl. ebd., S. 69.

die keine religiöse Botschaft besitzt<sup>510</sup>, während für sie Christentum „Liebe, die Nächstenliebe“<sup>511</sup> bedeutet. In Bezug auf die von ihr empfundene „Sinnlichkeit“ der islamischen Religion schreibt sie beispielsweise: „Bei uns ist nicht von blühenden Gärten und lockenden Jungfrauen die Rede. Das alles können wir nicht glauben [...]“<sup>512</sup>

Dagegen sei die eigene Religion im vollen Kontrast zum Islam ideal und – vor allem – vorbildlich. Dabei wird die Tatsache, dass auch in der Bibel ein endzeitliches Paradies, das Flüsse, Garten, Milch und Honig versprach, von der Autorin vollkommen außer Acht gelassen.<sup>513</sup>

Erst nach diesen Gegenüberstellungen der beiden Religionen und erst nach ihrer Anwesenheit in der Heimat des Islams entdeckt Ramming-Leupold die „alleinige“ Vollkommenheit ihrer christlichen Religion, wenn sie beispielsweise feststellt: „Aber auch nie habe ich intensiver und dankbarer empfunden, zu unserer christlichen Religion und dem davon geprägten Kulturkreis zu gehören.“<sup>514</sup>

Im Rahmen dieses exklusivistisch-christozentrischen Diskurses verwendet die Autorin einige Strategien, um ihre Idealisierung der eigenen Glaubensrichtung zu verstärken. Dazu gehört vor allem die Alarmisierung, wobei die Autorin auch andere Glaubensrichtungen und nicht nur den Islam als Bedrohung darstellt:

In der ganzen Welt herrscht Aufbruchsstimmung der Religionen, vom christlichen Amerika bis zum islamischen Fundamentalismus oder bei den orthodoxen Juden. Bei uns im westlichen Europa lässt man sich von gefährlichen Strömungen verführen [...]. Wir sollten deutlicher Stellung beziehen! Religionsfreiheit muss von uns nicht passiv verstanden werden.<sup>515</sup>

Die Betonung dieser vermeintlichen Bedrohlichkeit soll die Friedlichkeit und somit auch die Vollkommenheit der eigenen religiösen Glaubensrichtung letztendlich stärken. Diese Vollkommenheit der eigenen Religion erweist sich bei der Autorin nicht immer in Bezug auf die islamische Religion, sondern auch im Vergleich mit den anderen Religionen wie dem Judentum. Um dieses Argument durchzusetzen, verwendet sie häufig falsche Vergleiche und inkorrekte Informationen und Fehlinterpretationen sowohl über die islamische als auch über die jüdische Religion,

---

<sup>510</sup> Vgl. ebd., S. 146.

<sup>511</sup> Ebd., S. 150.

<sup>512</sup> Ebd., S. 146.

<sup>513</sup> Vgl. Rienecker, Lexikon zur Bibel, S. 1195. Mehr dazu: Krauss, Das Paradies: Eine kleine Kulturgeschichte, hier Kapitel: „Die Paradieserzählungen im Christentum“ (S. 50-98) und „Das himmlische Paradies der Christen“ (S. 121-144).

<sup>514</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 91.

<sup>515</sup> Ebd., S. 155.

wie es aus dem folgenden Zitat herauszulesen ist: „Wir beten zu Gott im Himmel. Das bedeutet, dass er nicht mit einem festen Platz auf Erden verbunden ist, wie mit der Kaaba in Mekka für die Muslime oder dem Tempel der Juden in Jerusalem.“<sup>516</sup>

Und weiter schreibt sie an anderer Stelle resümierend: „Schließlich, und da ist unsere Religion die Einzige von allen, kann ich Trost im Leid erfahren.“<sup>517</sup>

Eine beliebte Strategie der Autorin zur Idealisierung der eigenen Glaubensrichtung bildet ihr augenfälliger Spott über bestimmte islamische Glaubens-Inhalte bzw.-Praktiken wie beispielsweise Pilgerfahrt, Fasten und Kopftuch.<sup>518</sup> So bezeichnet sie beispielhaft das islamische Fasten nichts anders als „Verzicht auf normale Kost“<sup>519</sup>, während das christliche Fasten sinnvoll und gutartig sei, dessen Zweck darin bestehe, „die eigenen Abhängigkeiten auszuloten, also kleine Laster aller Art zu unterlassen, vielleicht das Fernsehen, das Rauchen, den Alkohol oder tatsächlich die Schlemmerei“<sup>520</sup>.

Im Folgenden wird auf die von der Autorin ausgewählten Strategien und ihre Folgen noch ausführlicher eingegangen werden.

### **1.1.2 Christus versus Mohammed: Himmel versus Erde?**

Wie schon erwähnt, ist Ramming-Leupolds Bewusstsein von der Überlegenheit der eigenen Religion eng mit der Abwertung des Islams verknüpft. So zieht die Autorin, die sich selbst als Vertreterin des einzig wahren Glaubenssystems betrachtet, an mehreren Stellen ihres Reiseberichtes selektive und exklusivistisch-christozentrische Vergleiche zwischen Jesus Christus und Mohammed. Ziel der Autorin ist dabei, ein durch unpassende Selektion verzerrtes Bild von Mohammed in ihrem Reisebericht zu zeichnen.<sup>521</sup> Denn während sie Christus und seine Stellung gemäß den christlichen theologischen Lehren und ihres eigenen religiösen „Selbstverständnisses“ wiedergibt, liefert sie abwertende Bilder über die Persönlichkeit und Stellung Mohammeds, wenn sie beispielsweise vergleicht: „Mohammeds Reich war absolut von dieser Welt, im Gegensatz zu dem von Jesus Christus.“<sup>522</sup>

An einer anderen Stelle bezeichnet sie ihn sogar als „Ekstatiker“:

---

<sup>516</sup> Ebd., S. 149.

<sup>517</sup> Ebd., S. 155.

<sup>518</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.3.2.5.

<sup>519</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 150.

<sup>520</sup> Ebd.

<sup>521</sup> Dabei weicht sich dieser Reisebericht nicht von den alten christlichen Texten ab, die gezielt ein verzerrtes Bild von Mohammed erzeugten. Vgl.: Was jeder vom Islam wissen muss. Kapitel: Mohammed in christlicher Hinsicht, S. 27.

<sup>522</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 74.

Es fällt mir absolut nicht schwer zu glauben, dass es einen Ekstatiker wie Mohammed tief erschütterte, dass er es als Geschenk von oben empfing, was ihm gegeben wurde. Alles, was er von der jüdischen und christlichen Religion in Erfahrung bringen konnte, hatte für ihn eine neue und eigene Bedeutung als Belehrung.<sup>523</sup>

Trotzdem übernahm Mohammed – so die Autorin – vieles vom Christentum:

Vom Ritual der frühen Christen hat er die Gesten übernommen, die den Inhalt der täglichen fünf Pflichtgebete ausdrücken: das andächtige Stehen vor Gott, das Verneigen und das Niederwerfen. Das lässt eine demütige und gottesfürchtige Grundstimmung erkennen, die er an den Christen sehr bewundert hatte.<sup>524</sup>

Zudem behauptet die Autorin, dass die Christen zur Zeit Mohammeds ein Vorbild für ihn waren:

Mohammed hatte, als er noch mit der Karawane zog, Kontakte zu Juden und Christen, den ‚Nazaran‘, gehabt. [...] Doch seine Informationsmöglichkeiten waren auf die wenigen Christen, die in Mekka lebten oder Rast machten, beschränkt. [...] Von Herzen gläubig, beeindruckten sie ihn tief mit ihren Gebetsübungen und dem Verlesen heiliger Texte [...].<sup>525</sup>

An einer anderen Stelle schreibt sie resümierend: „Mohammed [hat] sein göttliches Wissen von irdischen Gewährsmännern bezogen.“<sup>526</sup> Mit diesen Argumenten will die Autorin Mohammed nicht als „Prophet“, der eine göttliche Offenbarung erhält, sondern wie die meisten Orientalisten als „Mann von Kraft und Genie“<sup>527</sup> präsentieren, der mithilfe von christlichen und jüdischen Lehrern eine Glaubensrichtung bewusst stiften wollte und konnte. In diesem Zusammenhang und um ihre Behauptung durchzusetzen, dass Mohammed keine göttliche Offenbarung als Prophet gehabt und dass er stattdessen wohl die jüdischen und christlichen Quellen studiert habe, bezweifelt sie strikt die islamische Geschichtsschreibung über das Leben des Propheten, dass er Analphabet war: „[...] der selbst immer betonte, ahnungslos und unwissend zu sein.“<sup>528</sup> In diesem Zusammenhang schreibt sie, dass Mohammed „viel vom Inhalt der jüdischen und christlichen Offenbarungsschriften“<sup>529</sup> übernommen habe. Zudem haben – so die Autorin – einige islamische Rituale und Religionspraktiken nicht nur einen christlichen, sondern auch einen jüdischen Ursprung:

---

<sup>523</sup> Ebd., S. 70.

<sup>524</sup> Ebd., S. 75.

<sup>525</sup> Ebd., S. 68.

<sup>526</sup> Ebd., S. 70.

<sup>527</sup> Ebd., S. 147.

<sup>528</sup> Ebd., S. 69.

<sup>529</sup> Ebd., S. 70.

So ist der gemeinsame Freitagsgottesdienst in Anlehnung an den jüdischen Sabbat eingeführt worden. [...] Vielleicht ist auch das ‚mittlere Gebet‘, als Mittagsgebet der ursprünglichen drei Gebetszeiten der jüdischen Tradition entnommen.<sup>530</sup>

Damit sei auch das Judentum eine Inspirationsquelle für Mohammed, um seinen neuen Glauben zu stiften. Obwohl die Autorin mehrmals in ihrem Reisebericht betont, dass der Islam vieles vom Judentum und Christentum übernommen habe, qualifiziert sie den Islam nicht als göttliche Offenbarung oder zumindest als eigenständige Lehre. Somit wird die Aberkennung des Islams als göttliche Religion von der Autorin – wie bei Maltzan zuvor – noch deutlicher.<sup>531</sup> An einer anderen Stelle behauptet die Autorin, dass Mohammed nicht nur vom Judentum und Christentum, sondern auch vom vorislamischen arabischen Heidentum übernommen habe: „Er hatte ziemlich genau das alte Heidnische übernommen, nur durch die Abraham-Legende dessen polytheistischen Charakter in einen monotheistischen gewandelt.“<sup>532</sup>

Im Rahmen ihres unpassenden Vergleiches zwischen Jesus Christus und Mohammed versucht die Autorin letzteren als politisch motivierende Persönlichkeit, die strategische Ziele verfolgte, darzustellen. Er ist nun für sie nicht mehr jene Person, die von den christlichen Mönchen seiner Stadt religiöse Lehren studiert hat:

„Er entwickelte sich zu einer völlig neuen Persönlichkeit, einem Politiker, der auch Raubzüge und kriegerische Auseinandersetzungen zu organisieren und anzuführen verstand [...].“<sup>533</sup>

Dieses Bestreben nach Macht lässt ihn – so Ramming-Leupold – „an einem einzigen Tag mehr als ein halbes Tausend Juden massakrieren“<sup>534</sup>. Und wiederum liefert hier die Autorin keine Beweise für das vermeintliche Massaker der Muslime an den Juden. Im Gegensatz dazu beschreibt die Autorin das Verhältnis der Muslime zu den Christen als „sehr viel freundlicher, weil sie in Medina sicher nur schwach vertreten waren und nicht zu einer politischen Gefahr werden konnten“<sup>535</sup>. Dafür liefert die Autorin keinen historischen Beweis. Wichtig für sie an dieser Stelle, die politische Seite der Persönlichkeit Mohammeds zu betonen, sodass die Leser ihn nicht mehr als Prophet betrachten können, denn es ist schwer zu glauben, dass ein Prophet politische Ziele verfolgt.

---

<sup>530</sup> Ebd., S. 72.

<sup>531</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.5.1. im zweiten Teil.

<sup>532</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 74.

<sup>533</sup> Ebd., S. 72.

<sup>534</sup> Ebd., S. 73.

<sup>535</sup> Ebd.

In Anlehnung daran greift die Autorin ein altes abwertendes Bild über die Person Mohammed auf, nämlich seine Darstellung als sinnlicher Mann. Damit will die Autorin den Unterschied zwischen dem „guten“ Jesus und „schlechten“ Mohammed bei dem Leser befestigen. So beschreibt sie den vermeintlichen „turbulente[n]“ Harem, der aus „junge[n] Witwen gefallener Krieger“ bestehe.<sup>536</sup> Im Mittelpunkt dieses Harems steht die „schöne Gemahlin“ Mohammeds, also Aicha, die „kleine Rötliche“.<sup>537</sup> Sie ist die zweite Ehefrau des Propheten nach dem Tod seiner ersten Ehefrau Khadija. Wiederum bemüht sich die Autorin, die Glaubwürdigkeit ihrer Aussagen über die Persönlichkeit Mohammed anhand historischer Quellen zu belegen. Sie liefert nicht nur zweifelhaften und quelllosen Angaben über die Persönlichkeit Mohammed, sondern auch zahlreiche fehlerhafte Behauptungen, wenn sie beispielsweise davon ausgeht, dass die Muslime Angriffe auf Allah (Gott) dulden würden, aber niemals auf die Person Mohammed.<sup>538</sup> Dieser vermeintliche Fanatismus um Mohammed betreffe nicht nur „gläubige“ Muslime, sondern – so die Behauptung der Autorin – auch die muslimischen Liberalen. Für die Autorin sind sie auch Mohammed-Fanatiker, weil sie Kritik an Mohammed keineswegs dulden. Damit versucht sie, die zahlreichen Proteste gegen Mohammed-Karikaturen in den letzten Jahren zu klären, die von den muslimischen Demonstranten als Diffamierung, Verachtung und Verhöhnung ihres Propheten angesehen wurden. In diesem Zusammenhang bekamen auch die Jesus-Karikaturen kein Verständnis von den Kirchen.<sup>539</sup>

Um ihr Argument von dem muslimischen Mohammed-Fanatismus zu bestätigen, liefert Ramming-Leupold den folgenden Hadith [sc. ein Hadith ist eine schriftliche Überlieferung über Mohammeds Aussagen und Verhalten], in dem Mohammed vermeintlich gesagt hat:

Wenn jemand am Tage der Auferstehung so viele gute Werke bringt, wie die aller Menschen in der Welt, und bringt nicht das Aussprechen des Segens über den Propheten, so werden seine guten Werke als unannehmbar ihm zurückgegeben.<sup>540</sup>

---

<sup>536</sup> Vgl. ebd., S. 78.

<sup>537</sup> Vgl. ebd.

<sup>538</sup> Vgl. ebd., S. 76.

<sup>539</sup> Vgl. dazu „Umstrittene Jesus-Karikatur: Frommer Christ zeigt Künstler und Aussteller an“: <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/caricatura-kassel-anzeige-wegen-jesuskarikatur-erstattet-a-851775.html> (24.04.2016). Sowie „Ausstellung in Kassel: Kirchen kritisieren Jesus-Karikatur“: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/caricatura-in-kassel-kirchen-kritisieren-jesus-karikatur-a-851332.html> (24.04.2016).

<sup>540</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 77.

Tatsächlich, lässt sich dieser vermeintliche Hadith weder in den Hadith-Sammlungen noch in der gesamten Hadith-Literatur finden. So ist es nicht verwunderlich, dass die Autorin für diesen gefälschten Hadith keinerlei Hinweis auf die mögliche Quelle geben konnte. Für das Gegenteil dieser Fanatismus-These der Autorin spricht, dass Mohammed sowohl in den fachlichen muslimischen als auch in nichtmuslimischen Quellen zwar als letzter Prophet angesehen, aber zugleich auf derselben Ebene mit anderen Propheten als Gottes Gesandter verehrt wird.<sup>541</sup>

### 1.1.3 Bibel versus Koran: Göttliche Offenbarung und religiöse Plagiate

In ihrem Vergleich zwischen Bibel und Koran spricht die Autorin dem heiligen Buch der Muslime den Status als eigenständige göttliche Offenbarung eindeutig ab. Der Koran ist für sie ein von Mohammed geschriebener Text, der auf jüdischen und christlichen Offenbarungstexten basiert: „[Mohammed] war [...] natürlich daran interessiert, möglichst viel vom Inhalt der jüdischen und christlichen Offenbarungsschriften in Erfahrung zu bringen.“<sup>542</sup>

Ihre christozentrische Bewertung des Korans als nichtgöttlicher Text, der von Mohammed selbst verfasst wurde, betont sie an einer anderen Stelle ihres Reiseberichtes erneut:

Er studierte eifrig Geschichten von alttestamentlichen Gottesmännern, von Noah, Abraham und Lot, Moses, Joseph und Adam mit Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies. [...] Aus apokryphen Quellen hat er Geschichten von Maria und dem Jesuskind kennen gelernt. Das alles wurde tief in seinem Unterbewusstsein gespeichert.<sup>543</sup>

Mit diesem Vergleich betont Ramming-Leupold, dass allein die Bibel der einzige Beweis für die göttliche Offenbarung sei. Zudem lehnt die Autorin bei ihrer Behandlung religiöser Themen jede islamische Version der Inhalte der Bibel sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments ab. Im Gegensatz dazu stellt sie die christliche Version als alleinige legitime und somit wahrhaftige Auslegung dar. Als Beispiel dafür lehnt sie die islamische Vorstellung ab, dass der Prophet Abraham (im Arabischen: Ibrahim) in der arabischen Wüste anwesend gewesen sei und die Kaaba

---

<sup>541</sup> Über Mohammeds Bild im Islam schreibt Manfred Hofmann: „Trotz aller Hochachtung angesichts seiner Auserwählung und Leistung wird Muhammed daher von Muslimen weder als Religionsgründer noch als Übermensch oder gar als Fleisch gewordener Gott (Inkarnation) betrachtet.“ In: Hofmann, Islam, S. 23.

<sup>542</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 70.

<sup>543</sup> Ebd.

gebaut habe: „Als geschichtliche Persönlichkeit hatte Abraham nie mit der Kaaba und dem verbundenen Kult zu tun.“<sup>544</sup>

Interessanterweise bezieht sich bei ihrer Ablehnung dieser islamischen Auslegung nicht mehr allein – wie bislang – auf Prämissen ihrer christlichen Überzeugung, sondern sie beruft sich auf die Geschichte als objektive Wissenschaft, die eine Art „Verbindlichkeit“ bezüglich ihrer „Glaubwürdigkeit“ erzeugen soll, um damit ihre eigenen religiösen Wahrheiten „wissenschaftlich“ zu bekräftigen. In diesem Zusammenhang verwendet sie die Bezeichnung „biblische Geschichte“<sup>545</sup>. Damit meint sie vor allem die Geschichten des Alten Testaments. Sie stellt diese biblische Geschichtsschreibung auf eine Ebene mit anderen wissenschaftlichen und vor allem geschichtlichen Quellen. Für sie ist die Bibel, die sie als „unser Buch der Bücher“<sup>546</sup> bewertet, anders als der Koran ein religiöser Text mit göttlicher Offenbarung, der der objektiven Wissenschaft – in diesem Kontext die Geschichte – nicht widerspricht. Für Ramming-Leupold habe der Koran nichts mit der Geschichte, sondern vielmehr mit Legenden zu tun. Propheten und deren Geschichten, die nur im Koran und nicht in der Bibel erwähnt sind, werden als Legenden dargestellt, da sie nach der Autorin keinen biblischen Beleg haben.<sup>547</sup>

In dem von christlichem Exklusivismus dominierten Reisebericht begegnet nicht selten das Motiv der christlichen Vergangenheit des „Orients“. Damit betont die Autorin, dass der „Orient“ ursprünglich ein christlicher Ort gewesen sei.

#### **1.1.4 Der „Orient“: Islamisch oder doch islamisiert?**

Die Autorin spricht in ihrem Reisebericht nicht selten von einem von allen vergessenen „Orient“, der – ihrem Verständnis nach – nichts mit den gegenwärtigen islamischen „Orient“ zu tun hat, nämlich der christliche „Orient“. Denn er war in der vorislamischen Zeit – so die Autorin – stets christlich. Dazu schreibt sie:

Wäre ich damals schon so schlau gewesen wie heute, hätte ich nach der Kirche aus dem 4. Jahrhundert gefragt. Auch hier in der Wüste war das Christentum frühzeitig auf fruchtbaren Boden gefallen.<sup>548</sup>

Diese Annahme allein sei ein Grund für die Autorin, sich in ihrem Reisebericht mit dem christlichen „Orient“ zu beschäftigen, ihn aus der Vergessenheit und seiner

---

<sup>544</sup> Ebd., S. 72.

<sup>545</sup> Ebd., S. 86.

<sup>546</sup> Ebd., S. 146.

<sup>547</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>548</sup> Ebd., S. 121.

„Islamisierung“ herauszuholen und im christlichen Gedächtnis auftauchen zu lassen. Zudem betont die Autorin mehrmals ihren Hinweis, dass einige christliche Gegenden im heutigen Saudi-Arabien zwanghaft islamisiert wurden wie im folgenden Beispiel: „Die ganze Region der flachen Sandküste des Arabischen Golfes trägt den ursprünglichen Namen ihrer größten Oase, Al Hasa. [...] Genau weiß man, daß die Bevölkerung noch zu Zeiten Mohammeds islamisiert wurde.“<sup>549</sup>

Darüber hinaus folgt sie der Geschichte und Aktualität der christlichen Präsenz im „Orient“ am konkreten Beispiel des „streng islamischen“ Landes Saudi-Arabien, dem Zielland ihrer Reise. So spricht sie beispielsweise von der historischen und für sie bedeutungsvollen Präsenz des Christentums in der Stadt Djidda.<sup>550</sup> In dieser „wahhabitischen“ Stadt erkennt die Autorin christliche Spuren trotz ihrer islamischen Prägung. Zudem behauptet sie, dass eine christliche, von den Portugiesen im 16. Jahrhundert erbaute Zitadelle „eine der meist fotografierten Ruinen Saudi-Arabiens“<sup>551</sup> sei. Ein ähnliches Beispiel, das ebenfalls ihr Interesse – als überzeugte Christin – für die frühchristliche Geschichte des Landes deutlich macht, ist ihre Darstellung des Najran-Vorfalles, in dem vermeintlich christliche Märtyrer von der damals jüdischen Mehrheit der Stadt getötet wurden<sup>552</sup>:

Die Verfolgungen gipfelten im November des Jahres 523 in einem Massaker in der Stadt Najran. Mehrere hundert Christen wurden in eigens dafür ausgehobene Gräben getrieben und starben den Feuertod [...].<sup>553</sup>

Die ausführliche Beschäftigung der Autorin mit dem vergangenen „Orient“ im Allgemeinen und im Besonderen mit dem „Orient“ als Ursprungsort des Christentums lässt kaum Raum in ihrem Reisebericht, um sich mit dem eigentlichen Gegenstand zu beschäftigen, den sie dem Leser ihres Reiseberichtes verkündet hat, der Auseinandersetzung mit dem bereisten Land Saudi-Arabien und somit der eigenen kulturellen Konfrontation mit der bereisten „orientalischen“ Fremde als europäische und vor allem als weibliche Reisende. Aus diesen Gründen kann von einem „Orient“-Dilemma in diesem Reisebericht die Rede sein. Der „Orient“ ist für die Autorin „gut“, solange er „christlich“ genug für sie erscheint. Ist er aber dann wieder „islamisch“, erhält er aufgrund seiner „Islamität“ das Attribut „schlecht“.

---

<sup>549</sup> Ebd., S. 132.

<sup>550</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>551</sup> Ebd., S. 123.

<sup>552</sup> Bemerkenswert ist auch, dass die Darstellung der früheren Christen als Opfer sowohl der jüdischen als auch der muslimischen Mehrheit an mehreren Stellen dieses Reiseberichtes vorkommt. Vgl. dazu, ebd., S. 41-43.

<sup>553</sup> Ebd., S. 40.

## **1.2 Antiislamischer Diskurs**

In diesem Kapitel werden die Begriffe „Christozentrische Islamkritik“ und „antiislamischer Diskurs“ in Bezug auf die Beschäftigung der Autorin mit dem Islam an Stelle von „Islamkritik“ verwendet, um den Wert der wirksamen und sachlichen Religionskritik dadurch nicht herabzusetzen. Denn Äußerungen, die Abwertung und Verachtung des Glaubens von mehr als 1,3 Milliarden Menschen enthalten, bleiben unsachlich und zumindest nicht verantwortungsvoll. Zudem fehlt der Autorin vor allem deutlich die notwendige Grundlage der Religionskritik, nämlich die objektive und konstruktive Auseinandersetzung mit der betreffenden Glaubensrichtung.

### **1.2.1 Islamkritik aus Spott, Ironie und Verallgemeinerungen**

Bei der folgenden Auseinandersetzung mit dem antiislamischen Diskurs in Ramming-Leupolds Reisebericht geht es nicht zwangsläufig um die inhaltliche Richtigkeit ihrer Äußerungen bezüglich des Islams als Religion und Kultur. Obwohl das Aufzeigen einiger unsachlicher oder gar fehlerhafter Argumentationen auch ein Ziel ist, stehen jedoch vor allem die Technik und Strategien ihrer antiislamischen Argumentation im Vordergrund.

Um ihre antiislamische Perspektive zu untermauern, benutzt Ramming-Leupold Verallgemeinerungen und zieht in ihrem Reisebericht oft selektive und fragwürdige Vergleiche. Zudem kritisiert sie ganz auffällig die islamische Religion und ihre Anhänger mit Ironie, Spott und in unsachlichen Vergleichen mit dem eigenen Glaubenssystem. Gegenstand ihres Spotts sind meist Glaubensinhalte und religiöse Praktiken. Dies lässt ihre Laien-Kritik in einen deutlich antiislamischen Diskurs münden, der einen quantitativ und qualitativ bedeutenden Raum in ihrem Reisebericht einnimmt. Dabei ist zunächst zu bemerken, dass die Autorin nie eine islamwissenschaftliche Ausbildung absolviert hat, um sich mit dem Islam als Religion wissenschaftlich zu beschäftigen und daraus resultierend eine sachliche Bewertung zu liefern. Darüber hinaus beherrscht sie die arabische Sprache nicht, die als Basis für eine unabhängige und sachliche Auseinandersetzung mit der Religion des Islams dient. Trotzdem äußert sie sich immer wieder in ihrem Reisebericht mit kurzen Sätzen und oberflächlichen knappen Inhalten zu sehr komplizierten theologischen oder historischen Fragen der Geistesgeschichte des Islams. In diesem

Zusammenhang ist es üblich, sich auf Fachliteratur zu stützen, allerdings weist die Autorin auch hier kaum auf weiterführende Texte hin.

Dabei geht es der Autorin nicht um die sachliche Fundiertheit ihrer Argumente, sondern vielmehr darum, den Islam so viel wie möglich in jeder Hinsicht zu kritisieren, um dem Leser die Richtigkeit und Vollkommenheit ihrer eigenen religiösen Richtung zu beweisen. Damit zeigt sich die Autorin nichts anders als Laien-Vertreterin der gegenwärtigen unsachlichen Islamkritik, die zu dem herrschenden antiislamischen Diskurs gehört.<sup>554</sup> In diesem Rahmen stellt sie einige muslimische Glaubenspraktiken als störend dar. So empfindet sie die islamische Pilgerfahrt als Problem und Störfaktor für ihre Reise, wenn sie schreibt, dass sie und ihre Reisegruppe darunter „beinahe täglich zu leiden haben“<sup>555</sup>, obwohl sie schon vorher informiert war, dass ihre Reise zeitgleich mit der jährlichen muslimischen Pilgerfahrt stattfindet. Zu den von der Autorin als störend empfundenen religiösen Praktiken des Islams gehört auch der tägliche „laut[e] und lange“<sup>556</sup> Gebetsruf. Ironisch beschreibt sie zudem eine Freitagspredigt: „Wahre Donnerworte grollen die Straße entlang. Schimpft oder droht der Imam? – Diese Tonart sollte mal bei uns ein Pfarrer wagen...“<sup>557</sup>

Bei ihrer Argumentationstechnik geht es darüber hinaus – wie dem folgenden Kapitel zu entnehmen sein wird – nicht um die häufig fehlende Differenzierung zwischen den Begrifflichkeiten Islam und Islamismus (die Autorin verwendet diese Begriffe synonym), sondern darum, den Leser davon zu überzeugen, dass fundamentalistische Einstellung eine typische muslimische Denkweise, die sich stets intolerant gegen den Anderen positioniere.

### 1.2.2 „Mekka der Intoleranz“: Grenze zwischen Islamkritik und Islamfeindlichkeit

Die Einheimischen als Menschen anderer religiöser Auffassungen werden häufig von der Autorin – genau wie auch bei Maltzan<sup>558</sup> – diffamierend dargestellt. Diese Polemik ist ein beliebtes Instrument bei den beiden Autoren – trotz der epochalen Differenz. Dabei handelt es sich konkret um „scharfe (persönliche) Angriffe oder

---

<sup>554</sup> Zu den Vertretern dieser antimuslimischen Richtung gehören in Deutschland u. a.: Henryk M. Broder, Alice Schwarzer, Nelca Kelek. Mehr dazu siehe: Schneiders (Hrsg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwinden, S. 417-491.

<sup>555</sup> Ramming-Leupold. Saudi-Arabien, S. 14.

<sup>556</sup> Ebd., S. 56.

<sup>557</sup> Ebd., S. 137.

