

V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Universalgeschichte
Herausgegeben von Johannes Paulmann

Beiheft 112

Vandenhoeck & Ruprecht

Kulturelle Souveränität

Politische Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des
Staates im 20. Jahrhundert

Herausgegeben von
Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und Johannes Paulmann

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: Nach dem Frontispiz von Thomas Hobbes,
»Leviathan«, Abraham Bosse, 1651.

© Mit freundlicher Genehmigung von Stefanie Mainz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN 2197-1056

ISBN 978-3-647-10150-7

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Inhalt

Vorwort	7
Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und Johannes Paulmann Kulturelle Souveränität. Zur historischen Analyse von Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates	9
SEKTION I: NATIONALE SELBSTENTWÜRFE	
Jorge Luengo Postimperiale Selbstbehauptung zwischen Nation und Region. Die Katalonienfrage in Spanien am Anfang des 20. Jahrhunderts	49
Sarah Panter Zwischen Nationalstaat und multiethnischem Empire. Die Aushandlung jüdischer Selbstverortungen im Ersten Weltkrieg	81
Gregor Feindt Eine »ideale Industriestadt« für »neue tschechische Menschen«. Baťas Zlín zwischen Planung und Alltag, 1925–1945	109
SEKTION II: RELIGION UND SELBSTBEHAUPTUNG	
Manfred Sing Pharaonische Hochkultur und islamischer Niedergang. Das Ringen um kulturelle Souveränität im Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts ...	135
John Carter Wood »A Fundamental Re-Orientatation of Outlook«. Religiöse Intellektuelle und das Ziel einer »christlichen Gesellschaft« in Großbritannien, 1937–1949	167
Urszula Pękala Versöhnung für Europa. Souveränitätsansprüche des katholischen Episkopats Polens im deutsch-polnischen Versöhnungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg	197

Manfred Sing

Pharaonische Hochkultur und islamischer Niedergang

Das Ringen um kulturelle Souveränität im
Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Vorstellung eines »Niedergangs« des Islams bildete sich in akademischen und populärwissenschaftlichen Darstellungen im Laufe des 19. Jahrhunderts heraus. Sie besagte, dass die »islamische Zivilisation« ab einem bestimmten Zeitpunkt ihre einstige Führungsrolle verloren habe und nicht mehr mit dem Fortschritt Europas und der modernen Welt habe Schritt halten können. Diese Idee stand Pate bei der Etablierung akademischer Fächer wie der Religions- und Islamwissenschaft in Europa und in den USA, in denen sich ein neuer, universeller Gebrauch des Konzepts »Religion« zur Deutung und Bewertung von Kulturen und menschlichem Verhalten widerspiegelte und sich ein globaler Diskurs über »den« Islam herausbildete. Da im europäischen Denken des 19. Jahrhunderts Religion den Wesenskern einer Kultur oder Zivilisation bildete, fungierten für die Mehrzahl europäischer Gelehrter im 19. Jahrhundert »Islam« und »Verfall« geradezu als Synonyme. Ihnen erschien der Islam als nicht-schöpferische Religion, die zwar ehemals eine höhere Zivilisation habe entwickeln können, deren Rolle sich aber darin erschöpfe, das klassische griechische Erbe tradiert zu haben. Weit verbreitet war die Ansicht des französischen Historikers und Religionswissenschaftlers Ernest Renan (gest. 1892), die Blüte des »klassischen« Islams habe *trotz* seines Wesens stattgefunden, während der zeitgenössische Verfall *wegen* seines Wesens erfolge. Dass der Islam hierbei über seine Differenz zum Christentum als »politische Religion« definiert wurde¹, wirkt bis in die Gegenwart fort, etwa in Analysen, die den »politischen Islam« und den Gebrauch von religiös legitimierter Gewalt als Ressentiment gegenüber dem Westen und als psychologisch schlecht verarbeitete Reaktion auf den Verlust der einstigen Führungsrolle deuten².

1 Reinhard SCHULZE, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft, in: Friedrich Wilhelm GRAF/Friedemann VOIGT (Hg.), Religion(en) Deuten. Transformationen der Religionsforschung, Berlin/New York 2010, S. 81–202; ders., Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert, in: Lothar GALL/Dietmar WILLOWEIT (Hg.), Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts, München 2011, S. 287–306; ders., Die Politisierung des Islams im 19. Jahrhundert, in: WDI 22 (1984), S. 103–166.

2 Siehe Bernard LEWIS, What Went Wrong? Western Impact and Middle East Responses, London

Die Idee des Niedergangs (arabisch: *inhiṭāt*) blieb freilich nicht nur Fremdzuschreibung, sondern prägte auch die Selbstwahrnehmung von arabischen, türkischen, persischen, indischen und südasiatischen Autoren derart maßgeblich mit, wenn sie über die islamische Geschichte nachdachten, dass es schwer fällt, sich vorzustellen, wie eine Historiographie ohne dieses Konzept aussehen würde. So verwandte etwa der zum Islam konvertierte Amerikaner Mohammed Alexander Russell Webb (gest. 1916)³, als er beim Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago auftrat, einen Großteil seiner Rede darauf, Vorurteile über die Rückständigkeit und Gewalttätigkeit des Islams zu widerlegen, musste sich jedoch als einziger Redner des Parlaments Missfallenskundgebungen und Kritik – wegen der »Liederlichkeit« des Korans und Mohammeds – anhören. *Inhiṭāt* war gleichfalls das erste Substantiv in der Zustandsdiagnose, die der in der Schweiz lebende pan-islamische Journalist und Politiker Šakīb Arslān (gest. 1944) in seiner anti-kolonialen Schrift »Warum hinken die Muslime hinterher, während andere voranschreiten?«⁴ für die in Kairo erscheinende, wichtigste islamische Reformzeitschrift *al-Manār* (»Der Leuchtturm«, 1898–1935) vorlegte, wobei er auf Fragen eines indonesischen Gelehrten nach der Rolle des Islams in der Moderne antwortete. Auch das Denken des ägyptischen Theoretikers des *ḡihād*, Sayyid Quṭb (hingerichtet 1966) gründete auf der Idee, die Muslime hätten sich in eine Zeit vor dem Islam, also eine zweite *ḡāhiliyya*, zurückentwickelt, da sie gänzlich dem Materialismus der Moderne verfallen seien. Und noch der marokkanische Philosoph Muḥammad ʿAbid al-Ġabrī (gest. 2010) argumentierte in den 1980er Jahren, auf die zentrale Herausforderung der Moderne, den *inhiṭāt* der Muslime, habe das in Analogieschlüssen kreisende arabische Denken bislang keine Antwort gefunden⁵. Erst recht nach dem Ende des arabischen Frühlings 2011 erscheint die »arabische Zivilisation« manchem Autor auf absehbare Zeit hin verloren⁶.

