

# Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte

IM AUFTRAG DES VEREINS  
FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE  
HERAUSGEGEBEN VON  
KASPAR VON GREYERZ UND  
THOMAS KAUFMANN

BAND 214

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

# Konfessionelle Ambiguität

Uneindeutigkeit und Verstellung  
als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von Andreas Pietsch  
und Barbara Stollberg-Rilinger

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://Portal.dnb.de> abrufbar.



Verein für Reformationsgeschichte

1. Auflage

Copyright © 2013 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Hubert&Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05994-5

[www.grvh.de](http://www.grvh.de)

## *Inhalt*

---

Vorwort . . . . .	7
<i>Barbara Stollberg-Rilinger</i> Einleitung . . . . .	9
<i>Philippe Büttgen</i> Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der <i>doctrina</i>	27
<i>Kaspar von Greyerz</i> Konfessionelle Indifferenz in der Frühen Neuzeit . . . . .	39
<i>Jean-Pierre Cavaillé</i> Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité . . . . .	62
<i>Maurus Reinkowski</i> Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten . . . . .	75
<i>Jürgen Macha</i> Konfessionelle Differenzen auf dem Feld der Sprache? Sprachhistorische Befunde zur Frühen Neuzeit . . . . .	99
<i>Karin Westerwelle</i> Dissimulatio und Gewissen in Montaignes <i>Essais</i> . . . . .	118
<i>Matthias Pohlig</i> Wahrheit als Lüge – oder: Schloss der Augburger Religionsfrieden den Calvinismus aus? . . .	142
<i>Jan-Friedrich Mißfelder</i> Die allzu politische Konversion des Duc de Lesdiguières Zur diskursiven Produktion von Aufrichtigkeit . . . . .	170



<i>Lorenz Baibl</i>	
»Catholique, Heretique, ou Athée?«	
Konfessionelle Uneindeutigkeit im frühneuzeitlichen Adel am Beispiel Graf Friedrich Christians von Schaumburg-Lippe . . . . .	183
<i>Sebastian Neumeister</i>	
Zwischen den Konfessionen	
Daniel Caspar von Lohensteins Lob der Piasten in seiner Übersetzung des Traktats <i>El Político Don Fernando el Católico</i> von Baltasar Gracián . . . . .	210
<i>Friedrich Vollhardt</i>	
Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz	
Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts . . . . .	221
<i>Andreas Pietsch</i>	
Messbesuch für Anfänger und Fortgeschrittene	
Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit . . . . .	238
<i>Johannes Müller</i>	
»Orthodoxie« jenseits der Konfessionen?	
Die Diskussion religiöser Streitfragen in niederländischen Rhetoriker- gesellschaften im frühen 17. Jahrhundert . . . . .	267
<i>Alexandra Walsham</i>	
Zu Tisch mit Satansjüngern	
Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorischen England . . . . .	285
<i>Christian Windler</i>	
Uneindeutige Zugehörigkeiten	
Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit <i>communicatio in sacris</i> . . . . .	314
<i>Martin Scheutz</i>	
»Glauben sie übrigens, daß ich den Teufel nicht so schwarz mahlen könne, wie er in sich selbst ist.«	
Die habsburgische Zentralverwaltung und die Vielfalt der untergrund- protestantischen Zeichen um die Mitte des 18. Jahrhunderts . . . . .	346
Personenregister . . . . .	373

Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös  
Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und  
Kryptochristen im islamisch überprägten Mittelmeerraum  
und Nahen Osten

---

I. Einführung

Wie ein Blick in Bibliographien und Universitätskataloge zeigt, sind die *Marranen*, eine ursprünglich abfällig gemeinte, aber heute von Historikern weithin gebrauchte Bezeichnung für die im Spanien nach der Reconquista zwangsweise zum Christentum konvertierten Juden, Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden.<sup>1</sup> Anhand der ihnen zuteilgewordenen Verfolgungen und ihres Schicksals lässt sich Grundsätzliches über die christlichen Gesellschaften der Iberischen Halbinsel nach dem Abschluss der Reconquista aussagen.

Niemals hat eine jüdische oder christliche Kryptoreligion im Kontext der islamisch überprägten und dominierten Areale der Mittelmeerwelt und des Nahen Ostens sowie in der weiteren islamischen Welt eine solche Aufmerksamkeit erfahren wie die *Marranen*. Das Ziel, das sich dieser Beitrag setzt, ist nicht – wie nach dem bereits Gesagten eigentlich naheliegen würde – zu erläutern, warum die Existenz von Kryptoreligion in islamischen Kontexten so sehr vernachlässigt wurde, sondern vielmehr zu fragen, ob ›Kryptoreligion‹, zumindest im Kontext der hier diskutierten Weltreligionen, überhaupt ein sinnvoller Begriff sein kann. Ich möchte meinen Beitrag mit einigen persönlichen Anmerkungen dazu beginnen, wie in mir selbst das Interesse für das Thema der Kryptoreligiosität geweckt wurde: Bei der Beschäftigung mit der Geschichte des späten Osmanischen Reiches und des frühen Zionismus in Palästina stieß ich das erste Mal auf die Gruppe der *Sabbatäer*, einer kleinen Gruppe von Anhängern des ›falschen Messias‹ Sabbatai Zvi im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts, die Sabbatai Zvis Konversion zum Islam nachfolgte und bis in das 20. Jahrhundert als kryptoreligiöse Gruppe existierte. Es wurde rasch deutlich, dass in den heutigen, apologetisch bis revisionistisch gesinnten Teilen der arabischen und türkischen Historiographie den Sabbatäern eine entscheidende Rolle in einem weitgespannten Verschwörungsgeflecht zugesprochen wird. Die Tatsache, dass einige Sabbatäer

1. Dies gilt weitaus weniger für die *Moriskén*, die muslimischen Konvertiten zum Christentum in Spanien.

(aus einer Gruppe von wenigen tausend Menschen) wichtige Positionen in der jungtürkischen Bewegung vor dem Ersten Weltkrieg und in der Türkischen Republik in den Nachkriegsjahren innehatten, haben die für Verschwörungstheorien anfälligen Segmente der nahöstlichen Historiographie zu einem klaren Urteil kommen lassen: Die Sabbatäer hätten in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, gemeinsam mit Zionisten, europäischen Großmächten, Freimaurern und den sogenannten ›Jungtürken,‹<sup>2</sup> die Entmachtung des osmanischen Sultans Abdülhamid II. bewerkstelligt. Mit diesem Sultan hätten die Verschwörer das letzte entscheidende Hindernis gegen die Verwirklichung ihrer imperialistisch-zionistischen Bestrebungen beseitigt und damit letztlich den Weg zur Gründung Israels geebnet.<sup>3</sup>

Einige Jahre später stieß ich bei einer gänzlich anderen Gelegenheit wiederum auf das Phänomen der Kryptoreligiosität – nämlich bei Arbeiten über das spät-osmanische Albanien. Der Lektüre der eher spärlichen Sekundärliteratur nach zu urteilen, hatte sich, vor allem in den heutigen Gebieten Nordalbaniens und des Kosovos, in den Jahrhunderten unter osmanischer Herrschaft eine *kryptochristliche* (in den meisten Fällen eine kryptokatholische) ›Kultur‹ entwickelt. Kryptochristen trugen zwei Namen: einen christlichen zu Hause im engeren familiären Umkreis und einen muslimischen in der Öffentlichkeit; sie gingen in die Kirche (im eigenen Dorf) und in die Moschee (oft in der nächstgelegenen Stadt); sie ließen ihre Kinder taufen und firmen, aber auch beschneiden; sie heirateten nach christlichem und muslimischem Brauch; sie hielten die christlichen Fastengebote ein und besuchten im islamischen Fastenmonat Ramadan regelmäßig die Moschee; sie ließen sich die letzte Ölung erteilen und dann auf einem muslimischen Friedhof beerdigen; den Bund fürs Leben bekräftigten sie nach christlichem und muslimischem Ritus. In einzelnen Dörfern trafen die osmanischen Steuereintreiber nur Muslime an (da diese geringere Steuerlasten als Christen zu tragen hatten); eine Kommission wiederum, die wenig später Rekruten für die osmanische

2. Die Jungtürken waren eine politische Bewegung im Osmanischen Reich, die auf Reformen und eine Modernisierung des Staates drängte. Nach der Entmachtung Sultan Abdülhamid II. und der Wiedereinführung einer konstitutionellen Herrschaft in den Jahren 1908/09 radikalisierten sich jedoch Teile der Jungtürken in den folgenden Jahren und begründeten eine Diktatur.
3. Zu einer kurzen Zusammenfassung der Problematik siehe *Maurus Reinkowski*, *Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich. Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten*, in: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, hg. v. Lothar Gall / Dietmar Willoweit, München 2011, S. 93-104. – Die Motive für die Entwicklung dieses Verschwörungskomplexes sind vielfältig: Sie reichen, unter vielen anderen Faktoren, vom Trauma der ›Semikolonisierung‹ des Osmanischen Reiches durch die europäischen Großmächte über die Aneignung der klassischen Motive des europäischen Antisemitismus bis hin zu kompilativen Wissenschaftstraditionen, die den verschwörungstheoretischen Arbeitsweisen der Materialsammlung und -wiedergabe gefährlich nahekommen.

Armee ausheben sollte, fand im selben Dorf nur Christen vor (da diese nicht in der osmanischen Armee dienen mussten).<sup>4</sup>

Neugierig geworden angesichts dieser beiden unterschiedlichen Befunde begann ich, die recht verstreute und lückenhafte Sekundärliteratur zum Phänomen der Kryptoreligiosität im muslimisch geprägten Nahen Osten zu sammeln.

Sehr rasch wurde deutlich, dass diejenigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich überhaupt mit dem Phänomen auseinandersetzen, sich zum einen ihren »eigenen« kryptoreligiösen Gruppen zuwenden und zum anderen diese immer als singulär verstehen. So gibt es eine recht umfangreiche Forschungsliteratur in griechischer Sprache, die kryptoreligiöse Gruppen unter den orthodoxen Christen des Osmanischen Reiches als gänzlich eigenständige Erscheinung deutet. Einen ähnlichen Ansatz sehen wir in der Historiographie der jüdischen Diasporen im islamisch geprägten Nahen Osten. Albanische Historiker glorifizieren Kryptoreligiosität als eine verdeckte Form des Widerstands gegen die osmanische Herrschaft, also als eine kryptonationale bzw. kryptonationalistische Strategie.<sup>5</sup> In all diesen Arbeiten hat der »nationale« Ansatz bewirkt, dass Phänomene der Kryptoreligiosität nicht in einen größeren und vergleichenden Rahmen gestellt werden.