<sup>558</sup> Vgl. Kapitel 1.5.1.5 im zweiten Teil.

emotionale Ausfälle und oft mit unsachlicher Argumenten“<sup>559</sup> gegen andere Menschen. Diese unternimmt die Autorin an einigen Stellen ihres Reiseberichtes, wenn sie die Einheimischen immer wieder mit Ironie oder Anspielungen auf ihre Bezeichnungen („Wahhabiten“ anstatt „Muslime“) beschreibt und bewertet.<sup>560</sup> Der Zweck dieser Art Polemik – so Scheichl – liegt darin, die Leser spontan zur Ablehnung der gegnerischen Positionen zu veranlassen.<sup>561</sup> Genau dies bezweckt die Autorin bei den Lesern ihres Reiseberichtes. Zwar definiert sie sachlich den Wahhabismus als „puritanisch-fanatische Variante“ des Islams, die „die Religion wieder zu ihrer ursprünglichen Einfachheit und Strenge zurückführen sollte“<sup>562</sup>, dennoch liefert die Autorin diesbezüglich übertriebene Aussagen, wenn sie behauptet, dass Frauen aufgrund der Einführung des Wahhabismus im Land „sich nicht mehr im öffentlichen Leben blicken lassen dürfen“ und dass ihnen „nicht einmal Erziehung oder Ausbildung zugestanden“<sup>563</sup> wurde. Dafür liefert die Autorin aber keine Beweise. Im Rahmen dieses Wahhabismus-Vorwurfs wird das ganze Land samt seiner Bevölkerung von der Autorin verallgemeinernd religiöser Intoleranz beschuldigt:

Das Verbot aller nichtislamischen Religionen, Kulturhandlungen, Glaubensäußerungen und religiösen Symbole verursacht mir Unbehagen. Mit so viel Intoleranz hatte ich nun wirklich nicht gerechnet! Geht man so mit Gästen um, die man einlädt, ins Land zu kommen?<sup>564</sup>

Auch Städte scheinen in diesem Reisebericht nicht davon ausgenommen zu sein. So ist die heilige Stadt der Muslime, Mekka – für Ramming-Leupold – nichts anderes als ein „Mekka der Intoleranz“.<sup>565</sup> Christozentrische Ideologien und negative Vorurteile der Autorin bezüglich des Islams und der Muslime haben in diesem Reisebericht immer das letzte Wort. Dies korrespondiert mit der problematischen europäischen Tradition des Abgrenzungsbestrebens vor allem im Umgang mit dem Islam, indem das christliche europäische Eigene als das einzige existenziell Überlegene erscheinen darf und/oder muss. In diesem Kontext zeigt sich deutlich, dass die Autorin keine konstruktive und objektive Kritik äußert, da sie vor allem unsachliche Argumentationsstrategien verfolgt, die mit persönlichen und/oder auch ideologischen Zielen korrespondieren. Andere potentielle Motivgründe für antiislamische Kritik können neben Christozentrismus u. a. Animosität, Antipathie

<sup>559</sup> Strauss, *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist*, S. 295.

<sup>560</sup> Vgl. beispielsweise Ramming-Leupold, *Saudi-Arabien*, S. 23, S. 113, und S. 137.

<sup>561</sup> Vgl. Scheichl: Polemik. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, S. 117.

<sup>562</sup> Ramming-Leupold, *Saudi-Arabien*, S. 20.

<sup>563</sup> Ebd.

<sup>564</sup> Ebd., S. 24.

<sup>565</sup> Ebd., S. 143.

sogar auch Rassismus und private Leidensgeschichten sein, wobei die beiden letzten Motive ziemlich schwer aus Ramming-Leupolds Reisebericht herauszulesen sind. Trotz der Behauptung der Autorin, dass in diesem „strengen“ Land keine „Kulturhandlungen“<sup>566</sup> existieren, gesteht sie jedoch, dass beispielsweise die Stadt Djidda moderne Skulpturen hat. Über diese moderne künstlerische Seite des Landes schreibt Ramming-Leupold kurz:

Parallel zur Küste verläuft die Corniche, eine Uferstraße, wie man sie von der französischen Riviera kennt. Sie ist über 60 Kilometer lang und mit etwa 400 modernen Skulpturen aus unterschiedlichstem Material bestückt [...].<sup>567</sup>

als Resümee lässt sich festhalten, dass die Autorin nicht einige Anhänger des Islams oder einige ideologische Auslegungen dieser „orientalischen“ Religion kritisiert, sondern unmittelbar den Islam selbst. Sie wirft ihm vor, inhuman zu sein und sogar unmoralische Verhaltensweisen gegenüber Andersgläubigen und vor allem gegenüber Christen zu verlangen: „Ein Nicht-Muslim kann nicht saudischer Staatsbürger werden; nur Muslime dürfen in saudischer Erde bestattet werden.“<sup>568</sup>

### 1.2.3 Mangelhaftes Islamwissen

In Bezug auf den Islam zeichnet sich Ramming-Leupolds Reisebericht durch merkliches Halbwissen aus. Sei es aus Wissensmangel oder aus bewusster Absicht – an vielen Stellen dieses Reiseberichtes werden zentrale Informationen nicht gewährt. Dabei geht es meist um jene Informationen, die die eigenen Äußerungen der Autorin abschwächen könnten. Diese Desinformation ist mal schwieriger, mal leichter zu erkennen. An dieser Stelle werden Strategien der fehlerhaften Argumentation der Autorin in Bezug auf den Islam und die Muslime anhand von ausgewählten Beispielen dokumentiert und interpretiert.<sup>569</sup>

Im folgenden Beispiel zeigt die Autorin erstens selbst, wie massiv mangelhaft ihr Wissen über den Islam ist, und zweitens, wie fragwürdig und bedenklich ihr Umgang mit der Geschichte und Inhalt des Islams ist, um nur ihre Ansichten um jeden Preis zu kräftigen, in dem sie beispielhaft behauptet, dass im Islam der Prophet 99 Eigenschaften genießt.<sup>570</sup> En détail nennt Ramming-Leupold diese Eigenschaften

---

<sup>566</sup> Ebd., S. 24.

<sup>567</sup> Ebd., S. 26.

<sup>568</sup> Ebd., S. 24.

<sup>569</sup> Dennoch es ist vorweg darauf hinzuweisen, dass manchmal die Grenzen zwischen den einzelnen Techniken nicht eindeutig sind.

<sup>570</sup> Vgl. Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 78.

oder zumindest einige Beispiele nicht. Darüber hinaus weist sie auf keinerlei Quelle hin, der sie diese Information entnommen hat. Tatsächlich existierten die vermeintlichen 99 Eigenschaften des Propheten gar nicht. Vielmehr spricht man im Islam eher von den 99 Eigenschaften und Namen des Gottes.<sup>571</sup>

Ein weiteres eklatantes Beispiel für ihr mangelhaftes Wissen bildet die folgende falsche Information: „Namen wie Ali oder Aischa, Hassan oder Hussein sind bei den Schiiten beliebt, erscheinen bei den Sunniten aber selten oder nie, wie bei Protestanten früher die Namen von Heiligen.“<sup>572</sup> Leider verrät die Autorin nicht, woher sie diese Informationen erhalten hat. Der Vorname Aischa ist zum einen bei den Schiiten nicht beliebt, sondern im Gegenteil sogar verhasst. Hingegen wird dieser „beliebte“ Vorname bei den Sunniten verwendet. Zum anderen, sind Vornamen wie Ali, Hassan, oder Hussein bei den Schiiten zwar beliebt, werden aber auch von den Sunniten verwendet.<sup>573</sup>

Zu ihren ominösen Äußerungen gehört zweifellos ihre Fehlinterpretation des islamischen Fatalismus. Dabei behauptet die Autorin, dass Muslime ihre Werke nie zu Ende bringen wollten, um damit eine vermeintliche Gotteslästerung zu vermeiden:

Oder sehen wir' s nur wieder verkehrt, eben mit dem Blick des Westens? Ein fertiges Haus darf es nicht geben. Nur Allahs Werke sind vollkommen. Um ihn nicht zu lästern, wird alles, auch jedes Kunstwerk, absichtlich mit kleinen Fehlern versehen.<sup>574</sup>

Wiederum gibt die Autorin hier keine Belege oder zumindest Hinweise auf Quellen an.<sup>575</sup> Zu den gravierenden Fehlern der Autorin zählt ihre Behauptung, dass ein Muezzin-Wecker<sup>576</sup>, den sie während ihrer Reise gekauft hat, bei den Muslimen „heilig“ sei: „Der Verkäufer kann so etwas Heiliges ja nicht in ungläubige Hände geben!“<sup>577</sup> Dabei liefert die Autorin keinen Beweis für die vermeintliche „Heiligkeit“ solcher Gebetsruf-Wecker. Allerdings zeigt sie ganz deutlich den eigentlichen Grund für ihre riesige „kindliche“ Freude, als sie diesen Wecker „für

---

<sup>571</sup> Anscheinend hat die Autorin 99 Eigenschaften und Namen des Gottes mit dem Mohammed verwechselt, was eine grobe Desinformation in ihrem Reisebericht ist.

<sup>572</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 101.

<sup>573</sup> Merkwürdig ist es, das die Autorin dabei nicht erwähnen wollte, dass Vornamen wie Omar, Otman usw. kaum bei den Schiiten wie bei den Sunniten verwendbar sind.

<sup>574</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 138.

<sup>575</sup> Wenn man aber solche Äußerungen liest, fragt man sich, wie viel Millionen unvollendeten Bauwerke mit „absichtlichen Fehlern“ in den islamischen und arabischen Ländern ständig seit mehreren Jahrhunderten gebaut wurden und werden.

<sup>576</sup> Wecker für das fünfmalige islamische Gebet. Meistens in China in geringer Qualität produziert.

<sup>577</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 141.

ganze sieben Mark!!!“ gekauft hat, denn, so die Autorin, „wenn die Batterie schwach wird, könnte sich der Klang verzerren, und das wäre eine Gotteslästerung.“<sup>578</sup>

Zu den merklich groben und fehlerhaften Aussagen der Autorin gehört abschließend ihre beweislose Behauptung, dass in der saudischen Stadt Djidda das Fotografieren verboten sei: „Hier herrscht striktes Fotografierverbot. Warum, weiß nur Allah.“<sup>579</sup> Laut Informationen des deutschen Auswertigen Amtes besteht das Fotografierverbot im Land hingegen nur in den und um die beiden Heiligen Moscheen<sup>580</sup>, also in den heiligen Städten Mekka und Medina. In Djidda dagegen befinden sich bekanntlich keine heiligen Moscheen.

Anhand dieser auf Beispiele lässt sich feststellen, dass die Autorin in ihren falschen Aussagen über den Islam bewusst ganz auf Belege und Beweise verzichtet. Daten und Fakten liefert Ramming-Leupolds Reisebericht kaum. Dies führt dazu, dass sie nicht nur verzerrte Bilder von der bereisten „islamischen“ Fremde und deren „orientalischen“ Kultur liefert, sondern dementsprechend diese Fremde aufgrund ihrer Ungewöhnlichkeit auch als Gefahr darstellt.

#### **1.2.4 Alarmisierung und Dramatisierung des Islams**

Die Autorin vermittelt den Eindruck, dass der Islam Probleme bereite. Die Problematisierung, Radikalisierung des Islams waren auch die beliebtesten Botschaften vieler Reiseberichte aus dem 19. Jahrhundert, was beispielsweise anhand von Maltzans Reisebericht im Rahmen dieser Arbeit nachgewiesen wird.<sup>581</sup> Davon weicht sich die Autorin nicht ab, indem sie selektive Zitate in ihren Reisebericht integriert, die nicht nur dazu dienen, ihre Aussagen zu bekräftigen, sondern vielmehr ein alarmierendes Bild vom Islam zu zeichnen, wie das folgende Zitat zeigt:

Der Friede wird erst erreicht und gilt als endgültig, wenn die Grenzen des islamischen Staates bis an die Grenzen der Erde gelangen. [...] Vorübergehende und befristete Friedenszeiten sind nur eine Pause auf dem Weg zur Islamisierung der ganzen Welt.<sup>582</sup>

Dabei zitiert sie häufig – wie im oben erwähnten Zitat-Beispiel – A. T. Khoury, den sie in ihrem Reisetext als Islamwissenschaftler vorstellt. Zudem versucht die Autorin, selbst einige alarmierende beängstigende Aussagen in Bezug auf Islam und Muslime

---

<sup>578</sup> Vgl. ebd.

<sup>579</sup> Ebd., S. 26.

<sup>580</sup> Siehe dazu <http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Laenderinformationen/00-SiHi/SaudiArabienSicherheit.html> (24.04.2016)

<sup>581</sup> Vgl. dazu die Kapitel 1.5.1.2. und 1.5.1.8. im zweiten Teil.

<sup>582</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 143f.

zu liefern, wenn sie beispielsweise ihre übertriebene Einschätzung zum Status der Atheisten in den arabischen und islamischen Ländern betont:

Nur dürfte er [sc. Ramming-Leupolds Reisebegleiter Herr Schmidt] sich in islamischen Ländern niemals als Atheist zu erkennen geben. Die Menschen hier würden tief erschrecken, sie wären fassungslos. [...] Wenn er aber gar nicht glaubt, verliert er seinen Status als menschliches Wesen, ist noch weniger wert als ein Hund, der als unrein und das Allerletzte gilt.<sup>583</sup>

Wiederum liefert die Autorin keine konkreten Beispiele. An einer anderen Stelle sieht die Autorin den Islam als expansive Religion, die sich – im Vergleich mit ihrer eigenen „sanften“ Religion – aggressiv verbreite: „[...] der Islam [bleibt eine] [...] weiter expandierende Religion, deren Angehörige sich in erster Linie nicht voneinander, sondern gegen ‚Ungläubige‘ abgrenzen.“<sup>584</sup> So die Autorin, bräuchten die Muslime immer wieder die „ungläubigen“ Anderen, um ihre religiöse bzw. kulturelle Identität stiften zu können.

In Anlehnung daran unterlässt es Ramming-Leupold nicht, die Muslime als religiöse Minderheit im deutschen Heimatland negativ zu bewerten. Ganz bewusst wählt sie das Thema Moscheebau in Deutschland aus, um ebenfalls einen alarmierenden Ton zu vermitteln. Dazu äußert sie sich zu diesem Thema mit übertriebenen und unsachlichen Argumenten, die dazu dienen, den Moscheebau als eine vermeintliche Strategie der Islamisierung Deutschlands und somit Europas darzustellen. Für sie bedeutet der in Deutschland zugelassene Moscheebau nichts anderes als „eine Moschee samt Muezzin in jedem Dorf“<sup>585</sup>, eine Übertreibung, die nichts mit dem realen Alltag in Deutschland zu tun hat. Vergleichend fragt sich die Autorin: „Wo werden denn christliche Kirchen in islamischen Ländern gebaut?“<sup>586</sup> Dabei vermeidet Ramming-Leupold, sowohl über die bestehenden als auch die neu gebauten Kirchen in vielen arabischen Ländern wie Libanon, Ägypten und Syrien zu reden, aber auch über andere arabische Länder, in denen die Anhänger des Christentums nicht so stark vertreten sind, wie Marokko, Algerien, und Tunesien. Auch in den arabischen Golfstaaten wie in Katar, Bahrain und in den arabischen Emiraten wurden in den letzten Jahren neue Kirchen gebaut.<sup>587</sup> Die Autorin nimmt Saudi-Arabiens Politik

---

<sup>583</sup> Ebd., S. 80.

<sup>584</sup> Ebd., S. 102.

<sup>585</sup> Ebd., S. 156.

<sup>586</sup> Ebd.

<sup>587</sup> Mehr dazu: Stein, Stefan: Über die Arbeit der Kirche in den Ländern am Persischen Golf. Ein Zuhause in der Fremde. In: <http://www.kirche-heute.de/ausgaben/alle-ausgaben/ausgaben-erweiterungen/2013/dezember-2013.html#c739> (24.04.2016).

gegenüber anderen Religionen als irreführendes Argument dafür, dass der Islam Kirchen in seinen Gebieten verbiete, was der Realität nicht entspricht. Mit dieser verallgemeinernden und durchaus falschen Aussage beabsichtigt die Autorin auch, den Eindruck bei dem Leser zu vermitteln, dass solange der Kirchenbau in den arabischen Ländern angeblich verboten sei, in Deutschland und ganz Europa der Moscheebau eindeutig verboten werden soll.

Im Rahmen ihrer Alarmisierungs-Strategie stellt die Autorin den Islam wiederholt als eine Art buchstäbliche Religion dar, die für ihre Anhänger wegen ihrer vermeintlichen Enge, Starrheit und „durch die Knechtschaft des Buchstabens“<sup>588</sup> zwangsläufig kaum freie Räume für Interpretationen lasse, wenn sie beispielsweise betont:

Im Islam gelten buchstabengetreu Mohammeds Offenbarungen, seine Anweisungen und sein Beispiel von der Wiege bis zur Bahre, vom intimen Beisammensein bis zur hohen Politik. [...] Das alles wurde in Koran, Hadith und Sunna peinlich genau schriftlich festgehalten.<sup>589</sup>

Darunter fällt auch die – aus der Sicht der Autorin sinnlose – Verschleierungspflicht der muslimischen Frauen im „Orient“.

### **1.2.5 Muslimische Verschleierung als „Unfug“**

Die muslimische Verschleierung und insbesondere das Kopftuch werden von Ramming-Leupold expliziert an mehreren Stellen sehr negativ dargestellt, auch mit verachtenden und pejorativen Attributen, wenn sie beispielsweise das Wort Kopftuch absichtlich durch das Wort „Kopfputz“<sup>590</sup> ersetzt. Bei ihrer Behandlung dieses Themas (islamische Verschleierung) gerät die Autorin immer wieder in Widerspruch: Mal betont sie, dass dieser ganze „Unfug“<sup>591</sup>, wie sie die Verschleierung einiger muslimischer Frauen bezeichnet, nicht im Islam gründe, sondern von den Türken im Land etabliert worden sei: „Den ganzen Unfug mit dem Haareverstecken und Verschleiern hat ja nicht Mohammed verordnet. Er ist mit den Türken ins Land gekommen [...]“<sup>592</sup>

An anderen Stellen geht sie aber davon aus, dass die Frauenverschleierung doch im Islam verordnet wurde, weil „[...] die Frauen des Propheten auf der Straße sexuell

---

<sup>588</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 156.

<sup>589</sup> Ebd., S. 152.

<sup>590</sup> Ebd., S. 27.

<sup>591</sup> Ebd., S. 139.

<sup>592</sup> Ebd.

belästigt wurden“.<sup>593</sup> Allerdings liefert die Autorin keine Beweise erstens dafür, dass die Verordnung der Verschleierung aus diesem Grund entstanden ist, und zweitens dafür, dass dieses Ereignis stattgefunden hat.

Dieses Kopftuch-Dilemma Ramming-Leupolds endet nicht hier. Denn, so die Autorin, der Islam, der Koran oder Mohammed seien nicht mehr verantwortlich für das feindliche Frauenbild im „Orient“, sondern plötzlich die muslimischen Rechtsgelehrten selbst, denen Ramming-Leupold nun unterstellt, Aussagen des Propheten zu verfälschen: „Auf der Basis einer extrem frauenfeindlichen Interpretation des Korans schrecken sie selbst vor der Fälschung von Aussprüchen des Propheten nicht zurück.“<sup>594</sup> Konkrete Belege dafür liefert Ramming-Leupold jedoch nicht.

Trotz ihrer scharfen Kritik an der im „Orient“ herrschenden Frauenbekleidung sieht die Autorin in der saudischen schwarzen langen Kleidung der Frauen doch einige Vorteile, wenn sie mit leichter Ironie schreibt: „Manche unserer Damen sehen in schwarz-lang sogar besser aus als vorher, wie unsere beiden weit gereisten dicken Freundinnen.“<sup>595</sup>

Als Hauptergebnis dieser Beschäftigung mit dem herrschenden antiislamischen Diskurs in Ramming-Leupolds Reisetext lässt sich feststellen, dass in der Islamdarstellung der Autorin immer wieder die gleichen unsachlichen Argumente und fehlerhaften Beweisführungen auftauchen. Dahinter steckt die Absicht, dass der Islam im Vergleich mit der humanen, vernünftigen und idealen christlichen Religion angeblich unvernünftig, unlogisch, inhuman sowie frauenunterdrückend und somit letztendlich falsch sei. Die gleichen negativen und positiven Attribute können leicht auf eine andere Ebene übertragen werden, nämlich auf die eurozentrische Betrachtung des „Orients“. Dabei wird der vermeintliche „Orient“ zugunsten des Eurozentrismus stärker „orientalisiert“.

---

<sup>593</sup> Ebd., S. 153.

<sup>594</sup> Ebd.

<sup>595</sup> Ebd., S. 15.

### 1.3 Eurozentrischer Orientalismus-Diskurs

Wie schon zuvor in dieser Arbeit erklärt wurde, sieht der europäische Orientreisende Europa im Rahmen seines Eurozentrismus als das alleinige Zentrum des Denkens und Handelns in der Welt.<sup>596</sup> Dies nimmt Ramming-Leupold wiederum als Maßstab an, um das Andere, das Fremde und insbesondere das Nichteuropäische wahrzunehmen und abzuwerten. Zudem ist ihre eurozentrische Perspektive eindeutig durch einen christlichen Exklusivismus geprägt. Dabei zeigt die Autorin ganz deutlich ihre stark vom klassischen Eurozentrismus geprägte Vorstellung von dem Verhältnis zwischen „Orient“ und „Westen“ als einem Verhältnis der Rivalität zwischen dem „Guten“ und dem „Schlechten“, einem Verhältnis, in dem „Osten und West aufeinander [prallen]“<sup>597</sup>. Im Folgenden werden die Merkmale dieser eurozentrischen Perspektive näher beleuchtet.

#### 1.3.1 Ramming-Leupolds „Orient“: Fremdenfeindlich und verachtend?

Die Autorin empfindet sich im von ihr besuchten Land als „ungläubig“, obwohl nach ihrer Aussage, keiner der Einheimischen sie mit dieser Bezeichnung belegte. Ein Grund für diese Selbstwahrnehmung kann wohl darin liegen, dass die Reisende die vorgeschriebenen Verhaltensregeln des Ziellandes beachten musste, die ihrem von der europäischen Kultur geprägten Verständnis von individueller Freiheit nicht entsprechen. Deutlich wird dies beispielsweise am Verbot des Alkoholkonsums in der Öffentlichkeit. Das strikte Befolgen der Regeln im Land verursacht bei ihr mehrmals Unwohlfühlen, wenn sie beispielsweise schreibt:

Mich zu benehmen habe ich zu Hause gelernt, und guten Willen zu zeigen, hatte ich vor der Abreise vorgenommen, aber beim Übersetzen des Textes [sc. einer englischsprachigen Broschüre mit Verhaltensregeln] fühlte ich mich entmündigt.<sup>598</sup>

Diese Entmündigung betreffe alle Gäste des Landes, die – so die Autorin – nicht so behandelt werden sollten.<sup>599</sup> In Anlehnung daran spricht sie nicht selten von einem angeblich kollektiven Überlegenheitsgefühl der Saudis und mit verallgemeinerndem Ton auch der Muslime gegenüber Nichtmuslimen vor allem den Christen, die Ramming-Leupold zufolge von den Muslimen verachtet würden. Den Grund dieses „islamischen“ Überlegenheitsgefühls sieht die Autorin darin, dass die Muslime ihren

---

<sup>596</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.2.1 im ersten Teil.

<sup>597</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 140.

<sup>598</sup> Ebd., S. 25.

<sup>599</sup> Vgl. ebd.

Glauben als den richtigen sähen, während für sie alle anderen Religionen falsch seien.<sup>600</sup> Dabei vermeidet die Autorin zu erwähnen, dass das nicht nur bei den Muslimen der Fall ist, sondern Anhänger jeder Religion meist den eigenen Glauben – im Rahmen ihres religiösen Exklusivismus – als den richtigen und vollkommenen ansehen. Dieses vermeintliche islamische Überlegenheitsgefühl sieht Ramming-Leupold als Grund für die von ihr wahrgenommene Radikalität und Bedrohlichkeit des gegenwärtigen „Orients“. Dabei taucht immer wieder die ambivalente bzw. binäre Orient-Vorstellung auf: Verteufelung und Radikalisierung des gegenwärtigen islamischen „Orients“ versus die Verherrlichung des früheren christlichen „Orients“, obwohl er derselbe Ort für die Autorin bleibt. So deutet sie öfter an, dass der „Orient“ am Beispiel Saudi-Arabiens ein „bedrohlicher“ Ort sei, in dem Gefahren lauern: „Es kommt zu einer widerlichen Auseinandersetzung, wie ich sie auch in Deutschland noch nie erlebt habe.“<sup>601</sup> An einigen Stellen ihres Reiseberichtes, ist die Autorin von der Sicherheit im Lande jedoch ganz überzeugt, wenn sie beispielsweise schreibt: „Eine Entführung? In diesem Land undenkbar.“<sup>602</sup> Dabei gerät sie ganz in Widerspruch, wenn sie den „Orient“ mal als für Europäer bedrohlichen und mal als einen sicheren Ort bewertet.

Neben dieser vermeintlichen „orientalischen“ Bedrohlichkeit spricht die Autorin zudem nicht selten von einer „orientalischen“ Diskriminierung:

Die ausländischen Arbeitskräfte, ohne die die saudische Wirtschaft nicht auskommt, werden zwar gut bezahlt, [...] aber bewusst nicht integriert. Es gibt da eine deutlich spürbare Abstufung bis zur Diskriminierung, je nach Herkunftsland: An der Spitze der Wertschätzung als ‚Gastarbeiter‘ stehen Amerikaner und Westeuropäer, gefolgt von Palästinensern, Ägyptern und Jeminiten. Die letzten sind Pakistani, Koreaner und Inder.<sup>603</sup>

Sie liefert jedoch keine Hinweise auf diese „orientalische“ Art der „Diskriminierung“. Handelt es dabei um individuelle und/oder institutionelle Diskriminierung? Darüber hinaus gerät die Autorin wiederum in Widerspruch, wenn sie gesteht, dass die „Westeuropäer“ und „Amerikaner“ im Vergleich mit anderen (darunter selbst arabischen) Nationalitäten im Land hochangesehen seien, da sie von vielen zahlreichen Privilegien profitieren<sup>604</sup>, während sie an mehreren Stellen ihres

---

<sup>600</sup> Vgl. ebd., S. 144.

<sup>601</sup> Ebd., S. 58.

<sup>602</sup> Ebd., S. 111.

<sup>603</sup> Ebd., S. 131.

<sup>604</sup> Vgl. ebd., S. 121.

Reiseberichtes jedoch behauptet, dass „westliche“ Besucher im Land nicht willkommen seien.<sup>605</sup>

Vielmehr beschreibt die Autorin die Saudis als vermeintliche Unterdrücker gegenüber den ausländischen Minderheiten im Land, wenn sie beispielsweise schreibt: „Der Araber ist außer sich, weil ein Inder es wagt, ihn zur Rede zu stellen.“<sup>606</sup> Das typische Bild des dicken, bösen Arabers kommt somit nicht selten in ihrem Reisebericht vor.<sup>607</sup> In diesem Rahmen spottet die Autorin ganz bewusst den Einheimischen als „Wahhabiten“<sup>608</sup>. Für sie sind alle Saudis „Wahhabiten“ und damit nichts anderes als Extremisten. Mit dem „Wahhabismus“-Etikett<sup>609</sup> belegt die Autorin alles, was sie als erzkonservativ und sogar menschen- und kulturfeindlich empfindet, und das nur im „Orient“ existiere.

Somit stellt die Autorin – im Rahmen ihrer undifferenzierten und verallgemeinernden Orientvorstellung – das Land mit klischeehafter Sprache dar, die eher als Mittel zur Distanzierung des Lesers vom Gegenstand ihrer Reisebeschreibung dient. So beschreibt sie das ganze Land als „wahhabitische[s] Reich[]“<sup>610</sup>. Zwar hat der Wahhabismus einen großen Einfluss auf den saudischen Staat, dennoch es ist sehr schwierig, die Argumentation als sachlich und differenziert anzusehen, dass das ganze Land samt seiner Bevölkerung „wahhabitisch“ sei. Dabei handelt es sich eher um ein deutlich klischeehaftes Stereotyp.

Zudem bedeutet das Attribut „wahhabitisch“ für die Autorin „Unfreiheit“ bzw. „nicht frei zu sein“, wenn die Autorin folgendes schreibt: „Die Eltern amüsieren sich, lachen dazu, kommen näher. Wie ist das möglich, dass sie uns derart akzeptieren, woher diese Freiheit? – Sie sind eben keine Saudis.“<sup>611</sup>

Dieses Zitat sagt vieles, nämlich, dass die Saudis, also die Araber (oder auch die „Orientalen“) nicht frei seien. „Frei zu sein“ sei in diesem Sinne für die Autorin keine typische „orientalische“ Eigenschaft. Daher kommt dieses Staunen „Woher diese Freiheit?“<sup>612</sup>

---

<sup>605</sup> Vgl. ebd., S. 105.

<sup>606</sup> Ebd., S. 58.

<sup>607</sup> Vgl. ebd., S. 58f.

<sup>608</sup> Ebd., S. 137.

<sup>609</sup> In „Der Islam in der Gegenwart“ (W. Ende, U. Steinbach, R. Laut [Hrsg.]) wird die wahhabitische Bewegung wie folgt definiert: „Eine der bekanntesten fundamentalistischen Bewegungen, und zwar eine, die auch heute noch von Bedeutung ist, wurde von Muhammed ibn Adb al-Wahhab (1703/04-1792) gegründet“. Die Anhänger dieser Bewegung „bestehen darauf, dass man dem Koran und der Sunna folgen müsse“, S. 96.

<sup>610</sup> Ramming-Leupold, Saudi-Arabien, S. 104.

<sup>611</sup> Ebd., S. 140.