2002; Lauren LANGMAN/Douglas MORRIS, Islamic Terrorism. From Retrenchment to Resentment and Beyond, in: Harvey W. KUSHNER (Hg.), Essential Readings on Political Terrorism. Analyses of Problems and Prospects for the 21st Century, Lincoln, NE 2003.

3 Zu ihm Umar F. ABD-ALLAH, A Muslim in Victorian America. The Life of Alexander Russell Webb, Oxford Scholarship Online (2006), URL: <<http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0195187288.001.0001>> (22.10.2015).

4 Šakīb ARSLĀN, Li-māḡā ta'aḡhara l-muslimūn wa-taqaddama ḡayruhūm?, Kairo ʿ1955. Zuerst publiziert in *al-Manār* 1930. Über ihn William L. CLEVELAND, Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, Austin, TX 1985; dort auch eine Synopse des Essays auf S. 115–134.

5 Ibrahim M. ABU-RABI', Islamic Philosophical Expression in Modern Arabic Society, in: Der Islam 72 (1995), H. 1, S. 47–81, hier S. 65–69.

6 Siehe etwa Hisham MELHEM, Die Barbaren sind unter uns. Die arabische Zivilisation ist zusammengebrochen. Zu meinen Lebzeiten wird sie nicht mehr auf die Beine kommen, in: ZeitOnline (04.12.2014), URL: <<http://www.zeit.de/2014/48/arabien-gesellschaft-zusammenbruch>> (22.10.2015).

Der folgende Beitrag versucht zu erhellen, wieso sich die europäische Rede vom Niedergang des Islam gewissermaßen spiegelbildlich in arabischen Texten als *inhiṭāt* wiederfindet, und interpretiert diesen Umstand als Ausdruck eines Ringens um kulturelle Souveränität. In Bezug auf Ägypten wird dargestellt, wie drei verschiedene Gruppen von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts den arabischen, islamischen und ägyptischen Charakter des Landes verhandelten und dabei jeweils die kulturelle, religiöse und politische Bedeutung dessen variierten, was sie unter »Islam« verstanden und welche Rolle sie diesem »Islam« in ihrer jeweiligen Forderung nach kultureller Souveränität zugedachten: (1) arabische Literaten, (2) Vertreter eines Reformislam und panislamische Aktivisten sowie (3) ägyptische Nationalisten. Unter sich wandelnden – semi-autonomen, semi-kolonialen, kolonialen und wiederum semi-autonomen – Kontexten⁷ versuchten diese Akteure nicht nur, vielschichtige lokale Identitäten, Geschichtsbilder und politische Loyalitäten in Einklang zu bringen, sondern strebten auch eine politisch-kulturelle Emanzipation an, die sich in einer schrittweisen Loslösung Ägyptens aus dem Osmanischen Reich und dem britischen Kolonialreich vollzog. Zwar erkannten sie dabei implizit die europäische Hegemonie an, wenn sie sich an der Metapher vom Verfall abarbeiteten, doch versuchten sie dessen Gründe anders zu erklären, schon allein dadurch, dass sie von einem Niedergang der Muslime, nicht aber des Islams redeten.

Das Fallbeispiel Ägypten eignet sich aufgrund seiner besonderen Beziehungen zu Europa, seiner herausragenden Stellung in der arabisch-islamischen Welt und seines antiken Erbes besonders dazu, das Streben nach kultureller Souveränität als vielstimmigen, komplexen Aushandlungsprozess zu begreifen. Ägypten entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts auch mit europäischer Unterstützung zu einem wirtschaftlichen, politischen, religiösen und kulturellen Zentrum des Mittelmeerraums sowie der arabischen und islamischen Welt, das aufgrund seiner Dynamik Migranten aus Europa und den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches anlockte und weit über die Landesgrenzen hinaus Bedeutung erlangte. Ägypten bildete somit auch das intellektuelle Zentrum der Auseinandersetzung arabischer und muslimischer Intellektueller mit der Moderne und stellte einen wichtigen

7 Obwohl offiziell Teil des Osmanischen Reiches, agierte die Herrscherdynastie, die Muḥammad 'Alī Pascha 1805 im Zuge der osmanischen Rückeroberung nach dem Ägypten-Feldzug Napoleons (1798–1801) etablierte, relativ unabhängig. Nach dem Bau des Suezkanals geriet Ägypten unter europäische Finanzkontrolle, ehe die Briten das Land 1882 besetzten. 1922 wurde Ägypten in die formale Unabhängigkeit entlassen, wobei die Suezkanalzone weiter bis zur Verstaatlichung der Suezkanal-Gesellschaft 1956 unter Kontrolle der Kolonialmächte blieb.

Knotenpunkt in dem globalen Kommunikationsprozess dar, in dem das Konzept des modernen »Islams« ausgehandelt wurde⁸.