Um Grundsätzliches und Allgemeingültiges über das Phänomen von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Nahen Osten aussagen zu können, war es daher die erste Aufgabe, die in der Sekundärliteratur beschriebenen einzelnen Erscheinungen zu systematisieren. Dabei war es selbstverständlich, dass das diffuse Phänomen Kryptoreligion keinesfalls als ein selbsterklärendes Konzept verstanden werden durfte. Vielmehr drängte sich die Frage auf, inwieweit »Kryptoreligion« nicht ein weiteres Produkt des europäisch-westlichen Orientalismus sein könnte, also letztlich nicht mehr als eine weitere der europäischen Obsessionen mit »dem Islam« und »dem Nahen Osten«. Dennoch schien der Begriff der »Kryptoreligion« eine Fülle von Erscheinungen zu beschreiben, die anders kaum zu fassen wären, und damit seine – wenn auch prekäre – Berechtigung als erkenntnisleitender Begriff zu haben.<sup>6</sup>

Zunehmend jedoch ist jedoch meine ursprüngliche Zuversicht der Skepsis ge-

4. Diese in der Sekundärliteratur immer wieder wiedergegebene Anekdote zu Steuereintreibern / Rekruteuren geht vermutlich zurück auf *Edith Durham*, *The Burden of the Balkans*, London 1905, S. 275.

5. *Bardhyl Graceni*, *Le cryptochristianisme dans la région du Shpat au cours de la dernière période de la domination ottomane*, in: *Studia Albanica* 26/2, 1989, S. 92-102.

6. *Maurus Reinkowski*, *Kryptojuden und Kryptochristen im Islam*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54/1, 2003, S. 13-37; eine erweiterte und überarbeitete Fassung erschien in englischer Sprache als *ders.*, *Hidden Believers, Hidden Apostates. The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East*, in: *Converting Cultures. Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, hg. v. Dennis Washburn / Kevin Reinhard, Leiden u. a. 2007, S. 409-433.

wichen, ob man in wissenschaftlich hilfreicher Weise mit dem Begriff der ›Kryptoreligion‹ arbeiten kann. Das hier im Folgenden vorgebrachte grundsätzliche Argument wird daher lauten, dass einzelne Verhaltensweisen, Strategien oder Charakteristika von Gruppen durchaus als *kryptoreligiös* bezeichnet werden können, dass wir aber den Begriff der *Kryptoreligion*, zumindest in dem hier behandelten Kontext des islamisch überprägten Mittelmeerraums und des Nahen Ostens, vermeiden sollten.

## II. Konversion zum Islam

Wenn wir den Begriff der Globalisierung nicht allein für den – zugegebenermaßen außerordentlichen und letztlich einzigartigen – Prozess der ›Weltglobalisierung‹ seit der Frühen Neuzeit vorbehalten wollen,<sup>7</sup> dann lässt sich mit gutem Recht die Expansion der islamischen Welt als Fall einer ›vormodernen Globalisierung‹ verstehen.<sup>8</sup> Nicht nur folgten (mit zum Teil großer zeitlicher Verzögerung) der Expansion des Islam umfassende Konversionswellen; die Ausdehnung der islamischen Welt überlagerte sich mit grundlegenden sozio-ökonomischen Bewegungen wie dem internationalen Handel an den Rändern des Indischen Ozeans.

Die Expansion des Islam in den Küstengebieten des Indischen Ozeans, vor allem in Ostafrika und in Südostasien, verdankt sich einer im Verlauf wenig spektakulären und damit kaum dokumentierten Ausdehnung eines muslimischen Händlernetzwerkes. So haben wir erst ab dem 15. Jahrhundert klare schriftliche Hinweise auf die Existenz von muslimischen Kaufmannskolonien in den Hafenstädten der südostasiatischen Inselwelt.

In Südasien ist die Frage, wie die dortige substantielle (und im heutigen Pakistan und Bangladesch absolut dominierende) muslimische Bevölkerung entstanden ist, Gegenstand von geschichtswissenschaftlichen und politischen Kontroversen.

7. Zu verschiedenen Definitionen der ›Frühen Neuzeit‹ siehe *Jürgen Osterhammel*, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 99-102.
8. Der in diesem Beitrag immer wieder verwendete Begriff ›vormodern‹ bedarf einer genaueren Bestimmung. Unter ›vormodern‹ ist in der islamischen Welt eine Situation *vor* der zweiten Hälfte des 18. bis hin zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen, in der (a) die muslimisch überprägte Welt des Mittelmeers und des Nahen Ostens noch nicht in den erweiterten ökonomischen und politischen Machtbereich der europäischen Großmächte eingegliedert ist; (b) die infrastrukturelle Macht des Staates (zur Unterscheidung zwischen ›despotic power‹ und ›infrastructural power‹ siehe Michael Mann, *The Autonomous Power of the State. Its Origins, Mechanisms and Results*; in: *States in History*, hg. v. John A. Hall, London 1986, S. 109-136) noch nicht installiert bzw. überhaupt noch nicht als Anspruch formuliert ist; (c) das Paradigma des Nationalismus und ethnisch einheitlichen Staates sich noch nicht endgültig durchgesetzt hat.

Unter den vielen ins Feld geführten Erklärungsversuchen (unter anderem sind dies: Entstehung einer großen muslimischen Bevölkerung durch Migration; Islam als Religion des Schwerts und damit Konversion als Folge von Zwang; Islam als Schirmherrin depravierter Klassen)<sup>9</sup> ist die Theorie der Islamisierung Südasiens als ›Randzonenphänomen‹ am überzeugendsten: Richard Eaton hat, gestützt auf überzeugende Befunde, argumentiert, dass sich der Islam besonders gut dort durchsetzen konnte, wo die hinduistische Elitenkultur vorher nicht Fuß gefasst hatte. Gebiete mit einem hohen muslimischen Bevölkerungsanteil in Südasiens liegen daher in den Randzonen der hinduistischen Zivilisation, wie dem damals noch kaum erschlossenen Bengalen.

Bengalen ist nicht das einzige Beispiel für eine solche Entwicklung: Auch im westlichen Java breitete sich der Islam auf der Grundlage des vom Staat zugewiesenen Grundbesitzes in Verbund mit Abholzung, landwirtschaftlicher Expansion und der Gründung von kleinen Moscheen aus. Die Parallelen zur Gründung von Benediktiner- und Zisterzienserklöstern in den Waldregionen Europas zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert mit dem Ziel der Urbarmachung der Gebiete und der Bekehrung der dortigen Bevölkerung sind offensichtlich. In allen Fällen war mit der Urbarmachung die Desakralisierung des Waldes, die Bekehrung der Bevölkerung zur ›orthodoxen‹ Religion und die Heiligerwerden der Pioniermönche verbunden.<sup>10</sup>

Für Südostasien und Südasiens gilt jedenfalls, dass erst im Zeitraum zwischen 1500 und 1900 eine sehr große Zahl von Menschen zum Islam konvertierte – Grundlage für die muslimischen Bevölkerungen Südasiens und Südostasiens, die in der Gegenwart nahezu die Hälfte der gesamten muslimischen Weltbevölkerung ausmachen.<sup>11</sup>

Gibt es, um die Ausführungen zu Südasiens und Südostasiens mit dem Anliegen dieses Beitrags in Verbindung zu bringen, eine Beziehung zwischen der Art und Weise der islamischen Expansion und dem Phänomen der Kryptoreligiosität? Eine kausale Beziehung lässt sich – so zeigen die Befunde – nicht herstellen. Für die Islamisierung Südostasiens etwa, mit ihren unmerklichen Konversionsverläufen und ihrem osmotischen religiösen Grenzen,<sup>12</sup> wäre der Begriff der Kryptoreligiosität von vornherein ohne jeden Aussagewert.

Cemal Kafadar hat für die Menschen Anatoliens und Südosteuropas vom 11. bis

9. *Richard M. Eaton*, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley u. a. 1993, S. 113-132.

10. Ebd., S. 313.

11. *Richard W. Bulliet*, *The Case of Islamo-Christian Civilization*, New York 2004, S. 41.

12. Siehe zum Beispiel *Clifford Geertz*, *Religiöse Entwicklungen im Islam*. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Frankfurt a. M. 1991, S. 36: »In Indonesien [im Gegensatz zu Marokko] äußert sich dieses Verfahren [der Pflege der Frömmigkeit] am häufigsten in einer Fülle von Abstraktionen, Symbolen und Lehren, die derart allgemein gehalten, vage und programmatisch sind, daß sie sich auf jede Erfahrung anwenden lassen.«

zum 15. Jahrhundert, trotz ständiger Kriegsführung und Bedrohung, den Zustand einer ›Metadoxie‹ konstatiert. Metadoxie sei zu verstehen als »a state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded, as well as the absence of a state that was interested in rigorously defining and strictly enforcing an orthodoxy.«<sup>13</sup> In diesen Kontexten wäre es niemandem der direkt Betroffenen jemals eingefallen, sich selbst oder andere als eine ›kryptoreligiöse Gruppe‹ einzustufen.

Bis heute existieren zwei wesentliche Interpretationsschulen der Ausbreitung des Islam über einen so gewaltigen geographischen Raum: Auf der einen Seite stehen Erklärungsversuche einer religiös motivierten Kriegsführung auf der Grundlage einer *gāzī*-Ideologie,<sup>14</sup> auf der anderen Seite wird die Expansion mit einer friedlichen und zugleich erfolgreichen religiösen Propaganda erklärt.<sup>15</sup> Obwohl es heute wissenschaftlicher Konsens ist, dass nuanciertere Interpretationen wichtig und richtig sind,<sup>16</sup> so sind diese beiden Erklärungspole bis heute prägend geblieben.