<sup>612</sup> Ebd.

Auch die Modernisierung und/oder Verwestlichung des „Orients“ sei Ramming-Leupold zufolge nur aufgrund der vermeintlichen eigenen „orientalischen“ Unfreiheit gescheitert. Sie argumentiert wie folgt: „Sosehr sich die Städte im westlichen Stil weiterentwickelt haben, sosehr ist es mit der persönlichen Freiheit rückwärtsgegangen.“<sup>613</sup> In diesem Sinne bedeutet der „Orient“ für die Autorin nichts anderes als einen Ort der vermeintlichen *Unfreiheit*, die ihn zur kulturellen Unterlegenheit führen sollte.

### 1.3.2 „Orientalische“ Unterlegenheit als Beweis der „okzidentalischen“ Überlegenheit?

Häufig geht die Autorin von der vermeintlichen Rückständigkeit des „Orients“ am Beispiel des besuchten Landes Saudi-Arabien aus, um die Überlegenheit Europas am Beispiel ihrer deutschen Heimat durch unpassende Vergleiche hervorzuheben. Die deutsche Gründlichkeit beispielsweise sei – so die Autorin – im „Orient“, wo die typische „orientalische“ Gleichgültigkeit herrsche, fehl am Platz. Diese Eigenschaft konnte – der Autorin zufolge – sogar im alten „Orient“ gefährlich sein. Denn beinahe – so Ramming-Leupold – hatte der Orientalist und Orientreisende Jakob Burckhardt sein Leben verloren, da seine deutsche Gründlichkeit ihn bei den angeblich gefährlichen „Orientalen“ verdächtig gemacht hatte.<sup>614</sup>

In dem Rahmen ihres Eurozentrismus versucht die Autorin wiederholt, Nationalstolz und Religionszugehörigkeitsgefühl beim deutschen Leser ihres Berichtes unsachlich aufzurufen, mit dem Zweck, den Lesern ihre vermeintlichen Befürchtungen vor Rassismuskorruptionen nicht zu nehmen und sie stattdessen sogar anzustacheln, endlich Klartext gegen Muslime nicht nur im Ausland, sondern auch schon in Deutschland zu reden, wenn sie schreibt:

Warum akzeptieren wir Lehrer sämtlicher islamischer Strömungen aus den Herkunftsländern zur privaten religiösen Erziehung der Kinder? Es sind Fanatiker darunter und Männer, die weder das Leben in Deutschland noch unsere Kultur oder Sprache kennen. [...] Wenn wir glauben, unsere Religion nicht mehr zu brauchen und nicht mehr hinter unserer Kirche stehen, wie viele Generationen wird es dauern, dass man im christlichen Abendland fünfmal täglich dem Ruf des Muezzins folgen muss?<sup>615</sup>

Der „Orient“ sei – so Ramming-Leupold – jedoch auch ein Ort für unerwartete positive Eigenschaften, die von der Autorin mit Erstaunen und Bewunderung wahrgenommen wird, wie beispielsweise die von der Autorin bemerkte Solidarität im von ihr besuchten Land:

---

<sup>613</sup> Ebd., S. 142.

<sup>614</sup> Vgl. Ebd., S. 89.

<sup>615</sup> Ebd., S. 156.

Wir trauen unseren Augen nicht: eine Bettlerin! [...] Wie verhalten sich die Vorübergehenden? Man hat keine Ahnung, wer sie ist, welche Nationalität. Man erkennt nichts als eine kauernde menschliche Gestalt, ein schwarzes Häufchen Elend. [...] Kaum einer geht vorbei, ohne wenigstens ein paar Münzen hineinzuworfen. Mütter schicken ihre Kinder. [...] Hier zulande ist man solidarisch: Not soll nicht sein!<sup>616</sup>

Das Staunen der Autorin besagt viel, nämlich beispielhaft, dass der „Orient“ wenig Gutes zu bieten hat. Er ist für die Autorin auf ewig unveränderlich.

### 1.3.3 Der ewige „Orient“: Unabhängig und unveränderlich?

Trotz seines materiellen Reichtums sei Saudi-Arabien – so die Autorin – unterentwickelt und unbedingt abhängig von der „westlichen“ und damit auch der deutschen Technologie, die von diesem „orientalischen“ Land importiert wird. In diesem Sinne sei alles, was im „Orient“ imponierend ist, eine europäische und/oder deutsche Hochleistung. „Orientaler“ seien zu vergleichbaren Leistungen nicht fähig. Sie seien nur Konsumenten. Dabei erwähnt Ramming-Leupold in ihrem Reisebericht nur diejenigen Bauwerke, die mithilfe Deutschlands und/oder deutscher Technologie gebaut wurden: „Das Wahrzeichen Riads ist seit der 72 Meter hohe Wasserturm in der Innenstadt. Erbaut wurde er von unserer deutschen Firma Dykerhoff & Widmann.“<sup>617</sup> An einer anderen Stelle beschreibt sie das King-Fahd-Fußballstadion als „imponierende Anlage“, eine „echt deutsche[r] Wertarbeit.“<sup>618</sup>

Damit will die Autorin die „Orientalität“, also die Unterlegenheit des Ziellandes im Vergleich mit dem überlegenen deutschen Heimatland, hervorheben. Dies impliziert gleichzeitig auch eine latente eurozentrische Gegenüberstellung zwischen Deutschland als angesehenem Vertreter des christlich-abendländischen „Westens“ und Saudi-Arabien als „das konservativste aller arabischen Länder“<sup>619</sup> und somit – so die Autorin – als passender Vertreter des islamisch-morgenländischen „Orients“. Dabei ignoriert Ramming-Leupold die Tatsache, dass Deutschland eine parlamentarische Demokratie ist, die sich als religiös neutral betrachtet, und dass Saudi-Arabien eine absolute Monarchie ist, die auf einer streng orthodoxen und dogmatischen Auslegung islamischer Quellen basiert. Der Staatsaufbau und die politische Kultur beider Länder unterscheiden sich daher deutlich voneinander.

In diesem Rahmen ihrer eurozentrischen Gegenüberstellung scheinen die „Orientalen“ und noch dazu deren „Kinder“ – wie der „Orient“ selbst – unfähig und

---

<sup>616</sup> Ebd., S. 126.

<sup>617</sup> Ebd., S. 106.

<sup>618</sup> Ebd., S. 115.

<sup>619</sup> Ebd., S. 129.

sogar *unhübsch* zu sein: „Ich studiere die Gesichter; hübsch sind sie alle nicht.“<sup>620</sup> Kindliche Schönheit scheint bei Ramming-Leupold damit eindeutig von dem eigenen europäischen Schönheitsmaßstab geprägt zu sein. Kinder des „Orients“ seien – so die Autorin – vielmehr in körperlicher und sportlicher Hinsicht unfähig, vermeintlich vor allem die Mädchen: „Ein junger Papa versucht, seine kleine Tochter etwas sportlich zu trainieren, hängt sie an einen Ast, als Ersatz für eine kleine Turnstange. Vielleicht träumt er von einem Klimmzug.“<sup>621</sup>

Dabei impliziert die Autorin, dass die europäischen Kinder – im Gegenteil zu den „orientalischen“ Kindern – sportlich besser seien, wenn sie mit einer rassistischen Betonung fortsetzt: „Den [sc. d.h. den Klimmzug] macht aber kein arabisches Mädchen.“<sup>622</sup> Ansonsten bietet der gegenwärtige „Orient“ für Ramming-Leupold nichts: „Wir finden nichts von Bedeutung.“<sup>623</sup> Vielmehr wird er für sie ein Ort der negativen Superlative. Die „orientalische“ Fremde sei die „allerlangweiligste“<sup>624</sup>: „Was hilft es, mit dem Schicksal zu hadern, dass man uns genau am Ende der Welt auf der arabischen Halbinsel hängen lässt, wo es anderswo so viel zu entdecken gäbe!“<sup>625</sup> Die Ausnahme bildet für Ramming-Leupold die Vergangenheit des „Orients“. Deshalb zeigt sie dem Leser ihr merkliches Interesse für die Geschichte der vergangenen Völker des „Orients“. Das Zielland selbst sei, so die Autorin, „geschichtsträchtig“.<sup>626</sup> Dies ist auch ein typisches Merkmal des „Orients“. Das zeigt wiederum deutlich, dass die Autorin den ganzen „Orient“ als unveränderliches Gebiet wahrnimmt und bewertet, das zeitlich und räumlich für ewig still zu stehen scheint. Manche von ihr besuchte Gegenden und Orte sind in ihren Augen zeitlos, also typisch „orientalisch“, wie die „Dörfer in Lehm- oder Bruchsteinbauweise, wo die Zeit seit dem Mittelalter still zu stehen scheint“<sup>627</sup>. Selbst die Zeit im „Orient“ sei „zäh und träge“<sup>628</sup> und somit „orientalisch“.

Die saudische Stadt Abha beispielsweise beschreibt die Autorin als eine typische alte, unmoderne „orientalische“ Stadt: „Nicht ein einziges modernes Haus gibt es im ganzen Ort, wenn auch einige schon am Bröckeln sind.“<sup>629</sup>

---

<sup>620</sup> Ebd., S. 139.

<sup>621</sup> Ebd.

<sup>622</sup> Ebd.

<sup>623</sup> Ebd., S. 111.

<sup>624</sup> Ebd., S. 116.

<sup>625</sup> Ebd., S. 145.

<sup>626</sup> Ebd., S. 40.

<sup>627</sup> Ebd., S. 10.

<sup>628</sup> Ebd., S. 158.

<sup>629</sup> Ebd., S. 47.

Zudem zitiert sie alte Stadtbeschreibungen, die deutlich orientalistisch erscheinen, mit dem Ziel die ewige Orientalität des „Orients“ zu betonen, wie beispielsweise die folgende Beschreibung Lawrences der Stadt Djidda: „Dschidda war fast wie eine tote Stadt, so lautlos und still ... Im Basar gab es auch nichts Gescheites zu kaufen.“<sup>630</sup> Anschließend kommentiert die Autorin: „Wie er mir aus der Seele spricht!“<sup>631</sup> Sie versucht dem Leser den Eindruck zu vermitteln, der „Orient“ sei ein ewig unveränderlicher Ort. Dies zeigt wiederum, dass Ramming-Leupold wenig Interesse an der realen Gegenwart der von ihr besuchten Städte hat. Wichtig für sie, dass diese Städte einen orientalistischen Stempel haben.

---

<sup>630</sup> Ebd., S. 17.

<sup>631</sup> Ebd.

## 2. Rudolf Hufenbachs Orientbild am Beispiel von seinen „Reisen in den Orient. Erinnerungen“

„[...] es duftet überall irgendwie anders!“<sup>632</sup>

Das Porträt, das Hufenbach in seinem Bericht von den bereisten „orientalischen“ Ländern zeichnet, ist vielschichtig. Es kommt in seinem Text kein allein herrschender Orientdiskurs vor. Vielmehr kann insgesamt eindeutig von drei voneinander differenzierten Diskursen die Rede sein, die das Orientbild Hufenbachs profilieren. Dabei handelt es sich um Hufenbachs Orientvorstellung als dem „Orient“ als exklusiver Ort der Erholung für europäische Urlauber und Touristen. Hier wird der „Orient“ eindeutig als seit langen Jahren beliebtes touristisches Ziel mehrerer Erholungsreisen des Autors mit seiner Ehefrau geschildert. Dieser touristische „Orient“ weist jedoch trotz der Idealisierung des Autors Schattenseiten auf. Parallel zu diesem Diskurs kommt ein weiterer Diskurs vor: Darstellung des besuchten „Orient“ als – für die Europäer – bekannter nostalgischer Ort. Hier wird die klassische europäische Orientvorstellung weiter tradiert. Vor allem fungiert hierzu der dargestellte „Orient“ als Gegenwelt zum „westlichen“ Europa. Von den beiden erwähnten Diskursen unterscheidet sich der dritte Diskurs ganz entscheidend, den man zu Recht als etwas unkonventionellen Orientdiskurs bezeichnen kann: Es handelt sich hier um die Darstellung des gegenwärtigen „Orient“ als hybride Welt. Hier bezeichnet der Autor den gegenwärtigen „Orient“ weder als klassisch, bekannt und somit unveränderlich, d. h. typisch „orientalisch“, noch als hier gegenwärtig, modern und entwickelt. Er sei hier völlig unbekannt und vor allem undefinierbar. Aufgrund seines hybriden Charakters könne man ihn einfach nicht genau determinieren. Er sei für den Autor nicht mehr der bekannte „Orient“, sondern ein kulturell unverständlicher Hybrid geworden. Damit steht dieser Diskurs im Kontrast zu den anderen beiden zuvor erwähnten Diskursen, vor allem zu dem Diskurs des bekannten nostalgischen „Orient“. Im Folgenden werden diese drei diskursiven Ebenen in Hufenbachs Orientbericht diskursanalytisch ausführlicher dargestellt.

---

<sup>632</sup> Hufenbach, Reisen in den Orient, S. 39.

## **2.1 Hufenbachs touristischer „Orient“: Ein unentbehrlicher Erholungsort**

In den verschiedenen Kapiteln dieses Reiseberichtes berichtet der Autor über die von ihm besuchten Länder des „Orients“ vor allem als Urlauber, der stets regelmäßige Erholungsreisen mit seiner Frau in diese Region zu unternehmen pflegte. Hier wird der fremde „Orient“ samt seinen Menschen, Landschaften, seiner Mentalität sowie seinen Sitten und Gebräuchen ausschließlich aus einer europäischen, touristischen Perspektive wahrgenommen und dementsprechend bewertet. Der „Orient“ wird hier nichts anderes als ein Ort der Erholung bzw. des Urlaubes, der in den letzten Jahrzehnten zu einem sehr beliebten touristischen Ziel der Deutschen bzw. Europäer geworden ist. Im Folgenden werden die Charakteristika dieser „touristischen“ Sichtweise Hufenbachs näher betrachtet.

### **2.1.1 Der „Orient“: Ein exotisches Paradies exklusiv für europäische Urlauber**

Der „Orient“ mit seinem touristischen Flair wird vom Autor hauptsächlich als eigene imaginäre Möglichkeit beschrieben, aus dem übermodernen Europa touristisch – wenn auch provisorisch und von der Dauer des Urlaubs begrenzt – zu flüchten.

In dieser Hinsicht zieht Hufenbach ständig Vergleiche zwischen dem „orientalischen“ Gastland und dem deutschen Heimatland, wobei das „orientalische“ Land idealistisch bewertet wird, wenn er beispielsweise begeistert von der Wetterheiterkeit in Tunesien schreibt: „Was für ein Unterschied zu unserem Novemberwetter heute Vormittag in Deutschland!“<sup>633</sup> Denn er findet ausschließlich in seinem „orientalischen“ Reiseziel die von ihm gesuchte und gewollte Gelassenheit bzw. Entspanntheit. Das erkennt man daran, dass er weiter schreibt: „Wo nehme ich in den orientalischen Ländern nur diese Entspanntheit her?“<sup>634</sup> Zudem zeigt der Autor die weiteren wichtigen Merkmale seiner orientalistischen Urlaubswelt. Sie ist nicht nur ein Ort der Entspannung und Erholung. Diese Welt ist für ihn menschlich, herzlich und freundlich. Dort könne man einer Menge „oft gut gelaunter Menschen“<sup>635</sup> begegnen. Für ihn zeigt sich die Freundlichkeit des „Orients“ nicht nur in seinem „wunderschöne[n] Wetter“, sondern in der „Freundlichkeit der Menschen ringsum“. <sup>636</sup> Dazu schreibt er: „Solche Erlebnisse ahnt man vorher selten voraus.“<sup>637</sup> Darüber hinaus ist der touristische

---

<sup>633</sup> Ebd., S. 76.

<sup>634</sup> Ebd., S. 50.

<sup>635</sup> Ebd., S. 82.

<sup>636</sup> Ebd.

<sup>637</sup> Ebd.

„Orient“ für den Autor auch ein Ort der „Sehenswürdigkeiten mit faszinierenden Landschaften“.<sup>638</sup>

All diese erwähnten Attribute des touristischen „Orients“ in Hufenbachs Vorstellung verkörpert beispielsweise die marokkanische Stadt Marrakesch mit ihren „malerischen Gassen“ und „Souks“.<sup>639</sup> Sie bildet für ihn einen „orientalischen“ und somit einen märchenhaften Ort der Erholung und der Ruhe. Inmitten der „Medina“ (Altstadt) genießt er seinen Aufenthalt in einem Riad<sup>640</sup>, dessen Innenhof eine „Gartenoase“ bildet: „Den restlichen Tag hielten wir uns dann in unserer Oase auf. Das war außerordentlich erholsam.“<sup>641</sup> Weiterhin betont er die Ruhe und Stille, die er an diesem „orientalischen“ Ort der sinnlichen Entspannung gefunden hat: „Den weiteren Abend verbrachten wir auf der Dachterrasse unseres Riads – was für eine Oase der Ruhe und Entspannung. Es war noch angenehm warm hier [...]“<sup>642</sup>

Neben seinen Hauptmerkmalen als Ort der Erholung entfaltet sich der touristische „Orient“ bei Hufenbach als Ort des sinnlichen Genusses. Die sinnliche Seite dieses „orientalischen“ Genusses fasst der Autor wie folgt zusammen: „Beim Eintreten in das Restaurant zahlten wir einen Festpreis für einen ‚marokkanischen Abend‘. Dazu gehörten ein Abendessen, Wein, exotisches Dekor, traditionelle Musik und Bauchtanz.“<sup>643</sup> Mit dieser „orientalischen“ Ästhetik („Wein“, „exotisches Dekor“, „traditionelle Musik“, „Bauchtanz“) romantisiert Hufenbach seinen „Orient“, der nun nur mit Assoziationen und Schwärmereien von Luxus und Genuss korrespondiert, wie man sie aus den Geschichten von „Tausendundeiner Nacht“ kennt.

Zudem begreift der Autor das „orientalische“ Essen als signifikantes Merkmal des „orientalischen“ Genusses. Diese Faszination vom touristischen „Orient“ als fantastischem und sinnlichem Entspannungs- und Erholungsort zugleich geht nicht verloren, als er den „Orient“ verlässt und wieder nach Deutschland zurückkehrt. Sie sei – so der Autor – in seinen Erinnerungen immer wieder anwesend: „Ich denke oft und gern an diesen herrlichen Ort, auch jetzt wieder, beim Schreiben bzw. Lesen dieser Zeilen.“<sup>644</sup> Diese von Hufenbach empfundene Herrlichkeit des

---

<sup>638</sup> Ebd., S. 84.

<sup>639</sup> Ebd., S. 114.

<sup>640</sup> Ein traditionelles marokkanisches Wohnhaus oder ein kleiner Palast mit einem Innenhof bzw. inneren Garten.

<sup>641</sup> Hufenbach, *Reisen in den Orient*, S. 115.

<sup>642</sup> Ebd., S. 119.

<sup>643</sup> Ebd., S. 124.

<sup>644</sup> Ebd., S. 77.

„orientalischen“ Orts wird durch das „orientalische“ Faszinosum der Landschaft, die der Autor entdeckt, noch erhöht.

### 2.1.2 Exotische Schönheit der Natur im touristischen „Orient“

Zu den unverkennbaren Eigenschaften von Hufenbachs touristischem „Orient“ zählt – wie oben bereits angedeutet wurde – die Bewunderung der exotischen Schönheit und Faszination der „orientalischen“ Landschaften. Darunter fallen die Naturlandschaften, die die „orientalischen“ Länder bieten, sowie die Kulturlandschaften und alle für die europäischen Touristen interessanten „orientalischen“ Bauten, die sich durch ihre Originalität auszeichnen. In Anlehnung daran: Eine faszinierende Attraktivität im touristischen „Orient“ weisen – so der Autor – vor allem jene Orte auf, an denen unterschiedliche Landschaftsbilder vorkommen, etwa das üppige Grün auf den Bergen oder Oasen in den Wüsten sowie Strände. Diese reiche Vielfältigkeit der „orientalischen“ Natur- und Kulturlandschaft bewertet der Autor zumeist als „malerisch“ und vor allem als „herrlich“. Über seinen Urlaub in der marokkanischen Stadt Marrakesch beispielsweise schreibt er weiter:

Während des Picknickens genossen wir den malerischen Blick in die Umgebung – das war herrlich.<sup>645</sup> Die Stadt selbst beschreibt er als einen Ort der „blühenden Oasen“<sup>646</sup> und „von außergewöhnlicher Schönheit!“<sup>647</sup>

Nicht selten fließen dabei die Natur- und Kulturlandschaften ineinander. Sie hinterlassen bei dem Reisenden einen Eindruck der Ruhe in der „orientalischen“ Weite: „Diese Weite, die Ruhe, bei nicht einmal freundlichem, ja bei völlig trübem Wetter. Es war so eigenartig schön!“<sup>648</sup>

Dementsprechend werden sowohl die Natur- als auch Kulturlandschaften meist als Motive für die insgesamt 41 Fotos ausgewählt, die sich am Ende jedes Kapitels dieses Reiseberichtes befinden: 14 Fotos zeigen die unterschiedlichen Elemente der Kulturlandschaften in vielen „orientalischen“ Ländern. Dazu gehören u. a. Cafés, Altstädte, Moscheen, Wochenmärkte usw. Dazu zeigen sechs Fotos vor allem die Vielfalt der „orientalischen“ Naturlandschaften. Darunter fallen typischerweise die Flüsse (der Nil als typisches Beispiel), Wüsten, Oasen, Berge, Seen und Meere, aber auch Tiere wie Esel sowie Dromedare. Neben seiner Entdeckung der natur- und kulturlandschaftlichen Schönheit des „Orient“ zeigt dieser dem Autor noch eine

---

<sup>645</sup> Ebd., S. 48.

<sup>646</sup> Ebd., S. 122.

<sup>647</sup> Ebd., S. 123.

<sup>648</sup> Ebd., S. 107.

weitere schöne Facette, nämlich die von Hufenbach verspürte „orientalische“ menschliche Wärme.

### 2.1.3 Der touristische „Orient“: Gastfreundlich und arm

Zu den wichtigen Merkmalen des touristischen „Orients“ gehören seine Menschlichkeit und Herzlichkeit, die sich – so Hufenbach – in der im „Orient“ herrschenden Nachbarfreundlichkeit und Gastfreundlichkeit gegenüber Fremden im Allgemeinen manifestiert: „In den arabischen Ländern scheint es eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass der Nachbar vom gerade zubereiteten Tee ein Gläschen abbekommt. Eine schöne Sitte...“<sup>649</sup>

Dementsprechend werden die Einheimischen von dem Reisenden an vielen Stellen durchweg als „gastfreundlich“ sowie als „nett“<sup>650</sup> und „freundlich“<sup>651</sup> erlebt. Des Weiteren nennt er als konkretes Beispiel für die „orientalische“ Herzlichkeit das Land Tunesien. Dies sei nicht nur „ein interessantes, gastfreundliches Land“ für europäische Touristen, sondern es sei ein Land – so der Autor –, „in dem man menschliche Wärme zu spüren bekommt“.<sup>652</sup>

Diese typisch „orientalische“ Gastfreundlichkeit beschränke sich jedoch nicht nur – so Hufenbach – auf den Arabisch sprechenden „Orient“, sondern er spüre sie eindeutig auch in der Türkei, die der Autor auch als ein ausgesprochen „orientalisches“ Land bewertet.<sup>653</sup>

Die wiederkehrende Betonung dieser Feststellung des Autors der vom ihm verspürten Gast- bzw. Freundlichkeit der „Orientalen“ impliziert eindeutig sein Überraschungsgefühl, das vermutlich von den stereotypen und negativen Vorstellungen über den „Orient“ und seiner Bevölkerung herrührt, die die westeuropäischen Medien besonders in den letzten Jahrzehnten verbreitet haben.

In Anlehnung daran verbindet der Autor stets die herzliche Gastfreundlichkeit der Einheimischen mit der in vielen Teilen des „Orients“ herrschenden Armut, von der in erster Linie diese „gastfreundlichen“ Menschen betroffen sind – bei seinem Aufenthalt in Ägypten habe er deutlich gemerkt, dass der größte Teil der Einheimischen ein einfaches, aber von Armut gekennzeichnetes Leben führt. Dennoch agierten sie gastfreundlich:

---

<sup>649</sup> Ebd., S. 42.

<sup>650</sup> Ebd., S. 9.

<sup>651</sup> Ebd., S. 27f.

<sup>652</sup> Ebd., S. 87.

<sup>653</sup> Vgl. ebd., S. 102.

Die Grabstätten werden hier von sehr vielen Menschen bewohnt. Die Wohnungsnot in Kairo ist so groß, dass viele Arme inmitten dieser Totenstadt dicht an dicht mit vielen Kuppelbauten und anderen monumentalen Grabbauten in ‚Wohngräben‘ niedergelassen haben – ein Friedhof der Lebenden. [...] Und hier leben dann die Familien nicht selten inmitten ihrer mitgebrachten Haustiere (Hühner, Ziegen etc.). [...] Während unserer Reisen [...] haben wir mitbekommen, dass in einigen Ländern eine unvorstellbare Armut herrscht. Unvergesslich für uns war die nicht selten erlebte Gastfreundlichkeit dieser Menschen!<sup>654</sup>

Wie aus dem oben zitierten Abschnitt deutlich zu entnehmen ist, wird die „orientalische“ Armut von Hufenbach nicht unbedingt negativ abgewertet. Für ihn gehört die Armut zu dem einfachen, bescheidenen Alltag, den die Einheimischen dort erleben, und zählt somit zu den natürlichen Merkmalen der traditionellen „orientalischen“ Gesellschaften. Das Traditionelle überwiegt dementsprechend auch in den Fotografien Hufenbachs eindeutig: Modern, d. h. „westlich“ gekleidete Menschen erscheinen auf den Fotos nur ganz vereinzelt. Dagegen spiegeln 15 Fotos die Einfachheit der Einheimischen und ihrer traditionelle Lebensweise wider. Dabei ist für Hufenbach wichtig, zu betonen, dass die von ihm erfahrene Gastfreundlichkeit trotz der herrschenden Armut ein unverkennbarer Beweis für die Herzlichkeit und Wärme der Einheimischen ist.

Ungeachtet seiner Betonung der „orientalischen“ Herzlichkeit und menschlichen Wärme präsentiert Hufenbach seinen touristischen „Orient“ längst nicht als für die deutschen und europäischen Touristen heile Welt, wenn er an anderer Stelle seines Reiseberichtes bezüglich seines Tunesienurlaubs erklärt: „Natürlich gibt es auch Schattenseiten, die haben wir aber nicht gesucht...“<sup>655</sup>

#### **2.1.4 Der touristische „Orient“: Gastfreundlich und unberechenbar?**

Hufenbachs touristischer „Orient“ zeigt wiederholt seine Schattenseiten. Er könne – so der Autor – unberechenbar bedrohlich sein. Diese Bedrohlichkeit erklärt Hufenbach nicht dadurch, dass die Einheimischen – oder zumindest einige von ihnen – gegenüber fremden Europäern aus religiösen oder gar fundamentalistischen Gründen fremdenfeindlich seien, wie es das beängstigende Bild vom Islam und den Muslimen vermittelt, das in den Medien<sup>656</sup> vertreten ist, sondern dadurch, dass wegen der herrschenden Armut und der mangelhaften Sicherheit sowohl Touristen als auch Einheimische selbst jederzeit zu Opfern eines Diebstahls oder gar einer ernsthaften Lebensbedrohung werden könnten.

---

<sup>654</sup> Ebd., S. 67f.

<sup>655</sup> Ebd., S. 87.

<sup>656</sup> Mehr dazu: Schiffer, Die Darstellung des Islam in der Presse.

Zudem nimmt Hufenbach die „orientalische“ Fremde nicht immer als anziehenden Ort der Erholung wahr. Diese Fremde kann – für ihn – vor allem auch aufgrund ihrer typischen „Orientalität“ bedrohlich sein. Schon im vorderen Klappentext des Reiseberichtes liefert der Autor ein solch bedrohliches Bild von dem „Orient“ und seinen Einheimischen. Dabei berichtet er ausführlich, wie er in Kairo in einem Café am helllichten Tag von einem seltsamen jungen Schuhputzer überfallen wurde, der seine Schuhe angeblich gegen Bezahlung putzen wollte, sie ihm jedoch unerwartet ausgezogen habe und danach spurlos verschwunden sei. Hier stellt sich Hufenbach nun als Opfer dieses jungen, unberechenbaren und betrügerischen „orientalischen“ Diebes dar. Er sei hilflos in der „orientalischen“ Fremde, in der er niemanden kenne. So habe er daraufhin beabsichtigt, gezwungenermaßen barfuß, ein Taxi zu bestellen, das ihn ins Hotel bringen sollte. Was der Leser aber erst später erfährt, ist, dass der Autor mithilfe der Bedienung des Cafés seine Schuhe doch wiederbekommen hat, bevor er das Café verließ:

Wir tranken noch ein Gläschen Tee. Und nach ca. einer Viertelstunde, ich traute meinen Augen nicht, stand plötzlich ‚unser‘ Schuhputzer neben mir mit meinen hochglänzenden Schuhen in der Hand [...] Er bekam seinen Arbeitslohn und wir waren glücklich...<sup>657</sup>

Anhand dieses Beispiels zeigt sich deutlich ein komplexes Bild von dem „Orientalen“ als einfachem Menschen, der meist einen minderwertigen Beruf – wie hier Schuhputzer – ausübt. Dieses Bild besteht aber aus weiteren negativen Elementen, darunter sind Beschreibungen wie „arm“, „unberechenbar“, „Dieb“, „hinterlistig“, „launig“ und „komisch“.<sup>658</sup> Auf der anderen Seite zeigt dieses Bild eindeutig die natürlichen menschlichen Ängste, die erst und vor allem in der Fremde auftauchen, wie in der „orientalischen“ Fremde, die Hufenbach erlebte. Damit erweist sich Hufenbachs Auseinandersetzung mit der „orientalischen“ Fremde als eine Art Mischung aus Reiz und Unsicherheit.

