

# **Asien und Afrika**

**Beiträge des  
Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)  
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel**

**Band 2**

**Stephan Conermann (Hg.)**

**Mythen, Geschichte(n), Identitäten:  
Der Kampf um die Vergangenheit**

**E.B.-Verlag Hamburg**

# **Asien und Afrika**

**Beiträge des  
Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)  
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel**

Herausgegeben von  
Horst Brinkhaus (Indologie) - Stephan Conermann und Claus-Peter Haase  
(Islamwissenschaft) - Ulrich Hübner (Religionsgeschichte des Alten Testaments  
und Biblische Archäologie) - Hermann Kulke (Asiatische Geschichte) –  
Gudula Linck (Sinologie) - Josef Wiesehöfer (Alte Geschichte)

**Band 2**

**E.B.-Verlag Hamburg**

**Stephan Conermann (Hg.)**

**Mythen, Geschichte(n), Identitäten:  
Der Kampf um die Vergangenheit**

**E.B.-Verlag Hamburg**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Mythen, Geschichte(n), Identitäten** : der Kampf um die  
Vergangenheit / Stephan Conermann (Hg.). – Hamburg : EB-Verl.,  
1999

(Asien und Afrika ; Bd. 2)  
ISBN 3-930826-52-6

© E.B.-Verlag Hamburg, 1999  
Eichenstr. 29  
20259 Hamburg

[www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de) / e-mail: [ebv@vossnet.de](mailto:ebv@vossnet.de)

Druck und Bindung: Druckerei ROSCH-BUCH, Scheßlitz  
Printed in Germany

*In memoriam*  
*Ulrich Haarmann*  
*(1942-1999)*

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VI
Inhaltsverzeichnis	VII
Stephan Conermann <i>Mythen, Geschichte(n), Identitäten – eine Einführung</i>	1
Ulrich Hübner <i>Geschichte und Identität. Historische Argumentationen am Beispiel des frühen Israel</i>	33
Josef Wiesehöfer <i>Kyros, der Schah und 2500 Jahre Menschenrechte. Historische Mythenbildung zur Zeit der Pahlavi-Dynastie</i>	55
Christoph Herzog <i>Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich und in der islamischen Welt</i>	69
Jan Kusber <i>Zwischen Europa und Asien: Russische Eliten des 19. Jahrhunderts auf der Suche nach einer eigenen Identität</i>	91
Stephan Conermann <i>Identitätsstiftende 'Geschichtsbilder' in einigen Prosawerken Sadriddin Ajnīs (1878-1954)</i>	119
Angelika C. Messner <i>Medizin im China der Moderne: Überlebensstrategie kultureller Identität</i>	145
Johannes Kurz <i>Geschichtsverwaltung in der VR China</i>	175
Thomas Schmitz <i>Ex Africa lux? Black Athena and the Debate about Afrocentrism in the US</i>	191
Bernhard Dahm <i>Nationalstaatliche Idee und traditionelle Identitäten in Indonesien</i>	251
Claus-Peter Haase <i>Tīmūr, terror Tartarorum und Dynastiegründer</i>	279
Thomas Riis <i>Frankreichs Schutz der orientalischen Christen: Mythos oder Tatsache?</i>	295
Martin Brandtner <i>Koloniale Archäologie: Monopolisierte Vergangenheitsdeutung und Herrschaftslegitimation in Britisch-Indien</i>	303
Index	367
Die Autoren	386

## Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich und in der islamischen Welt

von  
Christoph Herzog

Das Konzept von geschichtlichem Niedergang oder Verfall ist auf der Ebene der historischen Sinngebung angesiedelt. Insofern es sich hierbei um narrative Sinnbildungsleistung handelt, kann das Konzept des Niedergangs mit der regressiven Erzählform als einer der drei grundlegenden Formen der Erzählung identifiziert werden. Hierbei wird davon ausgegangen, daß eine solcherart charakterisierbare Erzählung einen werthaltigen oder valorativen Fluchtpunkt besitzt, welcher ihre Struktur - d.h. die Auswahl der zu erzählenden Ereignisse, ihre Anordnung und kausale Verknüpfung, die Identität der handelnden Personen und ihre Charakterisierung - wesentlich bestimmt.<sup>1</sup> Die Rede von Niedergang setzt mit anderen Worten die Annahme eines normativen Ursprungs voraus, welcher den Maßstab liefert, an dem er sich als Niedergang überhaupt explizieren läßt, indem eine in der Zeit entstandene Wertdifferenz inkriminiert wird.<sup>2</sup>

Das Konzept des historischen Niedergangs als Instrument narrativer Sinnproduktion ist somit für wissenschaftliche wie für ideologische Geschichtsschreibung gleichermaßen interessant. Die prekäre Nähe beider<sup>3</sup> fand ihren Niederschlag in der Diskussion um die Anwendbarkeit des Niedergangskonzepts auf die islamische und osmanische Geschichte. Die klassische These zahlreicher Orientalisten bis in dieses Jahrhundert lautete, daß der Islam die Ursache für die ökonomische, politische und militärische Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber den europäischen Groß-

---

<sup>1</sup> Vgl. Gergen, K. J., *Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung*, in J. Straub (Hg.), *Erinnerung, Geschichte, Identität 1: Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt 1998, S. 170-202, bes. S. 178f.

<sup>2</sup> Widmer, P., *Niedergangskonzeptionen zwischen Erfahrung und Erwartung*, in R. Reinhart und P. Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*. Stuttgart 1980, S. 13. Dies bleibt im erweiterten Sinne auch dann gültig, wenn von einer systemtheoretischen Perspektive ausgehend, Systemfunktionen gemessen werden.

<sup>3</sup> Für eine Diskussion vgl. Geertz, C., *Ideology as a Cultural System*, in: Ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York 1973, S. 193-233.

mächten sei.<sup>4</sup> Jüngere Überlegungen galten der Postulierung einer vom westlichen Feudalismus unterschiedlichen ökonomischen Basis wie etwa sogenannten "Asiatischen Produktionsweise".<sup>5</sup> Es ist unmittelbar einsichtig, daß das Thema "Niedergang" eine enorme politische Sprengkraft dadurch besitzt, daß es in direkter Weise das historische Selbstverständnis und das kulturelle Selbstbewußtsein zahlreicher Menschen im Nahen und Mittleren Osten betrifft. Im vorliegenden Zusammenhang geht es nicht darum, die Frage zu beantworten, ob und auf welchen Gebieten Niedergang im Osmanischen Reich und der islamischen Welt tatsächlich stattgefunden hat, sondern um die Untersuchung der Rede vom Niedergang in den Schriften einiger nahöstlicher Autoren. Es ist an dieser Stelle vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß diese Metaebene der Historiographie keine epistemologischen Privilegien gegenüber der Geschichtsschreibung der historischen Tatsachen beanspruchen kann: der historische Diskurs ist nicht weniger eine Konstruktion des Historikers als die historische Tatsache, eine Konstruktion, die ihre Berechtigung nur durch ihre Plausibilität oder Viabilität beziehen kann. In beiden Fällen muß jedoch analytisch klar zwischen zwei verschiedenen Konzeptionen von Niedergang differenziert werden: dem Niedergang eines betrachteten Systems relativ zu anderen Systemen und dem absoluten Niedergang in Sinne einer tatsächlichen Verminderung der Systemleistung. Kritiker des historiographischen Topos eines osmanischen Niedergangs beziehen sich im allgemeinen auf den absoluten Niedergang, wohingegen kaum jemand leugnen möchte, daß etwa das Osmanische Reich in puncto militärischer und ökonomischer Stärke *relativ* zu den europäischen Großmächten zurückfiel.<sup>6</sup> Strittig hierbei ist allerdings der Zeitpunkt des nahöstlichen Zurückfallens. Er dürfte jedenfalls aber nicht vor dem 18. Jahrhundert anzusetzen sein.<sup>7</sup> Schließlich muß jedoch betont werden, daß auch das Konzept des absoluten Niederganges nicht ipso facto epistemologisch sinnlos ist,

---

<sup>4</sup>Für eine grundlegende Kritik an einem zentralen Baustein dieser These vgl. Rodinson, M., *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt 1986.

<sup>5</sup>Eine hervorragende und kritische Einführung in diese Diskussion bietet Schölch, A., Zum Problem eines außereuropäischen Feudalismus: Bauern, Lokalherren und Händler im Libanon und in Palästina in osmanischer Zeit, in *Peripher: Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 5/6 (1981), S. 107-121.