Diese für die eher reflexhaften Wahrnehmungen immer noch so wichtigen Interpretationspole sind für die Frage der Kryptoreligiosität vermutlich nicht entscheidend: Zwar ist die Vermutung naheliegend, dass eine unmerkliche und osmotische Art des Religionswechsels wie in Südostasien Phänomene der Kryptoreligiosität von vornherein ausschließt. Kleinasien und Südosteuropa jedoch, die laut Kafadar noch bis ins 15. Jahrhundert vom Zustand der Metadoxie ge-

13. *Cemal Kafadar*, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley u. a. 1995, S. 76.
14. Siehe *Paul Wittek*, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938, der die *raison d'être* des Osmanischen Reiches in der religiös motivierten Kriegsführung des *gāzī*, des Kriegers gegen nichtmuslimische Herrschaften und Nichtmuslime insgesamt, begründet sah. Die einseitige Betonung dieses Aspektes durch Wittek ist abzulehnen, die historische Realität des *gāzī* jedoch anzuerkennen. – Nach *Peter van der Veer*, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley u. a. 1994, S. 34, ist der *gāzī* im Kontext Südasiens als »kriegsführender Sufi« zu charakterisieren, der als soziales Phänomen erst mit der endgültigen Etablierung der britischen kolonialen Herrschaft im 19. Jahrhundert verschwunden ist.
15. *Thomas W. Arnold*, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1935.
16. Zum Beispiel *André Wink*, *Perspectives on the Indo-Islamic World. Second Annual Levzion Lecture*, delivered 2 April 2006 at Tel Aviv University, Jerusalem 2007, S. 1-27, nennt vier gegenwärtige Interpretationsschulen für die Islamisierung Südasiens, von denen die ersten beiden den Interpretationspolen religiöse Kriegsführung vs. friedliche Missionierung nahekommen: (a) clash of civilizations, (b) Übernahme der Argumentationsmuster einer ›politisch korrekten‹ Haltung in der US-amerikanischen Wissenschaft mit der Betonung von friedlicher Konversion, Sufismus und kultureller Synthese, (c) Südasiens als eine ›neoislamische‹ Welt im Unterschied zu den arabischen Kernländern, (d) Weltgeschichte, also (wie von Wink selbst unternommen) der Versuch der Einbettung der südasiatischen Geschichte in einen globalen Kontext.

prägt waren, werden in den späteren Jahrhunderten zu Regionen gehäuft auftretender Kryptoreligiosität. Entscheidend scheint daher zu sein: Damit eine Konstellation entstehen kann, in der Kryptoreligiosität im islamisch überprägten Nahen Osten und Mittelmeerraum beobachtbar wird, müssen offensichtlich zwei Bedingungen gegeben sein: (1) Der Islam muss demographisch majoritär und in Hinblick auf Herrschaftsstrukturen und Prestigekultur dominierend sein; (2) unerlässlich ist zudem der Blickwinkel von außen, der – ähnlich zu Wertungen und Hierarchien wie ›Orthodoxie‹ und ›Heterodoxie‹ – die Kategorien des Kryptoreligiösen oder gar ›Kryptoreligion‹ erst herstellt. Wir werden auf diese Fragen später zurückkommen.

### III. Von uneindeutiger und eindeutiger Konversion

Fragen zur Art und Weise der Expansion der islamischen Welt sind unauflösbar verknüpft mit der Frage, was eigentlich der Begriff ›Islam‹ an Inhalten und Ansprüchen in sich trägt. Daraus ergeben sich Probleme der Terminologie, vor allem beim Versuch, zwischen religiösen und sozio-politischen Aspekten unterscheiden zu wollen. Es gibt kein anderes Wort als ›Islam‹, wenn man über die Manifestationen der islamischen Gesellschaften und Kulturen sprechen und schreiben will. Um das Zusammenfallen alles Muslimischen und alles Islamischen in dem einen Wort ›Islam‹ zu vermeiden, schlug vor einigen Jahrzehnten Marshall Hodgson, allerdings ohne bleibenden Erfolg, vor, zwischen *islamic* und (dem Kunstwort) *islamicate* zu unterscheiden. Mit *islamicate* und dem zugehörigen Substantiv *Islamhood* wollte Hodgson es ermöglichen, über die Geschichte, Kultur und Wirtschaft in vornehmlich muslimisch geprägten Ländern sprechen zu können, ohne immer wieder auf ›den Islam‹ verweisen zu müssen.<sup>17</sup>

Wenn wir von Konversion sprechen, ist es offensichtlich, dass wir es sowohl mit ›islamischen‹ als auch ›islamhaften‹ (wenn man so Hodgsons *islamicate* ins Deutsche übersetzen wollte) Aspekten zu tun haben. In kryptoreligiösen Kontexten wiegen soziale Faktoren zumindest ebenso sehr wie religiöse. Vormoderne Konversion findet zudem in aller Regel im Verbund einer Gruppe statt und nicht auf individueller Basis.

Um ein Muslim oder eine Muslimin zu werden, war und ist es ausreichend, das sehr kurze islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*) in der Gegenwart von muslimischen Zeugen auszusprechen. Dass dies auch in der Wirklichkeit so gehandhabt wurde, zeigen Berichte von christlichen Konvertiten zum Islam, die nach ihrer Rückkehr in christliche Länder befragt und auf ihren Glauben hin geprüft

17. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 Bde., Chicago, u. a. 1974.



wurden.<sup>18</sup> Der Eintritt in die Gemeinschaft der Muslime wurde aber nicht nur durch Neueinkleidung (ein wichtiger Wandel der äußeren Erscheinung für Konvertiten aus europäischen Ländern) dokumentiert, sondern vor allem durch den weitaus deutlicheren und ›einschneidenderen‹ Akt der Beschneidung.

Das ›Einschneidende‹ ist ein auffälliges Merkmal von Konversionserzählungen in der heutigen Welt.<sup>19</sup> Konversionsberichte in modernen westlichen Gesellschaften heben umwälzende (traumatische oder auch nur nachdrückliche) Erfahrungen und Eindrücke hervor, die zu individuell geprägten Konversionsbiographien führen. Dies trifft ebenso für die heutige islamische Welt zu: Das Zeitalter der gleichzeitigen Konversion ganzer Völker ist vorbei; heute konstituiert sich religiöser Universalismus durch individuelle Konversion.<sup>20</sup> Als ein Beispiel kann die *Tablighi Jama'at* dienen, die bedeutendste transnationale islamische Bewegung. Die *Tablighi Jama'at* wurde von Muhammad Ismail (1835-1898) und seinem Sohn Muhammad Ilyas Kandhalawi (1885-1944) im heutigen Pakistan gegründet, in Reaktion auf die Aktivitäten christlicher Missionare unter dem Schutz der britischen Kolonialherrschaft. Zahlreiche Wanderprediger der *Tablighi Jama'at* werben heute in der islamischen Welt und in den muslimischen Diasporen des Westens, um ›islamhafte‹ Muslime zu wahrhaft gläubigen Muslimen zu machen. Sie können sich dabei auf die so frühe Unterscheidung im Islam zwischen den *muslim*, den formell dem Islam Zugehörigen, und den *mu'min*, den wirklichen Gläubigen, stützen.<sup>21</sup>

Die missionarischen Aktivitäten der *Tablighi Jama'at* wenden sich in erster Linie an junge männliche Muslime, die langsam in die Organisation hineinwachsen. In einer zweiten Phase brechen die Adepten, auf der Grundlage und in der Selbstsicherheit ihres erneuerten, ja neuen Glaubens, mit ihrem früheren sozialen Umfeld. Als vollständig gefestigte Persönlichkeiten werden sie später in ihre bisherige soziale Umgebung zurückkehren und die Botschaft des Glaubens, von dem sie selbst ein Teil geworden sind, verkünden. Die *Tablighi Jama'at* ist weltumspannend aktiv, sei es unter den Muslimen der *banlieues* in Frankreich<sup>22</sup> oder

18. *Bartolomé Bennassar*, Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles), in: *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 6, 1988, S. 1349-1366 (1351). – Für Beispiele von Konversionsfeiern, die direkt am Sitz des osmanischen Sultans in Istanbul stattfanden, siehe *Anton Minkov*, Conversion to Islam in the Balkans. Kısve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730, Leiden u. a. 2004, S. 124-130, 189 f.

19. Siehe zum Beispiel *Monika Wohlrab-Sahr*, Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt a. M. / New York 1999, S. 70.

20. *Olivier Roy*, The Failure of Political Islam, London 1994, S. 6.

21. Für die Unterscheidung zwischen *muslim* und *mu'min* siehe Koran 49:14 »Die Beduinen sagen: ›Wir sind gläubig.‹ Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ›Wir haben den Islam angenommen!‹ (Denn) der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen.« Übersetzung von *Rudi Paret*, Der Koran, 8. Aufl., Stuttgart 2001, S. 365.

22. *Moussa Khedimellab*, Die jungen Prediger der Tabligh-Bewegung in Frankreich, in: Islam

in West-Afrika.<sup>23</sup> Immer heben die neuen Adepten dabei den wahren Islam heraus – gegenüber den abgetragenen und allzu alltäglich gewordenen Formen des Islam, wie er ihnen von den Generationen der Eltern und Großeltern bekannt ist. Es entsteht eine Art ›Gegengesellschaft‹, die in einer neuen Hidschra (in Anlehnung an Muhammads Auswanderung aus Mekka nach Medina im Jahr 622) aus der Welt der Ungläubigen, aber auch der Unfrommen emigrieren will.<sup>24</sup>

Diese Art von ›innerer Konversion‹, indem sie innerhalb der schon bestehenden Zugehörigkeit zu einer Religion stattfindet, ist keine Eigenart der Gegenwart; wir finden sie etwa im Projekt des osmanischen Sultan Mehmed IV. (reg. 1648-1687), zu einem reinen und wahren Islam zurückzufinden, wieder.<sup>25</sup> Aber die weitaus größte Zahl von Konversionen in der vormodernen Zeit betraf den Wechsel von einer Religion zu einer anderen. Eine neue formelle Zugehörigkeit wurde erklärt. Es ging dabei nicht um eine individuelle Entscheidung, sondern darum, im Rahmen einer Gruppe Zwängen, neuen Zweckmässigkeiten oder Einsichten zu folgen. Es handelte sich also um ›große‹ Vorgänge, nicht nur in Hinblick auf die Zahl der Personen, sondern auch auf die Dauer des Konversionsprozesses, der Jahrzehnte umfassen konnte.<sup>26</sup>

Unser Problem mit der Beschreibung von diesen vormodernen Konversionsprozessen im Kontext der islamischen Welt ist aber nicht nur, dass sie diffus waren und sich über lange Zeiträume erstreckten, sondern dass die muslimischen Beobachter (also die Geschichtsschreiber, Bürokraten etc.) nur sehr wenig Interesse dafür zeigten. Das islamische Recht hat viel zu sagen über den Status von Personen *vor* und *nach* ihrer Konversion zum Islam. Es diskutiert den Status der *ḍimmī*, der nichtmuslimischen Schutzbefohlenen im Islam,<sup>27</sup> die Befreiung der

in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, hg. v. Nilüfer Göle / Ludwig Ammann, Bielefeld 2004, S. 265-282.