### **2.1.5 Ist der touristische „Orient“ typisch „schmutzig“?**

Neben der Einfachheit, Armut, Traditionalität und gelegentlich bedrohlichen Unberechenbarkeit des „Orient“ und seine Einheimischen sei der touristische „Orient“ Hufenbachs – wenn auch nur teilweise – schmutzig. Diese vermeintliche Schmutzigkeit des „Orient“ zeige sich – so der Autor – nicht unbedingt in den

---

<sup>657</sup> Hufenbach, Reisen in den Orient, S. 66.

<sup>658</sup> Ebd.

ländlichen Gegenden des „Orients“, sondern in den meisten „orientalischen“ Großstädten und Metropolen, die sich ferner durch ihre Kontraste auszeichnen. Dabei greift der Autor wieder auf Kairo als typisches Beispiel zurück, wenn er die Stadt diesbezüglich wie folgt bewertet: „Die Stadt ist erfüllt von pulsierendem Leben, laut und hektisch, stickig und staubig, voller Kontraste.“<sup>659</sup> An anderer Stelle schreibt er: „Berge von Abfällen lagern nicht selten ringsherum. Auch das gehört zu Kairo...“<sup>660</sup> Zudem werden die meisten von dem Autor besuchten „orientalischen“ Städte häufig als „staubig[e] Riesenmetropole[n]“<sup>661</sup> bewertet.

In Anlehnung daran lässt sich feststellen, dass das Attribut „schmutzig“ in Verbindung mit weiteren Attributen wie „pulsierend“, „hektisch“, „laut“ und „staubig“ vorkommt. Die vermeintliche Schmutzigkeit des „Orients“ bei Hufenbach lässt sich daher als Synonym für „Umweltverschmutzung“ begreifen. Dies ist weltweit ein ernsthaftes Problem, das in den sogenannten „Entwicklungsländern“ – darunter selbstverständlich auch, aber nicht ausschließlich Länder des „Orients“ – deutlich zu spüren ist. Zudem lassen sich diese Attribute jedoch nicht mit der stereotypen europäischen Vorstellung des „Orients“ als Ort der unvorstellbaren Schmutzigkeit assoziieren. Vielmehr widerlegt der Autor an mehreren Stellen seines Reiseberichts das Klischee, der „Orient“ sei schmutzig, indem er diese vermeintliche „orientalische“ Schmutzigkeit als sozioökonomisches Problem relativiert, das einige Ländern des sogenannten „Orients“ aus verschiedenen Gründen (wie z. B. Überbevölkerung in Ägypten) betrifft. Auch in seinem Tunesienurlaub stellt der Autor fest, dass dieses Klischee von den vermeintlichen Unsauberkeiten des „Orients“ fälschlicherweise verbreitet ist: „Nicht selten haben wir von Urlaubern u. a. solche Aussprüche gehört, wie: ‚Ist der Strand schmutzig hier...‘ [...] Es handelt sich hierbei also keinesfalls um Ausscheidungen von Kamelen oder Pferden, wie oftmals fälschlicherweise angenommen wird.“<sup>662</sup>

Inmitten seines touristischen „Orients“ entdeckt der Autor auch seinen alten, typischen „Orient“ wieder. In diesem Sinne fungiert der bereiste „Orient“ bei Hufenbach trotz seiner „Gegenwärtigkeit“ meist als imaginativer Vergangenheitsort, der bei dem Reisenden romantische und vor allem nostalgische Sehnsüchte erweckt.

---

<sup>659</sup> Ebd., S. 63.

<sup>660</sup> Ebd., S. 68.

<sup>661</sup> Ebd., S. 66.

<sup>662</sup> Ebd., S. 76.

## **2.2 Der „Orient“ als bekannter nostalgischer Ort für die Europäer**

Der touristische gegenwärtige „Orient“ erzeugt – wie schon oben angedeutet – bei dem Autor einen nostalgischen Eindruck und lässt ihn während seiner Reisen ständig den für Europäer alten, bekannten „Orient“ imaginieren. So besucht er mit seiner Frau gezielt ausgewählte „orientalische“ Orte, die Hufenbach mit dem ewigen, exotischen und bekannten „Orient“ aus Tausendundeiner-Nacht-Erzählungen assoziiert. Es kann daher zu Recht von einem nostalgischen „Orient“ die Rede sein. Hufenbachs nostalgischer „Orient“ ist meistens romantisch, märchenhaft und deshalb schon stereotypisch und klischeehaft: dabei geht es vor allem um die vermeintlich im „Westen“ vermisste Gemütlichkeit, die im „Orient“ noch zu finden sei. Trotz der Positivität der nostalgischen Orientbilder Hufenbachs bleiben sie typisch „orientalistisch“, denn Orientalismus heißt nicht unbedingt, negative Bilder über den „Orient“ zu entwerfen, sondern er ist die grundlegende stabile Struktur, die die unterschiedlichen europäischen Orientvorstellungen ausmacht, darunter auch der nostalgische „Orient“.

Grundsätzlich sei der „Orient“ zudem ein Ort der Langsamkeit, Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit. Er sei ein nostalgischer Zufluchtsort vor Europa, dem Ort der Schnelligkeit und der modernen und raschen Entwicklung und Zivilisation. Wenn Europa „neu“, „schnell“ und „modern“ ist, dann müsste die Gegenwelt, hier der „Orient“ in seiner nostalgischen Fassung, nur noch Gegenattribute („alt“, „langsam“, „traditionell“) aufweisen. In dieser Binarität zwischen den beiden Polen fungiert Hufenbachs gegenwärtiger „Orient“ in seiner nostalgischen Färbung als passive Gegenwelt zu Europa.

### **2.2.1 Der nostalgische „Orient“ als Vergangenheitsort**

In einem vermeintlichen gegenwärtigen „Orient“ im 21. Jahrhundert sucht Hufenbach einen besonders für den Europäer bekannten alten „Orient, der vor allem aus „Sehenswürdigkeiten mit faszinierenden Landschaften“<sup>663</sup> bestehe, die der Reisende aus der Perspektive „Tausendundeine Nacht“ imaginiert und bewertet.<sup>664</sup> Damit seien die vom Autor beobachteten kulturellen Elemente des gegenwärtigen „Orients“ nostalgisch und nicht mehr gegenwärtig, sobald Hufenbach darin die

---

<sup>663</sup> Ebd., S. 84.

<sup>664</sup> Vgl. ebd., S. 44.

beiden wesentlichen Merkmale „Tausendundeine Nacht“ zu erkennen glaubt: die nostalgischen Sehenswürdigkeiten und das Faszinosum Landschaft.

Diese beiden aufgeführten Merkmale schlagen sich in Hufenbachs Vorstellung von der „orientalischen“ Stadt nieder, die in seinem Reisebericht als Sehnsuchtsort des ersehnten nostalgischen „Orients“ fungiert. Städte wie Samarkand und Buchara betrachtet er als Städte der „Tausendundeine[n] Nacht“<sup>665</sup>, in denen er „einen recht lebensfrohen Orient“<sup>666</sup> findet. Dabei manifestiert sich die „orientalische“ Stadt still und demzufolge auf ewig unveränderlich. Dies gilt auch für die vom Autor besuchte Hauptstadt Usbekistans, in der die Zeitlinie sogar rückwärts verlaufe: „Beim Durchstreifen einer Stadt wie Samarkand legt man einen Weg durch Jahrhunderte zurück.“<sup>667</sup> Damit zeigt sich ein weiteres Merkmal, nämlich die imaginäre Zeitlosigkeit in Hufenbachs bekanntem „Orient“. Darüber schreibt er: „Manchmal kommt es einem vor, als sei die Zeit hier stehen geblieben.“<sup>668</sup> Im „orientalischen“ Alltag herrsche ein ganz anderes Zeitverständnis, das ein geruhames Dasein fernab von Hektik ermögliche. Nur durch seine vermeintliche zeitliche Stille bleibe der „Orient“ unveränderlich und somit für den Autor durchaus bekannt. Auch in Ägypten und insbesondere in Kairo bevorzugt Hufenbach es, den gegenwärtigen „Orient“ als lebendige Vergangenheit zu erleben. Dabei interessiert ihn alles, was für ihn alt und traditionell erscheint:

In Kairo angekommen, hat der Besucher sofort den Wunsch, die Pyramiden und die Sphinx zu entdecken... [...] in unserem Entdeckungsprogramm steht für den ersten Tag: Besuch des alten Kairo – die Altstadt.<sup>669</sup>

Am „Kairo der Vergangenheit“<sup>670</sup> fesselt ihn der Anblick von „tausend Minarette[n] und hundert Kuppeln“.<sup>671</sup> Damit verkörpere diese „orientalische“ Stadt selbst die lebendige Vergangenheit: „Kairo lässt wirklich in einzigartiger Weise die Geschichte mehrerer Jahrtausende erlebbar werden.“<sup>672</sup>

Auch in Oman entdeckt der Autor eine kleine Stadt für sich namens „Al Kamil“, „ein Ort aus ‚Tausendundeine Nacht‘“.<sup>673</sup> Und in Istanbul interessiert er sich wiederum und ausschließlich für die Altstadt, wo er seinen wahren nostalgischen „Orient“ zu

---

<sup>665</sup> Ebd., S. 11.

<sup>666</sup> Ebd.

<sup>667</sup> Ebd.

<sup>668</sup> Ebd., S. 119.

<sup>669</sup> Ebd., S. 64.

<sup>670</sup> Ebd., S. 67.

<sup>671</sup> Ebd.

<sup>672</sup> Ebd., S. 69.

<sup>673</sup> Ebd., S. 54.

finden erhofft, wie ihn die folgende Szene zeigt: „Ein Gewirr von Fahrgästen, Händlern und Spaziergängern umgibt uns. Hinzu kommen Verkaufsstände, Stehbuden, Karren von Handel [...] bzw. Kleinhandel.“<sup>674</sup>

In der Altstadt von Istanbul findet er anscheinend seine „nostalgische“ Welt, in der er seinen alten „Orient“ genießt, vor allem, wenn er beispielsweise schreibt: „Beim Weingenuß fühlte ich mich hier mal kurz in eine andere, frühe Zeit versetzt...“<sup>675</sup>

Zu den nostalgischen Attributen des „Orients“ gehört auch seine Ruinen-Landschaft, die die Imagination des Autors vom „Orient“ als lebendigem Vergangenheitsort noch verstärkt: „Man befindet sich hier an einer bedeutenden Stätte der Menschheitsgeschichte und irgendwie hat mich der Ort mit den verbliebenen Ruinen beeindruckt.“<sup>676</sup>

Dazu gehören vor allem die alten Bauten in maurischem Stil und die alten römischen Ruinen (in Marokko, Tunesien und in der Türkei) sowie die pharaonischen Bauten und Ruinen (in Ägypten). So zeigen alle am Ende des Kapitels „Die Hauptstadt Ägyptens – Kairo“ angehängten vier Bilder, die den Urlaub des Autors mit seiner Frau dort wiedergeben, ausschließlich dasselbe Motiv: Die Pyramiden und die Sphinx.<sup>677</sup> Als Erinnerung von seinem Urlaub im „orientalischen“ Ägypten bleibt dann nur die Vergangenheit. An der aktuellen Gegenwart des besuchten Landes ist der Autor kaum interessiert. Seine Vorstellung hingegen bleibt, dass nur im „Orient“ Vergangenheit und Gegenwart ineinander überfließen. Dies voneinander eindeutig zu trennen scheint dem Autor marginal, denn die ewige Vergangenheit habe ihren langen Schatten immer wieder auf die „orientalische“ Gegenwart geworfen.

### **2.2.2 Der bekannte „Orient“: Eine typisch exotische Gegenwelt**

Hufenbach stellt seinen nostalgischen „Orient“ stets als die typisch bekannte Gegenwelt zu Europa dar, in der allein man die „Orientalität“ des Anderen und die „Europäizität“ des Eigenen wiederentdecken könne. Damit lässt sich der nostalgische, bekannte „Orient“ Hufenbachs wesentlich durch seine typische Alterität sowie durch seine Exotik charakterisieren. Diese werden im folgenden Beispiel auf den Punkt

---

<sup>674</sup> Ebd., S. 91.

<sup>675</sup> Ebd., S. 99.

<sup>676</sup> Ebd., S. 80.

<sup>677</sup> Vgl. ebd., S. 73f.

gebracht: „Wieder sind wir in einer anderen Welt angekommen und wieder umgibt uns ein anderer Geruch...“<sup>678</sup>

Weiterhin schreibt er an anderer Stelle seines Reiseberichtes über die imaginative ewige Alterität des exotischen „Orients“. In dieser Gegenwelt „[...] duftet [es] überall irgendwie anders!“<sup>679</sup> Somit erkennt der Autor seinen bekannten nostalgischen „Orient“ auch mithilfe dieses „irgendwie“ exotischen und damit vor allem imaginativen Duftes wieder: „Der Duft exotischer Gerüche zog in dem Souk durch die für arabische Märkte so typischen Marktreihen.“<sup>680</sup>

Der imaginative Duft begleitet Hufenbach ständig in der alten „orientalischen“ Fremde. Er bezeichnet ihn als „Tausendundeine Nacht“-Duft. Allein dieser „orientalische“ Duft lässt Hufenbach glauben, dass er sich in seiner erwünschten „orientalischen“ Gegenwelt befinde. Darüber schreibt er: „Das war der Basar Khan-El-Khalili, mit seiner bemerkenswerten, alten Bausubstanz, den engen märchenhaften Gassen und dem ständigen ‚Tausendundeine Nacht‘-Duft in der Nase.“<sup>681</sup>

Neben Hufenbachs imaginativem „Tausendundeine Nacht“-Duft“, den alten Basaren wie Khan-El-Khalili in Altkairo, den „Souks“, den traditionellen Wochenmärkten, und den engen Gassen von Marrakesch erweist sich das „orientalische“ Café – für den Autor – als hervorragender Ort der „orientalischen“ Nostalgie, an dem die wesentlichen Merkmale des nostalgischen „Orients“ (Alterität, Exotik und Märchenhaftigkeit) auftauchen und an dem der Autor die nostalgischen Vorzüge seines „Orients“ genießt:

Das Kaffeehaus war sehr gut besucht. Wir bekamen dennoch zwei Plätze an einem kleinen Marmortisch mit offenem Blick auf die Geschäftsgasse. Ringsherum wurde Wasserpfeife (Shisha) geraucht. Ich bestellte uns je ein Glas Pfefferminztee mit unzerkleinerten Minzeblättern darin – wie im Orient oft üblich. Dazu ließ ich uns etwas Gebäck bringen.<sup>682</sup>

Durch seine Gemütlichkeit assoziiert der Autor das „orientalische“ Café mit der typischen „orientalischen“ Gemütlichkeit und Gelassenheit.

### **2.2.3 Der nostalgische „Orient“ und seine Frauen aus „Tausendundeiner Nacht“**

Zu den wichtigen Merkmalen des bekannten exotischen und märchenhaften „Orients“ Hufenbachs gehört zweifelsohne der „orientalische“ Harem. Schon

---

<sup>678</sup> Ebd., S. 75.

<sup>679</sup> Ebd., S. 39.

<sup>680</sup> Ebd., S. 43.

<sup>681</sup> Ebd., S. 67.

<sup>682</sup> Ebd., S. 66.

während seines Istanbul-Urlaubs beispielsweise versäumt es der Autor nicht, den Harem-Bereich des Topkapi-Palastes zu besichtigen. Dabei liefert er in seinem Reisebericht keine Beschreibung dieses für ihn märchenhaften Orts, sondern er bietet – wie im Folgenden – seine individuelle Vorstellung vom Harem mit seinen märchenhaften und exotischen Ausprägungen, als typischer Ort des fantastischen exotischen „Orients“ an, wenn er schreibt:

Für heute haben wir uns den Besuch des berühmten Topkapi-Palastes im Stadtteil Sultanahmet vorgenommen. [...] Und gleich hier hatten wir die Gelegenheit, den sagenumwobenen Harem zu besichtigen – ein Palast innerhalb eines Palastes. [...] Wie viele Geschichten wurden bzw. werden über diesen Harem erzählt und wie viele Bücher wurden darüber geschrieben – auch ich habe eines dieser Bücher gelesen. Und nun hatten wir die Möglichkeit, in diese Märchenwelt des Orients einzutauchen. Hier lebten also der Sultan, die Frauen und Kinder des Herrschers sowie die schwarzen Eunuchen, die Hüter des Harems.<sup>683</sup>

In Anlehnung daran imaginiert der Autor das Verhältnis zwischen Mann und Frau im „Orient“ deutlich als ein Harem-Verhältnis, das mit der „Tausendundeine-Nacht“-Geschichte korrespondiert, wenn er beispielhaft vermutet: „Das Zimmer – oder war es eine Suite? – sehr gut ausgestattet mit zwei großen Bädern. Sicherlich eines für den ‚Pascha‘ (den Herrn) und eines für seine Gemahlin...“<sup>684</sup>

Der Autor kommt in den „Orient“ mit der „orientalistischen“ Vorstellung, dass das Leben der „orientalischen“ Frauen ausschließlich auf die privaten Sphären und die Familie gerichtet sei. Die Öffentlichkeit im „Orient“ gehöre den Männern. Dabei dürfe, so Hufenbachs Vorstellung, die „orientalische“ Frau in der Öffentlichkeit nur verschleiert erscheinen. Seine folgende Beobachtung widerspricht dennoch ganz eindeutig diesen Vorstellungen:

Mit schwarzem Tuch verschleierte Muslima, Frauen mit langen Mänteln und bunten Kopftüchern, aber auch junge Türkinnen mit kurzen Röcken und engen Tops spazierten an uns vorbei. Und was uns auffiel: Oft schlenderten Mädels mit Kopftüchern und langen Röcken oder Kleidern gemeinsam mit Mädels in Jeans auf den Spazierwegen. Sie waren oft recht fröhlich. Wahrscheinlich waren es Schülerinnen oder Studentinnen.<sup>685</sup>

Auch auf einem wöchentlichen Viehmarkt überrascht ihn die Anwesenheit der Frauen, die seiner Vorstellung von der vermeintlich strengen Geschlechtertrennung nicht

---

<sup>683</sup> Ebd., S. 100.

<sup>684</sup> Ebd., S. 18.

<sup>685</sup> Ebd., S. 94.

entspricht: „Erstaunlich für mich, dass auch Frauen dazwischen ‚mitmischen‘ – entsprechend gekleidet mit Gesichtsschleier etc.“<sup>686</sup>

Die „orientalische“ Frau wird in Hufenbachs Reisebericht immer als verschleiert dargestellt. Nichtverschleierte Frauen werden nur selten zur Erscheinung gebracht. Dabei stellt der Autor dar, dass der Goldschmuck im Goldsouk eine enorm hohe Anziehungskraft auf die arabischen Frauen habe:

Es fiel auf, dass sich nicht wenige arabische Frauen verschleiert mit einer ‚Burka‘, d. h. einer schwarzen Maske, die das Gesicht bedeckt, in diesem Geschäft und im Goldsouk überhaupt nach Schmuckstücken umschaute.<sup>687</sup>

Goldkauf gehöre – neben ihren traditionellen Aufgaben – zu den wenigen Interessen der arabischen Frauen. Zudem werden Frauen nur auf einem einzigen der insgesamt 41 Fotos<sup>688</sup> gezeigt. Dagegen erscheint der „orientalische“ Mann in allen restlichen 40 Fotos dominierend. Hufenbach liefert ein traditionelles Bild von einer „orientalischen“ hierarchischen Ordnung, in der der Mann als das absolute Oberhaupt der Familie fungiert, dem die Frau untergeordnet ist. Mit dieser Traditionalisierung der „orientalischen“ Frau und ihrer gesellschaftlichen Rolle versucht Hufenbach, in seinem Reisebericht ein exotisches Harem-Porträt der Frauen zu erstellen, das er als integralen Bestandteil seines nostalgischen „Orients“ instrumentalisiert.

---

<sup>686</sup> Ebd., S. 49.

<sup>687</sup> Ebd., S. 23.

<sup>688</sup> Vgl. ebd., S. 126.

#### 2.2.4 Die nostalgische Darstellung der „orientalischen“ Wüste und der Beduinen

Zu den zentralen faszinierenden Merkmalen des nostalgischen „Orients“ gehören auch die Wüste und ihre Bewohner, die Beduinen: „Auf mich üben Wüsten immer wieder eine ganz besondere Faszination aus.“<sup>689</sup> Diese Faszination Hufenbachs ist nicht neu. Zurückführen kann man sie auf die europäische kanonische Imagination der „orientalischen“ Wüste als Ort der absoluten Freiheit und der grenzenlosen Unabhängigkeit. Damit wird stets auch der Nomadismus verbunden. In diesem Zusammenhang sieht Hufenbach in den Beduinen die wahren „Orientalen“. Sie seien für ihn frei, unabhängig, traditionell, religiös sowie auch gastfreundlich. Zudem führten sie ein anspruchsloses, unkompliziertes Leben:

Beduinen sind schon immer ihren Wurzeln verpflichtet. Sie bewahren ihre Traditionen. Ihre Kultur ist stark familienorientiert. Die Religion, der Islam, ist für sie sehr wichtig. Trotz der Bewahrung ihrer Traditionen sind sie anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen. Und natürlich: Die Beduinen sind sehr gastfreundlich.<sup>690</sup>

Damit berührt Hufenbach eine weitere wichtige Facette des nostalgischen „Orients“, seine vermeintlich typische Religiosität. Dabei scheint Hufenbachs „Orient“ gelegentlich auch als Ort der Religiosität, wobei er die „orientalische“ Religiosität meist positiv bewertet: „Nizwa ist ein sehr religiöser Ort, einer der religiösen Mittelpunkte des Landes. Alles verlief hier diszipliniert.“<sup>691</sup> Die stereotypen Behauptungen, dass die „orientalische“ Religiosität ein Grund dafür sei, dass sich die Einheimischen vor allem gegenüber nichtmuslimischen europäischen Touristen und Besuchern fremdenfeindlich verhalten, relativiert der Autor, indem er fortsetzt: „Wir wurden oft freundlich begrüßt [...]“.<sup>692</sup> Dem Autor erscheint die „orientalische“ Religiosität als Teil der im „Orient“ herrschenden traditionellen und einfachen Lebensweise. Sie schlage sich – so Hufenbach – vor allem in der Figur des „orientalischen“ Beduinen und seiner traditionellen, einfachen Lebensweise in der Wüste nieder.

Auf seiner imaginativen Reise in den nostalgischen „Orient“ begegnet der Autor – wenn auch unbewusst – immer wieder einem völlig neuen und deshalb für ihn unerwarteten und unbekanntem „Orient“, der sich – so Hufenbach selbst – nicht einfach aufgrund seines „ungewöhnlichen“ Charakters definieren lasse. Dabei handelt es sich um einen hybriden „Orient“, der weder traditionell noch modern sei.

---

<sup>689</sup> Ebd., S. 46.

<sup>690</sup> Ebd., S. 47.

<sup>691</sup> Ebd., S. 53.

<sup>692</sup> Ebd.

## 2.3 Der gegenwärtige „Orient“ als Hybrid?

Wie bereits erwähnt, sieht der Autor in dem gegenwärtigen „Orient“ nichts anderes als einen identitären Hybrid, der schwer zu bestimmen sei. Dieser „Orient“ habe sich zwar entwickelt, aber er müsse – so die Vorstellung des Autors – immer wieder typisch „orientalisch“ weiter agieren. Aufgrund seiner typischen „Orientalität“ könne der „Orient“ nicht modern sein. Mit anderen Worten: Der gegenwärtige „Orient“ des 21. Jahrhunderts solle sich nicht der Moderne (an-)passen, sonst sei er – so Hufenbach – nicht mehr der „Orient“ als vorfertigtes europäisches Wunschbild. Auf der anderen Seite merkt der Autor jedoch, dass der gegenwärtige „Orient“ nicht mehr der alte, aus den Geschichten von „Tausendundeiner Nacht“ bekannte „Orient“ sei. Modernität und Orientalität könne der gegenwärtige „Orient“ nicht vereinen, deshalb sei er – für den Autor – ein undefinierter, verwirrter Hybrid aus unvollständiger gegenwärtiger Moderne und noch immer präsenter Tradition. Wird der gegenwärtige „Orient“ aufgrund seines zunehmend hybriden Charakters seine typische „orientalische“ Identität verlieren?

### 2.3.1 Der „Orient“ von heute: Modern oder doch typisch „orientalisch“?

Schon bei seinem Aufenthalt in der Hauptstadt Aserbaidschans, Baku, spürt Hufenbach den hybriden Charakter des neuen „Orient“. Dabei liefert er ein undefiniertes Bild von dieser „Misch-Stadt“. Für ihn bildet sie „heute die Grenze zwischen Morgen- und Abendland“.<sup>693</sup> Damit deutet er darauf hin, dass diese Stadt weder zum alten, typischen „Orient“ noch zum modernen Europa gehöre. Sie ist für ihn ein konkretes Fallbeispiel des hybriden „Orient“ – zwar sei ihr Aussehen modern, oder besser gesagt europäisch, dennoch sei sie gleichzeitig nicht modern und europäisch genug, da sie vor allem ihre unverkennbare typische „Orientalität“ noch zu bewahren scheine: „Überall begegnete mir die orientalische Lebensart.“<sup>694</sup>

In diesem Hybrid-Orient erscheint also die Stadt aufgrund ihrer visuellen Funktion im Vordergrund: Sie könne niemals „modern“ bzw. „europäisch“ werden. Stattdessen müsse sie „orientalisch“ wirken, obwohl sie heute wenig mit dem typischen Bild der „orientalischen“ alten Stadt korrespondiere. Sie agiere letztendlich als ein „orientalisierter“ Hybrid. Dies betrifft auch Kairo, die „unvergessliche

---

<sup>693</sup> Ebd., S. 8.

<sup>694</sup> Ebd.

orientalische Stadt“<sup>695</sup>, über deren vermeintlichen Mischcharakter der Autor schreibt: „Wir sind beeindruckt von der Mischung aus Modernität und dem orientalischen Flair.“<sup>696</sup>

Auch die Stadt Tunis ist in den Augen des Autors weder eindeutig modern noch traditionell, er betrachtet sie daher als faszinierenden Hybrid aus unvollständiger europäischer Moderne und tiefer orientalischer Tradition:

Für mich liegt der Reiz dieser Stadt in den faszinierenden Gegensätzen. Auf der einen Seite wirkt sie modern, fast europäisch [...], während auf der anderen Seite die Altstadt, die Medina, einen Kontrast schafft, die den Charme des Orients bewahrt hat.<sup>697</sup>

Die türkische Mischstadt Istanbul ihrerseits überrascht den Autor mit ihrem unerwarteten und damit unpassenden modernen Gesicht:

In der I. C. reihen sich zu beiden Seiten prachtvolle Gebäude, noble Cafés, Restaurants, exklusive Geschäfte, Galerien und auch viele kleinere, interessante Geschäfte aneinander. Das erinnert eher an eine westliche Großstadt als eine orientalische Metropole.<sup>698</sup>

Kann hier von einer „orientalischen“ Moderne die Rede sein? Für den Autor kommt dies nicht in Frage. Hufenbachs „Orient“ müsse ständig alt sein, um seine identitätsbezogene und funktionale Orientalität zu bewahren. Mit der Moderne dürfe er also nichts zu tun haben.

Da Hufenbach davon überzeugt ist, dass die „orientalische“ Stadt traditionell und nicht modern genug sei, wenn er deutlich schreibt: „[Es] fiel uns wieder diese Mischung aus Orient und Moderne, d. h. Tradition neben Weltoffenheit [...] ins Auge“<sup>699</sup>, bevorzugt er es eindeutig, mit seiner Frau alte „orientalische“ Geschäfte dieser Mischstadt zu besuchen und überall zu sein, wo es „orientalisch“ duftet: „Vor einem Spezialgeschäft für Gewürze bleiben wir jedes Mal stehen. Beim Eintreten in den farblich schön gestalteten, großen Geschäftsraum duftet es so typisch orientalisch.“<sup>700</sup>

Orte mit modernem bzw. europäischem Flair sind dagegen kaum Reiseziele des Autors. So haben „orientalische“ Großstädte und Metropolen (wie Istanbul und Kairo usw.) mit den modernen westlichen Großstädten nichts gemeinsam. Vielmehr stehen sie – laut Hufenbach – in jeder Hinsicht in einem kontrastreichen Verhältnis.

---

<sup>695</sup> Ebd., S. 71.

<sup>696</sup> Ebd.

<sup>697</sup> Ebd., S. 81.

<sup>698</sup> Ebd., S. 96.

<sup>699</sup> Ebd., S. 94.

<sup>700</sup> Ebd., S. 96.