<sup>6</sup>Kafadar, C., The Question of Ottoman Decline, in: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997/98), S. 34.



wenn es etwa in den Rahmen einer systemtheoretischen Betrachtung eingebettet wird.<sup>8</sup> Es sind vor allem praktische Schwierigkeiten, die das Konzept für den Historiker häufig inoperabel machen dürften. Zentrale Probleme liegen dabei in der sorgfältigen Auswahl und Messung und Operationalisierbarkeit der dem postulierten Niedergang zugrundegelegten Parameter. Auch absoluter Niedergang ist mit anderen Worten darin relativ, daß er sich stets auf etwas beziehen muß, das "niedergeht", es sich also stets um einen Niedergang von etwas handelt. Eine zusätzliche Schwierigkeit liegt dann in der Frage von Qualität und Quantität. Das Postulat eines totalen Niedergangs ist darum genauso und im selben Sinne illusorisch wie das Postulat einer totalen Historiographie, die ihm allein als Konzeption zugrundeliegen könnte.

Eine weitere Dimension der Kritik am Konzept des Niedergangs richtet sich auf die Frage der Repräsentation, also auf die Konstruktion des Subjekts des in Rede stehenden Niedergangs. Im Zusammenhang der Geschichtsschreibung über den Nahen und Mittleren Osten bietet in dieser Hinsicht vor allem das einflußreiche Konzept des "Orientalismus" eine naheliegende Argumentationslinie. Ungeachtet der Frage, inwieweit der Orientalismusvorwurf selbst unter Ideologieverdacht zu stellen ist,<sup>9</sup> verdient die Problematik der Konstruktion des Niedergangssubjekts sicherlich einige Aufmerksamkeit. Ausgehend von diesen Überlegungen sollen im folgenden einige - gewiß vorläufige und punktuelle - Beobachtungen und Überlegungen zur Modernisierung des Niedergangsdiskurses im Osmanischen Reich und der islamischen Welt angestellt werden.

Der Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich nahm seinen Anfang nicht mit der asymmetrischen kulturellen Konfrontation mit Europa seit dem späten 18. Jahrhundert, sondern hat indigene Ursprünge in der im 16. Jahrhundert aufkommenden

---

<sup>7</sup> Vgl. Murphey, R., *Ottoman Warfare 1500-1700*. London 1999 und Kafadar, *Ottoman Decline* [wie Anm. 6].

<sup>8</sup> Einen diesbezüglichen Versuch stellt dar: Sparhawk, F. J., *Al Haqq: The Decline of Empires - A Case Study of the Ottoman Empire*. Ph.D. thesis. Cornell University 1977.

<sup>9</sup> Zur Orientalismus-Diskussion vgl. Freitag, U., *The Critique of Orientalism*, in: M. Bentley (Hg.), *Companion to Historiography*. London und New York 1997, S. 620-638. Eine bemerkenswert knappe und präzise Kritik von Edward Saids Buch "Orientalism" bietet Porter, D., *Orientalism and its Problems*, in: P. Williams und L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York et al. 1993, S. 150-161.

osmanischen politischen Reformliteratur.<sup>10</sup> Allerdings bietet das in diesem Zusammenhang häufig genannte *Asafname* des Lutfi Pascha noch kein rechtes Beispiel hierfür. In Lutfi Paschas Traktat, der wohl zwischen 1541 und 1543 verfaßt wurde, ist tatsächlich nirgendwo von Niedergang die Rede. Wo er Mißstände in der osmanischen Administration erwähnt, geschieht dies, um seine eigenen Leistungen ins rechte Licht zu rücken, indem er hinzufügt, ihnen abgeholfen zu haben.<sup>11</sup> Dagegen wurde Mustafa Ali's *Nüshatü l-selatin* (1581) als "the exemplary work in the emerging genre of the Decline treatise" bezeichnet.<sup>12</sup> Tatsächlich kritisiert Mustafa Ali in diesem Werk ausgiebig die zeitgenössischen administrativen Mißstände im Osmanischen Reich. Sein Interesse ist allerdings eher systematischer als historischer Natur. Insofern bleibt die Gegenüberstellung der kritisierten Zustände mit der glorreichen osmanischen Vergangenheit zu meist implizit.<sup>13</sup> Diesbezüglich sehr viel expliziter ist demgegenüber das wohl berühmteste Beispiel dieser frühen Reformliteratur, das als *Risale* bekannte Traktat des Koçi Bey, das dieser 1630 Sultan Murad IV. vorlegte. Doch auch Koçi Bey beschränkte sich auf das, was man eine pragmatische Kritik der gegenwärtigen Zustände im Licht der Vergangenheit nennen könnte. Seine Idealisierung der Regierungszeit Süleymans hat allerdings deutliche Grenzen, denn ein ganzes Kapitel seiner Abhandlung ist der Diskussion jener folgenschweren Fehler, die unter Süleyman dem Prächtigen began-

<sup>10</sup> Zu dieser Literatur und zu den sogenannten Fürstenspiegeln sowie ihrem Zusammenhang existieren etliche Arbeiten. An dieser Stelle seien genannt: Lewis, B., *Ottoman Observers of Ottoman Decline*, in: Ders, *Islam in History. Men and Events in the Middle East*. London 1973, S. 199-213; Fodor, P., *State and Society, Crisis and Reform in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes*, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (1986), S. 217-240; Schaendlinger, A. C., *Reformtraktate und -vorschläge im Osmanischen Reich im 17. und 18. Jahrhundert*, in: C. Fragner und K. Schwarz (Hg.), *Festgabe an Josef Matuz*. Berlin 1992, S. 239-253; Howard, D. A., *Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Journal of Asian Studies* 22 (1988), S. 52-77; Fleischer, C., *From Şehzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname*, in: H. Lowry und R. Hattox (Hg.), *Congress on the Economic and Social History of Turkey*. Istanbul 1990, S. 67-78; Aksan, V. H., *Ottoman Political Writing, 1768-1808*, in: *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), S. 52-77.

<sup>11</sup> Text und Übersetzung in Tschudi, R., *Das Aşafnâme des Lutfî Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen*. Leipzig 1910.

<sup>12</sup> Howard, *Ottoman Historiography* [wie Anm. 10], S. 53; vgl. Fleischer, C. H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton 1986, S. 101.

<sup>13</sup> Tietze, A., *Muṣtafâ 'Alî's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes*. 2 Bde. Wien 1979-1982.

gen worden seien, gewidmet.<sup>14</sup> Im Grunde genommen ist die Sicht Koçi Beys - ebenso wie die von Mustafa Ali in seinem *Nüshat* von 1581 - darin ahistorisch, daß für ihn die Zeit vollkommen reversibel zu sein scheint. Die gegenwärtige Unordnung im Zustand der Verwaltung kann jederzeit durch einen tatkräftigen Sultan zu ihrer früheren Ordnung zurückgeführt werden.<sup>15</sup> Auf der anderen Seite ist ihr Konzept von Niedergang dadurch recht präzise, daß es sich auf qualifizierte Einzelpunkte bezieht, für die konkrete Ursachen angegeben werden. Eine explizierte überwölbende Geschichtstheorie fehlt jedoch. Dies änderte sich mit der Einführung eines historischen Basiskonzepts von Niedergang im 17. Jahrhundert unter Bezugnahme auf die *Muqaddima* von Ibn Ḥaldūn (1332-1406).<sup>16</sup>

Ibn Ḥaldūn gilt bekanntlich als bedeutender Vorläufer der soziologischen Geschichtsbetrachtung und Entdecker des nahöstlichen Geschichtsprinzips des dynastischen Zyklismus, und wurde vielfach interpretiert und reinterpretiert. Es ist klar, daß ein Text von einer Komplexität der *Muqaddima* mehr als eine Leseweise zuläßt. Der Aspekt, der im vorliegenden Zusammenhang einzig interessiert ist, ist die Frage des historischen Niederganges. Ibn Ḥaldūn entwickelte hierzu eine Abfolge von drei bis fünf Stufen des Abstiegs einer Dynastie.<sup>17</sup> Die osmanische Leseweise in der Mitte des 17. Jahrhunderts und der Unterschied zu den Texten vorher läßt sich anhand der kurzen Abhandlung von Kâtib Çelebi (1608-1657) *Destür ül-‘amel li işlâḥ il-Ḥalel* (*Vorgehensweise zur Behebung der Schäden*), die nur wenig mehr als zwanzig Jahre

<sup>14</sup> Vgl. Behrner, W. F. A., Koğabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Suleiman dem Grossen, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 15 (1861), S. 319ff.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Tietze, *Muṣṭafā ‘Alī's Counsel* [wie Anm. 13], Bd. 1, S. 85 und Behrner, *Koğabegs Abhandlung* [wie Anm. 14], S. 321 und 327.