23. *Marloes Janson*, Searching for God. Young Gambians' Conversion to the Tabligh Jama'at, in: *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*, hg. v. Mamadou Diouf / Mara Leichtman, New York 2009, S. 139-166.

24. *Roy*, *Failure* 1994 (wie Anm. 20), S. 65, 69f., 100f.

25. *Marc David Baer*, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford u. a. 2008.

26. *Richard W. Bulliet*, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.) 1979, ist vermutlich *das* klassische Werk zur Konversion zum Islam. Bulliet gründet seine quantitativen Angaben auf die Auswertung von sehr großen biographischen Wörterbüchern.

27. *Ḍimmī* sind in der islamischen Rechtsordnung nicht-muslimische, vor allem jüdische und christliche, Untertanen in islamischen Staaten, die über einen garantierten Schutzstatus verfügen, jedoch den Muslimen untergeordnet sind. Die Literatur über die nach wie vor heftig diskutierte Institution der *ḍimma* ist umfangreich. Für eine erste Einführung (und im Prinzip positive Wertung) siehe *Claude Cahen*, *Ḍhimma*, in: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 2, 1965, S. 227-231.

neuen Konvertiten von der *ğizya*, der Kopfsteuer für Nichtmuslime,<sup>28</sup> oder die Frage des Abfalls vom Islam.<sup>29</sup> Über den Vorgang der Konversion selbst schweigen sich die muslimischen Quellen aus.<sup>30</sup>

Es geht jedoch nicht nur um ›Erkenntnismängel‹ in der muslimischen Tradition: In der westlich geprägten Wahrnehmung von religiösen Vorgängen in den letzten beiden Jahrhunderten wurde das Verständnis von Konversion durch das Paradigma des ethnischen homogenen Nationalstaates maßgeblich geprägt. In einem nationalen bzw. nationalistischen Deutungsrahmen ist ethnische oder konfessionelle Ambiguität eigentlich nicht hinzunehmen.<sup>31</sup> Es gibt noch einen weiteren Grund, warum ›unsere‹<sup>32</sup> heutige Wahrnehmung von Konversion grundsätzlich dichotomisch angelegt ist. Wir verstehen Konversion als einen entscheidenden Schritt von einer Religion zu einer anderen, als einen finalen Vorgang, dessen Verlauf und dessen Ergebnisse leicht beobachtet und beschrieben werden können. Kurzum, allzu leicht sind wir bereit, die Realitäten heutiger, individuell geprägter Konversionsprozesse als allgemein gültiges Phänomen zu verstehen. Wir müssen uns daher bewusst machen, dass »to engage in discussion about belief, conviction, or religious identity in a secular age of postmodern scepticism is already fraught with infinite hazards, not least of which is the absence of an adequate vocabulary or language«.<sup>33</sup>

Wenn also bereits sehr viele Vorbehalte bestehen gegenüber der Fähigkeit, vormoderne Konversionsprozesse, vor allem im weitaus weniger gut erschlossenen historischen Kontext der islamischen Welt, angemessen verstehen zu können, wie muss es dann erst stehen um eine angemessene Beschreibung des Phänomens der Kryptoreligiosität?

28. *Daniel Clement Dennett*, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge u. a. 1950.
29. *Frank Griffel*, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ğazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden u. a. 2000.
30. Die Überprüfung dieser Behauptung wäre wohl ein lohnender Gegenstand eines umfassenden Forschungsprojekts. – *Arnold*, *Preaching of Islam* (wie Anm. 15), S. 9, 69, 93, 179, merkt an, dass im Gegensatz zur so umfangreichen Dokumentation in der christlichen Sphäre es nur sehr wenig muslimische Überlieferungen zu Fragen der Konversion gibt. Die bemerkenswerte ›Unsichtbarkeit‹ von islamischer Expansion und von Konversion zum Islam ist – wie bereits ausgeführt – teilweise auf die enge Verbindung von Islam und Handel zurückzuführen. Siehe hierzu *Jerry H. Bentley*, *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York u. a. 1993, S. 125-129.
31. Dazu jetzt grundsätzlich *Thomas Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
32. Mit ›unser‹ sind all diejenigen gemeint, die in der Tradition der nahöstlichen monotheistischen Religionen stehen, also vor allem des Christentum und des Islam, zwei Religionen, die – im Gegensatz zum Judentum – die missionarische Tradition fortgeführt haben.
33. *Gauri Viswanathan*, *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton u. a. 1998, S. XIV.

#### IV. Zwei Typen von Kryptoreligiosität

Die beiden Gruppen, die eingangs kurz vorgestellt wurden, die Kryptochristen in den albanischen Siedlungsgebieten Südosteuropas und die Sabbatäer, sind zugleich Beispiele für zwei deutlich zu unterscheidende Typen von kryptoreligiösen Gruppen.

Der erste Typus findet sich in nicht-urbanen Umgebungen und ist verbunden mit einem synkretistischen, christlich-islamischen Hintergrund und mit zahlreichen, sich überlappenden religiösen Praktiken. Der Prozess der Konversion ist diffus und zeitlich langgestreckt.

Der zweite Typus findet sich in urbanen Kontexten: Hier entsteht eine kryptoreligiöse Gruppe zu einem konkreten Datum, an einem genau benennbaren Ort und unter deutlich erkennbaren und beschreibbaren Umständen – in der Regel als Folge einer Zwangskonversion. Bei diesem Typus ist das Zugehörigkeitsgefühl zur ursprünglichen Religion sehr stark. Jüdische Gemeinden in Städten Irans in der Frühen Neuzeit und in der Neuzeit sind anschauliche Beispiele für diesen Typus.

Beide Typen zeigen darin Gemeinsamkeit, dass die neue Religion nach außen vor allem von den Männern vertreten wird, währenddessen die Frauen im besonderen Maße die ursprüngliche Religion bewahren und innerhalb der eigenen Gruppe verteidigen.

##### *Typus 1: Diffuse und verzögerte Konversionsprozesse*

Betrachten wir den ersten Fall, der von einer besonderen Durchlässigkeit der Grenzen zwischen den beteiligten Religionen, in der Regel Islam und Christentum, gekennzeichnet ist. Christliche und islamische (volkstümliche) Praktiken waren jeweils Muslimen und Christen zugänglich und konnten – auf der Grundlage einer oft vorhandenen gemeinsamen kulturellen Grundlage – leicht imitiert beziehungsweise in das eigene religiöse Universum eingebettet werden. Die christliche Taufe wurde von Muslimen als ein wirksames Hilfsmittel zum Schutz vor Geistern, Zauberern, wilden Tieren und Ähnlichem gesehen.<sup>34</sup> Katholische

34. *Speros Vryonis*, Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century, in: *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, hg. v. Speros Vryonis, Wiesbaden 1975, S. 127-140 (139); *Noel Malcolm*, Kosovo. A Short History, London 1998, S. 129, 132. – *Isa Blumi*, Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878-1918, Istanbul 2003, S. 146, weist auf das Beispiel eines entgegengesetzten Falls hin, nämlich auf die Ausübung »islamischer« Praktiken durch Franziskaner-Pater im osmanischen Südosteuropa.

Priester in den Gebirgsregionen Nordalbaniens genossen unter der muslimischen Bevölkerung hohes Ansehen.<sup>35</sup>

Pilgerstätten und Heiligengräber wurden von Christen und Muslimen aufgesucht.<sup>36</sup> ›Derwische‹ (in Albanien waren dies vor allem die für ihren ausgeprägten islamisch-christlichen Synkretismus bekannten Bektaschis) waren mit entscheidend für die Islamisierung des Balkans und Anatoliens, da sie die alten christlichen Pilgerorte in den muslimischen Kosmos integrierten, aber zugleich Christen von diesen konvertierten Pilgerorten nicht fernhielten, ja vielmehr sie für christliche Pilger ›kompatibel‹ machten.<sup>37</sup> Synkretismus spielte dabei die Rolle eines kulturellen ›Schmiermittels‹, das Konversionsprozesse erleichterte und beschleunigte.

So nachvollziehbar dies alles ist, so problematisch ist es im Einzelnen. ›Synkretismus‹ etwa ist kein sich von selbst ergebender Begriff, sondern er muss von außenstehenden Autoritäten festgelegt und zugeschrieben werden. So leichthin man ›Synkretismus‹ als Erklärung ins Feld führen kann, so schwierig ist es, den Begriff systematisch zu fassen.<sup>38</sup> Es besteht immer die Gefahr, dass man Synkretismus, indem man ihn bei allen diffusen oder schwer nachvollziehbaren religiösen Transformationsprozessen, nicht nur Konversionen, ins Feld führt, zu einer Art ›Mehrzweckwerkzeug‹ für ansonsten kaum überzeugend darzustellende Übergänge und Wandlungen macht.<sup>39</sup> In der Tat ist Synkretismus, wenn man ihn als das Ineinandergesetztsein von unterschiedlichen Einflüssen und Konzepten verstehen will, in allen Religionen und in allen religiös-kulturellen Transformationen zu finden. Aber was wäre dann noch die erklärende Kraft des Begriffes?<sup>40</sup> Es ist hinzuzufügen, dass neuerdings vermehrt gebrauchte Begriffe wie *hybridity*

35. Peter Bartl, Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien, in: Grazer und Münchener balkanologische Studien, 1, 1967, S. 117-127 (125).

36. Pilgerorte sind durch religiöse Autoritäten schwer zu kontrollieren und weisen eine deutliche Auflösung von konfessionellen Grenzen auf. Hierzu Ger Duijzings, Pilgrimage, Politics and Ethnicity: Joint Pilgrimages of Muslims and Christians and Conflicts over Ambiguous Sanctuaries in Former Yugoslavia and Albania, in: Power and Prayer. Religious and Political Processes in Past and Present, hg. v. Mart Bax / Adrianus Koster, Amsterdam 1993, S. 80-91 (80).