Die Verbreitung der Drucktechnik und des Zeitschriftenwesens ab 1820 trug zu einem Aufschwung der Produktion arabischer Literatur bei und machte Kairo im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zum Zentrum einer schon zeitgenössisch als *nahḍa* (»Renaissance«) bezeichneten literarischen Bewegung⁹. Nicht zuletzt unter britischer Besatzung etablierte sich ein privates, debattierfreudiges Pressewesen, das über Ägypten hinaus ausstrahlte und in dem sich anti- und pro-britische, anti- und pro-osmanische ebenso wie säkulare und islamische Stimmen artikulieren konnten und bei dessen Entstehung christliche und muslimische Emigranten aus dem Libanon und Syrien, die vor der Zensur im Osmanischen Reich flohen, eine wichtige Rolle spielten.

Im Folgenden erläutere ich zunächst die theoretischen Implikationen des Konzepts der kulturellen Souveränität für die Analyse der ägyptischen Verhältnisse. Anschließend skizziere ich die Positionen der drei genannten Strömungen. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich den Narrativen der »Reformation« und »Renaissance«, durch die die Europäer ihren eigenen zivilisatorischen Aufstieg historisch begründeten sowie Kolonialismus und Zivilisierungsmission rechtfertigten. Weil sie auf diese Weise Muslime diskursiv aus der europäischen Zivilisation ausschlossen und ihnen politisch-kulturell die Gleichberechtigung verwehrten, bestand das Vorgehen der Intellektuellen in Ägypten darin, die Höher- oder Ebenbürtigkeit sowie die Differenz oder Gleichartigkeit der islamischen Zivilisation zu betonen. Die Übernahme der Niedergangsmetapher erlaubte es Islamreformern, die »wahren« Formen der Dekadenz in Europa zu geißeln, während Literaten und Nationalisten das Streben nach Unabhängigkeit eher mit dem Verweis auf die gemeinsamen griechisch-römischen Grundlagen der europäischen und der islamischen Zivilisation untermauerten.

8 Siehe Dietrich JUNG, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*, Sheffield 2011.

9 Siehe Ami AYALON, *New Practices. Arab Printing, Publishing and Mass Reading*, in: Liat KOZMA (Hg.), *A Global Middle East. Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, London 2015, S. 321–344.

1. Warum »kulturelle Souveränität«?

Das Ringen um kulturelle Souveränität wird im Folgenden als transkultureller¹⁰ Aushandlungs- und Kommunikationsprozess verstanden. Die ägyptischen Akteure richteten sich an ein Innen – die ägyptische Gesellschaft – und ein Außen (Osmanisches Reich, Großbritannien und Europa) und somit an verschiedene (nationale, imperiale und koloniale) Appellationsinstanzen. Folgende fünf Aspekte sollen mit diesem Ansatz in den Fokus gerückt werden:

Erstens beschränkte sich das Streben nach kultureller Souveränität weder auf politische Forderungen noch auf einen eindeutig nationalstaatlich definierten Raum. Die *politische* Kritik am kolonialen Europa war nur der Ausgangspunkt für weitergehende Reflexionen über die Misere des »Orients«¹¹. »Europa« – europäisches Denken und Handeln – wurde sowohl von europäischer als auch von ägyptischer Seite als »kulturell hegemonial«¹² verstanden, und zwar in dem Sinne, dass es die Überlegenheit in politischen, religiösen, technologischen und militärischen Fragen den europäischen Mächten erlaubte, sich als ein Ausnahmezustände definierender »Souverän«¹³ zu gebärden, der internationales Recht setzen, sich aber auch darüber hinwegsetzen konnte. Dieser partikuläre europäische Universalismus zog Bewunderung, Ablehnung und Spott auf sich. Für die oberflächliche Nachahmung europäischer Verhaltensweisen durch Einheimische wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert der arabische Begriff *tafarnuğ* (»Sich-wie-ein-Europäer-Verhalten«) geprägt. Der Kampf um kulturelle Souveränität ist daher nicht mit einer politischen Ideologie oder dem Erhalt der traditionellen Kultur gleichzusetzen. Wie beispielhaft mit Blick

10 Der Begriff »Transkulturalität« beschreibt die Austausch- und Anpassungsprozesse, Übersetzungsleistungen und Grenzüberschreitungen in Kontaktzonen, siehe Madeleine HERREN u.a., *Transcultural History. Theories, Methods, Sources*, Heidelberg 2012.

11 In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es auf Arabisch im Anschluss an europäische Vorstellungen durchaus üblich vom Orient (arab. *aš-šarq*) zu reden, womit einerseits die Vergleichbarkeit der Herausforderungen für nicht-europäische Gesellschaften, andererseits auch eine Gegenüberstellung des »spirituellen« Orients gegenüber dem »materiellen« Okzident intendiert war.

12 Zu dem von Gramsci benutzten Begriff siehe T.J. Jackson LEARS, *The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities*, in: AHR 90 (1985), H. 3, S. 567–593; Ernesto LACLAU/Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York 2014 [1985]; Andreas RECKWITZ, Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen, in: Stephan MOEBIUS/Dirk QUADFLIEG (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, S. 339–349, hier S. 345.