<sup>16</sup> Zur Rezeption von Ibn Ḥaldūn im Osmanischen Reich vgl. Fındıkoğlu, F. Z., *Türkiye'de İbn Haldunizm*, in: *Fuad Köprülü Armağanı*. Istanbul 1953, S. 153-163; Lewis, B., *Ibn Khaldūn in Turkey*, in: M. Sharon (Hg.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*. Jerusalem und Leiden 1986, S. 527-530; Neumann, C., *Das indirekte Argument. Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittelt der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Aḥmed Cevdet Paşas Ta'riḥ*. Münster 1994, S. 213ff. Möglicherweise antizipierte Mustafa Ali das neue osmanische Geschichtsparadigma, ohne Ibn Ḥaldūn zu kennen: vgl. Fleischer, C., *Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Ḥaldūnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters*, in: *Journal of Asian and African Studies* 18,3-4 (1983), S. 198-220.

<sup>17</sup> Die Anzahl der Phasen ist nicht eindeutig. Vgl. Rosenthal, E., *Ibn Khaldūns Gedanken über den Staat: ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre*. München und Berlin 1932, S. 13-25.

nach Koçi Beys Traktat geschrieben wurde, verdeutlichen. Kâtib Çelebi bezieht sich auf Ibn Haldûn und beschreibt ein Drei-Stufen-Szenario, das den menschlichen Alterungsprozeß auf die Geschichte von Staaten überträgt. Auf das Alter des Wachstums (*sinn-i nümüvv*), folgt das Alter des Stillstandes (*sinn-i vukûf*) und hierauf das Alter des Niedergangs (*sinn-i inhitât*).<sup>18</sup> Es wird hierbei impliziert, daß das Osmanische Reich das Stadium des Niedergangs erreicht hat. Während es keine Aussicht gibt, diesen Prozeß grundsätzlich umzukehren, besteht immerhin die Hoffnung, ihn aufzuhalten, oder zumindest zu verzögern. Das Stadium des Niedergangs ist also nicht der letzte Grund für die herrschenden Mißstände, die Kâtib Çelebi in seiner Zeit zu erkennen glaubte, sondern lediglich eine die Handlungsfreiheit und den Horizont des Erreichbaren einschränkende Größe. Es ist nicht ohne innere Logik, daß er die Rettung im Auftreten eines "Mannes des Schwerts" (*bir sâhib-i seyf*) sah, also jemandes, der in der Lage war, die alternden Strukturen des Reiches mit Gewalt aufzubrechen.<sup>19</sup> Insgesamt springt die Ambivalenz und Inkonsequenz von Kâtib Çelebis Optimismus bezüglich der Behebbarkeit der Mißstände ins Auge, wenn etwa zum Schluß seiner Schrift feststellt, die gegenwärtige Störung des Staatszustandes sei nicht die erste:

"[...] sondern dass schon früher, einigemal durch Streit zwischen den Thronerben, einmal durch die Timurschen Kriegswirren, nachmals durch das Auftreten von Emporen, die Complexion des Staates wiederholt gestört, jedoch durch richtige Behandlung mit Gottes Hülfe immer wieder ins Gleichgewicht gebracht worden ist. Wollte man im gegenwärtigen Falle gewisse schreckenerregende Declamationen, welche die vorstehend in dieser Abhandlung geschilderten Übel als über Alles furchtbar darstellen, Platz greifen lassen und blinder Furcht Gehör geben, darüber aber die Ergreifung zweckmässiger Massregeln verabsäumen, so würde das weder den Interessen der Religion und des Staates, noch den Forderungen der Ehre entsprechen."<sup>20</sup>

Die ambivalente Hoffnung und prognostische Aufschiebung des logischen Endpunktes des Niedergangsprozesses scheint der Logik von Niedergangskonzeptionen generell inhärent zu sein, das heißt, "daß exakt in dieser Zeitspanne zwischen Situationsbe-

<sup>18</sup> Behnauer, W. F. A., *Hâğî Chalfa's Dustûru'l-'amel*. Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11 (1857), S. 118, Anm. 3.

<sup>19</sup> Behnauer, *Hâğî Chalfa's Dustûru'l-'amel* [wie Anm. 18], S. 129f.

<sup>20</sup> Behnauer, *Hâğî Chalfa's Dustûru'l-'amel* [wie Anm. 18], S. 131f.

stimmung und Untergangprojektion immer die Möglichkeit angeboten wird, von einer Fehlentwicklung abzuweichen".<sup>21</sup>

Die Konzeption von Kâtib Çelebi wurde von dem Historiker Naima (1665-1716) in der Einleitung zu seiner osmanischen Geschichte aufgenommen und erweitert; aber wie schon Ibn Ḥaldūn fiel es auch ihm schwer, seine historische *narratio* seinen theoretischen Prämissen anzupassen.<sup>22</sup> Es gibt aber noch eine andere Argumentationslinie als den des alternden Staates bei Ibn Ḥaldūn, die von Kâtib Çelebi in seinem *Destûr ül-amel* zumindest implizit aufgegriffen worden war und auf die Naima ausführlich zurückgreift. Es handelt sich hierbei um den sogenannten "Kreis des Gleichgewichts". Er wurde ausgehend von der Adaption der vier Elementelehre der Natur in eine vier Elementelehre der Gesellschaft, die der schiitische Gelehrte und Wesir der Ilkhaniden, Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī (1221-1274) in seiner Schrift *Aḥlāq-i Nāṣirī* ausgearbeitet hatte, entwickelt. Vom 16. Jahrhundert an wurde der Kreis des Gleichgewichts ein zentrales Element in der osmanischen Staatstheorie.<sup>23</sup> Seine elaborierteste Form fand er in der Schrift *Ahlāk-i 'Alā'ī* des osmanischen Juristen Kınalızâde. Dieser Kreis stellt sich wie folgt dar: Herrschaft basiert auf dem Heer. Um ein Heer zu halten, braucht es Reichtum. Reichtum wird durch die Untertanen des Herrschers produziert. Gerechtigkeit bewahrt die Loyalität der Untertanen zu ihrem Souverän. Gerechtigkeit benötigt Harmonie in der Welt. Die Welt ist ein Garten, seine Mauern sind der Staat. Das islamische Religionsgesetz, die Scharia, ordnet den Staat. Nur der Herrscher kann die Scharia durchsetzen.<sup>24</sup>

Es ist deutlich, daß der Kreis des Gleichgewichts eher ein sozio-politische als eine historische Doktrin ist, da Zeit hierin keine Rolle spielt; es handelt sich mit anderen Worten nicht um einen Zirkel der historischen Abfolge, sondern um einen Zirkel der Kausalitäten. Zugleich ist der Zirkel zutiefst einer metaphysischen Auffassung von

<sup>21</sup> Widmer, *Niedergangskonzeptionen* [wie Anm. 2], S. 16.

<sup>22</sup> Für eine andere Interpretation, welche die - allerdings andersgelagerte - konzeptionelle Einheit von Ibn Ḥaldūns Geschichtsschreibung und seiner Theorie im *Kitāb al-'ibar* vertritt, siehe Al-Azmeh, A., *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. London 1982.

<sup>23</sup> Fleischer, *Royal Authority* [wie Anm. 16], S. 201 und Mardin, Ş., *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton 1962, S. 99.

<sup>24</sup> Vgl. Fleischer, *Royal Authority* [wie Anm. 16], S. 200f; Mardin, *Young Ottoman Thought* [wie Anm. 23], S. 99f und Howard, *Ottoman Historiography* [wie Anm. 10], S. 56f.

Politik verpflichtet. Er bettet den Staat in die kosmische Ordnung ein und macht durch die Metapher, daß der Staat die Mauer des Gartens der Welt darstelle, deutlich, daß die erforderliche Harmonie ein statisches Phänomen ist. Die osmanische Staatstheorie verfügte hier also über zwei Metaphern. Eine historisch-deterministische vom irreversibel alternden Staat und eine sozio-politisch-statische vom Staat als einem zirkulär verbundenen Bedingungssystem kosmischer Harmonie. Diese beiden Schemata wurden nun durch eine zusätzliche Metapher sowohl aneinander angeschlossen als auch funktional differenziert. Es war die in Analogie zu den Verhältnissen beim Menschen formulierte These, daß eine ärztliche Behandlung des Staates möglich und erforderlich sei, nur müsse diese Behandlung sich nach dem Alter des Staates richten. Damit bewahrte die osmanische Theorie des 17. Jahrhunderts der Politik einen Handlungsspielraum und eine Möglichkeit der Reform.

Die Theoretisierung des osmanischen Niedergangs schöpfte bis hierhin also ausschließlich aus indigenen Quellen und entwickelte sich völlig unabhängig von europäischen Ressourcen. Sie drückt zwar einen gewissen historischen Pessimismus aus und läßt sich als politisch resignativ charakterisieren, aber von einer Stagnation in der osmanischen Theoriebildung kann keine Rede sein.