37. Ebd., S. 85, 88.

38. Siehe zum Beispiel die sehr entwickelten, aber dennoch nicht immer überzeugenden Systematisierungsversuche bei Carsten Colpe, Syncretism, in: The Encyclopedia of Religion, hg. v. Mircea Eliade, New York u. a. 1987, Bd. 14, S. 218-227; ders., The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam, in: Syncretistic Religious Communities in the Near East, hg. v. Krisztina Kehl-Bodrogi u. a., Leiden u. a. 1997, S. 35-48.

39. Siehe diesen problematischen Ansatz in der ansonsten höchst anregenden Studie von Bentley, *Old World Encounters* (wie Anm. 30), S. viii, 15 f., 19, 62, 76, 100.

40. Siehe auch Peter van der Veer, Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance, in: Syncretism, Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis, hg. v. Charles Stewart / Rosalind Shaw, London u. a. 1994, 196-211 (208).

oder *liminality* oder eben auch ›Kryptoreligiosität‹ in heuristischer Hinsicht dieselben Probleme aufwerfen wie Synkretismus.

Ein zweites deutliches Charakteristikum dieses Typus von Kryptoreligiosität ist, neben Diffusität und Synkretismus, die große zeitliche Ausdehnung des Konversionsprozesses. In den albanischen Siedlungsgebieten, für die eben diese ausgeprägten kryptoreligiösen Phänomene festgestellt wurden, war weder die katholische Kirche noch der osmanische Staat dazu imstande, ein engmaschiges System religiöser Unterweisung und Betreuung einzurichten. Der vormoderne osmanische Staat war in diesen, im Gesamtrahmen des Reiches eher peripheren und unbedeutenden Regionen nicht dazu in der Lage, aber auch gar nicht gewillt, jene Institutionen (wie etwa religiöse Lehranstalten) einzurichten, die den Prozess der Konversion zum Islam beschleunigt hätten. Wenn diese Halbkonvertierten, die nun vielleicht ›Muslime‹, aber keine ›Gläubigen‹ waren, die Riten ihrer ursprünglichen Religion im häuslichen Bereich weiter fortführten, dabei aber kein öffentliches Ärgernis erregten und nicht den Status der dominierenden Religion in Frage stellten, so gab es für die Behörden (sofern sie davon überhaupt Kenntnis hatten) keinen Grund einzuschreiten. Zudem sprach ja die historische Erfahrung dafür, dass aus den Nachkommen dieser Halbkonvertierten ernsthaft gesinnte Muslime werden würden.

Da die Konversion zu Islam in Südosteuropa ein lang gezogener und gewundener Prozess war, gingen Historiker wie Georg Stadtmüller und Stavro Skendi so weit zu sagen, dass überall auf dem Balkan, wo Konversion zum Islam stattfand, wir auch kryptoreligiöse Gruppen hätten finden können.<sup>41</sup> Diese durchaus logische Erwägung von Stadtmüller und Skendi zwingt zu einer nüchternen Abwägung: Will man dem Begriff der kryptoreligiösen Gruppe ein Minimum an Konsistenz und Unterscheidbarkeit zuordnen, dann sollte er nicht in allzu beliebiger Weise für diese diffusen und langgezogenen Konversionsprozesse verwendet werden. Will man dafür aber in der Tat den Begriff der Kryptoreligiosität einsetzen, so kommt man wiederum sehr schnell zu der Einsicht, dass Kryptoreligiosität nur eine Variation des Begriffsspektrums ›Synkretismus und verwandte Formen‹ sein kann.

Wenn außenstehende Beobachter gewisse Teile der Bevölkerung in schwer zugänglichen Regionen, vor allem in Gebirgsregionen, als ›kryptoreligiös‹ beschrieben haben, dann könnten diese Schilderungen vor allem ›Schnappschnüsse‹ von mittleren Phasen eines längeren und gewundenen Weges hin zu einer vollständigen Islamisierung gewesen sein. Der einzige Unterschied zwischen dem Zustand einer noch nicht abgeschlossenen sozialen und kulturellen Konversion einerseits

41. Georg Stadtmüller, Die Islamisierung bei den Albanern, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* 3, 1955, S. 404-429 (406); Stavro Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, in: *Slavic Review. American Quarterly of Soviet and East European Studies* 26/2, 1967, S. 227-246 (246).

und der Existenz einer kryptoreligiösen Gruppe andererseits wäre dann nur der, dass uns in dem ersten Fall allein der finale Zustand überliefert ist, währenddessen wir im zweiten Fall – in zufälliger und gänzlich unsystematischer Weise – Zwischenschritte dieses Konversionsprozesses überliefert bekamen, so dass wir nun von ›Kryptojuden‹ und ›Kryptochristen‹ sprechen.

Wenn wir also mit diesen diffusen und langgezogenen Konversionsprozessen konfrontiert sind, dann sollten wir uns darauf beschränken zu sagen, dass gewisse Teile einer Bevölkerung sich unter anderem kryptoreligiöser Praktiken bedienen konnten. Der Gewinn für diese Halbkonvertierten war offensichtlich: Sie verschafften sich mit ihrer Strategie des *Dazwischenstehens* zusätzliche Handlungsoptionen.

### *Typus 2: Kryptoreligiösität in urbanen Kontexten*

Letzte größere, durch Zwang ausgelöste Konversionen von Juden zum Islam fanden in Iran im 19. Jahrhundert statt, ca. 1830 in Schiraz und 1839 in Maschhad. Während die Gemeinde von Schiraz wieder zum Judentum zurückkehren konnte, blieben die Juden von Maschhad *ġadīd al-islām* (›neue Muslime‹, wie sie von muslimischer Seite genannt wurden), die nur im Schutz der eigenen Wohnviertel und insbesondere des eigenen Hauses weiter die jüdischen rituellen Bestimmungen befolgen konnten.<sup>42</sup> Die kryptojüdische Gemeinde von Maschhad zählte in den 1940er Jahren noch rund 3000 Menschen, von denen aber in den folgenden Jahrzehnten der Großteil auswanderte. Mit der ›islamischen Revolution‹ von 1979 verließen die Kryptojuden Maschhads bis auf einen allerletzten Rest von rund einem Dutzend Familien den Iran.<sup>43</sup>

Raphael Patai erklärt die plötzliche Annahme des Islam durch die gesamte jüdische Gemeinde Maschhads im Jahr 1839 mit dem pogromhaften Angriff durch die schiitische Bevölkerung und deren religiösem Fanatismus. Andererseits beschreibt Patai, dass sowohl die muslimische Bevölkerung der Stadt als auch die lokalen Behörden sich sehr wohl dessen bewusst waren, wie die zwangsislamisierten Juden ihrer Stadt in den folgenden Jahrzehnten ihr jüdisches Leben und ihre jüdische Praktiken in ihrem häuslichen Umfeld fortführten.<sup>44</sup>

Wir sehen also zugleich die Bilder muslimischen ›Fanatismus‹ und muslimischer

42. *Laurence Loeb*, *Dhimmi Status and Jewish Roles in Iranian Society*, in: *Jews among Muslims*, hg. v. Shlomo Deshen / Walter P. Zenner, Basingstoke u. a. 1996, S. 247-260 (259, Endnote 4). – Zu den Ereignissen von 1839 in Maschhad siehe im Einzelnen *Raphael Patai*, *Jadīd al-Islām. The Jewish ›New Muslims‹ of Meshhed*, Detroit 1997, S. 51-64.

43. Das spätere Schicksal der kryptojüdischen Gemeinde von Maschhad schildert ausführlich *Hilda Nissimi*, *The Crypto-Jewish Mashhadis: The Shaping of Religious and Communal Identity in Their Journey from Iran to New York*, Brighton u. a. 2007.

44. *Patai*, *Jewish New Muslims* (wie Anm. 42), S. 54, 71, 83 f., 91.

›Indolenz‹ vor uns. Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen? Was bewog die Autoritäten eines vormodernen islamischen Staates die Konversion einer größeren nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppe zu erzwingen oder zumindest dem pogromartigen Erzwingen der Konversion tatenlos gegenüberzustehen und dann doch wieder die Existenz einer solchen weniger als halb islamisierten und damit potentiell subversiven Gruppe zu akzeptieren? Sicherlich kann hier nicht das Argument gelten, dass die Infrastruktur der Herrschaft nicht ausgeprägt und etabliert genug war, um die vollständige (bzw. zumindest die vollständig formale) Konversion zu erzwingen. Die Angehörigen der verschiedenen Religionen lebten in den großen Städten des islamischen Nahen Ostens zwar getrennt, aber dennoch eng zusammen, so dass eine Kontrolle der religiösen Praxis dieser kryptojüdischen Gemeinde zumindest teilweise möglich gewesen wäre.

Es gibt Beispiele dafür, dass staatliche Behörden den Befehl der Zwangskonversion revidierten, wenn sie, wie im safavidischen Iran der 1650-1660er Jahre geschehen – neben der Einsicht in das magere Resultat einer nur oberflächlichen Loyalität der Zwangsbekehrten zur neuen Religion – die ökonomischen Nachteile ihrer Politik erkannten. Schah Abbas II. (reg. 1642-1666) erließ im Jahr 1656 den Befehl zur Konversion aller Juden zum Islam. Der Ausfall der Kopfsteuer für Nicht-Muslime (*ġizya*) bewog den safavidischen Staat im Jahr 1661 den Juden die ›Rückkehr‹ zu ihrer Religion zu gestatten, allerdings unter der Auflage, die Kopfsteuer für den gesamten Zeitraum nachzuzahlen, in dem die Juden formal Angehörige der islamischen Glaubensgemeinschaft gewesen waren.<sup>45</sup>

Berichte über erzwungene Massenkonzersionen in der islamischen Welt sind sporadisch und betreffen in aller Regel jüdische Gemeinden. Es stellt sich deswegen die Frage, ob wir es gar nicht mit einem Phänomen von Kryptoreligion zu tun haben, sondern vielmehr mit spezifischen, über lange Zeiträume eingeübten Verhaltensweisen jüdischer Gemeinden in einer nahöstlich-islamischen Umgebung. Als die jüdischen Gemeinden des nordwestlichen Afrikas unter der Herrschaft der Almohaden im 12. Jahrhundert zum Islam zwangskonvertiert wurden, suchten sie in dieser Notlage nach Anleitung. Die beiden jüdischen Gelehrten Maimon b. Joseph (stirbt ca. 1165-1170) und sein Sohn Maimonides (1135-1204) verfassten um 1160 zwei Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden unter almohadischer Herrschaft. Maimonides empfahl zwar in seinem Sendschreiben die Auswanderung in ein Land, wo Religionsfreiheit herrsche; die Standhaf-