### 2.3.2 Negative Attribute der „orientalischen“ Hybridität

Wie bereits dargestellt, ist Hufenbachs hybrider „Orient“ immer unordentlich, chaotisch und laut, sei es u. a. in Istanbul oder in Kairo. Als Beispiel für diesen von ihm als chaotisch empfundenen Umgang mit der Moderne im „Orient“ beschreibt Hufenbach Istanbul:

Die Verkehrsverhältnisse sind manchmal recht chaotisch. Der Fahrstil der Istanbuler, verbunden mit dem häufigen Hupen, ist für uns doch recht ungewohnt. Ich habe mir sagen lassen, dass ‚nach Gefühl‘ gefahren wird. Verkehrsampeln, Leitlinien, Seitenlinien etc. werden entsprechend befahren... Aber so kenne ich es ja auch von einigen Großstädten anderer Länder, die wir bereisten. Wenn ich nur an Kairo denke...!<sup>701</sup>

Dieses Urteil über Istanbul, bestätigt er, indem er feststellt: „[...] [Istanbul] ist irgendwie ganz anders als andere europäische Großstädte.“<sup>702</sup> Nur den europäischen Städten ordnet er das Attribut „modern“ zu. Weiter schreibt er: „Ich dachte an die Wasserverkäufer, Schuhputzer, Lastenträger und fliegenden Händler, die das Straßenbild in den engen Gassen der Basarviertel bzw. der Altstadt prägen [...]“.<sup>703</sup>

Damit bewertet er diese Stadt als einen „Mix“, der auf den gegenwärtigen Hybrid-Orient hinweist: „Istanbul, diese Stadt mit einem Mix aus Orient und westlicher Moderne.“<sup>704</sup>

Neben die Städtebilder Hufenbachs treten auch Länderbilder in seinem Reisebericht, die einen Teil seines hybriden „Orient“ konstruieren. Dabei sieht er die „orientalischen“ Länder in ihren gegenwärtigen Situationen als Länder voller Gegensätze. So bezeichnet er das Emirat Abu Dhabi als „kontrastreich“<sup>705</sup>, da es Kontraste und Widersprüche zwischen dem, was alt und traditionell, also „orientalisch“, und dem, was neu und modern ist, in sich trage. Modern zu werden sei im „Orient“ – so der Autor – keine natürliche Entwicklung, sondern ein Widerspruch. Deshalb wundert sich der Autor so sehr über die Entwicklung des Emirats Abu Dhabi: „Es ist so schwer vorstellbar, dass es hier noch bis in die 1950er/60er Jahre keine befestigten Straßen und nur einige wenige Bauten (teilweise ohne Strom, Kanalisation etc.) gegeben haben soll!“<sup>706</sup>

---

<sup>701</sup> Ebd., S. 96.

<sup>702</sup> Ebd., S. 108.

<sup>703</sup> Ebd.

<sup>704</sup> Ebd.

<sup>705</sup> Ebd., S. 32.

<sup>706</sup> Ebd., S. 25.

Auf der anderen Seite verstärkt der Eindruck von verfallenden Orten und Gebäuden den kontrastreichen Charakter des Hybrid-Orients Hufenbachs. Dies betrifft vor allem Ägypten: „Neben hochmodernen Bauwerken fällt auf, dass hier und da der Stein verwittert und Paläste, Moscheen, Gräber u. a. Bauten, vor sich hin bröckeln.“<sup>707</sup>

Damit impliziert Hufenbach den Eindruck, dass die herrschende Vernachlässigung öffentlicher Gebäude im gegenwärtigen „Orient“ einen eindeutigen Beweis für dessen vermeintliche Unvereinbarkeit mit der Modernität darstellt, wie sie Hufenbach nach eigenem europäischem Sinne versteht.

### 2.3.3 Hybride „orientalische“ Metropole mit verworrener Zukunftsperspektive

In Hufenbachs Hybrid-Orient ist somit ein negatives Bild der „orientalischen“ Großstadt deutlich zu erkennen. Die Großstadt sei schmutzig, laut, hektisch, traditionell, halbmodern, kontrastreich und damit undefinierbar. Die Hauptstadt Ägyptens, Kairo, sei schon allein – so Hufenbach – ein exemplarischer Inbegriff der gegenwärtigen „orientalischen“ und Kontrast-Stadt:

[...] wie in anderen Städten des Nahen bzw. des Mittleren Osten wälzen sich auch hier Autoschlängen unter unaufhörlichem Hupen durch die ständig verstopften Straßen. Mitten im Gewühl der Autokarawanen entdeckte ich Esel- und Pferdekarren, beladen mit Obst und Gemüse und auch mit Müll. Sogar eine Ziegenherde wurde mitten durch die Stadt getrieben.<sup>708</sup>

Des Weiteren ist auch die Luft der Stadt nichts anderes als ein Beispiel für diesen „orientalischen“ Kontrast. Hufenbach beschreibt sie als: „Ein Gemisch aus Gerüchen verschmutzter Luft und Düften von Jasmin.“<sup>709</sup>

Aufgrund ihres vermeintlich eigenartigen, kontrastreichen Charakters macht es dem Autor sehr schwer, die weitere Entwicklung und das zukünftige Gesicht dieser Stadt zu prognostizieren. Deshalb schließt er das vierte Kapitel „Die Hauptstadt Ägyptens – Kairo“ mit der offenen Frage: „Wie wird sich diese Stadt weiterentwickeln?“<sup>710</sup>

Diese Frage impliziert – neben dem unerwünschten hybriden Charakter der gegenwärtigen „orientalischen“ Stadt – ebenfalls Hufenbachs Enttäuschung über den gegenwärtigen „Orient“, der – im Auge des Autors – Tag für Tag seine typische ursprüngliche Spontaneität und Einfachheit als idyllische, ruhige und gelassene

---

<sup>707</sup> Ebd., S. 71.

<sup>708</sup> Ebd., S. 63.

<sup>709</sup> Ebd., S. 64.

<sup>710</sup> Ebd., S. 72.

Gegenwelt verliert. Dem Autor fällt es sehr schwer, eine klare Vorstellung über den zukünftigen „Orient“ zu prognostizieren, da er schon auf die von ihm bereiste „orientalische“ Fremde kaum seinen erwünschten oder besser gesagt utopischen „Orient“ projizieren konnte.

Aus dieser subjektiven Perspektive resultiert – als Gesamtbilanz – das Paradox, dass Hufenbachs Orientreisebericht gleichzeitig ein positives und ein negatives Orientbild vermittelt. Das positive Orientbild gründet auf Hufenbachs idealistischer Vorstellung von einem erholsamen und genussvollen traditionellen „Orient“, wie man ihn seit „Tausendundeine Nacht“ zu kennen glaubt. Das negative Orientbild hingegen resultiert aus Hufenbachs Enttäuschung über eine – für den Autor – viel zu modernisierte „orientalische“ Fremde, die als Projektionsfläche eurozentrischer Vorstellungen und orientalistischer Wünsche des Autors kaum funktionieren kann.

### 3. Andreas Präves Orientbild am Beispiel seines Reiseberichtes „Meine orientalische Reise“

[...] die Wüste hatte ich mir auch ganz anders ausgemalt. Eine faszinierende Dünenlandschaft mit Oasen, Palmen und Kamelen. Nichts davon sehe ich hier [...].<sup>711</sup>

Im vorliegenden Band beschreibt Präve eine mutige Reise – trotz der körperlichen Behinderung – von Jordanien bis Syrien und weiter durch den Iran. Er liefert nicht nur seine recht ereignisreichen Erlebnisse, da er sich – anders als Ramming-Leupold und Hufenbach – nicht für eine Gruppenreise oder eine reguläre pauschale, touristische Form des Reisens entschieden hat. Vielmehr bildet er dabei seinen eigenen bereisten „Orient“ ab, dem er in den zwei arabischen Ländern Syrien und Jordanien und in dem Persisch sprechenden islamischen Land Iran begegnet. Sein „Orient“ weist sehr viele Details auf und ist demzufolge vielseitig. Bei genauer Betrachtung lässt sich jedoch feststellen, dass vier Diskurse Präves Orientverständnis bilden. Dabei geht es erstens um einen abenteuerlichen „Orient“. Hier fungiert der „Orient“ als unberechenbarer Ort, in dem Präve zahlreiche abenteuerliche Erlebnisse habe. Demgegenüber steht – aus politischer Sicht Präves – der grausame „Orient“. An dieser Stelle scheint der „Orient“ – in den Augen des Autors – ein Ort der Diktaturen zu sein, wo die Einheimischen oft von politischen Grausamkeiten betroffen sind. Dieses Elend der „Orientalen“ wird – so Präve – zusätzlich durch die dort herrschende Armut und die wirtschaftliche Unterentwicklung verstärkt. Drittens tritt ein klassischer Diskurs auf: der – für Europäer – bekannte, traditionelle „Orient“, der auch im Reisebericht Hufenbachs zu finden ist. Hier agiert diese Orientvorstellung in jeder Hinsicht als besondere Gegenwelt zum „Westen“. Gegenüber dieser typischen Orientvorstellung steht viertens der irrationale „Orient“, der sich – so der Autor – als Ort der religiösen Irrationalität darstelle. Anders als bei Ramming-Leupold wird die Religiosität des „Orient“ weder christozentrisch noch antiislamisch dargestellt. Im folgenden Kapitel sollen diese vier Diskurse näher beleuchtet werden.

---

<sup>711</sup> Präve, Meine orientalische Reise, S. 64.

### 3.1 Pröves abenteuerlicher „Orient“

Pröve unternimmt seine langen Reisen durch die drei Länder in einer wilden Umgebung, vor allem in den Wüsten und Gegenden, auf die die meisten europäischen Reisenden in ihren Reiseabläufen verzichten, insbesondere aufgrund der Schwierigkeit und Härte sowie der mangelnden Sicherheit. Somit reist Pröve auf eine unkonventionelle Art und Weise in den „Orient“. Er bevorzugt es, mit seinem Rad anstatt mit dem Auto zu reisen. Dies gebe ihm ein Gefühl von Freiheit und Abenteuer in den „unendlichen Landschaften“<sup>712</sup> des wilden „Orient“. Dass er meist nur mit dem Rad fährt, macht seine Reise, neben seinen mobilen Einschränkungen, äußerst dynamisch. Und genau dies bezweckt Pröve mit dieser körperlich anstrengenden Reise. Dabei erfährt er den „Orient“ als idealen Ort für Abenteuer. In diesem Sinne sei der „Orient“ kein touristischer Erholungsort wie bei Hufenbach<sup>713</sup>, sondern ein anstrengender Ort. Das zeigt sich vor allem, wenn Pröve beispielsweise schreibt: „Ich fühle mich merkwürdig schwach und verspüre einen Heißhunger.“<sup>714</sup> Zudem erscheint ihm kurz danach die Abenteuerlichkeit seines „Orient“ äußerst begrenzt und befriedigt seine orientalistischen Bedürfnisse nicht mehr.

#### 3.1.1 Monotone Landschaften eines abenteuerlichen „Orient“

Kurz nach Beginn seiner „abenteuerlichen“ Reise verspürt Pröve eindeutig die Monotonie der harten und öden Landschaft, die eine direkte Wirkung auf das Leben der Beduinen hat. So bewertet er die Naturlandschaft, die er auf seiner Reise besichtigt, nicht nur als „gleichförmig“<sup>715</sup>, sondern vielmehr als „monoton“: „[S]ie ändert sich nicht.“<sup>716</sup> Immer wieder erlebt er während seiner langen und anstrengenden Reise die harte „beherrschende Trockenheit“<sup>717</sup> dieser Landschaften. Auch seine imaginative Vorstellung von der „orientalischen“ Wüste wird während seiner Reise desillusioniert: „[...] die Wüste hatte ich mir auch ganz anders ausgemalt. Eine faszinierende Dünenlandschaft mit Oasen, Palmen und Kamelen, Nichts davon sehe ich hier.“<sup>718</sup>

---

<sup>712</sup> Ebd., S. 260.

<sup>713</sup> Vgl. dazu, Kapitel 2.3.1 in diesem Teil.

<sup>714</sup> Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 161.

<sup>715</sup> Ebd., S. 249.

<sup>716</sup> Ebd., S. 64.

<sup>717</sup> Ebd., S. 165.

<sup>718</sup> Ebd., S. 64.

Weiter schreibt er in desillusionierendem Ton: „Bis ich gelernt habe, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind, das Schöne an der Landschaft in ihrer Weite und Unermesslichkeit zu entdecken, braucht es ein paar Stunden.“<sup>719</sup>

Enttäuscht von den „staubig[en], trocken[en] und wüstenhaft[en]“<sup>720</sup> Naturlandschaften der bisher besuchten Länder des „Orient“ (Jordanien, Syrien) imaginiert Pröve seinen abenteuerlichen „Orient“ nun als Ort der „Beduinen“ und der „Nomaden“. Allerdings stellt Pröve auf seiner Reise fest, dass sein abenteuerlicher „Orient“ als ein Wüstenort voller Oasen und Beduinen rein imaginativ ist und mit der Reiserealität nichts zu tun hat. Von dieser Erwartung schreibt er:

Ich hatte mir das alles ganz anders vorgestellt. Durch die Wüste des Vorderen Orients zu fahren, das müsste abenteuerlich werden, hatte ich angenommen. Überall leben Beduinen, zu denen wir rasch Kontakt finden. [...] Doch es gibt keine Beduinen und keine Dörfer.<sup>721</sup>

Für Pröve sei die Landschaft seines abenteuerlichen „Orient“ nichts anderes als eine „ungeheure Anhäufung von Steinen“.<sup>722</sup> Dabei zeigt er seine Langeweile aufgrund dieser landschaftlichen Monotonie, die durch die Strapazen seiner „körperlich anstrengenden“ Reise nur noch verstärkt wird. Auch seinen Wunsch, während seiner Reise im Iran eine „Begegnung mit den Nomaden“<sup>723</sup> zu erleben, kann er erst im dritten und letzten Teil seiner Iranreise verwirklichen. Dieser Begegnung widmet er jedoch nur ein Kapitel, das letzte in seinem Reisebericht.<sup>724</sup> Im Gegensatz zu der monotonen Wüstenlandschaft in Syrien und Jordanien wirken die grünen und berghaften Naturlandschaften (Berge, Schneefelder, Weideland), in der die kurdischen Nomaden im Iran leben, auf den Autor positiv.<sup>725</sup> Er bezeichnet sie als „friedliche Landschaft“, die in ihm „eine tiefe innere Zufriedenheit, ja ein Glücksgefühl entfacht“<sup>726</sup>. Hier macht Pröve einen eindeutigen Unterschied zwischen den arabischen „Beduinen“ in Syrien und Jordanien, die meist sesshaft in Dörfern leben, und den kurdischen „Nomaden“ im Iran, die zwischen den Bergen unterwandern. Dabei interessiert sich Pröve für die Lebensweise der kurdischen Nomaden, die einen eindeutigen Unterschied zu den Stadtbewohnern einerseits und den arabischen Beduinen andererseits aufweisen, wenn er beispielsweise schreibt:

---

<sup>719</sup> Ebd.

<sup>720</sup> Ebd., S. 272.

<sup>721</sup> Ebd., S. 64.

<sup>722</sup> Ebd.

<sup>723</sup> Ebd., S. 279.

<sup>724</sup> Vgl. ebd., S. 306-318.

<sup>725</sup> Vgl. ebd., S. 307.

<sup>726</sup> Ebd., S. 295.

„Die in den Städten so strenge Geschlechtertrennung und die nicht weniger rigide Kleiderordnung ist bei den Nomaden unpraktisch und wird daher weitgehend ignoriert.“<sup>727</sup>

Weiterhin schreibt er an anderer Stelle hinsichtlich der Geschlechtertrennung: „Das Zelt der Familie Panahi besitzt keinen abgetrennten Bereich, in dem sich die Frauen vor unseren Blicken verstecken müssen.“<sup>728</sup>

### 3.1.2 Präve „Orient“: Abenteuerlich oder monoton?

Beeinflusst von dieser – für den Autor – überraschenden Monotonie seines abenteuerlichen „Orient“ fragt er sich nun, was noch abenteuerlich im Rahmen seiner Reise sein könnte? Denn weder findet er Oasen noch Beduinen, die er vor seiner Reise imaginiert hat. In diesem Sinne schreibt er fragend: „Was soll ich bloß meinem Publikum erzählen, schießt es mir durch den Kopf, wenn in dieser Öde nichts passiert? Schließlich will ich davon einen spannenden Diavortrag erstellen!“<sup>729</sup> Um die Spannung des Erzählens über seinen vermeintlich abenteuerlichen „Orient“ zu erhöhen, stellt der Autor seine Ängste vor den – für ihn – fremden Gegenden bzw. Einheimischen dar, die er zunächst als unberechenbare Drohung wahrnimmt. Dabei erweckt er ganz bewusst die alten europäischen negativen Bilder des „Orient“ als geheimnisvoller und fremder Ort samt seinen unberechenbaren „Orientalen“.<sup>730</sup> Kurz nach dieser Orient-Dramatisierung relativiert er diese Befürchtungen, indem er das völlige Gegenteil von dem zeigt, was der Leser am Anfang ahnt. Die erzählerische Strategie der Spannung und Entspannung erfolgt bei einigen Ereignissen, Vorgängen und Orten, aber auch bei Personen, die er anfangs dramatisiert, die er dann letztendlich aber harmlos erscheinen lässt. Schon in seiner ersten Nacht in Syrien übernachtet Präve im Flughafen von Damaskus. Trotz der Sicherheit des Flughafens äußert er seine Angst, dass er inmitten der „gesicherten“ Flughafenhalle von „Verbrechern“ ausgeraubt werden könnte.<sup>731</sup> In diesem Zusammenhang erzeugen die von Präve mit Sorgfalt ausgewählten Überschriften sämtlicher Unterkapitel bei dem Leser die Erwartung einer angeblich abenteuerlichen Reise in einem wilden und exotischen „Orient“ zugleich. Der

---

<sup>727</sup> Ebd., S. 310.

<sup>728</sup> Ebd., S. 310f.

<sup>729</sup> Ebd., S. 64.

<sup>730</sup> Die gleiche Dramatisierungsstrategie der bereisten orientalischen Fremde verwendet auch Hufenbach in seinem Reisebericht: Reisen in den Orient. Vgl. dazu Kapitel 2.3.1.4 in diesem Teil.

<sup>731</sup> Vgl. Präve, Meine orientalische Reise, S. 15.

Untertitel „Dramatische Nacht auf dem Weg nach Homs“<sup>732</sup> erweckt den Eindruck, dass Pröves „Orient“ ein ausgesprochener Ort der Unberechenbarkeit sei. Dabei agiert Pröves abenteuerlicher „Orient“ nicht nur als Ort der natürlichen Wildheit, sondern er erscheint hier meist gefährlich und vor allem unberechenbar. Letztendlich bleibt er mit seiner Undurchdringlichkeit ein völlig fremder Ort. In dieser vermeintlichen Undurchdringlichkeit fehlt Pröve die Sicherheit.

Zu dem Abenteuerlichen gehört (neben der mangelnden Sicherheit) auch die fehlende Bequemlichkeit beim Reisen. Dies bekommt Pröve auf seiner Reise mit der alten Hedjas-Bahn zu spüren, über die er humorvoll schreibt:

In Syrien kann man durchaus auch zu Lande seekrank werden; mir wird schlecht, so schlecht wie selten zuvor. [...] Die Hedjas-Bahn mag Eisenbahnfans begeistern, solange sie nicht selbst mitfahren müssen. Nostalgie ist ein viel zu schönes Wort für diese Tortur.<sup>733</sup>

Trotz der vermeintlich typischen Unsicherheit des bereisten „Orient“ ermöglicht es ihm seine anstrengende und monotone Reise in den wilden „Orient“, die arabischen Beduinen sowie die kurdischen Nomaden Irans und ihr hartes Leben hautnah kennenzulernen. Die Härte des Nomadenlebens beispielsweise liest Pröve ganz schnell von der Lage der Nomadenkinder ab, wenn er schreibt: „Ihre kleinen Hände haben die Zartheit und das Seidenweiche schon lange verloren. Mit Bedauern betrachte ich ihre rissige, faltige Haut, die von der Arbeit voller Schwielen ist.“<sup>734</sup>

Pröve entdeckt für sich ein wesentliches Merkmal der Beduinen und später im Iran der Nomaden, nämlich ihre „Gastfreundlichkeit“, die hier mit der für den europäischen Reisenden bekannten und typischen „orientalischen“ Gastfreundlichkeit korrespondiert. Diese Gastfreundlichkeit sowie die traditionelle Lebensweise der Beduinen bzw. der Nomaden erinnern Pröve an den für ihn als Europäer bekannten traditionellen „Orient“ aus den alten Reiseberichten, in denen sich der „Orient“ als vermeintlich ewige Gegenwelt zu Europa darstellt.

### **3.1.3 Gastfreundlichkeit der Beduinen und Nomaden des „Orient“**

Pröve ist sehr beeindruckt von der – anscheinend – unerwarteten herzlichen Gastfreundlichkeit der Beduinen und Nomaden des „Orient“, die sie trotz ihrer Armut und Mittellosigkeit als „Selbstverständlichkeit“ zeigen: „Überwältigt von der

---

<sup>732</sup> Ebd., S. 71.

<sup>733</sup> Ebd., S. 125f.

<sup>734</sup> Ebd., S. 312f.

Herzlichkeit, der großen Gastfreundschaft, der Selbstverständlichkeit, mit der diese Menschen uns aufgenommen haben, ohne selbst etwas zu erwarten.“<sup>735</sup>

Diese Gastfreundlichkeit der Einheimischen im Allgemeinen spürt Pröve eindeutig schon im Laufe seiner ersten Reise durch Syrien. Humorvoll schreibt er darüber: „Es gibt Tage, an denen wir vor lauter Einladungen keine 30 Kilometer schaffen. [...] ‚Come, Come‘, tönt es von allen Seiten, dabei locken sie mit den stets gefüllten Teegläschen.“<sup>736</sup>

Dabei beschränken sich diese gastfreundlichen Einladungen nicht auf „Teegläschen“, sondern – so Pröve – „bekommen [Gäste] das Beste, was man besitzt“<sup>737</sup>. Zudem bezeichnet er sehr beeindruckt die Gastfreundlichkeit der Iraner als „umwerfend“<sup>738</sup>. Selbstreflektierend fragt er sich, ob er im Allgemeinen als Europäer auch so gastfreundlich gegenüber Fremden in seiner deutschen Heimat wäre, und insbesondere wie er sich mit fremden Menschen aus den muslimischen Ländern des Nahen Ostens umgehen würde: „Im selben Moment wird mir bewusst, wie anmaßend mein Handeln wirken muss und wie ich reagieren würde, käme ein iranischer Tourist auf die Idee, bei uns die Klingeltöne zu testen.“<sup>739</sup>

Weiterhin impliziert er mit dem folgenden Vergleich die möglichen negativen Folgen dieses medialen Bildes in Deutschland: „Die Gastfreundschaft, die so viele Menschen dazu bewegt hat, uns ohne Umschweife ins Haus zu holen, würde ein Iraner in Deutschland wohl schmerzlich vermissen.“<sup>740</sup>

Mit dieser für den Autor typischen Eigenschaft des „Orients“ findet er seinen bekannten „Orient“ wieder.

### **3.2 Pröves klassischer bekannter „Orient“**

Durch seine vermeintlich abenteuerliche Orientreise erlebt Pröve den „Orient“ fortwährend als ausgesprochene Gegenwelt zu seiner europäischen bzw. deutschen Heimat. Neben seinen typischen positiven Attributen wie vor allem der „orientalischen“ Gelassenheit und der Gastfreundlichkeit der Einheimischen, die er mit der bekannten, typischen, klassischen Orientvorstellung im europäischen Orientdiskurs korrespondiert, erscheint dem Reiseautor der bereiste „Orient“ in

---

<sup>735</sup> Ebd., S. 69.

<sup>736</sup> Ebd., S. 98.

<sup>737</sup> Ebd., S. 103.

<sup>738</sup> Ebd., S. 240.

<sup>739</sup> Ebd.

<sup>740</sup> Ebd., S. 240f.

seinen alltäglichen Erscheinungen als zeitlos, monoton, langsam und vor allem traditionell. Dabei ist Pröve von einer stabilen Unterscheidung zwischen dem modernen Europa und dem traditionellen „Orient“ überzeugt. Hier sei der von ihm erlebte „Orient“ zudem unterentwickelt. In diesem Sinne präsentiert Pröve nicht selten Europa als ein unentbehrliches Vorbild für den „Orient“.<sup>741</sup> Dabei erscheint dem Autor der alt bekannte „Orient“ typischerweise nicht in den Naturlandschaften, sondern ausschließlich in den traditionellen Städten, die für Pröve als ein markantes Hauptmerkmal der typischen Vorstellung von den alten traditionellen Städten des „Orients“ gelten. Dazu gehören in erster Linie u. a. Damaskus, Aleppo, Amman, Petra, Shiraz sowie Isfahan.

### 3.2.1 Städte aus der Welt der „Tausendundeine Nacht“

Die Aufmerksamkeit des Autors wird ständig von der „orientalischen“ Stadt angezogen. Wie die anderen Autoren und Reisenden, die im Rahmen dieser Arbeit untersucht werden<sup>742</sup>, zeigt Pröve damit sein Interesse primär an den „orientalischen“ Städten. Dabei betitelt er viele Kapitel seines Reiseberichtes mit Städtenamen wie zum Beispiel „Auf nach Damaskus“<sup>743</sup>, „Hama und Aleppo“<sup>744</sup>, „Zalabiyah und Deir ez-Zor“<sup>745</sup> in Syrien, „Über Azraq ins Shaumari Wildlife Reservat“<sup>746</sup> und „Petra“<sup>747</sup> in Jordanien und auch im Iran, u. a. „Auf dem Weg nach Teheran“<sup>748</sup>, „Persepolis“<sup>749</sup> und „Shiraz“<sup>750</sup>. Für Pröve verkörpert die „orientalische“ Stadt den ganzen „Orient“. Dieser selbst existiere wiederum in den Städten. Die „orientalische“ Stadt zeichne sich im völligen Gegensatz zu den modernen europäischen Metropolen vor allem durch ihre vermeintliche Traditionalität aus, durch ihre „traditionelle Lehmbauweise [...] mit schmalen Gassen, die nur mit Fahrrädern oder zu Fuß durchquert werden können“.<sup>751</sup> In diesem Zusammenhang stellt Pröve die von ihm besuchten

---

<sup>741</sup> Vgl. ebd., S.226.

<sup>742</sup> Wie Beispielsweise bei Maltzan (Vgl. Kapitel 1.5.2.2 im zweiten Teil) Pückler (Vgl. Kapitel 2.7.2 im zweiten Teil) und Rohlf (Vgl. Kapitel 3.5.2.1 im zweiten Teil) sowie auch Hufenbach (Vgl. Kapitel 2.3.3.3 in diesem Teil).

<sup>743</sup> Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 11.

<sup>744</sup> Ebd., S. 88.

<sup>745</sup> Ebd., S. 107.

<sup>746</sup> Ebd., S. 150.

<sup>747</sup> Ebd., S. 173.

<sup>748</sup> Ebd., S. 193.

<sup>749</sup> Ebd., S. 178.

<sup>750</sup> Ebd., S. 282.

<sup>751</sup> Ebd., S. 225.

„orientalischen“ Städte nicht selten als der Inszenierungsort der uralten Märchen aus der „Tausendundeine Nacht“ wie im folgenden Zitat:

Einst trafen sich hier am Abend die alten Männer der Stadt, um bei Wasserpfeife und Tee den Geschichtenerzählern zu lauschen, die aus dicken, abgegriffenen Büchern uralte Märchen von Königen, ihren Machtkämpfen, von intriganten Wesiren und schönen Prinzessinnen vorlasen.<sup>752</sup>

In Damaskus, die er als „die älteste Stadt der Welt“<sup>753</sup> bezeichnet, findet Pröve einen (ur-)alten, traditionellen Ort, der bei dem Autor „orientalistische“ Assoziationen von dem bekannten alten „Orient“ aus den Tausendundeine-Nacht-Geschichten entfacht. Hier richtet er sein Augenmerk auf alles, was seine Vorstellung von dem exotischen „Orient“ bestätigt. An dieser Stelle bildet der „orientalische“ Basar für Pröve einen wesentlichen Teil der „orientalischen“ Stadt. Ohne Basar sei die „orientalische“ Stadt nicht mehr „orientalisch“.<sup>754</sup> Seine Tour im Basar von Damaskus, wo „ein geschäftiges Treiben“ herrscht, bestätigt seinen Eindruck, in die typisch exotische Welt des „Orients“ einzutauchen: „Alles, was die Arabische Halbinsel zu bieten hat, wird hier, sorgsam drapiert, feilgeboten: Datteln und Pistazien aus Persien, Kaffee aus dem Jemen, Weihrauch aus Oman.“<sup>755</sup>

Neben dem Basar gehören auch die „orientalischen“ Teehäuser zu dem noch in der Gegenwart existierenden alten, traditionellen „Orient“ aus den Tausendundeine-Nacht-Geschichten. Pröve sieht sie als weiteres Zeichen der vermeintlichen „orientalischen“ Gelassenheit und Langsamkeit, wenn er beispielsweise darüber schreibt:

Teehäuser gleichen im Iran einer sozialen Einrichtung. Man sitzt gemütlich auf den großen Takths, den mit Teppichen belegten Tischen, und raucht seine Wasserpfeife, schlürft ein Glas Tee nach dem anderen aus dem Samowar und tauscht untereinander Neuigkeiten aus.<sup>756</sup>

Auch auf seiner Iran-Reise findet er wieder in der alten Kulturstadt Isfahan sein Ideal der „orientalischen“ Stadt. Er bezeichnet sie als „Perle des Orients“, aufgrund ihrer „herrliche[n] Architektur“.<sup>757</sup> In diesem Sinne unterscheidet sich die Stadt des gegenwärtigen „Orients“ kaum von der alten „orientalischen“ Stadt. Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass nicht nur die alte „orientalische“ Stadt im 19. Jahrhundert

---

<sup>752</sup> Ebd., S. 32.

<sup>753</sup> Ebd., S. 23.

<sup>754</sup> Vgl. ebd., S. 214.

<sup>755</sup> Ebd., S. 23.

<sup>756</sup> Ebd., S. 287.