13 Übertragung des von Schmitt formulierten (juristischen) Prinzips auf internationale Verhältnisse, wonach derjenige souverän sei, der über den Ausnahmezustand bestimme, siehe Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, hier S. 9–45.

auf indianische Kämpfe in Nordamerika formuliert wurde¹⁴, ist damit vielmehr die Bereitschaft gemeint, einen Kampf um die eigene Lebensweise zu führen, die es erst im Zuge dieses Kampfes zu finden gilt. Verhandelt wurde dabei die Frage, welches Ausmaß an Modernisierung und Massenkultur notwendig, erstrebenswert oder schädlich sei. Da solche Fragen auch in anderen Kontexten – etwa in den britischen Debatten der Zwischenkriegszeit um die Bedrohung der christlichen oder bürgerlichen Kultur¹⁵ – diskutiert wurden, handelt es sich weder um ein nicht-europäisches noch um ein islamisches Spezifikum. Obwohl die Bedrohung der eigenen Kultur angesichts einer langen ägyptischen Geschichte mit mannigfaltigen fremden Einflüssen¹⁶ und angesichts der offenkundigen Unvermeidlichkeit der Modernisierung relativiert werden konnte, so war das Thema der kulturellen Selbstbehauptung in einem Land wie Ägypten doch unausweichlich, weil es mit dem Kampf um Dekolonisation einherging und weil eine vollständige Assimilierung an die europäische Kultur nicht denkbar war.

Zweitens erschöpfte sich der Kampf um kulturelle Souveränität nicht darin, einen Gegenentwurf zu einer übermächtigen europäischen Identität zu kreieren, sondern er hatte auch eine Antwort darauf zu finden, wer eigentlich »Ägypter« war. Da ein Staatsbürgerschaftsrecht erst Ende der 1920er Jahre entstand, verfügten die Akteure über eine Vielzahl sich gegenseitig nicht ausschließender religiöser, kultureller, ethnischer und nationaler »Identitäten«¹⁷ und politischer Loyalitäten: Sie waren oder verstanden

14 Lawrence W. GROSS, Cultural Sovereignty and Native American Hermeneutics in the Interpretation of the Sacred Stories of the Anishinaabe, in: *Wicazo Sa Review* 18 (2003), H. 2, S. 127–134, hier S. 134; Wallace COFFEY/Rebecca TSOSIE, Rethinking the Tribal Sovereignty Doctrine. Cultural Sovereignty and the Collective Future of Indian Nations, in: *Law & Policy Review* 12 (2001), H. 2, S. 191–221, die schreiben (S. 209): »If our struggle is anything, it is a struggle for sovereignty, and if sovereignty is anything, it is a way of life. That way of life is not a matter of defining a political ideology, or having a detached discussion about the unifying structures and essences of American Indian traditions. It is a decision – a decision we make in our minds, in our hearts, and in our bodies – to be sovereign and to find out what that means in the process.«

15 Siehe den Beitrag von John Carter WOOD, »A Fundamental Re-Orienting of Outlook«. Religiöse Intellektuelle und das Ziel einer »christlichen Gesellschaft« in Großbritannien, 1937–1949, in diesem Band und Chris WATERS, Introduction. Beyond »Americanization«. Rethinking Anglo-American Cultural Exchange Between the Wars, in: *Cultural and Social History* 4 (2007), H. 4, S. 451–459.

16 Bevor Ägypten mit dem Militärputsch 1952 nach nationalistischem Verständnis erstmals seit der Pharaonenzeit wieder von Ägyptern regiert wurde, herrschten dort Äthiopier, Libyer, Perser, Griechen, Römer, Araber, Kurden, Türken, Tscherkessen, Albaner, Franzosen und Briten, vgl. Ulrich HAARMANN, Die »Persönlichkeit Ägyptens«. Das moderne Ägypten auf der Suche nach seiner kulturellen Identität, in: *ZMR* 62 (1978), S. 101–122, hier S. 101f.

17 Zum Problem der Identität als Analysekategorie siehe: Rogers BRUBAKER/Frederick COOPER, Identity, in: Frederick COOPER (Hg.), *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Los Angeles u.a. 2005, S. 59–90.

sich als Europäer¹⁸, Orientalen, Osmanen, Türken, Araber, Ägypter, Syrer, Libanesen, Christen, Juden, Muslime, Säkularisten, Sozialisten und Anarchisten. Diese Heterogenität der Akteure begründete auch unterschiedliche Ansichten über die kulturelle Identität Ägyptens.

Da Europäer Ägypten aufgrund des Islams als rückständig ansahen und den Islam als religiösen, politischen und kulturellen Gegensatz zu Christentum, Europa und Moderne konstruierten, standen die Ägypter, drittens, vor der Herausforderung, wie sie die ihnen zugeschriebene islamische Identität so mit neuem Inhalt füllen konnten, dass diese weder als Mummenschanz noch als rückständig und unabänderlich erschien. Wenn somit über die Relevanz des Islams gestritten wurde, so erschien der Islam in einer Doppelgestalt als Religion (arab. *dīn*) oder Zivilisation (*tamaddun*, *ḥaḍāra*) und in beiden Fällen als Schöpfer einer materiellen und immateriellen Kultur (*ḥaḍāra*, *ṭaqāfa*). Aus dieser Doppelgestalt des Islams resultierten widersprüchliche Rezepte zur Bewältigung der Kulturkrise, da religiöse Reformen argumentierten, der Islam benötige eine Rückbesinnung auf seine reinen Ursprünge, während liberale Schriftsteller und Politiker klagten, den Muslimen fehle es an der Offenheit, die sie einst auszeichnete. Widersprüchlich waren diese Rezepte insofern, als derselbe Aspekt – etwa dogmatische Strenge oder fremde Einflüsse – als Grund oder Lösung des Problems erscheinen konnte.

Viertens war das Streben nach kultureller Souveränität aufgrund des Wechselspiels von Fremd- und Selbstwahrnehmung, gewollt oder ungewollt, von paradoxen Effekten durchdrungen. Denn rhetorische Verhärtungen und Abgrenzungen gingen oftmals mit Transfers und Durchlässigkeit einher¹⁹, wofür die Kritik an Europa bei gleichzeitiger Übernahme seiner Narrative ein gutes Beispiel ist. Das globale System der Kolonialherrschaft veränderte nicht nur die Gesellschaften der Kolonisierten, sondern erweiterte auch deren Möglichkeiten aufgrund der zunehmenden Bewegung von Gütern, Menschen und Ideen. Da die Führungseliten kolonialisierter Länder seit Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa ausgebildet waren, waren sie mit europäischem Denken bestens vertraut, was »die Formulierung wirksamer Strategien gegen die überwältigende Macht der Metropolen«²⁰ ermöglichte.