45. Walter J. Fischel, *The Jews in Medieval Iran from the 16<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> Centuries: Political, Economic, and Communal Aspects*, in: *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, hg. v. Shaul Shaked, Jerusalem 1982, S. 265-291 (275-281).



tigkeit eines Märtyrers könne jedoch nicht von jedem erwartet werden. Die almohadischen Behörden würden von den Juden keineswegs eine Verleugnung ihres Glaubens verlangen, sondern bloß das Aussprechen des islamischen Bekenntnisses mit den Lippen. »Wir aber«, so fuhr Maimonides fort, »wir huldigen mit unserm Tun keineswegs dem Götzendienste, sondern sprechen nur eine leere Formel nach, von der die Mohammedaner selbst wissen, daß wir es nicht ernst damit meinen, sondern nur den fanatischen Herrscher täuschen wollen.«<sup>46</sup>

Mit einigem Recht ließe sich daher sagen, dass in Fällen wie dem der Zwangskonversion unter den Almohaden keine eigentliche Konversion vorliegt, da die Konversion zum Islam nicht aus freien Stücken und ohne wirkliche Überzeugung geschah und sich damit eine Rückkehr zur ursprünglichen Religion erübrigte. Während Juden in Europa den Märtyrertod wählten, um der Zwangskonversion zum Christentum zu entgehen, zogen die Juden in der islamischen Welt solche Formen der oberflächlichen und nach aller Erwartung revidierbaren Konversion vor. Ein weiterer Grund für die höhere Konversionsbereitschaft der Juden in islamischen Ländern war die größere kulturelle Nähe zwischen arabisierten Juden und muslimischen Arabern sowie die vielen religiös-normativen Parallelen zwischen Islam und Judentum. Die Rabbiner hielten zum Beispiel den Islam – im Gegensatz zu Christentum – für keine götzenverehrende Religion.<sup>47</sup> Damit haben wir aber noch keine Erklärung, warum Zwangskonversionen in manchen Fällen und an manchen Orten (etwa im Kontext des schiitischen Iran<sup>48</sup>) stattfanden, in anderen aber nicht. Die rasche Abfolge von Gewalt und Laxheit, von erzwungener Konversion und hingenommener Täuschung ist auffällig. Die kryptoreligiösen Strategien der Opfer, der Zwangskonvertierten lassen sich jedenfalls als eine Form des *verdeckten Widerstands* deuten.

Mit dem Aufstieg des Monotheismus im Großareal des Mittelmeers und der südlich und östlich anschließenden Gebiete des Nahen Ostens war Konversion immer als eine Einbahnstraße verstanden worden – hin zu *der* Religion, die die politische (und keineswegs immer die demographische) Dominanz besaß und deswegen vom Staat mit seinen Zwangsmitteln unterstützt wurde. Muslime, die

46. Zitiert nach *Heinrich Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Aus den Quellen neu bearbeitet, Bd. 6: *Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod*, Berlin 1996 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1896), S. 272.

47. *Mark R. Cohen*, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, S. 174-176

48. Das schiitische Konzept der *nağāsa*, das, beruhend auf Koran 9:28, von einer fundamentalen rituellen Unreinheit der Nicht-Muslime ausgeht, wird bei *Loeb*, *Dhimmi Status* (wie Anm. 42), S. 249 zu stark betont. Loeb bezieht sich hier auf zeitgenössische europäische Berichte, nach denen es im qadscharischen Iran im 19. Jahrhundert für Juden nicht gestattet war, im Regen zu gehen, da man fürchtete, von ihnen zufällig abgewaschene Partikel könnten Muslime kontaminieren.

ihre Religion verwerfen, konnten und können auf kein Verständnis rechnen. Das ist allerdings keine Besonderheit des Islam: Im Spanien nach der Reconquista etwa war die Konversion vom Christentum zum Judentum oder Islam ein schändlicher Akt, der zur Beschlagnahmung des Eigentums des Konvertiten führte und mit dem Tode zu bestrafen war.

Der mediterrane Raum war ein besonders herausragendes Beispiel für vormoderne multireligiöse Gesellschaften, in denen sich der Handel von religiösen Vorbehalten kaum hemmen ließ<sup>49</sup> und die Gleichzeitigkeit von Ausbrüchen der Gewalt und von etablierten Routinen des Nebeneinanderlebens selbstverständlich war. Formen der Konvivialität waren mit oft religiöser getönter bzw. begründeter Gewalt vermischt. *Convivencia*, das spanische Wort für ›Zusammenleben‹ und so bedeutend wie umstritten in den spanischen Debatten über das islamische Erbe des katholischen Spaniens,<sup>50</sup> »was predicated upon violence; it was not its peaceful antithesis«.<sup>51</sup>

Die muslimische Tradition kannte mehrere Begriffe, um Techniken des Verbergens und des Sichverstellens zu beschreiben. Die Schia, oft von der majoritären Richtung des sunnitischen Islam in die Ecke gedrängt und verfolgt, erlaubte jedem Schiiten zum Schutz vor Verfolgung die Technik des Sichverstellens (*taqiya*), also einer *reservatio mentalis*.<sup>52</sup> Der Begriff *kitman* (›Verschweigen‹) deutet auf Ähnliches hin, ist aber eher als Verbergen (*suppressio veri*) denn als täuschende Verstellung (*suggestio falsi*) zu verstehen.<sup>53</sup>

Obwohl also den Muslimen sehr wohl Wörter zur Bezeichnung von täuschender Verstellung im religiösen Kontext zur Verfügung standen, entwickelte sich keine Bezeichnung in der islamischen internationalen Terminologie, die dem der ›Kryptojuden‹ oder ›Kryptochristen‹ gleichgekommen wäre.<sup>54</sup> Staatliche oder re-

49. *Palmira Brummett*, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, New York 1994, S. 1, 143 f., 173 und passim.

50. Siehe als einen der bedeutendsten Vertreter der Theorie der *convivencia* den spanischen Historiker *Americo Castro*, *Spanien, Vision und Wirklichkeit*. Aus dem Spanischen übertragen von Suzanne Heintz, Köln u. a. 1957.

51. *David Nirenberg*, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton u. a. 1996, S. 245.

52. *Ignaz Goldziher*, Das Prinzip der *takija* im Islam, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, 1906, S. 213-226.

53. *Etan Kohlberg*, *Taqiyya in Shīʿī Theology and Religion*, in: *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, hg. v. Hans G. Kippenberg / Guy G. Stroumsa, Leiden u. a. 1995, S. 345-380 (346).

54. Allerdings scheint es in der Frühzeit des Islam das Verdachtsmoment kryptoreligiöser Einstellung gegenüber den Zoroastriern gegeben zu haben, die seit dem 8. Jahrhundert in die muslimischen Eliten aufstiegen; siehe hierzu *Bulliet*, *Conversion to Islam* (wie Anm. 26), S. 47, und sein Hinweis auf die Hinrichtung des bedeutenden iranisch-muslimischen General al-Aḫṣīn im Jahr 841, der verdächtigt wurde, im Verborgenen weiterhin dem Zoroastrismus anzuhängen.

ligiöse Bürokraten haben es nicht für notwendig gehalten, den ›wahren‹ Glauben der neuen Konvertiten zum Islam zu überprüfen. Muslimischen Beobachtern entging zwar nicht, wie unvollständig und oberflächlich oft die Konversion zum Islam war; sie sprachen aber nur von ›neuen Muslimen‹ (*ğadīd al-islām*)<sup>55</sup> oder – mit einem deutlich zweifelnden Unterton – von *muslimānī* (etwa zu übersetzen als ›sich wie ein Muslim gerieren‹).<sup>56</sup>

Angesichts des fundamentalen Desinteresses muslimischer Beobachter bei der Frage von ›wahrer‹ Konversion und ›wahrem‹ Glauben werden wir wohl über die Konvertiten zum Islam niemals so viel wissen wie über die jüdischen und muslimischen Konvertiten zum Christentum auf der Iberischen Halbinsel, denn wir haben nichts in der islamischen Welt, was den Protokollen der an diesen Fragen höchst interessierten christlichen Inquisition gleichkäme.

## V. Sabbatäer und Marranen

Der 1625 in Izmir geborene Sabbatai Zvi hatte bereits seit den 1640er Jahren messianische Neigungen erkennen lassen. 1665 wurde er zum Messias ausgerufen. Ein Jahr später reiste er nach Istanbul, um den osmanischen Sultan zum Judentum zu bekehren und selber den Thron zu besteigen. Daraufhin zwangen die osmanischen Behörden aus Gründen der Staatsräson ihn, aber nur ihn, zum Islam zu konvertieren. Erst mehrere Jahre nach Sabbatais Tod im Jahr 1676 bekehrte sich eine Gruppe von rund eintausend Anhängern Sabbatais freiwillig zum Islam.

Von muslimischer Seite als *dönme* oder *avdeti* (beides im Sinne von Konvertiten) bezeichnet,<sup>57</sup> sahen sie sich selbst weder als Juden noch als Muslime, sondern nannten sich *māʿaminim* (›Gläubige‹). Weniger wertend sind die Bezeichnungen *Sabataycı* (›Sabbatäer‹) oder *Selanikli* (›jemand aus Saloniki‹, auf das ehemals osmanische Saloniki als Zentrum der Sabbatäer abhebend).

Die Elitenschicht der Sabbatäer wurde seit dem 19. Jahrhundert zunehmend in den osmanischen Staat integriert und war im spätosmanischen Saloniki die fortschrittlichste und ökonomisch erfolgreichste Gruppe. Die Einnahme Salonikis, für mehrere Jahrhunderte eines der bedeutendsten Zentren des gesamten Juden-

55. Man vergleiche die Situation in Südasien, wo sich Muslime der höheren Klassen als Abkömmlinge von arabischen Stämmen sahen und Titel wie *Scheich* führten, wohingegen die unteren Klassen der Muslime sich mit Bezeichnungen wie ›Neumuslim‹ zufrieden geben mussten, *Viswanathan*, *Outside the Fold* (wie Anm. 33), S. 162.