<sup>757</sup> Vgl. ebd., S. 299.

durch europäische Reisende wie Rohlf's, Heinrich von Maltzan oder auch Pückler u. a. als „schmutzig“ wahrgenommen wurde<sup>758</sup>, sondern auch die „orientalische“ Stadt im 21. Jahrhundert sei für Pröve ebenfalls umweltfeindlich<sup>759</sup> und somit auch in dieser Eurozentrik angeblich schmutzig. Zudem habe die gegenwärtige „orientalische“ Stadt im Gegensatz zur modernen europäischen Stadt eine „schlechte Luft“<sup>760</sup>. Im iranischen Teheran schreibt Pröve auch: „Die Smogglücke über der Stadt beginnt ihre Spuren an mir zu hinterlassen.“<sup>761</sup> Anhand der vermeintlichen ewigen Schmutzigkeit der „orientalischen“ Stadt impliziert Pröve zugleich die Sauberkeit der europäischen, umweltbewussten Stadt.

### 3.2.2 Der bekannte „Orient“, alles „schmutzig“?

Schon während seiner Reise durch Syrien versucht Pröve, seine eurozentrischen Vorurteile von einem schmutzigen „Orient“ zu bestätigen. Hier richtet er sein Augenmerk vor allem auf die „orientalische“ Toilette, die er als Zeichen der mangelnden Hygiene im „Orient“ bewertet, wenn er schreibt: „Es wird eben kein großer Wert auf saubere Toiletten gelegt.“<sup>762</sup> Auch billige Unterkünfte und Hotels, seien sie in Jordanien, Syrien oder im Iran, sollen alle – für Pröve – die schon vor seiner Orientreise geahnte Schmutzigkeit des „Orients“ bestätigen. Sie seien in den Augen des Autors nicht hygienisch genug, um sie beispielsweise mit den europäischen Unterkünften zu vergleichen:

„[...] der Gestank von altem Urin schnürt uns die Kehle zu. [...] Ich prüfe die Nähte der Matratzen und Kopfkissen, in denen ich den Kot von Bettwanzen entdeckte, Schaben und Kakerlaken bevölkern die dunklen Ecken hinter dem Schrank und der Teppisch dient Flöhen als Lebensraum, die wie auf einem Trampolin herumspringen.“<sup>763</sup>

Zudem nimmt Pröve einige Personen, denen er auf seiner Reise begegnet, als Beispiel für den ärmlichen „Orientalen“, der sich angeblich kaum um seine Sauberkeit und äußerliche Erscheinung kümmert. So äußert er:

Hussein ist ein Mensch, den man nicht mehr vergisst. [...] Die Hosen sind eine Idee zu verschmutzt und löcherig. In seinen ausgelatschten Schuhen stecken Füße in dampfenden Socken, aus denen die Zehen herauschauen. Der Kragen seines Hemdes ist gestärkt von der Mischung aus Schweiß, abgeriebener Haut und Schmutz. Meist ist er unrasiert und das

---

<sup>758</sup> Vgl. dazu die Kapitel 1.5.2.2, Kapitel 2.7.2 und Kapitel 3.5.2.1 im zweiten Teil.

<sup>759</sup> Vgl. Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 195.

<sup>760</sup> Ebd., S. 217.

<sup>761</sup> Ebd., S. 215.

<sup>762</sup> Ebd., S. 103.

<sup>763</sup> Ebd., S. 237f.

Gelb aus seinem Schnauzer sowie auf den Fingern der rechten Hand, die blutleere, fahle Gesichtshaut und der extreme Zahnfleischschwund identifizieren ihn als Kettenraucher.<sup>764</sup>

Als ein weiteres Beispiel aus dem Basar betrachtet Pröve die typischen Wasserverkäufer, die kein Wasser, sondern Tee in kleinen Gläsern für ihre Kunden gegen Bezahlung anbieten. Hier unterstreicht er die – nach europäischen Maßstäben – fehlende Hygiene:

Aus einem ihn bei weitem überragenden Behälter auf dem Rücken füllt er seinen Kunden Tee in kleinen Gläsern ab, die er in einem Futteral, das einem Patronengürtel ähnelt, um den Bauch, trägt. Nur eine Spülmaschine fehlt ihm noch.<sup>765</sup>

An anderer Stelle seines Reiseberichtes behauptet Pröve in übertriebener Weise, dass auch „Extremitäten von Hammel und Kamel“<sup>766</sup> im Fleischmarkt des Basars zum Einkauf angeboten wurden. Mit diesem Stereotyp der vermeintlichen „orientalischen“ Schmutzigkeit sind weitere typische Klischees vor allem über die Einheimischen verbunden, die der Autor mal bewusst, mal unbewusst in seinem Reisebericht zum Ausdruck bringt.

### **3.2.3 Pröves bekannter „Orient“ bloß eine klischeehafte Vorstellung?**

Zu den klischeehaften Vorstellungen Pröves gehört seine Darstellung des besuchten „Orients“ als „das Ende der Welt“<sup>767</sup>, das mit den aktuellen Weltereignissen nichts zu tun habe. Dabei entdeckt er, dass die Beduinen, die durch und durch sesshaft geworden sind, durch Fernseher und Satellitenschüsseln und mithilfe der verschiedenen arabischen Nachrichtensender doch schon über die aktuellen Weltereignisse informiert sind. So schreibt er verwundert über eine beduinische Familie in Syrien:

Familie Rashid ist genauestens über wichtige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in unserer Heimat informiert. Wieder fallen Namen, denn niemand soll glauben, dass hier das Ende der Welt sei oder dass man hier gar hinterm Mond lebe.<sup>768</sup>

Weiter beschreibt Pröve die ärmliche Behausung der Beduinen, die ein anspruchsloses und traditionelles Leben führen:

---

<sup>764</sup> Ebd., S. 260f.

<sup>765</sup> Ebd., S. 23.

<sup>766</sup> Ebd., S. 24.

<sup>767</sup> Ebd., S. 84.

<sup>768</sup> Ebd.

Das Haus besteht aus nur einem Raum, in dem geschlafen, gegessen und gearbeitet wird. [...] Aus den Matratzen quillt der Füllstoff, der Boden besteht nur aus gestampften Lehm und die Hühner gehen ein und aus.<sup>769</sup>

Neben seiner klischeehaften Vorstellung von der typischen Abgelegenheit und Armut des „Orients“ lösen allein die verschiedenen äußeren Erscheinungen der Einheimischen, vor allem ihre Bekleidung, die eindeutig von den europäischen Normen abweicht, eine stereotype Vorstellung bei dem Autor aus. Verschleierungen bzw. die traditionellen Trachten deuten beispielsweise für ihn darauf hin, dass ihre Träger angeblich rückständig, unmodern und fundamental, wenn nicht sogar fanatisch seien, während Träger europäischer bzw. „westlicher“ Kleidung, insbesondere weiblichen Geschlechts, angeblich fortschrittlich und gut ausgebildet seien und somit auch modern. Dazu schreibt er:

Ein junges Paar, das mit seinem unkonventionellen Verhalten [...] und der freizügigen Kleidung die Duldsamkeit der Sittenwächter auf die Probe stellt, bitte ich, mir ein Gedicht auf das Band zu sprechen. [...] Wir kommen in ein angeregtes Gespräch und ich stelle fest, dass ich mit meiner Vermutung, die beiden müssten aufgrund ihres Äußeren fortschrittliche Menschen sein, genau richtig lag.<sup>770</sup>

Überdies empfindet der Autor im Laufe seiner Reise die typische „orientalische“ Gelassenheit und gar Gleichgültigkeit. Dafür liefert Pröve mehrere Beispiele aus den von ihm besuchten drei Ländern. In einem Hammam in Syrien spricht er satirisch über die von ihm empfundene Gleichgültigkeit der Angestellten in diesem Hammam: „[...] der Badediener [lässt] unsere Kleidung mit allen Ausweisen, Reiseschecks und Kreditkarten in einem offenen Fach, für jeden zugänglich, [verschwinden].“<sup>771</sup> Für Pröve sei der „Orientaler“ zudem nicht nur angeblich sorglos, sondern sogar auch faul. Diese typischen Attribute findet er beispielsweise bei einem Hotelportier in Syrien: „Der Portier, ein Methusalem hinter dem Tresen, schläft ständig und ist nicht in der Lage zu erklären, wo hier eine Dusche ist. ‚Wahrscheinlich gibt es gar keine‘.“<sup>772</sup>

Auch bei seiner Besichtigung der antiken Hauptstadt des Reiches der Nabatäer, Petra im heutigen Jordanien, deutet der Autor auf dieses Stereotyp der Faulheit der „Orientalen“ hin, indem er diese klischeehafte Verbindung zwischen den alten und

---

<sup>769</sup> Ebd., S. 225.

<sup>770</sup> Ebd., S. 286.

<sup>771</sup> Ebd., S. 92.

<sup>772</sup> Ebd., S. 109.

den neuen „Orientalen“ wie folgt betont: „Ähnlich wie Saudis in der heutigen Zeit, waren die Nabatäer auf das Fachwissen von Gastarbeitern angewiesen.“<sup>773</sup>

Allerdings gesteht der Autor während seiner Reise in seinem bekannten, traditionellen „Orient“, wenn auch nicht häufig, dass das, was er auf seiner Reise beobachtet und erlebt, manchmal nicht seinen ursprünglichen klischeehaften Vorstellungen entspricht. Dazu gehört beispielsweise – so Pröve – das Eintrittsverbot in die Moscheen für Nichtmuslime. Dem Reisenden wird das Betreten der Moscheen in Jordanien und Syrien durchaus erlaubt: „Der Wärter hat mich genau beobachtet und macht mir ein eindeutiges Handzeichen, einfach in die Moschee hineinzufahren.“<sup>774</sup>

In diesem Zusammenhang betrachtet Pröve seinen bekannten „Orient“ als typischen Ort der Kontraste und Gegensätze. Um diesen Eindruck auch seinen Lesern zu vermitteln, zieht er nicht selten Vergleiche wie den folgenden:

Im Vergleich zur überschwänglichen Architektur der Moscheen mit ihrem liebevoll verzierten Interieur ist die Wartehalle des Hauptbahnhofes von Damaskus eine Ausgeburt der Hässlichkeit.<sup>775</sup>

### 3.2.4 Der „Orient“: Eine „menschliche“ Gegenwelt in Analogie zum „Westen“?

Pröve sieht den „Orient“ selbst als eine Gegenwelt zu Europa. Im Gegensatz zu Europa erscheint dem Autor der „Orient“ als ein typischer Ort der alten Zivilisationen und somit als Ort der lebendigen Vergangenheit.<sup>776</sup> Mehr noch, er betrachtet ihn an anderer Stelle als „biblisches Land“<sup>777</sup>, durch das er reist. Als Gegenwelt erscheint dem Autor der alte „Orient“ auch als Ort der Zeitlosigkeit, dessen „Bewohner Zeit und Raum wenig Bedeutung beizumessen scheinen“<sup>778</sup>. Allein diese vermeintliche Zeitlosigkeit des „Orient“ gilt für den Autor als Zeichen der angeblichen Unterentwicklung und Rückständigkeit, durch die sich – so der Autor – u. a. der „Orient“ auszeichne, vor allem gegenüber dem hochentwickelten, modernen „Westen“. In diesem Rahmen wird Deutschland von dem Autor als hochentwickeltes Land und somit als Vorbild für den „Orient“ dargestellt. Die Angabe „Made in Germany“ wird dem Autor zufolge zum Beispiel im Bereich Industrie und Maschinenbau im „Orient“ gelobt: „Die sind alle in Deutschland

---

<sup>773</sup> Ebd., S. 175.

<sup>774</sup> Ebd., S. 25.

<sup>775</sup> Ebd., S. 119f.

<sup>776</sup> Vgl. ebd., S. 163.

<sup>777</sup> Ebd., S. 165.

<sup>778</sup> Ebd., S. 80.

gebaut.“<sup>779</sup> Zudem wird hier die europäische Heimat auch selbst für die schönen Gegenden und Naturlandschaften im „Orient“ zum idealen Vergleichsmuster, wenn Pröve beispielsweise die iranische, touristisch geprägte Insel Kisch wie folgt beschreibt: „Die Insel Kisch entpuppt sich als Mischung aus Helgoland und St. Tropez.“<sup>780</sup>

Allerdings betont Pröve immer wieder, dass seine „orientalische“ Gegenwelt menschlich geprägt sei. Hier begegnet Pröve nicht nur Basaren und Teehäusern, sondern auch Menschen, mit denen er sich anfreundet. So schreibt er vor allem über seine Iranreise: „Keine Reise war so sehr wie diese von Begegnungen, Freundschaften und vom Abschiednehmen geprägt.“<sup>781</sup> Damit impliziert Pröve, dass er gegenüber der „orientalischen“ Fremde nicht immer negativ eingestellt ist. Auf einer anderen Ebene lässt sich feststellen, dass Pröve die Gründe für die vermeintliche Unterentwicklung dieser „orientalischen“ Gegenwelt nicht per se im „Orient“ als angeblich entwicklungsunfähiger Welt sieht, sondern eher in der harten politischen Lage sowie in der religiös gespaltenen und geladenen Stimmung in den meisten Ländern des „Orients“. Diese beiden Faktoren spielten – so Pröve – eine maßgebliche Rolle gegen die natürliche Entwicklung der meisten Länder dieser Weltregion.

---

<sup>779</sup> Ebd., S. 226.

<sup>780</sup> Ebd., S. 276.

<sup>781</sup> Ebd., S. 291.

### 3.3 Pröves grausamer „Orient“

Im Rahmen seiner typischen Gegensätzlichkeit erscheint dem Autor der bereiste „Orient“ in Analogie zum freien, demokratischen „Westen“ weder demokratisch noch frei. Aus dieser politischen Perspektive betrachtet Pröve den „Orient“ demnach meist als inklusiven Ort politischer, aber auch religiöser Grausamkeit. Diese Grausamkeit des „Orient“ zeige sich deutlich in erster Linie in Syrien und vor allem im Iran. An zweiter Stelle folgen die meisten weiteren Länder des „Orient“. Dabei konzentriert sich Pröve auf das Verhältnis zwischen dem diktatorischen Herrscher und den „orientalischen“ Untertanen. Die Darstellung dieses Verhältnisses ist allerdings nicht neu. Sie korrespondiert mit dem Bild des absoluten, grausamen Herrschers im „Orient“ des 19. Jahrhunderts, das in den meisten Orientreiseberichten aus dieser Epoche erscheint.

#### 3.3.1 Der „Orient“: Eine Welt der Diktaturen?

Mit seiner vermeintlichen politischen Grausamkeit und Unmenschlichkeit erscheint der gegenwärtige „Orient“ in den Augen Pröves als ein Ort, an dem die Menschen fast keine Würde und Rechte mehr hätten. Erstaunlicherweise seien die „Orientalen“ selbst – so Pröve – schon daran gewöhnt. Vielmehr verherrlichen sie – so der Autor – „orientalische“ Herrscher und Diktaturen. So schreibt er exemplarisch über einen irakischen Flüchtling in Syrien: „Soleiman verehrt Saddam Hussein und Adolf Hitler“.<sup>782</sup> Zudem gebe es Beispiele für „orientalische“ Herrscher/Tyrannen im Überfluss: Gaddafi in Libyen, Saddam im Irak<sup>783</sup>, Assad in Syrien<sup>784</sup> sowie die Mullahs im Iran.<sup>785</sup> In diesem mittelalterähnlichen Verhältnis halten sich die „Orientalen“ letztendlich nicht für Bürger, sondern für Untertanen. Pröve sieht im grausamen „Orient“ nichts anderes als ein Land der Diktaturen. In Anlehnung daran konstatiert der Autor schon in seinem ersten Reiseziel, Syrien, das er als „Polizei-Staat“<sup>786</sup> bezeichnet, dass nicht nur das Staatsoberhaupt die „orientalische“ Tyrannei im grausamen „Orient“ verkörpere, vielmehr verhalte sich jede Person diktatorisch, die eine hohe Position in den „orientalischen“ Gesellschaften innehat bzw. eine hohe

---

<sup>782</sup> Ebd., S. 134.

<sup>783</sup> Vgl. ebd., S. 37.

<sup>784</sup> Vgl. ebd., S. 99.

<sup>785</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>786</sup> Ebd., S. 110.

verantwortliche Aufgabe ausübt. Im Verwaltungsleiter des Einwohnermeldeamts in Damaskus sieht Pröve beispielsweise eine Ansammlung der „orientalischen“ diktatorischen Attribute und Züge:

Derweil beobachte ich das gockelartige Gehabe vom Boss des Hauses. Dekoriert wie ein Weihnachtsbaum, ziehen die Orden Falten in seine Uniform. Seine Mütze trägt er wie Gaddafi, seinen Schnauzbart wie Saddam Hussein. Gönnerhaft gab er allen, die es wagen, ihn anzusprechen, eine Auskunft, erteilt seinen Untergebenen an den Tresen lautstark Anweisungen und fuchelt dabei mit seinem Bambusstock herum.<sup>787</sup>

Neben seiner beispiellosen politischen Grausamkeit sei der „Orient“ – laut Pröve – auch ein astabiler Ort des Ausnahmezustandes, in dem perspektivlose palästinensische Flüchtlinge und verarmte irakische Gastarbeiter vor allem in Syrien leben.<sup>788</sup> Ähnliche politische Zustände und eine grauenvolle Stimmung findet der Autor wieder auf seiner Iranreise, also im Land der „Polizisten“, wie es Pröve beschreibt.<sup>789</sup>

### 3.3.2 Der Iran als theokratisches Gesicht des grausamen „Orient“

Auf seiner Iranreise interessiert sich Pröve kaum für das alltägliche Leben im Land (die iranische Küche, Musik, Kultur, touristische Orte für seine Leser usw.). Vielmehr befasst er sich mit der Bekräftigung der politischen Haltung zu dem von ihm besuchten Land in Deutschland. Hier nimmt er diese Haltung als axiomatischen Ausgangspunkt für seine Wahrnehmung und die Bewertung des Landes überwiegend aus politischer Perspektive vor. Am meisten beschäftigen ihn politische Fragen wie z. B. die Geschlechtertrennung. Dazu führt er während seiner Reise gezielt zahlreiche Gespräche mit iranischen Studenten, aber auch mit einfachen Bürgern. Dabei liefert er meist ganz widersprüchliche Meinungen, die – so Pröve – die politische Spaltung der iranischen Gesellschaft eindeutig widerspiegeln sollen.<sup>790</sup> In Anlehnung daran findet der Autor in der modernen Geschichte des Iran ein typisches Beispiel für den „orientalischen“ Herrscher: den ehemaligen König des Iran, „Reza Schah Pahlavi“, der durch die islamische Revolution 1979 gestürzt wurde. Dieser wird mehrfach von Pröve erwähnt.<sup>791</sup> Er stellt ihn als Diktator mit übermäßigem und typisch „orientalischem“ Reichtum dar, den er für seine eigenen

---

<sup>787</sup> Ebd., S. 37.

<sup>788</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>789</sup> Ebd., S. 198.

<sup>790</sup> Ebd., S. 213.

<sup>791</sup> Ebd., S. 280.

Bedürfnisse verschwendet hat, was typisch für „orientalische“ Herrscher sei.<sup>792</sup> Weiterhin leide das Land unter einer neuen gegenwärtigen Diktatur, die nicht nur politische, sondern auch ideologische Macht besitze, die der Autor als fanatisch und fundamentalistisch klassifiziert, der Diktatur der Mullahs, die, so Pröve, das theokratische Regime des Landes ausbildeten.<sup>793</sup> Von daher ist es nicht überraschend, dass der Autor den Iran als bevorzugten Beispielfall nimmt, wie das „orientalische“ Volk in der Gegenwart wie in der Vergangenheit unter fanatischer und fundamentalistischer Herrschaft leide. In diesem Sinne ist Pröves „Orient“ nicht nur politisch grausam, sondern sei vielmehr auch irrational. Die typische Irrationalität sieht Pröve vor allem in der Religiosität, die er insbesondere im Iran wahrnimmt.

### 3.4 Pröves irrationaler „Orient“

Die vermeintliche Irrationalität des „Orients“ manifestiert sich in den Augen Pröves in einer typischen Mischung aus Fatalismus, Aberglaube, aber auch aus religiösem Fanatismus, die – so Pröve – jeder „Orientaler“ in sich tragen müsse. Selbst seinen indischen Reisefreund Nagender nimmt er als Beispiel für einen „Orientalen“, der „fatalistischen Lebenseinstellungen“<sup>794</sup> folge. Denn jeder „Orientaler“ – im Gegensatz zu dem Europäer – ist für Pröve aufgrund seiner typischen „Orientalität“ ein Fatalist. Allerdings interpretiert der Autor den Fatalismus aus der Sicht des Islams<sup>795</sup> als grundlos, wenn er beispielsweise sehr vage bzw. verallgemeinernd schreibt: „Gegen Gottes Willen würde ein Moslem nie handeln.“<sup>796</sup> Neben seiner vermeintlichen Fatalität sei der „Orient“ ein ausgesprochener Ort des Aberglaubens und der typischen „Wunderheiler“<sup>797</sup>. Zudem bedeuten für Pröve religiöse Feierlichkeiten und traditionelle Feste, die er im „Orient“ erlebt, nichts anderes als „riesige Menschenmengen und [...] chaotischen Verkehr“<sup>798</sup>. So weist Pröve nicht selten in

---

<sup>792</sup> Vgl. ebd., S. 281.

<sup>793</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>794</sup> Ebd., S. 160.

<sup>795</sup> Die islamische Sicht des Fatalismus (auch Qadar auf Arabisch genannt) besagt, dass der Mensch während seines Lebenslaufes u. a. eine anzustrebende Haltung eines geduldigen Hinnehmers des Unausweichlichen aufweisen müsse. Das Verhalten des Muslims vor dem von Gott festgelegten Schicksal wird ständig missverstanden oder gar als „Untätigkeit“ falsch interpretiert. Einige muslimische Gelehrte wie Dschamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) gehen davon aus, dass der Islam mit dem Vorwurf des Fatalismus als blindem Glauben an das Schicksal nichts zu tun habe, indem sie sich auf einige Koranverse berufen, wie bspw.: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie [d. h. die Angehörigen dieses Volkes] nicht [ihrerseits] verändern, was sie an sich haben.“ (Sure 13:11). Mehr dazu in: Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, S. 118.

<sup>796</sup> Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 102.

<sup>797</sup> Ebd.

<sup>798</sup> Ebd., S. 218.

seinem Reisebericht auf einen weiteren für ihn wesentlichen Aspekt des irrationalen „Orients“ hin: Die von ihm so empfundene Radikalität bzw. Fundamentalität der „orientalischen“ Lebensweise.

### 3.4.1 Der „Orient“ als Ort des Fanatismus?

In seinem Reisebericht vermittelt Pröve stets den Eindruck, dass alles, was in seinen Augen „orientalisch“ agiert, vor allem aus religiöser Sicht fanatisch sei. Schon vor seiner geplanten Orientreise beschreibt er die herrschende Vorstellung der meisten Deutschen vom „Orient“ als fanatisch und somit die „Orientalen“ als – von Natur aus – Fanatiker. In einem kurzen Dialog, der zwischen ihm und einem Mitreisenden im Zug in Deutschland vor seiner Reise stattfindet, warnt ihn der Reisende vor den vermeintlich gefährlichen Ländern des „Orients“:

Ich blieb vage und sagte: „Ich reise in den Orient“. „Wohin denn da?“, bohrte er nach. „Nach Syrien, Jordanien und Iran.“ „Willst du dir auch den Arsch wegbomben lassen? Leute, die in solche Länder reisen, sollten das Lösegeld selbst bezahlen, wenn sie gekidnappt werden.“<sup>799</sup>

Im Allgemeinen seien „Orientalen“ für Pröve selbst in ihrer „orientalischen“ Lebensweise fanatisch, so schreibt er beispielweise: „Die Iraner sind wirklich fanatisch“, sage ich zu Nagender, „die picknicken an einer vierspurigen Straße im Lärm und in den Abgasen der Autos.“<sup>800</sup>

Hier versteht er unter der vermeintlich fanatischen Weise des Lebens einfach die für Europäer „orientalische“ Lebensweise, die in jeder Hinsicht als Gegensatz zur „westlichen“ Lebensweise bewertet wird. Zudem zeigt er damit wenig Sensibilität für die sozialen Gegebenheiten im Land. Allerdings folgert Pröve – anders als Ramming-Leupold – keinen direkten Bezug zwischen dieser typisch „orientalischen“ Eigenschaft und dem politischen Islamismus. Im Gegenteil kritisiert er an mehreren Stellen ganz geschickt die einseitige, ungerechte Vorstellung der deutschen Medien von den „Orientalen“ als „Islamisten“ bzw. sogar „Terroristen“. In diesem Zusammenhang schreibt er über diese stereotype Verallgemeinerung:

Die schlechte Meinung, die im Westen über muslimische Länder geschürt wird, tut den Menschen großes Unrecht an. In nahezu jedem Haus wurde ich auf diese Vorurteile

---

<sup>799</sup> Ebd., S. 253.

<sup>800</sup> Ebd., S. 269.

angesprochen und konnte mich immer nur dafür entschuldigen und beteuern, dass die Medien sehr einseitig berichten.<sup>801</sup>

Dieses Beispiel zeigt, wie seine persönlichen Erfahrungen und die alltägliche Auseinandersetzung sein klischeehaftes Vorurteil über die „Orientalen“ hinsichtlich des vermeintlich herrschenden Fanatismus entkräften. Dieses Umdenken beschreibt er im folgenden Beispiel humorvoll:

Ich hätte nicht gedacht, dass selbst eine Rasur in Syrien ein so dramatisches Erlebnis sein kann. [...] Ein bärtiger, finster dreinschauender Mann mit tief liegenden Augen sieht auf mich herab. Er könnte durchaus einer Fahndungsliste islamischer Terroristen entsprungen sein. In der Hand hält er das aufgeklappte Rasiermesser. Er beugt sich zu meinem Hals herab und setzt das Messer an meiner Kehle an, welch ein Nervenkitzel! [...] Fast unbemerkt fegt er mir den Bart aus dem Gesicht [...] Wie er das bewerkstelligt, bleibt für mich ein orientalisches Rätsel. Verschönert wird der Barbierbesuch mit süßen Leckereien, mit Tee oder Kaffee [...]. Der so grimmig dreinschauende Barbier lehnt jegliche Bezahlung ab: „Sie sind meine Freunde und Freunde bezahlen nicht.“<sup>802</sup>

Im Vergleich zu Ramming-Leupold vermittelt Pröve allerdings ein differenziertes Bild von den muslimischen Einheimischen wie von der islamischen Religion und ihren unterschiedlichen Praktiken in den verschiedenen Ländern, die er besucht hat. Dabei liefert er dem Leser kurzweilige und informative Angaben über zahlreiche Glaubensinhalte und Praktiken der verschiedenen Glaubensrichtungen des Islams. Hier zeigt er dem Leser gelegentlich die bestehenden Differenzierungen zwischen den schiitischen und sunnitischen Islam-Ritualen.<sup>803</sup>

### **3.4.2 Schiismus als Ausdruck der irrationalen Religiosität des „Orients“?**

Aufgrund seines Reiseverlaufes vor allem in Syrien und im Iran beschäftigt sich der Autor fast ausschließlich mit den schiitischen Glaubensinhalten und Praktiken des Islams, die in beiden Ländern – aufgrund der hohen Anzahl der Schiiten – vorherrschen.<sup>804</sup> Dabei nimmt Pröve einige in Syrien und vor allem im Iran verbreitete schiitische Praktiken und Glaubensinhalte als Beispiel für diese – von ihm

---

<sup>801</sup> Ebd., S. 292.

<sup>802</sup> Ebd., S. 90.

<sup>803</sup> Vgl. ebd., S. 26-29.

<sup>804</sup> Der Schiismus gilt heute als die zweitgrößte Glaubensrichtung innerhalb des Islams. Die Schiiten betrachten sich als Anhänger Alis, des Schwiegersohns und Vetters des Propheten Mohammed. Für sie gilt er als Nachfolger (Kalif) und Imam (Führer) zugleich. Ihrer religiösen Auffassung nach dürfen die Nachfolger (die Kalifen) nur von einem Nachfahren Alis abstammen. Im Laufe der Zeit haben sich innerhalb der Schia zahlreiche Strömungen sowie unterschiedliche Rechtsschulen herausgebildet. Heute stellen die Schiiten ungefähr 15 % der Muslime der Welt dar. Mehr dazu Halm, Heinz: Die Schiiten, insbesondere die folgenden Seiten: S. 11-15, S. 21-24, und S. 39-41.

empfundene – religiöse Irrationalität, wie beispielsweise die Aschoura-Feierlichkeit.<sup>805</sup> Überdies beschreibt der Autor die schiitischen Muslime bei ihren Glaubenspraktiken als „Gefangene“ ihrer religiösen Vergangenheit: „Wie Gefangene hängen manche mit beiden Armen an dem schweren Gitter. Sie küssen liebevoll das Metall und beweinen die Tragödie, die sich vor über 1300 Jahren abgespielt hat.“<sup>806</sup>

Daraus ist zu entnehmen, dass Pröve nicht selten den Schiismus mit dem religiösen Fundamentalismus, aber auch mit dem religiösen Aberglauben in Verbindung setzt. Die iranische Stadt Qom beispielsweise bewertet er als „das Zentrum des religiösen Fundamentalismus im Iran“<sup>807</sup>, da sie vor allem „so viele Koranschulen“<sup>808</sup> besitzt. Zudem stellt er an anderer Stelle seines Reiseberichtes die schiitische Aschoura-Feierlichkeit im Iran als vermeintlich feindselig und lebensbedrohlich dar: „Grimmige bis feindselige Blicke erzeugen eine unheimliche Stimmung, gerade so, als würden sie im nächsten Moment mit ihren Eisenpeitschen über uns herfallen.“<sup>809</sup> Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Pröve nur innerhalb dieser Sichtweise von der von ihm empfundenen Irrationalität des „Orients“ seine Vorstellung der „orientalischen“ Frau und ihrer Lage vermittelt.