18 Das von Muḥammad 'Alī (reg. 1805–1849) begründete Herrscherhaus, das bis 1952 regierte, stammte aus Albanien. Auch viele anarchistische Akteure und Vertreter der Arbeiterbewegung stammten aus Europa, vgl. Ilham KHURI-MAKDISI, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*, Berkely CA 2010.

19 Siehe das Beispiel der Diskussionen um den Notting Hill Carnival bei Sebastian KLÖSS, *We Will Show the Royal Borough What West Indian Culture is All About*. (Wieder-)Herstellung eines »Wir« im Notting Hill Carnival vom Ende der 1970er bis zum Ende der 1980er Jahre, in: Gabriele METZLER (Hg.), *Das Andere denken. Repräsentationen von Migration in Westeuropa und den USA im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2013, S. 209–242.

20 Petra GÖDDE, *Globale Kulturen*, in: Akira IRIYE/Jürgen OSTERHAMMEL (Hg.), *Geschichte der Welt. 1945 bis heute. Die globalisierte Welt*, München 2013, S. 535–669, hier S. 551.

Intellektuell bearbeitet wurde vor allem der »falsche Kontrast zwischen europäischer Moderne und kolonialer Rückständigkeit«²¹.

Da es für die Ägypter unmöglich war, sich gänzlich von europäischen Einflüssen zu befreien, so wie es generell unmöglich ist, Souveränität ein für alle Mal zu beseitigen, war, fünftens, Subversion ein wesentliches Mittel, um der europäischen Hegemonie einen eigenen Souveränitätsanspruch entgegenzusetzen. Insofern als Souveränität nicht nur ein Rechtsbegriff, sondern »eine Figuration des Imaginären im gesellschaftlichen Raum«²² ist, zielt die »Ideologiekritik von Souveränität«²³ auf Verschiebungen, die die Geltung einer anderen Souveränität begründen sollen, obwohl sie das bestehende Herrschaftsgefüge nicht gänzlich aufheben können.

Von hier aus gesehen, interessiert sich die folgende Analyse weniger für die Essentialismen in Europa- und Islam-Bildern als vielmehr für den kommunikativen Charakter der miteinander verwobenen Konzepte »Europa«, »Islam« und »Verfall/*inhiṭāṭ*«, mit denen die Differenzen und Ähnlichkeiten von europäisch-christlichen und arabisch-muslimischen Kulturen artikulierbar wurden. Mit diesem verflechtungstheoretischen Ansatz werden sowohl solche Theorien zurückgewiesen, die wie der »clash of civilizations« (Huntington) von einer Inkommensurabilität zwischen Islam und dem Westen ausgehen, als auch solche, eher postkoloniale, die die zu untersuchenden Debatten entweder nur als ein arabisches Mimikry westlicher Diskurse oder als ein kulturimperialistisches Aufoktroieren fremder Konzepte begreifen. Mit Chakrabarty wird vielmehr betont, wie schwierig es für Vertreter nicht-europäischer Kulturen ist, sich von den allgegenwärtigen Konzepten der europäischen Geschichtsschreibung zu lösen, mit denen europäische Geschichte stillschweigend als Maßstab für die Menschheitsentwicklung gesetzt wurde und nicht-europäischen Kulturen zwangsläufig ein Mangel und die Tendenz zum Scheitern attestiert wurde. Gegen Chakrabarty wird hingegen vorgeschlagen, dass ein möglicher Lösungsansatz für dieses Problem nicht in der Re-Provinzialisierung Europas und seiner Konzepte liegt, sondern in einer Ent-Provinzialisierung nicht-europäischer Geschichte(n)²⁴. Die Aussagen einiger der im Folgenden zitierten arabischen Autoren lassen sich auf diese Weise interpretieren.

21 Ebd., S. 552.

22 Rebekka A. KLEIN/Dominik FINKELDE, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Freiburg 2015, S. 9–18, hier S. 9.

23 Ebd., S. 18, sowie ausführlich Rebekka A. KLEIN, *Subversion der Souveränität. Ein unmögliches Unterfangen?*, in: Ebd., S. 277–296.

24 Dipesh CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M./New York 2010.

2. Hochkultur- und Niedergangsnarrativ

Die Erfahrung europäischer Überlegenheit, vor allem auf militärischem Gebiet, geht schon auf die Zeit vor dem 19. Jahrhundert zurück. Allerdings wurde diese Überlegenheit noch nicht als Ausdruck einer Kulturkrise gewertet, da Muslime weiterhin von ihrer erwählten Position überzeugt blieben; wenn nur das Jenseits wirklich zählte, konnte die vergängliche Welt den Christen überlassen werden²⁵. Erst zeitversetzt machte sich die Vorstellung breit, die in Europa schon seit dem 17. Jahrhundert um sich gegriffen hatte, dass nicht Verfall, sondern Fortschritt das Wesensmerkmal des Diesseits sei, welches sich, wie etwa Leibniz und Kant betonten, in einem ständigen Prozess der Verbesserung befinde²⁶.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Antwort auf den Aufstieg Europas noch zuvorderst pragmatisch: Man entsandte Delegationen, um neues Wissen und neue Sprachen zu erwerben. So schreibt der Ägypter Rifā'a Rāfi' Ṭaḥṭāwī (gest. 1873), *inḥiṭāṭ* zu bekämpfen, sei ein Hauptgrund für die Entsendung der Delegation gewesen, mit der er nach Frankreich reiste (1826–1831). Er listete auf mehreren Seiten die Wissensgebiete auf, die es sich anzueignen gelte²⁷. Eine ähnlich lange Liste präsentierte auch der spätere libanesische Lexikograph Buṭrus Bustānī²⁸ (gest. 1883) in seiner »Rede über die Bildung der Araber«²⁹ (1859), um zu folgern: »Die Bildung (*al-ādāb*) unter den Arabern befindet sich heutzutage in einem Zustand völligen Verfalls (*inḥiṭāṭ kullī*)«³⁰. Obwohl beide Autoren die Unwissenheit ihrer Landsleute scharf kritisierten, waren sie von einer baldigen Kehrtwende überzeugt. Ṭaḥṭāwī zerstreute Bedenken, der Islam könne Quell der Rückständigkeit sein, mit dem Verweis auf die Rückständigkeit anderer Christen, etwa der Kopten. Bustānī lobte die ägyptische Reformpolitik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als gewaltigen Fortschritt und zeigte sich zuversichtlich, dass die Araber mit Hilfe Europas den Weg aus der Krise schaffen könnten, so wie im Mittelalter die Araber den Europäern geholfen hätten.