Naimas *Geschichte*, einer der Klassiker der osmanischen Historiographie, war noch am Ende des 19. Jahrhunderts populär.<sup>25</sup> Sie wurde zuerst im Jahr 1724 von dem ungarischen Konvertiten İbrahim Müteferrika, dem Begründer der ersten muslimischen Druckerpresse gedruckt. Müteferrika fügte der Ausgabe ein von ihm selbst verfaßtes Vorwort hinzu, in welchem er das Argument des Kreises des Gleichgewichts wiederholte, der Idee des alternden Staates aber widersprach. Viele der islamischen Staaten hätten nur deshalb nicht überlebt, weil ihre Herrscher weder die Regeln des islamischen Religionsgesetzes (*ahkâm-i şer'iyye*) noch die Regeln der Vernunft (*ahkâm-i akliyye*) respektiert hätten. Einige islamische Staaten aber, schloß er, würden mit Gottes Wille bis zum Jüngsten Gericht in voller Blüte fortexistieren können.<sup>26</sup>

Sein Konzept der "Regeln der Vernunft" erläuterte er in seinem Traktat *Usûl ül-hikam fî nizâm il-ümmam* (*Prinzipien der Weisheit in der Ordnung der Nationen*) von

<sup>25</sup> In vier Ausgaben gedruckt: 1147 (Müteferrika), 1259, 1280 und 1281-83.

<sup>26</sup> *Tarih-i Naima*, Istanbul o.J., S. 6.

1732, dem das Verdienst zugeschrieben wurde, ein neues Paradigma in die osmanische politische Theorie eingeführt zu haben, das der Orientierung an Europa. Hier finden sich nun die Vorläufer einiger jener Fragen, welche in den kommenden zweihundert Jahren allmählich Allgemeingut werden sollten. Warum, so fragt Mütferrika, sind die christlichen Nationen, die in der Vergangenheit im Vergleich zu den Muslimen so schwach waren, nun so stark geworden, daß viele Länder des Islams besetzen und sogar die einst siegreichen osmanischen Armeen besiegen konnten?<sup>27</sup> In seiner Antwort verwies er vorsichtig auf die europäischen Errungenschaften und führte aus:

"As neither the statesmen nor the public cared to learn the causes of these events and did not consider them important, it has now become an evident and urgent need to collect information about the details of European affairs in order to repel their harm and to prevent their malice. Let the Muslims cease to be unaware and ignorant of the state of affairs and awaken from the slumber of heedlessness. From now on let them be informed of the condition of their enemies. Let them act with foresight and become intimately acquainted with new European methods, organization, strategy, tactics, and warfare. This will be possible only by ending the state of slumber and indifference, dropping sheer fanaticism with regard to learning of European conditions, stopping tolerance of laziness, indifference and carelessness towards corruption and difficulties in the state and commonwealth."<sup>28</sup>

Als Beispiel, wie dieses Lernen von den Europäern erfolgreich unternommen werden könnte, führte er das Beispiel von Peter dem Großen an.<sup>29</sup> Mütferrika antizipierte mit seinem Traktat einen langwierigen Prozeß der Akkulturation und der ideologischen Richtungskämpfe innerhalb der Osmanischen Eliten. Eine wichtige avantgardistische Rolle spielten hierbei auch einige osmanische Gesandte nach Europa. So leitete Ahmed Resmi Efendi (1700-1783),<sup>30</sup> der erste osmanische Botschafter in Preußen im Jahr 1763, bedeutende politische Konsequenzen aus der Idee des gealterten osmanischen Staates ab. In seinen Denkschriften argumentierte er für eine defensive Politik in Verbindung mit rationalen Methoden der Kriegführung und stellte fest, daß sich im Nie-

<sup>27</sup> Zit. in Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal 1964, S. 42.

<sup>28</sup> Zit. in Berkes, *Development* [wie Anm. 27], S. 43f.

<sup>29</sup> Vgl. Berkes, *Development* [wie Anm. 27], S. 45.

<sup>30</sup> Zu Ahmed Resmi siehe Aksan, V. H., *An Ottoman Statesman in War and Peace. Ahmed Resmi Efendi*. Leiden 1995.

dergangsstadium befindliche Staaten wie das Osmanische Reich darauf beschränken müßten, ihre einmal erreichten Grenzen zu verteidigen. Die Reichsdoktrin der steten Expansion war hier bereits zugunsten einer Integration in den Verbund des europäischen Mächtesystems aufgegeben.<sup>31</sup>

Die *Muqaddima* Ibn Ḥaldūns, bildete also einen festen, aber gleichwohl sehr flexiblen Bestandteil des osmanischen wissenschaftlichen Diskurses. Von Anfang an aber wurden ihre theoretischen Ansätze fragmentarisiert. Sowohl Kâtib Çelebi in seinem *Destûr ül-amel* als auch Naima in seinem Geschichtswerk machten von ihrem theoretischen Potential nur einen eingeschränkten Gebrauch. Vor allem der dynastische Zyklismus, ein normalerweise als zentral angesehener Theoriebaustein der *Muqaddima*, erwies sich als im Osmanischen Rahmen, also innerhalb des Kontextes einer einzigen Dynastie, als nicht besonders nützlich.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts vollzog sich durch die graduelle Aufnahme und Inkorporierung der westlichen Idee von Fortschritt ein weiterer Paradigmenwechsel der osmanischen Geschichtstheorie. Im Verlauf dieses Akkulturationsprozesses wurde auch dem Begriff des Niedergangs ein neuer Stellenwert zugeordnet. Zwar behielt er die Nähe zu seinen vormodernen organizistischen und moralistischen Kontexten bei,<sup>32</sup> wurde aber zu einem Gegenbegriff des Fortschritts. Dies war im Nahen Osten insofern etwas Neues, weil dadurch der dynastische Zyklismus gewissermaßen im Hegelschen Sinne aufgehoben, d.h. negiert und auf einer höheren Stufe inkorporiert wurde: Auch wenn der Fortschritt als prinzipiell universell und unumkehrbar angenommen wurde, konnten seine Bannerträger wechseln. Die frühere Blüte der islamischen Welt war durch ihren Niedergang in Rückständigkeit gegenüber dem Westen übergegangen, doch bestand die prinzipielle Möglichkeit den ersten Rang wieder zurückzugewinnen. Die Verkoppelung der Ideen des Niedergangs und des universalen Fortschritts scheint dabei aber zögerlich vonstatten gegangen und häufig implizit geblieben zu sein. Jedenfalls aber erodierte zunächst die Vorstellung von Niedergang im Kontext des alternden

<sup>31</sup> Vgl. Aksan, *Ottoman Political Writing* [wie Anm. 10], S. 57ff. und Berkes, *Development* [wie Anm. 27], S. 57.

<sup>32</sup> Vgl. hierfür auch Koselleck, R., 'Fortschritt' und 'Niedergang' - Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Ders. und P. Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*. Stuttgart 1980, S. 220f.



Staates, eine Idee, die ja ihrerseits nur ein aus dem Gesamtkontext des dynastischen Zyklismus herausgebrochenes Fragment darstellte. Dennoch blieb die *Muqaddima* bis ans Ende des 19. Jahrhunderts begrifflich und stilistisch im osmanischen historischen Diskurs etabliert. Aber die historische Erfahrung nomadischer Staatsbildung wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts immer sichtbarer ungültig. Der europäische Aufstieg zur Weltherrschaft war in diesem Schema nicht vorgesehen und die Entwicklung der Kriegstechnologie setzte der militärischen Bedrohung der sesshaften durch die nomadische Lebensform schließlich ein Ende. Andererseits begannen die Ideen des Nationalstaates und des Nationalismus Raum zu greifen. Das Interesse an der *Muqaddima* verlagerte sich dementsprechend im Lauf des 19. Jahrhunderts allmählich weg von staatlichen Alterungsprozessen hin zu dem zentralen Konzept der *‘aşabīya*.<sup>33</sup> Auch die Rezeption Ibn Ḥaldūns durch europäische Autoren blieb natürlich nicht unbemerkt. So verwies der letzte Reichschronist (*vakānīvis*), Abdurrahman Şeref (1853-1926) in der Einleitung seiner für den Unterricht an den osmanischen Hochschulen bestimmten zweibändigen Geschichte des Osmanischen Reiches darauf, daß der Maghrebiner, welcher ein "theoretisches Gesetz" (*bir kanun-i nazariye*) der Geschichte formuliert habe, heute bei den Europäern äußerst gefragt sei.<sup>34</sup>

Ein hochinteressantes Zwischenstadium des osmanischen Akkulturationsprozesses kann anhand von einem weiteren Klassiker der osmanischen Historiographie, der *Tarih-i Cevdet*, des Historikers und Rechtsreformers Ahmed Cevdet Pascha beobachtet werden. Ahmed Cevdet gilt gemeinhin als "Ibn Ḥaldūnist". Es ist aber gezeigt worden, daß diesem Begriff bei Ahmed Cevdet keine definierbare ideologische Ausrichtung entspricht.<sup>35</sup> In der umfänglichen Geschichte des Osmanischen Reichs von Ahmed Cevdet finden sich vormoderne und moderne Elemente nebeneinander. So wiederholte er einerseits die Metapher des alternden Staates,<sup>36</sup> stellte aber in einer anderen Passage den Verlauf der Geschichte dadurch als generell aufsteigend dar, indem er ihn mit unterschiedlichen Höhen der Zivilisation in Verbindung brachte:

<sup>33</sup> Kafadar, *Ottoman Decline* [wie Anm. 6], S. 64.