### 3.4.3 Der „Orient“ als frauenfeindliche Welt?

Pröve stellt die „orientalischen“ Frauen im Beispielfall Iran als von diesem religiös-politischen Regime unterdrückt dar. Verschleierte Frauen im Iran bezeichnet er beispielsweise daher als „schwarze Gestalten“<sup>810</sup>, die keine bedeutende Rolle im alltäglichen Geschehen im Iran hätten. In diesem Zusammenhang bewertet Pröve die Verschleierung der Frauen insbesondere im Iran als Frauenunterdrückung, die keinen echten Zugang zur Öffentlichkeit ermögliche. Um diese Annahme zu bekräftigen, behauptet er allerdings grundlos, dass „ihnen [sc. den iranischen Frauen] doch die meisten Sportarten von den Mullahs untersagt sind!“<sup>811</sup>

---

<sup>805</sup> Vgl. Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 220.

<sup>806</sup> Ebd., S. 119.

<sup>807</sup> Ebd., S. 218.

<sup>808</sup> Ebd.

<sup>809</sup> Ebd., S. 220.

<sup>810</sup> Ebd., S. 199.

<sup>811</sup> Ebd., S. 197. Hier handelt es sich eher um eine pauschalisierende, verallgemeinernde Behauptung als ein differenziertes Bild, das die Realität dieser Region widerspiegelt. Hinsichtlich des Frauensportes ist der Iran genau in diesem Aspekt ein Vorreiter in dieser Region, vor allem im Vergleich mit vielen Ländern der Region wie beispielsweise Saudi-Arabien, wo bekanntlich fast alle Sportarten für Frauen – mit seltenen Ausnahmen – noch verboten sind. Dagegen haben im Iran Aerobic, Volleyball, Schwimmen, Badminton, Schießen für Frauen oder auch Frauenfußball tatsächlich eine ziemlich lange Tradition. Mehr dazu siehe: Aboueldahab, Barbara: „Wir können auch denken!“, in: *Journal-ethnologie.de*:

In Anlehnung daran geht der Autor nicht selten davon aus, dass die meisten Frauen im Iran – aufgrund der vermeintlich absoluten Unterdrückung in der Öffentlichkeit – ein zwiespältiges Leben führen müssten – ein individuelles privates Leben sowie ein paralleles Scheinleben in der Öffentlichkeit, das sehr wenig mit dem privaten Leben zu tun habe. Dazu liefert er das folgende Bild aus einem abgelegenen Café, dem – so der Autor – die iranische Religionspolizei fernbleibe:

Die Frauen legen ihren Tschador oder Mantel sowie das Kopftuch an der Garderobe ab, und damit auch die prüden Vorschriften der religiösen Führer. Sie tragen schicke, figurbetonte Kleider mit tiefen Ausschnitten und aufgestyltes Haar. Sie rauchen Zigaretten und benehmen sich nicht zurückhaltender als europäische Frauen.<sup>812</sup>

Für ihn ist dies ein weiteres Beispiel für die von ihm empfundene Irrationalität des gegenwärtigen „Orients“. Nicht selten zeigt der Autor somit seine Bewunderung dafür, dass einige iranische Frauen eine – nach europäischen Maßstäben – freie, moderne Lebensweise führen. Im Gegensatz zu seiner stereotypen Vorstellung von vermeintlich hässlichen oder zumindest im Vergleich zu den europäischen Frauen meist unattraktiven, traditionellen Frauen des „Orients“ zeigt der Autor seine Überraschung über die „orientalische“ Attraktivität der iranischen Frauen, denen er begegnete:

Ich sehe bezaubernde, rassige Gesichtszüge, schaue in große dunkle Augen. Jeder hier am Tisch, egal, ob Mann oder Frau, hätte gute Chancen auf einen Job als Model auf dem Laufsteg. Kann es sein, dass ein Volk attraktiver ist als das andere?<sup>813</sup>

Den Einfluss des Fundamentalismus auf die Frauen besonders im Iran sieht der Autor vor allem in den Städten, wo laut Pröve nur „tiefschwarz verschleiert[e] Frauen“<sup>814</sup> zu sehen sind. Auf dem Land und in den Dörfern bewertet der Autor die „orientalische“ Frau als befreit. Dabei unterscheiden sich die ländlichen Frauen von den städtischen Frauen – dem Autor zufolge – durch ihre „farbenfrohe[n] Kleidungen“<sup>815</sup> im Gegensatz zu den typischen vorherrschenden „schwarztraurigen“<sup>816</sup> Kleidungen in den iranischen Städten. Ferner sieht Pröve im Tragen des Kopftuchs bei den nomadischen Frauen im Iran alles andere als ein Zeichen der Frauenunterdrückung: „Kopftücher und Kleider sollen die Frauen vor der Sonne,

---

[http://journaethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2007/Iran.\\_Persischer\\_Alltag/Wir\\_koennen\\_auch\\_denken=21/index.phtml](http://journaethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2007/Iran._Persischer_Alltag/Wir_koennen_auch_denken=21/index.phtml) (23.04.2016).

<sup>812</sup> Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 203.

<sup>813</sup> Ebd., S. 212f.

<sup>814</sup> Ebd., S. 27.

<sup>815</sup> Ebd., S. 314.

<sup>816</sup> Ebd., S. 311.

Kälte oder Regen schützen und nicht die Männer von sündhaften Gedanken.“<sup>817</sup> Allerdings führen die nomadischen Frauen ein „hartes“ Leben, das seine Spuren – so glaubt der Autor – bald gesundheitlich hinterlassen müsse: „Mortezas Großmutter, die gerade einmal vier Jahre älter ist als ich, doch mit ihrem tief durchfurchten Gesicht doppelt so alt aussieht.“<sup>818</sup>

Auch in den von ihm besuchten arabischen Ländern Syrien und Jordanien sei, so der Autor, die Lage der beduinischen Frauen fast die gleiche. Hier behauptet Pröve, bei den Beduinen eine andere Art der Frauenunterdrückung zu bemerken, wenn er zu der Annahme kommt, dass die Frauen zu Hause und auf den Feldern ganztägig hart arbeiten müssten, während – für ihn – die Männer faulenzten:

„Gruppen von bunt gekleideten Frauen arbeiten tief gebückt in den Gemüsereihen. Männer dagegen sehen wir nur wenige und wenn, dann stehen sie, gestützt auf eine Hacke, am Rand und beobachten die Frauen.“<sup>819</sup>

Allerdings relativiert Pröve seine Bewertung der absoluten Geschlechtertrennung bei den Beduinen – die beduinischen Frauen halten sich nicht immer im Hintergrund, und sie bleiben dem Autor auch nicht stets „undurchschaubar“.<sup>820</sup> So bemerkt er: „Die Großmutter muss indes keine Zurückhaltung üben, sie besitzt das Recht der Alten, Platz zu nehmen, Anweisungen zu geben, sich am Gespräch zu beteiligen.“<sup>821</sup>

Der Autor entdeckt während seiner Reise im Süden Irans eine andere, für ihn bisher unbekannte und deshalb überraschende Art der Verschleierung der „orientalischen“ Frauen: Die Gesichtsmasken, die von einigen Frauen mit einer „trauerschwarz[en]“ Bekleidung<sup>822</sup> getragen werden. Diese sieht Pröve bemerkenswerterweise nicht als ein weiteres Beispiel der Frauenunterdrückung im „Orient“ und insbesondere im Iran, sondern eher als eine Art „orientalischer“ Faszination der weiblichen Schönheit: „Auch hier bleiben nichts als die Augen, über die ich versuche, mir ein Bild des Menschen hinter der Maske zu machen. Dadurch wirken sie noch feuriger, unergründlicher und rätselhafter.“<sup>823</sup>

Hier betrachtet Pröve die Funktion der Verschleierung nicht als Schutz der Frauen vor fremden männlichen Blicken, sondern im Gegenteil als sexuelle Anregung dazu, das Gesicht der verschleierten weiblichen Person zu entdecken. Im Gespräch mit

---

<sup>817</sup> Ebd., S. 310.

<sup>818</sup> Ebd., S. 311.

<sup>819</sup> Ebd., S. 39.

<sup>820</sup> Ebd., S. 148.

<sup>821</sup> Ebd.

<sup>822</sup> Ebd., S. 270.

<sup>823</sup> Ebd., S. 271.

seinem Bruder, der ihn auf seinen Reisen in Jordanien und Syrien begleitet, kommt Pröve schon vorher zu der folgenden persönlichen Meinung über die sexuelle Faszination der „orientalischen“ Gesichtsverschleierung der Frauen: „Weißt du, warum diese Frauen so etwas Geheimnisvolles an sich haben? [...] Weil wir so gern ihre Gesichter sehen wollen, aber sie bleiben verborgen.“<sup>824</sup>

Somit kann Pröve auch hier seine Faszination von der vermeintlichen geheimnisvollen Sexualität dieser nomadischen Masken-Frauen nicht verbergen, von der auch sein indischer Freund Nagender überrascht zu sein scheint: „Eine der Frauen schiebt das den Mund bedeckende Tuch herunter, um an dem langen Rohr ihrer Wasserpfeife zu ziehen. ‚Hast du das gesehen!‘, ruft Nagender begeistert aus, ‚diese vollen Lippen und die herrlich weißen Zähne!‘“<sup>825</sup>

Hier malt Pröve eine fantasievolle Vorstellung von den hübschen Wasserpfeife rauchenden Orientalinnen aus, wie man sie aus „Tausendundeiner Nacht“ oder Gemälden europäischer Orientaler kennt.<sup>826</sup> Pröves Vorstellung korrespondiert eindeutig mit der klassischen europäisch-männlichen Vorstellung von der weiblichen Sexualität des Orients. Genau wie Pücklers Mahbuba, die in seinen Augen aufgrund ihrer vermeintlichen einfachen und zugleich wilden Jungfräulichkeit und Natürlichkeit den Inbegriff der „orientalischen“ sinnlichen Schönheit verkörpert<sup>827</sup>, bewertet Pröve auch das beduinische Mädchen Nadia, die Tochter eines seiner zahlreichen beduinischen Gastgeber in Jordanien, nicht anders als vollkommene Verkörperung seiner fantasievollen Vorstellung von der einfachen, wilden „Orientalin“. Er sieht sie unter diesem Aspekt des erotischen Interesses, wenn er sie wie folgt beschreibt:

Vollends märchenhaft wirkt sie durch ihre Erscheinung. Sie hat eine stattliche Größe, trägt ein bordeauxrotes, knöchellanges Kleid und eine figurbetonte, rotweiße Jacke darunter. Mit anmutigen Bewegungen, die mit dieser wilden und schönen Umgebung harmonieren, schwebt sie fast über den Wüstenboden. Ihre Hände sind ebenmäßig und schlank, ihr Kopf zur Gänze in ein tiefschwarzes Tuch gehüllt, das lediglich einen schmalen Sehschlitz frei lässt. Das wirklich Geheimnisvolle an ihr sind die kajalummalten Augen, über die wir versuchen, einen Blick in ihr Inneres zu erwischen. Staunend schaut mich Nagender mit hochgezogenen Augenbrauen an und flüstert ergriffen: „Welch eine Wüstenblume.“<sup>828</sup>

---

<sup>824</sup> Ebd.

<sup>825</sup> Ebd.

<sup>826</sup> Wie beispielhaft Eugène Delacroix (1798–1863) „Femmes d’Alger dans leur appartement“, Frederick Arthur Bridgmans (1847 - 1928) „Odaliske und Dienerin“ usw.

<sup>827</sup> Vgl. Kapitel 2.6.4 im zweiten Teil.

<sup>828</sup> Pröve, *Meine orientalische Reise*, S. 184.

Pröves Imagination von dem äußeren Bild und den Verhaltensweisen Nadias entspricht nicht nur Pücklers erotischer Vorstellung von der „Orientalin“, sondern vielmehr dem weitverbreiteten exotischen Bild der „orientalischen Frau“, die durch ihre erotische Einfachheit eine Art heilsame Wirkung auf den fremden europäischen Reisenden ausübe. Mit diesen ambivalenten Bewertungen der „orientalischen“ Frau beendet Pröve seine Vorstellung von dem irrationalen „Orient“, der (vor allem in Bezug auf sein Iran-Bild) wenig mit dem fremden, touristischen „Orient“ Hufenbachs zu tun<sup>829</sup>, jedoch gleichzeitig auch kaum Bezug zu Ramming-Leupolds Orientvorstellung als Ort des Hasses<sup>830</sup> hat, trotz Pröves Betonung einer vermeintlichen politischen Grausamkeit seines „Orients“.

---

<sup>829</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.3 in diesem Teil.

<sup>830</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.3 in diesem Teil.

#### **4. Vergleichendes Zwischenergebnis: Die „westliche“ Superiorität über den „Orient“ – eine eurozentrische Kontinuität in der postmodernen Zeit**

Es lässt sich also folgendes Zwischenfazit formulieren: Zwar vertreten alle drei Autoren in ihren Reisetexten verschiedene persönliche Ansichten über die von ihnen bereiste „orientalische“ Fremde, dennoch konzipieren sie unbewusst ein typisches, aber vor allem latentes und fast kongruentes Bild von ihrem „Orient“, der sich erstens durch seine „orientalistische“ Alterität und zweitens durch seine typischen Stigmata auszeichnet. In diesem Zusammenhang lassen sich diese Autoren in ihrer orientalistischen Auseinandersetzung mit dem „Orient“ kaum von den Autoren des 19. Jahrhunderts, wie zum Beispiel Maltzan, Rohlf und Pückler, unterscheiden. Dies zeigt deutlich den ungeheuren Einfluss des Orientalismus – als zeitenthobener Mechanismus der Eigen- und Fremdwahrnehmung – auf die gesamteuropäische Vorstellung des „europäischen“ Eigenen und des „fremden“ Anderen, sowohl im 19. als auch im 21. Jahrhundert. Dies bedeutet jedoch nicht, dass auch Unterschiede zwischen den untersuchten Epochen festzustellen sind. Vielmehr konnten im Rahmen dieser Arbeit unter den untersuchten Autoren des 21. Jahrhunderts – genauso wie unter den ausgewählten Autoren aus dem 19. Jahrhundert – sogar beinahe gegensätzliche Auffassungen des „orientalischen“ Objekts nachgewiesen werden. Allerdings bleibt diese Gegensätzlichkeit oberflächlich und vor allem, wie es Said zuvor betont, „manifestierend“ in persönlichem Stil, der Sprache und in der individuellen Herangehensweise und der Interaktion mit der bereisten „orientalischen Fremde“.<sup>831</sup>

##### **4.1 Das Standardbild des Islams als Verkörperung des „Orientals“**

In diesem Rahmen besitzt beispielsweise Ramming-Leupolds Reisebericht über Saudi-Arabien sowohl inhaltlich als auch rein ideologisch sehr viele Ähnlichkeiten mit Maltzans Reisebericht „Meine Wallfahrt nach Mekka“. Dabei unterscheidet die Autorin kaum zwischen dem politischen Islam und dem Islam als Religion und Kultur, der mit der Zeit wie jede Religion und/oder Kultur Veränderungen bzw. Erneuerungen erlebt. Hier fungiert die zumeist entwürdigende Islamkritik der Autorin, genau wie in vielen aktuellen Veröffentlichungen über den Islam (Reiseberichte, Reiseführer, Reportagen und Sachbücher) als ein Garant für die

---

<sup>831</sup> Said, Orientalismus, S. 236.

Aufmerksamkeit eines breiten Publikums, ein Garant, der letztendlich auch gemeinschaftsfördernd und identifikationsstiftend wirkt.

In ihrem religiösen Exklusivismus bezeichnet Ramming-Leupold den Islam als reine Erfindung Mohammeds – damit erkennt sie den Islam nicht als gleichrangige Religion an. Sie geht fälschlicherweise davon aus, dass die Muslime andere Religionen und insbesondere die christliche Religion nicht anerkennen.<sup>832</sup> Zudem zeigt die Autorin selbst in ihrem Reisebericht wenig Toleranz – nicht nur gegenüber dem Islam, sondern auch gegenüber anderen Glaubensrichtungen.<sup>833</sup> Dies zeigt deutlich, wie einseitig sie das fremde Andere wahrnimmt und wie einseitig sie ihren Reisebericht gestaltet. Angesichts der massiven Verwendung ideologischer Argumente, stellt sich eine selbstverständliche Frage, wenn sich die Autorin von Anfang bis Ende ihres Reiseberichtes auf unsachliche Techniken stützen muss: Wie viel bleibt von ihrer vermeintlichen „Islamkritik“ am Ende übrig? In vollem Gegensatz zu Ramming-Leupold spielt das Bild des Islams bei Hufenbach eine eher untergeordnete, – wenn nicht sogar – unbedeutende Rolle. Hier überwiegt folgerichtig die neutrale Charakterisierung eines tiefen, einfachen Glaubens der Bevölkerung. Das Tragen des Schleiers bzw. des Kopftuches der muslimischen Frauen beispielsweise sei kein Signal für den Fundamentalismus einer vermeintlich fanatischen Religion mit politischem Charakter, sondern der Autor bleibt hier bei der Feststellung, das Tragen von Kopftüchern oder Schleiern sei eine übliche Sitte in den muslimischen Ländern. Allerdings sieht Hufenbach in der – für ihn – herrschenden Religiosität in der von ihm bereisten Fremde nichts anderes als einen typischen Ausdruck der vermeintlichen Traditionalität des „Orients“, der ihm infolgedessen als selbstverständliche Gegenwelt zum modernen Europa erscheint.

#### **4.2 Das Bild des erwarteten archaischen „Orients“**

Auch Ramming-Leupold befasst sich in ihrem Reisebericht mit dem alten und nicht dem neuen, gegenwärtigen Bild von Land und Leuten des „Orients“. Die Beschreibung des Landes in seiner Gegenwärtigkeit wird eindeutig marginalisiert. Dabei zeigt sich wiederum deutlich der große Einfluss der alten Reiseberichte von

---

<sup>832</sup> Tatsächlich gehören der Glaube an vorislamische Offenbarungen (Tora, die Evangelien) sowie der Glaube an die Prophetie und die Propheten (darunter Adam, Abraham, Moses usw.) zu den sechs bekannten Glaubensartikeln im muslimischen Glauben, die als verpflichtend für jeden gläubigen Muslim gelten, Mehr dazu: Lähnemann Johannes, Weltreligionen im Unterricht, Teil II, Islam, S. 70-78.

<sup>833</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.3.1.1 in diesem Teil.

Maltzan, aber auch von T. E. Lawrence und Burckhardt auf die Autorin. An dieser Stelle ist zu bemerken, dass in sehr vielen Fällen Maltzan und Ramming-Leupold trotz ihrer unterschiedlichen Epochen eine fast identische Wahrnehmung und Bewertung des Ziellandes, Saudi-Arabien, liefern: als Verkörperung eines strengen „Orients“. Dabei verwenden sie fast die gleichen Strategien: Verallgemeinerung, Spott, Übertreibungen, Alarmisierung, Entwürdigungen. In diesem Sinne beschreibt vor allem Ramming-Leupold nicht mehr ihre Reiseerlebnisse in dem von ihr besuchten Land, sondern sie liefert aus ihrer christozentrischen Sicht und ihrem religiösen Exklusivismus heraus Pauschalisierungen, die für sie als „Wahrheiten“ gelten. Zudem ordnet Ramming-Leupold in ihrem Reisebericht öfter historische Kontexte falsch ein. Auch erscheinen ihre Vergleiche anachronistisch.<sup>834</sup> So werden wiederholt Werte, Normen und Traditionen, die die Menschen vor rund 1400 Jahren kannten und pflegten, an den gegenwärtigen moralisch-ethischen Grundsätzen der europäischen, deutschen Kultur gemessen.<sup>835</sup> Ihre eurozentrischen vorfertigten Vorstellungen von dem bereisten Land und seiner vermeintlichen „orientalischen“ Prägung verhindern zugleich, Interesse und Begeisterung für die Kultur des Landes und ein eingehenderes Verständnis derselben zu entwickeln, was die Autorin in ihrem ersten Kapitel zum Ziel ihrer Reise erklärt hatte. Diese erklärte Absicht spiegelt sich in weiteren Kapiteln ihres Reiseberichtes kaum wieder. In Anlehnung daran zeigt sich in Präves Reisebericht deutlich die orientalistische Paradoxität des Orientbildes des Autors. Dieses Bild beinhaltet einen äußerst unübersichtlichen Eindruck von seinem bereisten „Orient“. Er ist für ihn mal abenteuerlich, mal schon längst typisch bekannt, dann plötzlich grausam, irrational und sogar fanatisch, dann wieder gastfreundlich, traditionell sowie menschlich.

#### **4.3 Der gegenwärtige alte „Orientale“**

Bei der Darstellung der Einheimischen verwenden die drei Autoren zumeist inhaltliche sowie sprachliche Pauschalisierungen. So kommt es beispielsweise beim Lesen bestimmter Kapitel des Reisetextes Ramming-Leupolds schnell zu Verwirrung, sodass der Leser nie genau weiß, ob es nun um Muslime geht oder um Türken, um Ausländer oder um Einwanderer in Deutschland. Betrachtet man in diesem Zusammenhang zudem die Präves Reisebericht in zwei Blöcken beigefügten Fotos,

---

<sup>834</sup> Mehr dazu Kapitel 1.3.2 in diesem Teil der Arbeit.

<sup>835</sup> Dies passt auch umgekehrt, die gegenwärtige Realität lässt sich ebenso wenig mit ethischen moralischen Prinzipien aus der Zeit Mohammeds umfassen.

fällt deutlich auf, wie Pröve seine „Orientalen“ auf dieser fotografischen Ebene wahrnimmt und bewertet. Hier werden explizit Menschen aus den ländlichen Gegenden fotografiert und als fremde Exoten gezeigt. Dabei werden fast ausschließlich nur Personen mit traditioneller oder gar ärmlicher Bekleidung ausgewählt und gezeigt, insbesondere die arabischen Beduinen bzw. die Nomaden des Irans mit ihrem anspruchslosen, einfachen Leben.<sup>836</sup> Dazu zeigen einige Bilder die „Orientalen“ nicht als moderne Menschen, die in modernen Städten leben, sondern eher als Naturmenschen, die in der freien Natur mit ihrem Vieh in Zelten leben.<sup>837</sup> Genau so werden die „orientalischen“ Frauen auch in einer ausgesprochen eurozentrischen Sichtweise präsentiert. In fast allen von Pröves Fotos erscheinen sie meistens alt, verschleiert oder krank.<sup>838</sup> Dies deutet auf Pröves Vorstellung von der „Orientalin“ als Opfer ihrer strengen „orientalischen“ Welt hin. Die Einheimischen und ihre Kultur im Lichte des touristischen, wunderbaren „Orients“ Hufenbachs kommen ebenfalls als Gegenbild zum Vorschein. Hier bewundert der Autor die Ruhe und Gelassenheit und vor allem auch die „orientalische“ Gastfreundlichkeit. Wie bei Pröve erscheinen die Einheimischen in Hufenbachs nostalgischem „Orient“ auch typisch „orientalisch“: Die Männer mit traditionellen und sogar ärmlichen Bekleidungen, die Frauen verhüllt. Modisch gekleidete Menschen werden dagegen kaum wahrgenommen und dargestellt, was den Eindruck der imaginativen Unvereinbarkeit des „Orients“ mit der Moderne bei dem deutschen Leser nur noch verstärkt.

#### **4.4 Die orientalistische Alterität als Betonung einer selbstverständlichen Superiorität des Reiseautors**

Zwar erwähnt Hufenbach die Namen der Nationalstaaten (Marokko, Tunesien, Ägypten usw.) in seinem Reisebericht, allerdings werden sie von ihm letztendlich als „orientalisch“ subsumiert. Dabei geht Hufenbach – wie Pröve und Ramming-Leupold – im Grunde genommen von der Einheitlichkeit der bereisten „orientalischen“ Region aus, genau wie Rohlf, Maltzan oder Pückler. Er berücksichtigt zwar die jeweiligen nationalen Eigenheiten der bereisten Länder, unterstreicht jedoch zugleich deren Zugehörigkeit zum „Orient“. Demzufolge erscheint Hufenbachs „Orient“ – trotz seiner Dreiteilung in einen touristischen, einen

---

<sup>836</sup> Vgl. dazu Pröve, *Meine orientalische Reise*, die Fotos Nr. 2, 6, 9, 11, 20, S. 96f. und Fotos Nr. 24, 25, S. 224f.

<sup>837</sup> Vgl. ebd., die Fotos Nr. 12, 13, 19, S. 96f. und Fotos Nr. 38, S. 224f.

<sup>838</sup> Vgl. ebd., die Fotos Nr. 23, 27, 32, 38, S. 224f.

nostalgischen und einen hybriden „Orient“ – als ein konstantes landschaftliches, kulturelles und gesellschaftliches Universum. In seinem bekannten, nostalgischen „Orient“ findet Hufenbach den stabilen Gegenentwurf zu der vermeintlichen Undurchschaubarkeit seines eigenen Alltags in der modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Er hebt immer wieder die Traditionalität des „Orients“ hervor. Diese stereotype Art der Orientbewertung harmoniert beispielsweise mit Pücklers Orientvorstellung als eine abendländische Bühnenszenierung. Hufenbachs „Orient“, sowohl in seiner touristischen als auch in seiner nostalgischen Färbung, wird hier als Bühne begriffen, seine Einheimischen werden als Bühnenfiguren dargestellt, die in gewisser Weise dem Wunschbild des Autors als europäischer Tourist angepasst sind: Man lebe hier in einer traditionellen Welt, übe einfache Tätigkeiten aus und habe Zeit für sich und andere. Dabei kommen die Einheimischen selbst jedoch – genau wie in Pücklers Reisebericht – nur selten zu Wort. In Anlehnung daran wird der gegenwärtige „Orient“ vom Autor aus der Reichweite der Moderne grundlegend ausgenommen, da er aufgrund seiner vermeintlichen „Orientalität“ nicht modern genug sein könne. Hufenbach charakterisiert paradoxerweise den gegenwärtigen „Orient“ nicht selten als heterogene Welt aus typischer Traditionalität und unvollständiger Moderne mit einer wohl vor allem unsicheren Zukunft.

Währenddessen zeichnet sich Ramming-Leupolds Orientvorstellung durch ihre augenfällige Apologetik der christlich-abendländischen Kultur aus. Die Rechtfertigung der eigenen christlich-westlichen (Welt-)Anschauung als die einzige „Wahrheit“ wird ständig anhand von vermeintlich logischen Argumenten und wissenschaftlichen, historischen, aber auch theologischen Beweisen verstärkt. Dabei wird parallel dazu die entgegengesetzte islamische Weltanschauung zurückgewiesen. Demzufolge versucht die Autorin, dem deutschen Leser die Überlegenheit der eigenen Kultur zu vermitteln, um ihn von einer härteren Haltung gegenüber dem Islam zu überzeugen. Mit anderen Worten: Zur eurozentrischen Aufwertung der eigenen europäischen Kultur oder Religion bemüht sich die Autorin überwiegend um die Abwertung der fremden islamischen Kultur. In diesem Sinne kann Ramming-Leupolds Reisebericht nicht anders als ein Bindeglied zwischen dem Erzählen über den „Orient“ des 19. und den des 21. Jahrhunderts verstanden werden.

Pröve betont seinerseits in seinem orientalistischen Reisetext mithilfe seiner Fotos den Eindruck, dass der Alltag im „Orient“ ein in jeder Hinsicht fremdes,

abweichendes Gegenkonzept zu seinen europäischen bzw. westlichen, ihm vertrauten Norm-Alltag bildet. Trotz ihrer scheinbaren Paradoxität unterscheidet sich die orientalistische Bewertung Pröves der von ihm besuchten Länder nicht viel von der medialen Darstellung dieser Länder einerseits und von der orientalistischen Betrachtungsweise sowohl Hufenbachs als auch Ramming-Leupolds. Hier ist der „Orient“ ein absoluter Gegenpol zum „Westen“, der noch immer seine Spiegelfunktion erfüllen muss, indem er immer wieder orientalisiert wird.

Nach diesen kritischen Überlegungen zum Orientbild in den drei untersuchten Reisetexten des beginnenden 21. Jahrhunderts folgen in der Schlussbetrachtung weitere abschließende Überlegungen darüber, in welcher Beziehung die untersuchten Reisetexte in Bezug auf ihr gemeinsames „orientalisches“ Objekt zueinander stehen, trotz ihrer unterschiedlichen zeitlichen und räumlichen Positionen. In diesem Zusammenhang stellt sich die weitere Frage, inwieweit sie im Rahmen ihres Verhältnisses zum Orientalismus ihre orientalistische Funktionalität erfüllen. Und nicht zuletzt: Beschreiben diese älteren sowie neueren Reisetexte den „Orient“ oder doch den Orientalismus selbst?

## **Schlussbetrachtung: Der Orientalismus und sein „Orient“ – eine rückständige Beziehung**

In jedem der sechs Reiseberichte, die das Textkorpus der vorliegenden Arbeit bilden, konnte ein grundlegender Konsens über einen imaginativen „Orient“ nachgewiesen werden. Hier herrscht zwischen den untersuchten Orientreisetexten eine deutliche Übereinstimmung über den „Orient“ als Bild und Funktion zugleich, trotz der Tatsache, dass die Autoren in unterschiedlichen Epochen und an unterschiedlichen Orten gelebt und dementsprechend den „Orient“ unter bestimmten spezifischen Umständen bereist haben. Nach ihrer Ankunft im „Orient“ fühlten sie sich – nach eigener Wahrnehmung – in eine völlig fremde Welt versetzt, die vermeintlich fundamental anders als die europäische Heimat erscheint. Dies ist keineswegs eine buchstäbliche Darstellung der „orientalischen“ Realität, sondern nichts anderes als eine gewollt imaginative Trennung zwischen dem europäischen überlegenen Eigenen und dem „orientalischen“ unterlegenen Fremden.