25 Siehe Nabil MATAR, *Confronting Decline in Early Modern Arabic Thought*, in: *Journal of Early Modern History* 9 (2005), H. 1–2, S. 51–78, hier S. 78.

26 Reinhart KOSELLECK, »Fortschritt« und »Niedergang«. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Reinhart KOSELLECK/Paul WIDMER (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, S. 214–230.

27 Rifā'a Rāfi' ṬAḤṬĀWĪ, *Ṭaḥṭāwī al-ibrīz ilā talḥiṣ Bārīz au ad-dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs*, Kairo 1834, S. 9–11, URL: <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN645230375&PHYSID=PHYS_0007> (07.01.2016).

28 Über ihn siehe Dagmar GLASS, *Butrus Bustānī (1819–1883) als Enzyklopädiiker der arabischen Renaissance*, in: Otto JASTROW u.a. (Hg.), *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hatmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2008, S. 107–139.

29 Buṭrus AL-BUSTĀNĪ, *Ḥuṭba fī ādāb al-'arab*, Beirut (15.02.1859).

30 Ebd., S. 32.

Als sich immer mehr Araber und Muslime unter kolonialer Fremdherrschaft wiederfanden und auch das Osmanische Reich zusehends in Bedrängnis geriet, wurde nicht nur der Zustand des Islams zunehmend begründungsbedürftig, sondern auch den Europäern wurde nun verstärkt vorgeworfen, sich selbst nicht an ihre zivilisatorischen und humanen Maßstäbe zu halten³¹. Während der ägyptische Khedive Ismail bei der Eröffnung des Suezkanals 1869 noch bemerkt haben soll, dass sein Land nun nicht länger in Afrika liege, sondern Teil Europas geworden sei³², so folgte alsbald nicht nur in Ägypten eine Periode des ökonomischen Bankrotts und der militärischen Rückschläge, die zu Kolonialisierung oder Semi-Kolonialisierung führte und schließlich in der Zerteilung des Osmanischen Reiches gipfelte. Als Wendepunkte hin zu einer verstärkt kritischen Betrachtung Europas können die Aufstände in Indien und Ägypten gelten. Die Briten verstanden den Aufstand 1857 in Indien vorwiegend als einen Akt des Ungehorsams von Muslimen, wodurch die Idee des Islams als einer Gefahr für das Empire Nährboden erhielt. Die Sicherung Indiens und der Suez-Passage veranlasste die Briten wiederum 1882 dazu, Ägypten zu besetzen und den 'Urābī-Aufstand (1879–1882) niederzuschlagen, in dem sich die Aufständischen unter dem Motto »Ägypten den Ägyptern« gegen Misswirtschaft und europäische Finanzkontrolle aufgelehnt hatten.

Vor diesem Hintergrund etablierten sich die drei Strömungen, die über die Grenzen Ägyptens hinaus einflussreich waren: Die arabische Literaturbewegung, an der zahlreiche Autoren aus dem heutigen Libanon und Syrien mitwirkten, hatte Einfluss auf die Provinzen des Osmanischen Reiches, in denen Arabisch gesprochen wurde. Die reformislamische Strömung um den Azhar-Scheich Muḥammad 'Abduh³³ (gest. 1905), die in der von dem Libanesen Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār* ihr Sprachrohr hatte, beeinflusste Religionsgelehrte in der gesamten islamischen Welt. Und die anti-koloniale Nationalbewegung, die durch ihren Rückbezug auf die vorislamische und speziell pharaonische Vergangenheit des Landes die Grundlage für einen säkularen Nationalismus legte, wirkte ebenfalls stilbildend für die Nationalbewegungen in den multi-religiösen und multi-ethnischen arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches, zumal es ihr während des Aufstandes 1919 gelang, landesweit die Massen mit dem Slogan »Die Religion gehört Gott, das Vaterland allen«

31 Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York 2007.

32 Reinhard SCHULZE, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 28.

33 Die Briten verbannten ihn 1882 ins Exil, setzten ihn aber 1899 aufgrund seiner reformerischen Agenda auf der eigens für ihn geschaffenen Position eines Muftis der Republik ein; zu ihm siehe Mark SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, Oxford 2010; Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam For the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden 1997.

(*al-dīn li-llāh, al-waṭan li-l-ġamī'*) gegen das Empire zu mobilisieren. Die Grenzen zwischen diesen drei Gruppierungen waren durchlässig, da sich auch islamische Reformer wie Rašīd Riḏā in der arabischen Autonomiebewegung engagierten, ein säkularer Nationalist wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (gest. 1963) zu den Schülern 'Abduhs gehörte und Schriftsteller oftmals auch politische Ämter übernahmen.