<sup>34</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih-i devlet-i osmaniye*. 2. Aufl. Istanbul 1315, Bd. 1, S. 2.

<sup>35</sup> Neumann, *Das indirekte Argument* [wie Anm. 16], S. 229.

<sup>36</sup> *Tarih-i Cevdet*, 2. Aufl. Istanbul 1309, Bd. 1, S. 18.

“Die menschliche Gesellschaft (*cemiyet*) hat also unterschiedliche Stufen (*derecât*). Die unterste Stufe (*ednâ derecesi*) bildet die Gesellschaft der Stämme, die Zelt-Bewohner sind. Ihnen gelingt es, sich dem Ziel der Reproduktion (*tenasül maksadı*) dadurch anzupassen, daß sie sich selbst mit dem für das menschlichen Lebens Notwendige versorgen [...] aber sie entbehren jegliche Erziehung und alles produktive Wissen und andere Tugenden menschlicher Perfektibilität (*maarif ve ulum-i sanaiye ve sair hasais-i kemaliye-i insaniye*), welche das Ergenis [...] des Zivilisationsprozesses (*medeniyet*) sind. So weit entfernt die Dorfbevölkerung im Vergleich zu den Bewohnern der großen Städte von den Spuren und Einflüssen der wahren Zivilisation angesehen wird, so weit sind sie [die Zeltbewohner] von der Zivilisation entfernt im Vergleich zur Dorfbevölkerung.

[16] Das höchste Stadium der besagten Gesellschaft ist die Zivilisation, das ist die Ebene (*mertebe*) von Staat und Herrschaft (*devlet ve saltanat*).<sup>37</sup>

Insgesamt nimmt der Fortschritt bei Ahmed Cevdet noch keine zentrale Position in der Konzeption von Geschichte ein. Fortschritt dient bei ihm lediglich dem Wohl des Staates und seiner Bürger, ist aber nicht der Inbegriff eines allumfassenden teleologischen Prozesses der Weltgeschichte.<sup>38</sup> Andererseits bietet Ahmed Cevdets Geschichtswerk ein Beispiel, wie die *Muqaddima* literarisiert werden konnte: Der Abschnitt der osmanischen Geschichte bis 1774 gliederte sich zunächst in fünf Kapitel entsprechend den fünf (neben den dreien an anderer Stelle) bei Ibn Haldûn formulierten Stadien des Niederganges, die auch schon Naima aufgegriffen hatte.<sup>39</sup> Andererseits fehlt jeglicher ernsthafter Versuch, aus dieser Einteilung auch konzeptionelle Konsequenzen für die *narratio* der historischen Ereignisse abzuleiten. In einer späteren Überarbeitung dieses Teils seines Werkes gab Ahmed Cevdet dann das Arrangement in fünf Kapitel auf, ohne jedoch den Text selbst erheblich zu ändern. Somit entfernte er ein Stück "Ibn Haldûnismus" aus seinem Werk, welches darin lediglich stilistische Funktionen erfüllt hatte.<sup>40</sup>

Der Akkulturationsprozeß im Osmanischen Reich war Bestandteil des sich beschleunigenden Globalisierungsprozesses im 19. Jahrhundert. Die Einführung der

<sup>37</sup> *Tarih-i Cevdet* [wie Anm. 36], Bd. 1, S. 15f.

<sup>38</sup> Vgl. Neumann, *Das indirekte Argument* [wie Anm. 16], S. 183ff.

<sup>39</sup> Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Übers. von F. Rosenthal. New York 1958, Bd. 1, S. 353-355.

<sup>40</sup> Neumann, *Das indirekte Argument* [wie Anm. 16], S. 229f.

Druckerpresse und die Verbreitung von Zeitschriften und Zeitungen im Osmanischen Reich schufen die Voraussetzungen für so etwas wie eine Öffentlichkeit. Seit den 1860er Jahren wurde der politische Essay in der Presse das Hauptmedium der theoretischen Diskussion und der ideologischen Auseinandersetzung im Osmanischen Reich. Die Änderungen war sowohl qualitativ als auch quantitativ von ungeheurer Tragweite. Kâtib Çelebi etwa schrieb seinen erwähnten Traktat in Reaktion auf interne Beratungen über die Finanzmisere in der osmanischen Zentraladministration. Wie Naima in seinem Geschichtswerk berichtet, sei er aber mit seiner Schrift zunächst nicht öffentlich aufgetreten. "Erst als Hüsâmzâde Efendi Şeichu'l-islâm geworden war, erbat sich dieser die Abhandlung Hâğî Chalfas [Kâtib Çelebis], der sie nun ins Reine schrieb. Darauf wurde sie von jenem dem Sultan vorgelegt und dem Verfasser verkündet: 'man habe sie dem Pâdişâh lesen lassen'."<sup>41</sup> Die Grenzen zwischen öffentlich und nicht-öffentlich verlaufen hier unscharf, wohingegen der Druck und das öffentliche Feilbieten einer Schrift einen deutlichen Begriff und eine klar definierbare Grenze von Öffentlichkeit schafft. Verwaltungsinterne, handgeschriebene Denkschriften (*layiha*) gab es auch weiterhin, doch waren sie solange nicht öffentlich, wie sie nicht gedruckt und verkauft wurden. Entsprechend unterschiedlich waren auch die Zahlenverhältnisse. Einer sehr kritischen Darstellung des für die Osmanen ungut endenden russisch-türkischen Krieges von 1768 aus der Feder des erwähnten Ahmed Resmi Efendi (*Hulâsat ül-itibar*) wurde aufgrund der erhaltenen Anzahl von 32 handschriftlichen Kopien "weite Verbreitung" attestiert.<sup>42</sup> Selbst wenn diese Zahl nicht alle angefertigten Exemplare umfassen dürfte, so kann sie sich in keinem Fall mit den Auflagen osmanischer Zeitungen, die schon in den 1870er Jahren zehntausend Exemplare pro Ausgabe überschritten<sup>43</sup> in irgendeiner Weise messen. Obwohl Bücher als teuer galten und sehr viel geringere Auflagen erreichten - eine Auflage von zweitausend Exemplare galt vor 1908 bereits als exzeptionell<sup>44</sup> - trug der Buchdruck nicht wenig dazu bei, alte Texte, die bisher nur als Handschriften vorgelegen hatten, einem größeren Leserkreis zu-

<sup>41</sup> Behnauer, *Hâğî Chalfa's Dustûru'l-'amel* [wie Anm. 18], S. 115.

<sup>42</sup> Aksan, *An Ottoman Statesman* [wie Anm. 30], S. XIV und 109.

<sup>43</sup> Vgl. Strauß, J., Zum Istanbuler Buchwesen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Osmanlı Araştırmaları* 12 (1992), S. 326 und Yerliykaya, İ., *Basiret Gazetesi ve Pancermenizm - Panislamizm - Panslavizm - Osmanlılık Fikirleri*. Van 1994, S. 27.

<sup>44</sup> Strauß, *Zum Istanbuler Buchwesen* [wie Anm. 43], S. 336.

gänglich zu machen. Die erwähnte Schrift Ahmed Resmis erlebte etwa vor 1900 drei Auflagen.<sup>45</sup> Das gleiche gilt für die *Risale* des Koçi Bey.

Das Argument, welches an diese Bemerkungen angeschlossen werden soll, lautet, daß die Einzigartigkeit der Veränderungen des osmanischen wie des nahöstlichen Geisteslebens im 19. Jahrhundert nicht allein in der Tatsache der Akkulturation an europäische Ideen besteht, sondern in der Medienrevolution und der unpräzidierten Intensität des technischen und sozialen Wandels, die eine Akkulturation diesen Ausmaßes überhaupt erst ermöglichten. Es sollte deutlich geworden sein, daß die osmanischen Geschichts- und Staatstheorie auch vor diesem Modernisierungsschub keinesfalls statisch war. Ihre Wandlungen gingen aber nicht mit einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Informationsverarbeitung einher wie dies seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend der Fall war. In dieser Zeit begann sich auch der neue Niedergangsdiskurs im Nahen Osten zu etablieren. Im folgenden sollen drei unterschiedliche Beispiele dieses Diskurses kurz diskutiert werden.