Wie im Rahmen dieser Arbeit erarbeitet wurde, weist das Attribut „orientalisch“ in den sechs untersuchten Reiseberichten weder auf eine (außereuropäische) Identität hin noch ist der Begriff „Orient“ eine Selbstbezeichnung. Keiner der dargestellten Einheimischen aus diesen unterschiedlichen Ländern würde bestätigen, dass er oder sie im „Orient“ im eurozentrischen Sinne lebt. Diese Attribute werden von den untersuchten Autoren reserviert, um ihre Imagination konkreter zu benennen. Demzufolge präsentieren die sechs Autoren ihren erfundenen „Orient“ mit einfacher Undifferenziertheit als grobe kohärente Einheit, die vermeintlich keine kulturellen bzw. ethnischen Binnenunterschiede aufweist. Die bestehenden Unterschiede und unzähligen Binnendifferenzen zwischen den unterschiedlichen Ländern und weiteren Gebieten dieser Region werden gezielt zugunsten eines einzigen Unterschiedes zerstreut, nämlich dem zwischen dem „Orient“ und dem „Westen“, also jene grundlegende Abgrenzung, die den „Orientalen“ – vor allem – von jedem Europäer abgrenzt. In diesem Sinne ist der „Orient“ in den Augen aller sechs Orientautoren „orientalisch“. Nicht nur das – er soll auch im Bewusstsein des europäischen Lesers „orientalisch“ bleiben. Im Rahmen dieses grundlegenden Konsenses gestaltet und beeinflusst eine gleiche latente Orientvorstellung ihre Wahrnehmung und die Darstellung ihres scheinbaren „Orient“. Damit kann gesagt werden, dass jeder Reisebericht und jede neue orientalistische Veröffentlichung über den „Orient“ den gleichen fundamentalen latenten Konsens, der die vermeintlich minderwertige

Alterität des „Orient“ beinhaltet, bestätigen und reproduzieren soll. Hier müsste der „Orient“ aufgrund seiner tiefen vom „Westen“ hergestellten „Orientalität“ stets „orientalisiert“ bleiben. In diesem Zusammenhang agiert diese in den untersuchten Orientreisetexten festgestellte Trennung zwischen dem „Okzident“ und dem „Orient“ in Bezug auf die europäische Islamvorstellung funktional: der „Orient“ soll wegen seiner angeblichen „Orientalität“ bzw. „Islamität“ traditionell, unveränderlich, rückständig bleiben, während der „Okzident“ sowohl des 21. als auch des 19. Jahrhunderts imaginativ stets modern, dynamisch, zivilisiert und fortschrittlich agiert. In diesem Sinne lässt sich Saids Differenzierung zwischen „manifestierter“ und „latenter“ Orientdarstellung<sup>839</sup> in der dieser Arbeit anwenden. Während die manifestierten Orientvorstellungen aller untersuchten Autoren individuell und damit unterscheidbar bleiben, fungiert ihre latente Orientvorstellung kollektiv und bei genauer Analyse einheitlich, wenn nicht sogar kanonisch und somit verbindlich. Dieser festgestellte imaginative Kanon ist eindeutig von den eurozentrischen Überlegenheitsvorstellungen von der Superiorität der eigenen westlichen Kultur geprägt.

Bei der Betrachtung der kontrastierenden Betonung der „Islamität“ des „Orient“ kann gesagt werden, dass die Auseinandersetzung der meisten Reiseautoren mit dem Islam alles andere als objektiv ist, zumal da sie die existierenden Unterschiede im Islam als Religion und Kultur<sup>840</sup> bewusst und/oder unbewusst vernachlässigt haben und damit eine dichotomische und folglich einfache stereotype Darstellung von einem einheitlichen, unveränderlichen Islam als Gegen-Religion. Dies trifft vor allem auf Maltzan, Pückler, Rohlfes und Ramming-Leupold zu. Damit bleibt dem deutschen Leser nichts anderes übrig, als die exklusivistische Richtigkeit und Vollkommenheit der eigenen religiösen bzw. kulturellen Orientierung selbst zu erschließen. Der Islam wird somit meist als gesamt-kulturelle Antithese zu Europa und seiner überlegenen abendländischen Identität dargestellt. Er wird in den meisten in dieser Arbeit untersuchten Orientreisetexten als Gegen-Westen, als Gegen-Moderne instrumentalisiert, wobei folglich nur Europa die Moderne und die Zivilisation verkörpern kann und darf.

Bei der Darstellung dieser Kontrastierung wurde in dieser Arbeit eine spürbare Kontinuität der stereotypen Vorstellung vom „Orient“ in den neueren Reiseberichten als

---

<sup>839</sup> Zum manifestierten und latenten Orientalismus siehe Kapitel 1.2.2 im ersten Teil.

<sup>840</sup> Dazu gehören die verschiedensten islamischen Schulen, die örtlichen Interpretationen und Praktiken des Islams sowie die unterschiedlichsten islamischen Sekten.

traditionelle und somit rückständige Welt oder im besten Fall als eine Welt aus „Tausendundeine Nacht“ im eindeutigen Vergleich mit dem fortschrittlichen zivilisierten Europa auch im Zeitalter der Globalisierung nachgewiesen. In dieser erneuten Kontrastierung zwischen Modernität und Traditionalität ist der „Orient“ immer noch der typische Ort der Traditionalität, während die Modernität nur europäisch bzw. „westlich“ sein muss. Erscheinen besuchte Gegenden bei einigen Autoren wie Hufenbach und Leupold-Ramming modern, so stört dies die tradierte Imagination vom „Orient“. Die Beschreibung dieses fiktiven und vor allem ideologisch funktionalen „Orients“ als bestimmter fremder Kulturraum verlangt von den Reisenden eine in erster Linie dichotomische und pauschalisierende Sprache, die sich inhaltlich und funktional fast grundlegend einheitlich manifestiert, obwohl es zwischen den sechs Reiseautoren zweifellos klare Differenzen in Form und Stil gibt. In diesem Zusammenhang erscheinen beispielsweise Beduinenzelt, arabische Kamele und die Wüste in den Reisetexten des beginnenden 21. Jahrhunderts genauso wie in den untersuchten Texten aus dem 19. Jahrhundert.

Mithilfe dieser funktionalen Beschreibungssprache entsteht in den sechs untersuchten Orientreisetexten eine konstante bzw. kanonische Darstellung einer nichteuropäischen Fremde mit der fiktiven Bezeichnung „Orient“, die im Rahmen dieser Arbeit festgestellt werden konnte: die dichotomische Vorstellung von der abgewerteten Andersartigkeit der Wortfelder „Orient“/„orientalisch“/„islamisch/muslimisch“ gegenüber dem Eurozentrismus der meisten untersuchten Orientreisetexte. Damit zeigen sich in den Erfahrungen der Autoren mit der von ihnen hautnah bereisten „orientalischen“ Fremde keine Abweichungen vom herrschenden eurozentrischen Diskurs über das Okzident-Orient-Verhältnis, auch im Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung.

In diesem Rahmen müssen die untersuchten Reisetexte aus dem beginnenden 21. Jahrhundert zwar nicht unbedingt als treue Kontinuität der Tradition des orientalistischen Schreibens aus dem 19. Jahrhundert verstanden werden, dennoch gehören sie zu dieser Tradition, solange sie behaupten, dass sie sich mit dem „Orient“ und den „Orientalen“ befassen. Ihr „Orient“ ist damit derselbe „Orient“ der statischen europäischen Tradierung. Damit wird der „Orient“ in endgültigen Schablonen kodifiziert. Selbst die Beziehung zwischen dem „westlichen“ Autor und dem „orientalischen“ Einheimischen ist dieselbe Beziehung wie zwischen dem Orientalisten und dem „Orientalen“, also eine Beziehung der Hegemonie. Der eine

schreibt und beschreibt, der andere ist ein stummes und vor allem unveränderliches Objekt dieses Schreibens und dieser Beschreibung. In diesem Rahmen zeigen einige Autoren wie Hufenbach und Pröve nicht selten eine gewisse Sympathie gegenüber den von ihnen als gastfreundlich dargestellten Einheimischen – in deutlichem Gegensatz zu den meisten untersuchten Autoren aus dem 19. Jahrhundert. Allerdings kann man sie lediglich als eine überlegene Sympathie des europäischen Beschreibenden gegenüber dem „orientalischen“ Beschriebenen verstehen.

In Bezug auf diese imaginative Überlegenheit sind sich die neueren untersuchten Reisetexte mehrheitlich darüber einig, dass politische und soziale Despotie und irrationale Herrschaft zwei grundlegende Eigenschaften des „Orients“ sind. Aufklärung und Demokratie dagegen haben noch immer keinen Platz im „Orient“ des 21. Jahrhunderts. Damit spielt der „Orient“ bis heute immer wieder die Rolle des Rückständigen, der damit zugleich auch die exklusive Auffassung der Fortschrittlichkeit des „Westens“ hervorhebt und andauernd bestätigt. Darüber hinaus hat sich an dem Frauenbild auch in der Gegenwart nichts geändert. Selbst die Weiterverwendung der Bezeichnung „Orientalin“ zeigt die Rolle des schwachen, unterdrückten Wesens, die die Frau in den untersuchten Reisetexten spielen muss, auch wenn sie hier vereinzelt als akademisch hochgebildet gezeigt wird. Die unterdrückte „Orientalin“ bildet damit den Gegenpol zur emanzipierten „westlichen“ Frau.

All dies lässt die untersuchten Texte aus dem 21. Jahrhundert – wie die untersuchten Reisetexte aus dem 19. Jahrhundert – ihre Rolle als textuelles Medium des Orientalismus auch in Deutschland ganz erfüllen, das andauernd die ahistorische Vorstellung des Eigenen und des Fremden buchstäblich repetiert. Genau dieser repetitive Charakter des Orientalismus<sup>841</sup> enthülle – wie es Said formuliert – seine „regressive“ Eigenschaft sowie „seine allgemeine methodologische und ideologische Rückständigkeit und seine Isolation von den theoretischen, aber auch geschichtlichen, sozioökonomischen und politischen Entwicklungen“<sup>842</sup>. In diesem Zusammenhang charakterisiert sich die einheitliche latente Orientvorstellung des untersuchten Textkorpus durch ihre orientalistische Retrogressivität, die sie ihrem imaginativen „Orient“ andauernd – sei es im 19. oder auch im heutigen 21. Jahrhundert – vorwirft. Genau diese orientalistische Retrogressivität zeigt unmissverständlich, dass der

---

<sup>841</sup> Aufgrund dieses repetitiven Charakters haben sich Begriffe wie Postorientalismus im wissenschaftlichen Diskurs kaum durchgesetzt.

<sup>842</sup> Said, Orientalismus, S. 300.

Orientalismus nur sich selbst beschreibt. Denn sein imaginativer „Orient“ ist nichts anderes als ein ahistorischer Projektionsspiegel geworden, in dem der Orientalismus seine eigenen Züge und nicht die des „Orients“ sieht. Nicht der „orientalische“ Spiegel ist unveränderlich und somit entwicklungsresistent, sondern der Orientalismus selbst. In diesem Sinne funktioniert der Orientalismus in Deutschland sowohl im 19. Jahrhundert als auch im heutigen 21. Jahrhundert als eine Art dogmatische Weltdeutung über sich selbst und über das Andere, dessen naturgegebene Andersartigkeit demnach fundamental verpönt wird, um damit das eigene Ego in seinem Eurozentrismus andauernd zu befriedigen. Orientalismus stabilisiert sich stets durch einen benötigten imaginativen „Orient“, der – außerhalb des Orientalismus selbst – nie existiert. Er ist gezwungen, einen „Orient“ – den er selbst imaginiert hat – zu orientalisieren, um sich selbst als tradiertes Bewertungssystem zu erhalten. In dieser Beziehung der Abhängigkeit agiert der Orientalismus anachronistisch. Je mehr die Zeit vorwärts fließt, scheint dagegen die orientalistische Zeit rückwärts zu laufen, auch in der Zeit der Postkolonialismus. Damit unterscheidet sich der deutsche Orientalismus als eurozentrischer Diskurs – trotz seines vermeintlichen akademischen Rufes – kaum von dem französisch-englischen und dem heutigen amerikanischen Orientalismus. Gerade die monotone Drehung um die eigene eurozentrische Achse verhindert fundamental, in Deutschland mit dem angeblichen „Orientalischen“ nicht mehr orientalistisch umzugehen, sondern es als das natürliche und somit gleichrangige Andere gegenüber dem europäischen Eigenen zu akzeptieren, um einander in einer selbstverständlichen menschlichen Komplementarität – selbst in aller Unterschiedlichkeit – gegenseitig zu bereichern.

## Literaturverzeichnis

### Reiseliterarische Werke

#### Reiseberichte der Analyse aus dem 19. Jahrhundert

Maltzan, Heinrich von: Meine Wallfahrt nach Mekka. Reise in der Küstengegend und im Innern von Hedschas, Leipzig 1865.

Pückler-Muskau, Hermann Ludwig Heinrich von: Fürst Pücklers orientalische Reise. Aus den abenteuerlichen Berichten der weltkundigen Fürsten, hg. von Helmut Wiemken, Hamburg 1963.

Rohlf's, Gerhard: Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet, Bremen 1873.

#### Weitere Reiseberichte aus dem 19. Jahrhundert

Maltzan, Heinrich von: Meine Wallfahrt nach Mekka (gekürzte Ausgabe), hg. von Gernot Giertz, Tübingen 1982.

Pückler-Muskau, Hermann Ludwig Heinrich von: Aus Mehemed Ali's Reich, 3 Bände, Stuttgart 1844.

Ders.: Aus Mehemed Alis Reich. Ägypten und der Sudan um 1840. Mit einem Nachwort von Günter Jantzen und einem biographischen Essay von Otto Flake, München 1994.

Ders.: Semilasso in Afrika. Eine Reise durch Nordafrika im Jahre 1835 (ungekürzte, kommentierte Neuausgabe der sechsbändigen Erstausgabe erschienen 1836 in Stuttgart unter dem Titel: Semiliassos vorletzter Weltgang), hg. von Michael Uszinski, Berlin 2013.

Ders.: Tutti Frutti: Aus den Papieren des Verstorbenen, Bd. 1, Stuttgart 1834.

Rohlf's, Gerhard: Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet, Teddington 2006 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Bremen 1873).

Ders.: Reise durch Marokko, Übersteigung des grossen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die grosse Wüste über Rhadames nach Tripoli, 2. Auflage, Bremen 1869.

Ders.: Angra Pequena – die erste deutsche Kolonie in Afrika. Bielefeld/Leipzig 1884.

Ders.: „Welche Länder können Deutsche noch erwerben“, in: Unsere Zeit, Bd. II, 1882, S. 354-367.

## Reiseberichte der Analyse aus dem beginnenden 21. Jahrhundert

Hufenbach, Rudolf: Reisen in den Orient. Erinnerungen, Halle 2011.

Pröve, Andreas: Meine orientalische Reise. Auf den Spuren der Beduinen durch Syrien, Jordanien und Persien, München 2005.

Ramming-Leupold, Gisela: Saudi-Arabien. Im heiligen Land des Islams. Eine „Pionierreise“, Berlin 2002.

### **Forschungsliteratur**

Abbas, Amin: Ägyptomanie und Orientalismus. Ägypten in der deutschen Reiseliteratur (1175-1663), Berlin 2013.

Al-Azm, Sadik Jalal: Orientalism and Orientalism in Reverse, in: Khamsin (1981), Nr. 8, S. 5-26.

Attia, Iman: Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld 2009.

Banse, Ewald: Der arabische Orient. Eine Länderkunde, Leipzig 1910.

Bender, Brigitte: Ästhetische Strukturen der literarischen Landschaftsbeschreibung in den Reisewerken des Fürsten Pückler-Muskau, Frankfurt a. M. 1982.

Behrang, Samsami: Die Entzauberung des Ostens: Zur Wahrnehmung und Darstellung des Orients bei Hermann Hesse, Armin T. Wegner und Annemarie Schwarzenbach, Bielefeld 2011.

Berman, Nina: Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900, Stuttgart 1997.

Biernat, Ulla: „Ich bin nicht der erste Fremde hier“. Zur deutschsprachigen Reiseliteratur nach 1945, Band 1, Würzburg 2004.

Bitterli, Urs: Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt, München 1999.

Orientalismen in Ostmitteleuropa. Diskurse, Akteure und Disziplinen vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. von Robert Born u. Sarah Lemmen, Bielefeld 2014.

Brenner, Peter J.: Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, hg. von Brenner, Peter J., Frankfurt 1989, S. 14-49.

Ders.: Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, Tübingen 1990.

Cromer, Evelyn Baring: *Modern Egyptian*, New York 1908.

Das Ausland. Wochenschrift für Länder- u. Völkerkunde, Nr. 35. (2. September 1865), Band 38, S. 817-821.

De Berg, Anne: *Nach Galizien. Entwicklung der Reiseliteratur am Beispiel der deutschsprachigen Reiseberichte vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2010.

Der Bremer Afrikaforscher Gerhard Rohlfs. Vom Aussteiger zum Generalkonsul. Eine Biographie, hg. von Horst Gnettner u. Hans Kloft, Bremen 2005.

El-Enany, Rasheed: *Arab Representations of the Occident. East-West Encounters in Arabic Fiction*, London/New York 2006.

El-Husseini, Nassib Samir: *L'Occident Imaginaire. La Vision de L'Autre dans la Conscience Politique Arabe*, Quebec City 2012.

Erker-Sonnabend, Ulrich: *Das Lüften des Schleiers. Die Orientserfahrung britischer Reisender in Ägypten und Arabien. Ein Beitrag zum Reisebericht des 19. Jahrhunderts*, Hildesheim 1987.

Esselborn, Karl: *Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur*. In: Schmitz (Hrsg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*, Paderborn 2009, S. 43-58.

Fendri, Mounir: *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*, München 1996.

Fuchs-Sumiyoshi, Andrea: *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes West-östlichem Divan bis Thomas Manns Joseph-Trilogie*, Hildesheim/ New York 1984.

Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung (Reihe Siegen)*, Heidelberg 1982.

Fücks, Johann: *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955.

Genschorek, Wolfgang: *Im Alleingang durch die Wüste. Das Forscherleben des Gerhard Rohlfs*, Leipzig 1982.

Giertz, Gernot: *Einleitung*, in: Maltzan, Heinrich von: *Meine Wallfahrt nach Mekka*, hg. von Gernot Giertz, Tübingen 1982, S. 7-11.

*Globalisierung avant là lettre. Reiseliteratur vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*, hg. von Teresa Pinheiro u. Natascha Ueckmann, Münster 2005.

Globus, illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, Bd., 16, (Aug. 1869-Feb. 18, 1870).

Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2), herausgegeben und übersetzt von U. Mehlem, D. Bohle, J. Gutsche, M. Oberg u. D. Schrage, Hamburg 1994.

Harbsmeier, Michael: Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen, in: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung, hg. von Antoni Maćzak, Wolfenbüttel 1982, S. 1-32.

Ders.: Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M./New York 1994.

Hartung, Jan-Peter: (Re-)Presenting the Other? Erkenntniskritische Überlegungen zum Orientalismus, in: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur, hg. von Christoph Hamann u. Cornelia Sieber, Hildesheim/Zürich/New York 2002, S. 135-150.

Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen, Würzburg 2007.

Hupfeld, Tanja: Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhundert. „Il les faut voir et visiter en leur pays“, Göttingen 2007.

Kabbani, Rana: Mythos Morgenland. Wie Vorurteile und Klischees unser Bild vom Orient bis heute prägen, Berlin 1993. Aus dem Englischen von Gabriele Gockel u. Rita Seuß, Titel der Originalausgabe: „Europe's Myth of Orient“, London 1986.

Kleßmann, Eckart: Fürst Pückler und Machbuba, Berlin 1998.

Kokott, Hartmut: Reise und Bericht, in: Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt. Ein historisches Reise-Lesebuch, hg. von Hans Heid, Rastatt 1997, S. 3-18.

Korte, Barbara: Der englische Reisebericht. Von der Pilgerfahrt bis zur Postmoderne, Darmstadt 1996.

Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht, hg. von Gabriele Dietze, Claudia Brunner u. Edith Wenzel, Bielefeld 2009.

Langner, Rainer, K.: Das Geheimnis der großen Wüste. Auf den Spuren des Saharaforschers Gerhard Rohlfs, Frankfurt a. M. 2004.

Lazaare, Khalid: Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1998.

Mai, Gunther: Die Marokko-Deutschen 1873-1918, Göttingen 2014.

María do Mar Castro, Varela/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

Morgenland und Moderne. Orient-Diskurse in der deutschsprachigen Literatur von 1890 bis zur Gegenwart, hg. von Axel Dunker u. Michael Hofmann, Frankfurt a. M. 2014.

Nehring, Andreas: Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940, Wiesbaden 2003.

Ohff, Heinz: Fürst Hermann Pückler, Berlin 1982.

Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin 2005.

Dies.: Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850, in: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, hg. von Charis Goer u. Michael Hofmann, München 2008, S. 13-36.

Possin, Hans-Joachim: Reise und Literatur. Das Thema des Reisens in der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1972.

Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3.-8. Juni 1991 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, hg. von Xenja von Ertzdorff u. Dieter Neukirch, Amsterdam/Atlanta 1992.

Said, Edward W.: Orientalismus, Frankfurt a. M. 2009 (4. Auflage, 2014). Deutsche Übersetzung von Hans Günter Holl. Titel der Originalausgabe: Orientalism, New York 1978.

Schwarz, Hans-Günter: Orient-Okzident. Der orientalische Teppich in der deutschen Literatur, München 1989.

Schiffer, Sabine: Die Darstellung des Islams in der Presse, Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Würzburg 2005.

Schlieker, Kerstin: Frauenreisen in den Orient zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Weibliche Strategien der Erfahrung und textuellen Vermittlung kultureller Fremde, Berlin 2003.

Schmitz, Markus: Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation, Bielefeld 2008.

Schneiders, T. G. (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwinden, Wiesbaden 2010.

Schnepel; Brands; Schönig (Hrsg.): Orient–Orientalistik–Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte, Bielefeld 2011.

Soukah, Zouheir: Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise, München 2010.

Stamm, Ulrike: Der Orient der Frauen: Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert, Klön/Weimar 2010.

Stemmler, Susanne: Topografien des Blicks. Eine Phänomenologie literarischer Orientalismen des 19. Jahrhunderts in Frankreich, Bielefeld 2004.

Struve, Karen: Zur Aktualität Von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Berlin/Heidelberg/New York 2013.

Syndram, Karl Ulrich: Der erfundene Orient, in: Europa und der Orient 800-1900, Gütersloh 1989.

Tibi, Bassam: Einladung in die islamische Geschichte, Wien 2001.

Weber, Mirjam: Der ‚wahre Poesie-Orient‘. Eine Untersuchung zur Orientalismus-Theorie Edward Saids am Beispiel von Goethes ‚West-östlichem Divan‘ und der Lyrik Heines (Mizan), Wiesbaden 2001.

Zimmermann, Christian von: Texttypologische Überlegungen zum frühneuzeitlichen Reisebericht. Annäherung an eine Gattung, in: Archiv für das Studium der neueren Sprache und Literaturen, Band. 239, Jahrgang 154 (1. Halbjahr-Band 2002), S. 1-20.

### **Lexika, Hilfsmittel**

Baberowski, Jörg: Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München 2005.

Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist. Ein Lexikon zum öffentlichen Sprachgebrauch, hg. von Gerhard Strauss, Gisela Harras u. Ulrike Haß, Berlin 1989, S. 295-301, Art. „Polemik“.

Das Schwert des „Experten“. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, hg. von Verena Klemm u. Karin Hörner, Heidelberg 1993.

Dehn, Ulrich: Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Bd. 24, Frankfurt a. M. 2008.

Der Islam in der Gegenwart, hg. von Werner Ende, Udo Steinbach u. Renate Laut, München 2005.

Fuchs, Anne: Art. „Reiseliteratur“, in: Handbuch der literarischen Gattungen, hg. von Dieter Lamping, Stuttgart 2009, S. 593-600.

Halm, Heinz: Die Schiiten, München 2005.

Hofmann, Wilfried: Islam, München 2001.

Jäger, Hans-Wolf: Art. „Reiseliteratur“, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, hg. von Klaus Weimar, Berlin/New York 2003, Bd. 3, S. 258-261.

Krauss, Heinrich: Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte, München 2004.

Lähnemann, Johannes: Weltreligionen im Unterricht, Teil II, Islam, Göttingen 1996.

Lane, Edward William: Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1954.

Lexikon zur Bibel, hg. von Fritz Rienecker u. Gerhard Maier, Wuppertal 1998, Sp. 1194-1195, Art. „Paradies“ und Sp. 1754-1751, Art. „Zahl“.

Lüders, Michael: Allahs langer Schatten. Warum wir keine Angst vor dem Islam haben müssen, Freiburg 2011.

Marx, Bettina: Juden Marokkos und Europas, Frankfurt a. M. 1991.

Meid, Volker: Sachwörterbuch zur deutschen Literatur. Ditzingen 1999, S. 431-434, Art. „Reisebericht“.

Scheichl, Sigurd Paul: Art. Polemik, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, hg. von Klaus Weimar, Berlin/New York 2003, Bd. 3, S. 117-120.

Sachwörterbuch der Literatur, 8., verbesserte und erweiterte Auflage, hg. von Gero von Wilpert, Stuttgart 2001, S. 675, Art. „Reisebericht“.

Was jeder vom Islam wissen muss, hg. von Deutschlands, Luth. Kirchenamt d. Vereinigten Ev.-Luth. Kirche, Gütersloh 2007.

### **Online-Publikationen, Internetadressen**

Aboueldahab, Barbara: Wir können auch denken!, in: Journal-ethnologie.de. URL:

[http://journaletnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2007/Iran\\_Persischer\\_Alltag/Wir\\_koennen\\_auch\\_denken=21/index.phtml](http://journaletnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2007/Iran_Persischer_Alltag/Wir_koennen_auch_denken=21/index.phtml)

Auswärtiges-amt Saudi Arabien: Reise- und Sicherheitshinweise.URL:

<http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Laenderinformationen/00-SiHi/SaudiArabienSicherheit.html>

Grimm, Sabine: Einfach hybrid! - Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies (Teil 1 von 2). URL:

<http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf>

Spiegel Online: „Ausstellung in Kassel: Kirchen kritisieren Jesus-Karikatur“. URL:

<http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/caricatura-in-kassel-kirchen-kritisieren-jesus-karikatur-a-851332.html>

Spiegel Online: „Umstrittene Jesus-Karikatur: Frommer Christ zeigt Künstler und Aussteller an“. URL:

<http://www.spiegel.de/panorama/justiz/caricatura-kassel-anzeige-wegen-jesuskarikatur-erstattet-a-851775.html>

Stein, Stefan: Über die Arbeit der Kirche in den Ländern am Persischen Golf. Ein Zuhause in der Fremde. URL:

<http://www.kirche-heute.de/ausgaben/alle-ausgaben/ausgabenerweiterungen/2013/dezember-2013.html#c739>

## **Versicherung**

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt und die aus fremden direkt oder indirekt übernommen Gedanken als solche kenntlich gemacht habe und dass die Arbeit bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht wurde. Bereits veröffentlichte Teile sind in der Arbeit gekennzeichnet.

Düsseldorf, 04.05.2016

Zouheir Soukah

## **Kurzer Lebenslauf**

### **Persönliche Daten**

Vor-, Nachname: Zouheir Soukah  
Geburtsdatum: 26. November 1980  
Geburtsort: Casablanca – Marokko

### **Schulbildung**

1987-1994: Grundschule in Casablanca  
1994-2000: Lyzeum in Casablanca

### **Hochschulbildung**

2000-2002: Studium der Germanistik an der Universität Hassan II in Casablanca (Vordiplom)  
2003-2009: Magisterstudium an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf  
Hauptfach: Neuere deutsche Literaturwissenschaft  
1. und 2. Nebenfach: Germanistische Sprachwissenschaft, Computerlinguistik (an der Universität Duisburg-Essen)  
Seit 2009: Promotion im Fach Germanistik an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

### **Akademische und berufliche Weiterbildung**

2008: Erwerb der Zusatzqualifikation ‚Deutsch als Fremd- und Zweitsprache‘.  
2012: Erwerb der Lehrerqualifikation zum herkunftssprachlichen Unterricht in Hagen.  
2014: Erwerb der Lehrerlaubnis für den islamischen Religionsunterricht (IRU) in Duisburg.

### **Veröffentlichungen (Auswahl)**

2010: Das Orientbild in G. Rohlfs erster Marokko-Reise, GRIN Verlag.  
2015: Naḍariyyatu addakirati alḡamm‘iyyati wa taṭawwuriha fī mayadini al‘ulumi alinsaniyyati [= Gedächtnis-Theorien in den Geisteswissenschaften], Dragoman, Journal of Translation Studies, Nr. 5, S. 128-140.  
2016: Addakiratu wa Aladab [= Gedächtnis und Literatur], Dragoman. Journal of Translation Studies, Nr. 6, S. 143-162.  
2016: Buchrezension: *Erinnerungskultur. Poetische, kulturelle und politische Erinnerungssphänomene in der deutschen Literatur*, in: PhiN 78/2016, 81-85.