Was die islamische Richtung betrifft, so gab 'Abduh zusammen mit dem pan-islamischen, aus Persien stammenden Aktivistem Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī 1884 im Pariser Exil die erste reformislamische, anti-britische Zeitschrift *al-'Urwa al-wuṭqā* (»Das festeste Band«) heraus, in der die beiden einerseits die Vereinbarkeit von Moderne und Islam betonten, andererseits aber vor Kolonialismus, Imperialismus und dem korrumpierenden Einfluss der europäischen Zivilisation warnten, worunter sie unter anderem Massenbildung, politische Ideologien wie Sozialismus und Anarchismus, einen unmoralischen Lebensstil und Frauenemanzipation verstanden. Einen populären Ausdruck fand diese Haltung in dem satirischen Werk *Ḥadīṭ 'Īsa b. Hišām* (»Die Geschichte von 'Īsa b. Hišām«, 1898–1902), in dem der Autor Muḥammad Muwayliḥī (gest. 1930) einen Kriegsminister Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Grab auferstehen lässt, um ihn bezeugen zu lassen, dass seit den Zeiten Muḥammad 'Alī Paschas (reg. 1805–1849) sich die Kluft zu Europa nicht verringert habe, sondern die ägyptische Gesellschaft vielmehr bis ins Mark verdorben worden sei³⁴.

Der Kreis um 'Abduh reagierte empfindlich auf abwertende Aussagen von Europäern über den Islam und schrieb Modernisierungsprobleme einer autoritären Politik oder träge gewordenen Muslimen, nicht jedoch einem (richtig verstandenen) Islam zu³⁵. Im *Manār* attackierte Rašīd Riḏā arabische Säkularisten als »Atheisten«, etwa wenn sie in der Annahme, europäischen Vorbildern zu folgen, die Ansicht vertraten, dass religiöse Erziehung an ägyptischen Schulen entbehrlich sei, während doch den meisten Europäern der Nutzen religiöser Erziehung für die Gesellschaft sehr wohl bewusst sei³⁶. Dagegen hob er lobend hervor, wenn auch säkulare Stimmen Atheismus als

34 Hierzu siehe Werner ENDE, Europabild und kulturelles Selbstbewusstsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften der beiden ägyptischen Schriftsteller Ibrahim und Muhammad Muwaylihi, Hamburg 1965; Roger ALLEN, A Period of Time. A Study and Translation of Muhammad al-Muwaylihi's Hadith 'Isa Ibn Hisham, Reading 1992.

35 Afġānī, 'Abduh und Qāsim Amīn antworteten u.a. auf Werke von Ernest Renan, des Generalkonsuls von Ägypten Evelyn Baring, des französischen Außenministers Gabriel Hanoteaux und des Schriftstellers Charles François Marie, le duc d'Harcourt.

36 Muḥammad RAŠĪD RIḌĀ, at-Ta'līm ad-dīnī, in: al-Manār 10 (1907), H. 2, S. 123–128. Vgl. auch dieselbe Argumentation bei ARSLĀN, Li-māḏā, S. 52–57, 77–95. Zur Debatte zwischen 'Abduh und dem Säkularisten griechisch-orthodoxer Herkunft Farah Anṭūn siehe Alexander FLORES, Reform, Islam, Secularism. Farah Anṭūn and Muhammad Abduh, in: Alain ROUSSILLON (Hg.), Entre réforme social et mouvement national. Identité et modernization en Egypte (1882–1962), Kairo 1995, S. 565–576.

Zerstörung der Zivilisation brandmarkten oder sich gegen die Ansicht des langjährigen britischen Generalkonsuls in Ägypten (1882–1907) und späteren Lord Cromer, Evelyn Baring, verwarren, der Islam sei als soziales System ein völliger Fehlschlag³⁷.

Bereits in der Antwort Afġānīs auf Ernest Renan von 1883 finden sich zentrale Argumentationsmuster, die auch bei späteren Autoren immer wieder auftauchen³⁸. Afġānī nahm sich ein Beispiel an François Guizot³⁹ (gest. 1874), dem zufolge Religion und nicht der atheistische Geist der Französischen Revolution das Rückgrat der europäischen Zivilisation bildete. Er griff diesen Gedanken auf, um zu argumentieren, dass der Islam die Gegenkraft zum europäischen Kolonialismus bilden könne, weil er schon einmal eine gemeinsame Zivilisation von Arabern und Nicht-Arabern erschaffen habe. Im Gegensatz zu Europa habe der Islam jedoch seine Einheit verloren. Da Afġānī zwischen Islam und nominellen Muslimen differenzierte, unterschied er zwischen dem »wahren« Glauben und religiöser oder politischer Praxis und war der Ansicht, dass *inhitāt* die Folge religiöser Bevormundung sei, die von Despoten gebilligt oder gefördert werde. Zudem zeigte er sich skeptisch gegenüber Renans naivem Fortschrittsglauben. Da alle Religionen wissenschaftlichen Fortschritt auf die eine oder andere Weise bekämpften, liege der Unterschied lediglich darin, dass sich die moderne Wissenschaft im Westen von der religiösen Bevormundung gelöst habe, während diese Freiheit in muslimischen Gesellschaften »noch nicht« erreicht sei. Afġānī äußerte seine Skepsis, dass freies Denken (Philosophie) jemals einen endgültigen Sieg über Dogmen gestütztes Denken (Religion) davontrage, weil die Massen Religion bräuchten und der Exzess in beide Richtungen (Materialismus wie auch Bevormundung) eine funktionstüchtige Gesellschaft gefährde. Afġānīs Denken lief somit auf das Paradox hinaus, dass seiner Ansicht nach Religion notwendig für das Funktionieren der Gesellschaft, freies Denken

37 Umar RYAD, *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḏā and His Associates (1898–1935)*, Leiden 2009, S. 85f.