Das erste Beispiel läßt sich einer Argumentationstendenz zuordnen, die als "die islamistische Version der Geschichte" bezeichnet werden könnte. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner besteht darin, daß der Niedergang auf "den Islam" als Niedergangssubjekt bezogen und durch mangelnde Frömmigkeit, bzw. Abweichen vom rechten Glauben der Muslime kausal erklärt wird. Die islamische *umma* wird dabei als die beste aller menschlichen Gemeinschaft vorausgesetzt, eine als solche nicht sonderlich islam-spezifische ethnozentrische Sichtweise, die im Koran ihre allerdings explizite Formulierung findet.<sup>46</sup> "Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott." *Dinsizlik*, ("Gottlosigkeit" oder "Irreligiosität") ist das Wort, mit dem Ali Suavi, ein Mitglied der frühen Oppositionsgruppe der sogenannten Jungosmanen in den 1860er Jahren seine Antwort nach den Gründen für den Niedergang des islamischen Staates zusammenfaßte.<sup>47</sup> Dem aus Iran stammenden panislamistischen Agitator und Berufsrevolu-

<sup>45</sup> Aksan, *An Ottoman Statesman* [wie Anm. 30], S. 109.

<sup>46</sup> Koran 3:110; Übersetzung von Rudi Paret. Vgl. Nagel, T., Identitätskrise und Selbstfindung. Eine Betrachtung zum zeitgenössischen muslimischen Geschichtsverständnis, in: *Welt des Islams* 29 (1979), S. 75.

<sup>47</sup> Türköne, M., *Siyasî İdoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. Istanbul 1991, S. 79. Eine neuere umfassende Biographie Suavis bietet Çelik, H., *Ali Suavî ve Dönemi*. Istanbul 1994.

tionär, Ğamāladdīn al-Afġānī (1838-1897), wird ein Aufsatz zur Frage, warum der Islam schwach geworden sei, zugeschrieben, der in verschiedenen Versionen in den Zeitschriften *al-ʿUrwa al-Wuṭqā* (1884), *Ḥabl al-Matīn* (1907) und *Tazakkur* (1922) gedruckt wurde.<sup>48</sup> Er stellt darin fest, daß im Gegensatz zu alten Zeiten die Muslime heute erniedrigt (*zalīl*) seien und die Ungläubigen siegreich (*ġālib*). Der Grund für diese Verwirrung der Dinge (*piriṣānī*) liege letzten Endes darin, daß die Muslime ihre Verpflichtung (*ʿahd*) gegenüber Gott und ihre gegenseitige Abmachung (*muʿāmala*) mit ihm verletzt hätten. Als Beleg wird Koran 9:111 angeführt: "Gott hat den Gläubigen sie selbst und ihr Vermögen abgekauft [...]." Die Muslime, so lautet die Erklärung des bruchstückhaft angeführten Koranverses, müßten mit Leben und Besitz für die Befolgung der göttlichen Befehle einstehen. In diesem Fall allerdings, d.h. wenn sich die Muslime ändern, sieht der Autor Grund für Optimismus:

"Trotz allem Verfall und Niedergang (*tanazzul va inḥiṭāṭ*) ist unsere Auffassung dennoch die, daß der Islam in Bälde Fortschritt (*taraqqī*) zeigen und wieder seines einstmaligen Ranges teilhaftig werden wird, weil Gott milde und freundlich gegenüber den Muslimen ist gemäß seinem [Koran-]Wort: [3:152] [...] Gott ist gütig zu den Gläubigen."<sup>49</sup>

Es wird deutlich, daß die islamistische Konzeption der Geschichte dazu tendiert, eher den Niedergang als den Fortschritt zu thematisieren. Fortschritt als solcher scheint nicht zu interessieren, worum es geht, sind relative Machtverhältnisse. Fortschritt und Niedergang finden innerhalb dieses Rahmens statt. Dabei gab es durchaus Versuche, die islamistische Version der Geschichte zu generalisieren. Namık Kemal etwa, beschäftigte sich mit westlichen Konzeptionen von historischem Niedergang. Bereits 1863 veröffentlichte er in der Zeitschrift *Mirʿat* (*Spiegel*) eine annotierte Übersetzung ins Osmanisch-Türkische von einigen Teilen der Schrift von Montesquieu, *Considerations on the Grandeur and Decline of the Romans*.<sup>50</sup> Acht Jahre später übersetzte er Auszüge aus dem Werk des französischen Reisenden und Universalhistorikers Volney

<sup>48</sup> Vgl. Hairī, A.-H., Afġhānī on the Decline of Islam: A Postscript, in: *Die Welt des Islams* 14 (1973), S. 116ff. Zu al-Afġānī siehe Keddie, N. R., *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afġhānī". A Political Biography*, Berkeley et al. 1972.

<sup>49</sup> Text und englische Übersetzung der persischen Version in Hairī, *Afġhānī* [wie Anm. 48], S. 122-128.

<sup>50</sup> Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*. London 1961, S. 145.

(1757-1820), *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires* (1791), in dem dieser die allgemeinen Gründe für den Niedergang der alten Reiche erörtert hatte und dabei auch das Osmanische Reich behandelt hatte.<sup>51</sup> Volneys allgemeine Erklärung war, daß Reiche dann verfielen, wenn sie das unveränderliche Naturgesetz mißachteten. Namık Kemal nun identifizierte das Naturgesetz mit dem islamischen Religionsgesetz ungeachtet der Schwierigkeit, daß die Vorstellung des Naturgesetzes als mit der Vernunft erkennbar und als unveränderlich vor Gottes Willen nicht mit der traditionellen Konzeption vom Wesen der Scharia übereinstimmten.<sup>52</sup> Auch der ägyptische Reformler Muḥammad ‘Abduh unternahm eine Verallgemeinerung der islamistischen Version des Niedergangs, indem er auf die - ursprünglich aš‘aristische - Idee der "Gewohnheiten Gottes" (*sunan Allāh*) zurückgriff und sie mit jenen universalen Gesetzen identifizierte, deren Befolgung für das gedeihliche Zusammenleben einer Gesellschaft unabdingbar sei.<sup>53</sup>

Das zweite Beispiel könnte als "orientalistisch-darwinistische Version des Niedergangs" bezeichnet werden. Der in Ägypten ansässige, jedoch aus einer griechisch-katholischen libanesischen Familie entstammende Arzt, Šibli Šumayyil (1850-1917), verfaßte einen 1898 in *al-Bašīr* erscheinenden Artikel mit dem Titel "Der Niedergang des Orients" (*inḥiṭāṭ aš-šarq*).<sup>54</sup> Šumayyil war ein umstrittener Autor, der sich als einer der ersten dem Sozialdarwinismus und materialistischen Monismus Haekel'scher Prägung verschrieben hatte. Er beansprucht, mit seiner Betrachtung an die Naturwissenschaft anzuschließen. Die meisten Sozialwissenschaftler (*‘ulamā’ al-aḥlāq*), so erklärt er, akzeptierten heutzutage die Evolution (*nušū’*). Sie betrachteten den Menschen als ein kombiniertes Produkt der Umstände von Zeit und Ort ebenso wie der Natur. Entsprechend unterliege der Mensch in geistiger und moralischer Hinsicht dem Aufstieg (*irtiqā’*), aber auch dem Niedergang (*inḥiṭāṭ*). Zwischen den

<sup>51</sup> Mardin, *Young Ottoman Thought* [wie Anm. 23], 315f.

<sup>52</sup> Vgl. Mardin, *Young Ottoman Thought* [wie Anm. 23], S. 317f.

<sup>53</sup> Vgl. hierfür Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*. New York 1968, S. 141 und Kerr, M., *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley und Los Angeles 1966, S. 131f.