56. *Cohen*, *Under Crescent and Cross* (wie Anm. 47), S. 68.

57. Es ist nicht klar, ob sich die Bezeichnungen *dönme* und *avdeti* auf den Übertritt zum Islam beziehen oder auf die kryptojüdischen Praktiken, und damit eine implizite Abkehr vom Islam andeuten wollen, ob sie also eine zustimmende oder ablehnende Konnotation tragen.

tums, durch griechische Truppen im November 1912 wurde von der jüdischen und sabbatäischen Gemeinde nicht begrüßt, da sie als osmanisch Assimilierte dem Staat Griechenland feindlich gesinnt waren und ihr wirtschaftliches Hinterland immer mehr von Nationalstaatsgrenzen zerfurcht sahen. In der Folge verließen die Sabbatäer geschlossen Saloniki; sie sollten damit der Vernichtung durch den Holocaust wenige Jahrzehnte später entgehen.

Man könnte in einer ersten Definition unter einem ›Kryptojuden‹ einen Juden verstehen, der selbst zum Islam konvertiert ist oder dessen Vorfahren zum Islam konvertiert waren, der aber weiterhin heimlich seiner ursprünglichen Religion verbunden blieb, sei es in einem eher unbewussten Fortführen von religiösen Praktiken oder sei es in der Form eines bewussten Festhaltens an der vertrauten Religion. Unter all den zweifelhaften und historischen unzureichend dokumentierten Beispielfällen werden die Sabbatäer noch am ehesten dem Kriterium einer *Kryptoreligion* gerecht: Sie existierten als eine festgefügte und deutlich von Anderen abgegrenzte Gruppe über einen Zeitraum von nahezu 400 Jahren. Sie folgten eigenen religiösen Praktiken, die sie im Rahmen ihrer kryptoreligiösen Existenz entwickelten. In ihrer eigenen Wahrnehmung waren sie nicht als Folge einer Zwangskonversion entstanden. Die formale Konversion und später formale Zugehörigkeit zum Islam war weniger als eine Annahme des Islam zu verstehen, sondern vielmehr als eine interne Bewegung gegen die jüdische Gemeindeführung und gegen die Bestimmungen des halachischen Rechts.<sup>58</sup>

Die Sabbatäer sind, dies hat Marc Baer überzeugend gezeigt, keine ›Kryptojuden‹, sondern eine kryptoreligiöse Gruppe eigenen Rechts.<sup>59</sup> Weder verstanden sich die Sabbatäer als Juden noch wurden sie von den sie umgebenden jüdischen Gemeinden in Saloniki und in anderen Teilen des Osmanischen Reichs (und der späteren Republik Türkei) als solche verstanden. Sie praktizierten nicht mehr das halachische Judentum, sondern eine eigene Art der Religion – und niemals hätten sie sich selbst als ›Kryptojuden‹ bezeichnet.

Weil die Adepten des Sabbatäertums sich freiwillig zu einer eigenen kryptoreligiösen Gruppe machten, spricht Léon Poliakov, auf das geistige Erbe (und damit

58. Neuere Arbeiten wie von *Moshe Idel*, *Kabbalah*. New Perspectives, New Haven 1988, lehnen die von *Gershom Scholem*, *Sabbatai Zwi*. Der mystische Messias, Frankfurt a. M. 1992 (hebräischsprachige Originalausgabe: Tel Aviv 1956/57), vertretene These, die sabbatäische Bewegung habe proto-zionistische Züge gezeigt, ab, und sehen deren Ziel vielmehr darin, das spirituelle Leben der Juden zu reformieren.

59. Siehe hierzu die zentrale These von *Marc Baer*, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford 2010, S. XI: »the Dönme created a new form of ethno-religious belief, practice, and identity, which made them distinct, while promoting a morality, ethics, and spirituality that reflected their origins at the intersection of Jewish Kabbalah and Islamic Sufism. Their syncretistic religion, along with a rigorously maintained, distinct ethnic identity, meant that they were neither Jews nor orthodox Muslims.«

wohl auf eine Art mentale Disposition) der spanisch-sephardischen Juden anspielend, von der »Entstehung einer Sekte von freiwilligen Marranen«. <sup>60</sup> Folgt man der Argumentation von Poliakov, dann wäre der Schlüssel zum Verständnis der Sabbatäer und ihrer kryptoreligiösen Praktiken nicht in ihrer osmanisch-islamischen Umgebung seit dem 17. Jahrhundert zu finden, sondern vielmehr in den Erlebnissen und Traumata, die ihre marranischen Vorfahren aus Spanien mitgebracht hatten.

Neben diesen durchaus möglichen »Abstammungswegen« von Marranen zu Sabbatäern lassen sich aber Unterschiede erkennen. Die Marranen schwankten zwischen verschiedenen Mischungsgraden von Judentum und Christentum. Die Sabbatäer jedoch fügten dem Universum des internationalen Marranentums eine neue Dimension hinzu, indem sie erstens ohne Zwang mit der jüdischen Religion brachen und zweitens eine neue (Teil-)Religion begründeten. Mit der Entstehung des türkischen Nationalstaates »kehrten« jedenfalls die Sabbatäer nicht zum Judentum »zurück«, sondern verstanden sich nun als Teil der türkisch-muslimischen Mehrheitsbevölkerung der Türkischen Republik.

Wie bereits eingangs gesagt wurde, konzentrieren sich Arbeiten über die Kryptoreligion im Bereich Mittelmeer / Naher Osten nahezu ausschließlich auf das Phänomen der Marranen auf der Iberischen Halbinsel bzw. ihrer weiteren kosmopolitischen Expansion in anderen Teilen Europas und in der Neuen Welt. <sup>61</sup> In der heutigen internationalen Forschung wird den Marranen nicht mehr mit Vorbehalten begegnet, wie dies zum Beispiel über weite Phasen der spanischen Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert der Fall gewesen ist, sondern eher als heldenhafte Opfer oder sogar, wie in Yirmiyahu Yovel's *The Other Within*, als eine Art Geheimagenten der Moderne. <sup>62</sup>

Angesichts des enormen Anwachsens von Publikationen über die Marranen während der letzten Jahrzehnte lässt sich voraussagen, dass den Sabbatäern in der wissenschaftlichen Forschung in Zukunft weitaus mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden wird. Ähnlich wie die Marranen warten die Sabbatäer noch darauf, in eine große Erzählung eingebettet zu werden. Eine solche Erzählung wird die marranischen Wurzeln der Sabbatäer berücksichtigen, aber zugleich auch ihren osmanisch-islamischen Kontext ernst nehmen müssen.

60. *Léon Poliakov*, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 4: Die Marranen im Schatten der Inquisition, Worms u. a. 1981, S. 129.

61. *Jonathan Israel*, *Diasporas Within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1500-1740)*, Leiden u. a. 2002.

62. *Yirmiyahu Yovel*, *The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton 2009. – Siehe mit einer vergleichbaren Argumentation *Richard Kagan / Philip Morgan*, Preface, in: *Atlantic Diasporas: Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*, hg. v. Kagan / Morgan, Baltimore 2009, S. VII-XVII.

## VI. Die Bedeutung und das Ende von Kryptoreligion

Vor einem halben Jahrhundert veröffentlichte Wilfred Cantwell Smith das zum Klassiker gewordene Werk *The Meaning and End of Religion*, in dem er dazu aufforderte, sich vom Konzept der ›Religion‹ zu lösen, das sich so tief in das moderne Denken eingegraben habe. Religion als reifizierter Begriff und als ein Instrument der Polemik und apologetischen Auseinandersetzung sieht Smith eng verbunden mit dem Beginn der Neuzeit im 17. und 18. Jahrhundert und insbesondere mit dem Aufstieg des Protestantismus.<sup>63</sup> Anstelle des allzu umfassenden und damit täuschenden Begriffes ›Religion‹ solle man zwischen ›kumulativer Tradition‹ und ›Glauben‹ (*faith*) unterscheiden und man solle sich eher an Adjektive als an Substantive halten, da jene der Wirklichkeit eher gerecht würden.<sup>64</sup> In Anlehnung an diese Unterscheidung von Smith ist *Kryptoreligion* als ein Begriff zu verstehen, der nicht nur unzulässigen Reifizierungen, sondern geradezu Fehldeutungen Vorschub leisten kann. Er ist zu losgelöst und fern von den Selbstwahrnehmungen der Betroffenen. Es gibt allerdings genug authentische historische Substanz und auch Dokumentation, um den Begriff *kryptoreligiös* in einer sinnvollen Weise zu verwenden.

Janet Jacobs und Hilda Nissimi haben in ihren Forschungen zu aus den Marra-  
nen hervorgehenden und zum Teil bis heute existierenden kryptoreligiösen  
Gruppen nachgewiesen, dass Frauen in besonderer Weise die Identität dieser  
Gruppen stärkten und trugen.<sup>65</sup> Frauen hielten, anstatt wie ihre Ehemänner zur  
staatlich unterstützten und gesellschaftlich dominierenden Religion zu konver-  
tieren, in der Regel an der ursprünglichen Religionszugehörigkeit fest.<sup>66</sup> Beide,  
kryptoreligiöse Glaubensformen und Frauen, fanden sich auf den häuslichen Be-  
reich beschränkt und zurückgedrängt. Frauen übernahmen in kryptojüdischen  
Gruppen Aufgaben, die unter regulären Umständen ausschließlich Männern  
vorbehalten gewesen wären, darunter auch allein dem Rabbi obliegende rituelle  
Handlungen.<sup>67</sup> Im Falle von kryptoreligiösen Gruppen lässt sich also recht deut-  
lich ein gender-bestimmtes Konversionsverhalten festhalten; und zugleich sind  
diese klaren Rollenverteilungen ein wichtiges Indiz für die *Tatsächlichkeit* von  
kryptoreligiösen Strategien.

Menschen, die zwischen Religionen standen, weit weg von den Institutionen und

63. *Wilfred Cantwell Smith*, *The Meaning and End of Religion*, London 1978 (Erstauflage 1962), S. 43.

64. Ebd., S. 195. – Siehe auch *Talal Asad*, *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion*, in: *History of Religions* 40/3, 2001, S. 205-222, der die Argumentation von Smith als zu pietistisch und missionars-orientiert wertet.

65. *Janet L. Jacobs*, *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley u. a. 2002; *Nissimi*, *Crypto-Jewish Mashhadis* (wie Anm. 43).