<sup>54</sup> Zu Šumayyil siehe Sadgrove, P. C., *Shumayyil, Šibli*, in: *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. 11: *San-Sze*. Leiden 1997, S. 501-502. Der Text des Artikels findet sich in *Maǧmū‘at ad-duktūr Šibli Šumayyil*. Kairo 1910, Bd. 2, S. 194-199.

menschlichen Gemeinschaften sieht Šumayyil nun den Darwinistischen Kampf ums Dasein (*tanāzu‘ al-baqā‘*) toben. Durch die Tatsache, daß der Orient die Zersetzung seiner sozialen Ordnung und Normen (*tarāḥī an-nizām wa-fasād al-aḥkām*), einen Niedergang seiner geistigen Kräfte (*inḥiṭāṭ al-madārik al-‘aqliya*) und die Korruption seiner moralischen Prinzipien (*fasād al-mabādi‘ al-adabiya*) erlitten habe, sei er der Beherrschung und Erniedrigung durch den Westen preisgegeben. Dabei definiert Šumayyil den Orient zunächst rein negativ. Was die Vielzahl der Regionen und Menschengruppen, welche der Orient umfaßt, zu einer einzigen Gemeinschaft (*ḡāmi‘a wāḥida*) werden lasse, sei nichts anderes als eben der beschriebene Niedergang. Unter den Begriff Orientale (*šarqī*) rechne er, so führt er aus, Chinesen, Inder, Afrikaner, ebenso wie Araber, Türken und Perser. Obgleich diese sehr verschieden voneinander seien, hinsichtlich der Regionen, die sie bewohnten, ihrer Herkunft, ihrer Sozialordnungen (*šarā‘i‘*) und Sozialisation (*ta‘ālim*) und ihrer geistigen Fähigkeiten, so dauere es zu lange, hier auf diese Unterschiede einzugehen, denn was sie eine sei, daß sie eine Gemeinschaft des Niedergangs in der Geschichte der Zivilisation (*ḡāmi‘at al-taqahqur fi tāriḥ al-‘umrān*) bildeten.

Allerdings genügt Šumayyil diese Negativabgrenzung im weiteren Verlauf seiner Argumentation dann doch nicht. Unter Hinzuziehung des von ihm ins Arabische übersetzten Hippokrates kommt er zu folgender Differenzierung: Die Natur der Länder Asiens sei physisch angenehm und schaffe dem Geist Raum für Visionen (*ḥayāl*), weshalb die Propheten allesamt aus dem Orient gekommen seien. Demgegenüber bürde die Natur des Okzidents dem Körper Mühsal auf, ziehe aber gerade dadurch in den Menschen Kraft (*naḥḍa*) und Kühnheit (*iqdām*) heran, weshalb die Eroberer meistens aus dem Westen gekommen seien; aus dem Orient hingegen nur, wenn sie sich auf eine religiöse Mission hätten stützen können.

Ein von Šumayyil ebenfalls Hippokrates entnommenes Nebenargument zielt auf den Unterschied in den Staatsverfassung zwischen Orient und Okzident als möglichen Grund für den Niedergang des letzten. Bis heute, nämlich, so der Autor, stünden die Könige (*mulūk*) des Orients über den Gesetzen (*šarā‘i‘*) und förderten so all die Eigenschaften, welche für die Gesellschaftsordnung, die Wissenschaft, für Mut und Edelsinn

schlecht seien. Für den Okzident wird demgegenüber eine durch die Gesetze geregelte Herrschaftsordnung angenommen.

Unter Berufung auf den mittelalterlichen Gelehrten al-Šahrastānī<sup>55</sup> stellt er weiter fest, die Orientalen (*ahl aš-šarq*) neigten eher zur Untersuchung des Wesens und der Realitäten der Dinge (*baḥṭ ‘an māhiyāt al-ašyā’ wa-ḥaqā’iqihā*), während die Okzidentalen (*ahl al-ğarb*) zur Untersuchung der Natur und der Qualität der Dinge neigten (*baḥṭ ‘an ṭabā’i‘ al-ašyā’ wa-kayfiyātihā*). Erstere stünden also der Kontemplation (*naẓar*) nahe, letztere der Aktion (*‘amal*). Bisweilen führe ersteres zu Faulheit (*kasl*); und vielleicht sei dies die Ursache, warum der Osten mit dem Westen nur dann erfolgreich konkurrieren könne, wenn er über eine im Vergleich zu diesem überlegene moralisch-kulturelle Ausrüstung (*mu‘addāt adabiya*) verfüge. Recht polemisch setzt Šumayyil nun den Wertekatalog, welcher ein erfolgreiches Bestehen im Kampf ums Dasein möglich mache, von der religiösen Moral ab, die er als selbstbezogene und schlaffe Moral (*adab dātiya ruḥwa*) denunziert, und sich nicht scheut, als Beispiele hierfür das Fasten (*ṣawm*) oder das rituelle Gebet (*ṣalāt*) aufzuführen. Die von Šumayyil erwünschte Moral hingegen ist von jener emphatisch heroischen Natur, die er selbst mit dem Sprichwort "ein kluger Feind ist besser als ein dummer Freund" zu kennzeichnen sucht.

Tatsächlich darf man sich durch die antireligiöse Rhetorik Šumayyils nicht darin täuschen lassen, daß sein Niedergangskonzept dem islamistischen Beispiel in einigen Punkten recht ähnlich sieht. Wie dieses verfügt es über einen autoritativen Referenzpunkt, den allerdings nicht der Koran, sondern "die Wissenschaft" bildet. An die Stelle des Islam als Niedergangssubjekt tritt bei ihm der Orient (*šarq*, gelegentlich auch: *Āsyā*). Dieses Subjekt konstruiert er allerdings in einer Weise, die man heute im Sinne Edward Saids wahrscheinlich als "orientalistisch" bezeichnen würde: der Orient definiert sich negativ als Alterität des Okzidents, wobei die kulturellen Ressourcen des Fortschritts im Grunde letzterem zugeordnet sind. Hiermit nur sehr lose verbunden findet sich eine sozialdarwinistische Formulierung des Imperialismus als Ergebnis des Kampfs ums Dasein. Die Auseinandersetzung um die Hegemonie ist es eigentlich,

<sup>55</sup> Monnot, G., al-Šahrastānī, in: Encyclopaedia of Islam. New Edition. Bd. 11: *san-Sze*. Leiden 1997, S. 216-217.



welche den Niedergang des Orients (bzw. des Islams) erst hervortreten läßt. Die Fixierung auf diesen Konflikt betont die Relativität des Niedergangs, der ein Niedergang an relativer Stärke (im Vergleich zu früheren Zeiten) ist.

Das dritte Beispiel demonstriert die Relativierung des Niedergangskonzepts vor dem Hintergrund einer als universell betonten Fortschrittsentwicklung. Der Fortschrittsgedanke ist hier so dominant, daß die Idee des Niedergangs begrifflich gar nicht mehr auftaucht, sondern als "Zurückbleiben" auf der Bahn des Fortschritts aufgefaßt wird. Am 23. Oktober 1909 hielt der nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Namen Sâti' al-Ḥuṣrî als Theoretiker des arabischen Nationalismus bekanntgewordene osmanische Beamte, Pädagoge, Autor und Patriot, Sati Bey<sup>56</sup> eine Rede vor den Schülern der osmanischen Lehrerausbildungsanstalt, *Darülmualimin*, die zunächst in der *Tedrisat-i ibtidaiye memuası* und 1912 unter dem Titel "Warum sind wir zurückgeblieben?" zusammen mit anderen Reden in dem Sammelband *Ümit ve azm* gedruckt wurde.<sup>57</sup> Darin stellte er zu Beginn fest:

"Wir, die Osmanen, sind auf dem Weg des Fortschritts (*terakki*) hinter beinahe allen zivilisierten Nationen (*akvam-i mütemeddine*) zurückgeblieben. Auf dem Gebiet der Zivilisation haben in den letzten Jahrhunderten als außerordentlich zu bezeichnende große Fortschritte und Innovationen (*teceddüdat*) stattgefunden. [Insbesondere] haben diese Fortschritte und Innovationen während der letzten vierzig Jahre einen Grad erreicht, welcher den Verstand erstaunt... Wir sind all diesen Bewegungen und Innovationen - leider - lange Zeit gleichgültig, ja sogar reserviert und ablehnend gegenübergestanden. Während die zivilisierten Nationen - Europäer, Amerikaner, Japaner - sich miteinander wetteifernd [10] voranzukommen bemühten, haben wir uns im Gegenteil angestrengt, von dieser allgemeinen Bewegung nicht mitgerissen zu werden und an unserem Platz zu verharren (*yerimizde kalmak*). Auf diese Weise hat sich zwischen jenen Nationen und uns eine Entfernung geöffnet; und wir waren der Grund dafür, daß sich diese Entfernung zunehmend vergrößerte."<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Eine Biographie bietet Cleveland, W. L., *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton 1971. Zu Sati Bey's "osmanischer" Gedankenwelt siehe Ülken, H. Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3. Aufl. Istanbul 1992, S. 179-192.

<sup>57</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık?*, in: Ders., *Ümit ve Azm. Sekiz konferans*. Istanbul 1329, S. 9-25. Auszüge hieraus bietet Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce* [wie Anm. 56], S. 183f.

<sup>58</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm. 57], S. 9f.

Sati betont, daß parallel zur Behandlung von Krankheiten auch im Falle von gesellschaftlichen Übeln (*derd-i ictimai*) zuerst Diagnose und Grund ihres Auftretens gefunden werden müßten, bevor daran gedacht werden könne, ihnen abzuhelpfen.<sup>59</sup> In diesem Sinn unternimmt er zunächst die Widerlegung zweier zeitgenössischer Vorurteile europäischer Provinienz: Daß für das Ausbleiben des Fortschritts der Islam verantwortlich zu machen, oder daß dies der Unfähigkeit der türkischen Rasse (*Türk irkinin kabilyetsizliği*) zuzuschreiben sei. Im ersten Fall argumentiert er, daß aus der (von ihm nicht bestrittenen) Tatsache, daß die dem islamischen Kulturkreis angehörigenden Länder sämtlich rückständig seien, nicht geschlossen werden könne, daß sie a) nicht zum Fortschritt fähig seien und b) daß die Rückständigkeit ursächlich auf den Islam zurückgeführt werden könne. Schließlich zeige der Blick in die Vergangenheit, daß die Araber und Türken, die sich ehemals in einem recht primitiven Zustand befunden hätten, mit dem Erscheinen des Islams in einer Geschwindigkeit zivilisatorische Fortschritte erzielt hätten, die in der Geschichte ohne Beispiel sei. Die aus ihrer Mitte hervorgegangenen zahllosen Wissenschaftler hätten die griechischen Wissenschaft und Philosophie zuerst übersetzt, dann kommentiert und schließlich erweitert und perfektioniert. Während also die islamische Welt damals in voller Blüte der Wissenschaft gestanden habe, lasse sich vom mittelalterlichen Christentum dergleichen nicht behaupten, das folglich genausowenig Grund für den späteren Fortschritt der Europäer sein könne wie der Islam Ursache für das spätere Zurückbleiben der Muslime. Die früheste Grundlegung der gegenwärtigen Zivilisation sei den Muslimen geschuldet.<sup>60</sup> Sati räumt allerdings ein, daß es eine bis in die Tage Selims zurückreichende Kette islamisch argumentierende Gegner des Fortschritts gebe, bestreitet ihnen aber entschieden die Rechtmäßigkeit ihrer Berufung auf die Religion. Das Volk (*halk*) spreche auf ihre Propaganda nur an, weil es in Unwissen über die wahren Prinzipien des Islams lebe. "Das heißt", so folgert Sati, "Fanatismus (*taassub*) und Unwissenheit (*cehalet*) sind zwei Gründe, die unseren Fortschritt verhindern".<sup>61</sup> Im Anschluß hieran diskutiert Sati noch eine Variante der These, der Islam verhindere den Fortschritt, indem er Schicksalsglaube (*kaza ve kader itikadı*) und blindes Gottvertrauen (*tevekkül itiyadı*)

<sup>59</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm.57], S. 11.

<sup>60</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm.57], S. 11-13.

befördere. Als Phänomen existiere solches durchaus, aber nicht allein im Islam, sondern, wie vorurteilslose Philosophen zugeben würden, in allen Religionen, auch im Christentum. Allerdings sei auch eine solche Haltung, mit der Trägheit (*atalet*) entschuldigt werde, nicht mit dem richtigen Verständnis von Islam vereinbar, wie Sati mit dem Koranvers 53:39 "Dem Menschen wird nur zuteil, worum er sich bemüht" und dem Prophetenwort "Bestelle deine Dinge für das Diesseits so, als lebstest du ewig, und bestelle deine Dinge für das Jenseits so, als stürbest du morgen" belegen möchte. Auch das Vorurteil der angeblichen Unfähigkeit der Türken, die demnach zu nichts anderem taugten als zum Kriegführen, wird von Sati auf mehreren Ebenen zurückgewiesen: Die Fähigkeiten eines Volkes ließen sich nicht so einfach bestimmen. Das Beispiel der rasanten Erfolgsgeschichte der Deutschen und Japaner in den letzten Jahrzehnten zeige, wie sich auf die Geschichte gestützte Aussagen diesbezüglich irren könnten. Weiterhin hätten die Türken zur islamischen Blütezeit bedeutende Wissenschaftler (etwa Ibn Sina) und Kulturzentren (zum Beispiel Samarkand) hervorgebracht. Außerdem seien auch die Ungarn ursprünglich türkischer Rasse, jedoch keineswegs hinter den übrigen Europäern zurückgeblieben. Schließlich aber, so Sati, könne das Ausbleiben von Fortschritt im Osmanischen Reich schon deshalb nicht auf die Türken als Volk oder Rasse zurückgeführt werden, weil es sich letztlich gar nicht (mehr) um ein türkisches Reich handle:

"Die heutigen Osmanen sind gar keine reinen Türken mehr. Die Türken, die das Osmanische Reich gegründet haben, [18] haben sich mit den von ihnen regierten Völkern (*akvam*) gründlich vermischt. Das Osmanische Reich ist im Grunde der Teil der Welt, dessen Ethnien am meisten vermischt, und dessen Rassen am buntgewürfelsten und am komplexesten sind (*dünyanın anasırı en çok muhtelit, urûku en mütenevvi ve en girift olan kısmı*)."<sup>62</sup>

Die Gepflogenheiten des Konkubinats mit Sklavinnen und der Knabenlese der Janitscharen, so Sati weiter, seien der Grund, daß auch derjenige Teil der Osmanen, der heute als "Türken" bezeichnet werde, nicht mehr von reiner türkischer Rasse sei (*halis Türk ırkından değildir*). Nachdem er solcherart einigen gängigen Vorurteilen über die Türken und den Islam entgegengetreten ist, benennt Sati den seiner Meinung nach

<sup>61</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm.57], S. 14ff.

<sup>62</sup> Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm.57], S. 17f.

gültigen Hauptgrund für das Zurückbleiben der Osmanen auf dem Weg des Fortschritts: einen Mangel an Entschlossenheit (*azim*) und Ausdauer (*sebat*) im Arbeiten, die er als Hauptgrundlagen der gegenwärtigen Zivilisation ansieht. Die Entdeckung des allgemeinen Gravitationsgesetzes durch Newton oder der nach ihrem Entdecker benannten Röntgenstrahlen, seien, anders die Osmanen charakteristischerweise meist annähmen, eben *keine* Zufallsentdeckungen, sondern in Wahrheit Ergebnisse langjähriger und disziplinierter Arbeit gewesen.<sup>63</sup> Sati's Formulierung: "Das Fehlen von Entschlossenheit und Ausdauer bei uns" (*bizde azim ve sebatın noksanidir*) verweist auf eine Dimension von Kritik an der eigenen Bezugsgruppe, die im Grunde genommen die ethnozentrisch geprägten oder offen rassistischen Vorurteile europäischer Provinienz, die er zuvor so entschieden widerlegt hatte, in einer anderen Form reproduziert: Die Osmanen/Muslime/Orientalen sind nicht entschlossen und ausdauernd. Das Dilemma, dem seine Argumentation unterliegt, ist das grundsätzliche Dilemma aller Konzepte von historischem Niedergang oder Unterentwicklung zwischen historischer Überdetermination und ethischem Voluntarismus. Da Niedergangstheorien, wie bereits erwähnt, im allgemeinen im Hinblick auf korrigierende Eingriffe in das Niedergangsgeschehen formuliert werden, dürfen sie den zeitgenössischen Handlungsspielraum nicht vollständig eliminieren. Es ist daher kein Zufall, daß Sati den von ihm gegebenen Grund für das Zurückbleiben der Osmanen nicht weiter hinterfragt, sondern ihn als Basis einer wertorientierten Handlungsmaxime stehen läßt: harte und ausdauernde Arbeit. Auf theoretische Ebene besteht das Dilemma darin, daß die Entscheidung für die Reversibilität des inkriminierten Prozesses die Erklärungsmächtigkeit von Theorien des historischen Niedergangs beeinträchtigen müssen, je mehr das theoretische gegenüber dem handlungsbezogenen Interesse in den Hintergrund tritt. Die analytische Substanz mag im Angesicht eines Krisenbewußtseins dabei so weit degenerieren, daß Geschichte, wo sie überhaupt noch eine Rolle spielt, zum reinen Arsenal für die Suche nach Sündenböcken wird und die moralische Komponente manichäisch zuspitzt wird. Der Schritt zur Verschwörungstheorie ist dann schnell getan.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Vgl. Sati Bey, *Ne için geri kaldık* [wie Anm.57], S. 20ff.

<sup>64</sup> Vgl. Tibi, B., *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*. Hamburg 1993 und Ashraf, A., *Conspiracy Theory*, in: *Encyclopaedia Iranica*. Bd. VI: *Coffeehouse-Dārā*. Costa Mesa 1993, S. 138-147.