66. *Ger Duijzings*, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London 2000, S. 15, 91.

67. *Yovel*, *The Other Within* (wie Anm. 62), S. 83.

ihren Vertretern, die ›orthodoxe‹ Glaubensinhalte vermittelten, mögen große Schwierigkeiten damit gehabt haben, zwischen einer ›falschen‹ und ›richtigen‹ Religion zu unterscheiden. Es bedeutet aber nicht, dass sie sich nicht ihres Status, dazwischen zu stehen, bewusst gewesen sein können. In Gesellschaften, die in ethnischer und konfessioneller Hinsicht sehr heterogen waren, können kryptoreligiöse Strategien Vorteile verschafft haben, auf die man nicht leicht hin verzichten wollte. Manipulative Strategien durch ›Pseudo-Konvertierer‹ und durch ›Pseudo-Konvertierte‹ mögen ihren Teil zum Entstehen kryptoreligiöser Phänomene in vormodernen Konversionsgesellschaften beigetragen haben. Nimmt man Arthur Nocks Unterscheidung zwischen ›Konversion‹ (als einer bewussten und endgültigen Entscheidung für eine andere Religion) und ›Adhäsion‹ (als einer allmählichen, eher kulturell geprägten Angleichung an die dominante Religion) zu Hilfe,<sup>68</sup> so ließe sich für den Fall kryptoreligiöser Gruppen im Kontext monotheistischer Religionen sagen: Konversion wurde gefordert, der Preis aber auf Adhäsion herabgehandelt.

Strategien des Verbergens gegenüber einer äußeren Welt führen die Mitglieder einer Gruppe potentiell zu einer aggressiven Verteidigungshaltung und verpflichten sie zu einer unbedingten Loyalität gegenüber ihrer eigenen Gruppe.<sup>69</sup> Wie wir aus Beispielen von kryptoreligiösen Gruppen sehen können, tritt das ursprüngliche Ziel, die Gruppe und ihren Glauben zu beschützen, immer mehr hinter die Absicht zurück, den Zusammenhalt der Gruppe zu bewahren. Was im Falle der Schia mit der oben erwähnten *taqiya* als einer Vorsichtsmaßnahme begann, wurde nahezu zu einem Glaubensartikel und löste sich von den Gründen, die sie ursprünglich hatten entstehen lassen.<sup>70</sup>

Im Jahr 1985 besuchte Yirmayahu Yovel Marranengemeinschaften im nördlichen Portugal, die ihre geheimen Praktiken fortführten, obwohl kein Grund mehr zur Geheimhaltung bestand und ihre christlichen Nachbarn sehr wohl wussten, dass sie keine strenggläubigen Christen sind. Die Marranen führten selbst aus, dass für sie Geheimhaltung ganz einfach deswegen wichtig sei, weil sie bereits von den Vorfahren so gepflegt worden sei. Die Geheimhaltung hatte sich von ihrem ursprünglichen Grund gelöst und war zu einer sozialen Funktion geworden.<sup>71</sup>

Verschiedene reale Formen der *Kryptoreligiosität* mögen für lange Zeiträume der islamischen Geschichte existiert haben, aber die Hausse der *Kryptoreligion* im islamischen Nahen Osten verdankt sich einem relativ kurzen Zeitfenster, das

68. Arthur D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, S. 6.

69. Birgitta Nedelmann, *Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimnis – einige soziologische Vorüberlegungen*, in: *Kippenberg / Stroumsa, Secrecy and Concealment* (wie Anm. 53), S. 1-16 (7).

70. Kohlberg, *Taqiyya* (wie Anm. 53), S. 378.

71. Yovel, *The Other Within* (wie Anm. 62), S. 381.

mit der Einbeziehung des Nahen Ostens in den europäischen Machtbereich beginnt und mit der endgültigen Durchsetzung des Nationalstaats-Paradigmas zu Ende geht. Es ist bemerkenswert, dass das Zeitalter, das die Kryptoreligionen entdeckt haben wollte, sie letztlich zugleich ablehnen musste.

Es waren seit dem 19. Jahrhundert nicht die islamischen Staaten (also vor allem das Osmanische Reich), sondern in erster Linie die Vertreter, Beauftragten und sonstigen Angehörigen der imperialen Staaten Europas, die den Menschen im Nahen Osten nicht mehr länger gestatten wollten, zu mehr als einer Nation oder mehr als einer Religion zu gehören.<sup>72</sup> Um nur ein Beispiel zu geben: Die Kryptokatholiken im Kosovo des 19. Jahrhunderts hatten, weil eine kirchliche Infrastruktur fehlte, nicht nur ihre Kenntnis der christlichen Dogmen, sondern sogar jedes Bewusstsein ihrer ursprünglichen christlichen Zugehörigkeit verloren. Abgesandte der *Congregatio de Propaganda Fide*, die ihre Aktivitäten aufgrund des Machtverlustes des Osmanischen Reiches verstärken konnte, behaupteten, dass diese Gruppen als Kryptochristen seit dem 17. Jahrhundert unablässig fortbestanden hätten.

Aber in der Tat begannen die Kryptochristen sich erst als solche wahrzunehmen, nachdem solche ›Kryptochristen‹ von europäischen Gesandten, Missionaren und Reisenden ›wiederentdeckt‹ worden waren.<sup>73</sup> Berichte über Kryptojuden und Kryptochristen vom 18. bis in das 20. Jahrhundert sind uns nahezu ausschließlich von Außenstehenden überliefert worden, die in aller Regel aus Europa kamen und die nicht Teil der gewachsenen muslimischen Umgebung waren und schon gar nicht Teil dieser kryptoreligiösen Gruppen selbst.

Auf der Oberfläche beschrieben diese außenstehenden europäischen Beobachter die von ihnen ›entdeckten‹ kryptoreligiösen Gruppen in religiös-konfessionellen Zugehörigkeiten, im Prinzip jedoch argumentierten sie entlang nationaler Argumentationslinien: Von widrigen Umständen gezwungen ziehen sich die Brüder und Schwestern (im Glauben bzw. des Volkes) zurück, um wieder erweckt zu werden. Eine unausgesprochene Annahme war es also, dass große Teile der Bevölkerung in ehemals christlichen Gebieten vor dem Aufstieg des Islam – nun als Kryptochristen entdeckt und vor der Errettung stehend – in legitimer Weise wieder zu ihrer ursprünglichen Religion zurückgeführt werden könnten und sollten. Dass diese verborgenen ›Brüder‹ und ›Schwestern‹ – auch wenn sie unter einer Zwangskonversion zu leiden gehabt hatten – schon längst die Zugehörig-

72. Siehe *Oliver Jens Schmitt*, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im langen 19. Jahrhundert*, München 2005, S. 13: Die kosmopolitischen Levantiner wurden von den im Osmanischen Reich weilenden Europäern als moralisch verkommene Menschen ohne Heimatland abgelehnt. – Über Religion als Disziplinierungsinstrument im Kontext der britischen kolonialen Herrschaft in Indien im 19. Jahrhundert siehe *Peter van der Veer*, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton u.a. 2001, S. 33.

73. *Duijzings*, Kosovo (wie Anm. 66), S. 87, 92, 103.



keit zum Islam als selbstverständlich nahmen, wurde ignoriert.<sup>74</sup> Das Faktum einer zwar langwierigen, aber schließlich akzeptierten Konversion durfte einfach nicht wahr sein, da die Unbestimmtheit des Konversionsprozesses eine Gefährdung für die von der Vorsehung bestimmten Entwicklungsbahnen der Nationen darstellte.<sup>75</sup>

Mit der Durchsetzung des Prinzips des Nationalstaates und der ethnischen Entmischung in Südosteuropa und im Nahen Osten vom 19. Jahrhundert an verschwanden Formen der Kryptoreligiosität mehr oder weniger schnell. Man kann davon ausgehen, dass sich in Südosteuropa durch die Jugoslawien-Kriege der 1990er Jahre mit ihrer Politik der ethnischen Säuberung die letzten Reste von Gruppen mit kryptoreligiösen Charakteristika aufgelöst haben. Formen von verborgener Religion und Identität gewinnen zudem ab dem 20. Jahrhundert eine andere Wertigkeit: Die Entführung und erzwungene Konversion armenischer Mädchen zum Islam im Rahmen der Armeniermassaker während des Ersten Weltkriegs ist bereits als eine Zwangskonversion zur eigenen (türkisch-sunnitischen bzw. kurdischen) *Ethnie* und weniger zur eigenen (islamischen) *Religion* zu deuten.

Heute finden wir Reste kryptoreligiöser Gruppen an den Rändern des früheren spanischen Weltreiches, an Orten wie Mexiko oder in den südwestlichen USA, in New York oder in hindu-dominierten Regionen Südasiens, aber nicht mehr in islamisch geprägten Staaten.

Konversion ist ein genuiner Ausdruck religiöser Befindlichkeiten und zugleich eine Begleiterscheinung sozialer Prozesse. Konversion wird es immer geben. Wir müssen jedoch mit dem Begriff ›krypto-‹ vorsichtig sein, da er offensichtlich ein aus der Erfahrung der europäischen Religionsgeschichte, insbesondere Spaniens nach der Reconquista, gewonnener Begriff ist und unser Verständnis von sozialen und religiösen Konstellationen in der islamischen Kontexten leicht verstellt. Zugleich können wir festhalten, dass zu kryptoreligiösen Strategien als Form des *verdeckten Widerstands* gegen den drohenden Verlust der eigenen religiös-ethnischen Identität gegriffen wurde, aber auch um das Handlungspotential des *Dazwischenstehens*, als Antwort auf eine zu enge soziale und wirtschaftliche Basis, auszuschöpfen.

74. Siehe *Bojan Aleksov*, *Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversions*, in: *Converting Cultures* (wie Anm. 6), S. 81-111, als erhellende Studie zur serbischen Historiographie, die Konversion zum Islam nur als Resultat von Zwang oder von persönlicher Vorteilssuche deuten konnte. – Für eine allgemeine Darstellung der Islamisierung in Südosteuropa siehe den manchmal konfusen, aber sehr dichten Beitrag von *Antonina Zhelyazkova*, *Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem. The Southeast-European Perspective*, in: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*, hg. v. Fikret Adanır / Suraiya Faroqhi, Leiden u. a. 2002, S. 223-266.

75. *Viswanathan*, *Outside the Fold* (wie Anm. 33), S. 16.