38 Siehe zu Afġānī Nikki R. KEDDIE, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn »al-Afġhānī«*. Including a Translation of the »Refutation of the Materialists« from the original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar, Berkeley, CA u.a. 1968; dies., *Sayyid Jamal al-Din »al-Afġhani«. A Political Biography*, Berkely, CA 1972. Keddie hält Afġānī für ebenso religions- und islamkritisch wie Renan, siehe KEDDIE, *An Islamic Response*, S. 84f. Ähnlich sieht es auch Joseph A. MASSAD, *Desiring Arabs*, Chicago u.a. 2007, S. 12, 14. Auch Mishra verwechselt Afġānīs Denken mit seiner praktischen Erfolglosigkeit, wenn er ihn ähnlich wie Keddie als »not a systematic thinker« bezeichnet und ihm eine »vitality that could not be fruitfully directed« bescheinigt, siehe Pankaj MISHRA, *The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London 2012, S. 119.

39 François Guizot's *Histoire générale de la civilisation en Europe (1828)* wurde 1877 ins Arabische übersetzt. Zum Einfluss Guizots auf Afġānī siehe Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939*, London 1962, S. 114; ENDE, *Europabild und kulturelles Selbstwußtsein*, S. 105; JUNG, *Orientalists, Islamists*, S. 240.

aber Voraussetzung für Fortschritt sei. *Inhiṭāt* trete auf, wenn die Balance zwischen Religion und Philosophie verloren gehe; der Kampf um diese Balance sei ein immerwährender.

Die Niedergangsthese war auch eine Formel, mit der sich die islamischen Geschlechterverhältnisse erklären ließen. Da Kolonialisten (wie Lord Cromer), humanitäre Helfer (wie Florence Nightingale), Autoren (wie Charles François Marie, le duc d'Harcourt) und Missionare den Schleier und den Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben als Haupthindernis des Fortschritts in islamischen Ländern betrachteten, argumentierte der Azhar-Scheich Qāsim al-Amīn (gest. 1908) in seinem Werk *Tahrīr al-mar'a* (»Die Befreiung der Frau«, 1899)⁴⁰, nicht der Islam sei kulturell minderwertig, denn es seien nicht islamische Normen, sondern »Jahrhunderte despotischer Herrschaft«, die Ägypten in eine »träge, ignorante und in Traditionen gefangene« Gesellschaft verwandelt hätten⁴¹. Politische und soziale Tyrannei habe tyrannische Familien hervorgebracht, in denen der Mann von einer überlegenen Position auf die Frau herabschaue. Nicht nur hätten Unmoral und Irrationalität die Gesellschaft korrumpiert, sondern Muslime verteidigten sogar Verhaltensweisen als islamisch, die nichts mit der wahren und reinen Religion zu hätten⁴². Der Islam verlange lediglich »Moral« und »Sittsamkeit«, also eine angemessene Kleidung für beide Geschlechter, nicht jedoch die Praxis der Vollverschleierung oder die Nachahmung der Europäer⁴³.

Qāsim al-Amīn war zwar kein Verfechter der Frauenemanzipation, ging es ihm doch vor allem um die rechte »Erziehung« von Frau und Nation, doch strukturell ähnlich argumentierten auch Vertreterinnen der Frauenbewegung seit Anfang des 20. Jahrhunderts. Die lange in Ägypten lebende, säkulare libanesisch-syrische Essayistin Widād Sakākīnī (gest. 1991) betrachtete frühislamische Frauenfiguren als Vorbilder einer emanzipierten Lebensweise in der Gegenwart und schrieb in einer Essaysammlung von 1932, dass Männer und Frauen gleiche Rechte im Frühislam gehabt hätten, aber »Jahrhunderte des Niedergangs« die Frau in eine Gefangene ihres Hauses verwandelt hätten, die weder etwas von ihrer Freiheit noch vom Universum wisse⁴⁴.

40 Siehe hierzu Nergis MAZID, *Western Mimicry or Cultural Hybridity. Deconstructing Qasim Amin's »Colonized Voice«*, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 19 (2002), H. 4, S. 42–67, hier S. 54.

41 Zitiert nach MAZID, ebd., S. 49.

42 Ebd., S. 57.

43 Ebd., S. 59.

44 Widād SAKĀKĪNĪ, *al-Ḥaṭarāt. Kitāb adab wa-aḥlāq wa-iḡtimā'*, Beirut 1932, S. 33f. Zu Sakākīnī siehe Astrid OTTOSON BITAR, »I Can Do Nothing Against the Wish of the Pen«. *Studies in the Short Stories of Widād Sakākīnī*, Uppsala 2005, und Manfred SING, *Lässt sich der Harem Muhammads feministisch deuten? Die Kontroverse zwischen Widad Sakakini und Bint ash-Shati'*, in: Rainer BRUNNER/Jens Peter LAUT/Maurus REINKOWSKI (Hg.), *XXX. Deutscher Orientalistentag, Freiburg, 24.–28.09.2007. Ausgewählte Vorträge*, URL: <<http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/sing.pdf>> (22.10.2015).

Da die europäische Rede vom Niedergang des Islams dazu diente, die Kolonisierung Ägyptens zu rechtfertigen, stellte sie für Islamreformer zwar die größere Provokation dar als für säkulare Literaten und Nationalisten, konnte von diesen aber auch nicht unerwidert bleiben. So entwarf etwa der populäre Vertreter der *nahḍa*-Bewegung, der pro-osmanische Libanese griechisch-orthodoxer Herkunft Ğurġī Zaydān (gest. 1914), der 1892 die Kulturzeitschrift *al-Hilāl* (»Die Mondsichel«) gründete, in seinen Historienromanen ebenso wie in seinen historischen Abhandlungen das Bild einer toleranten islamischen Zivilisation, die die Einflüsse anderer Kulturen aufgesogen habe und zu der *kulturell* auch arabische Christen und Juden gehörten. Er suchte damit das Argument zu untermauern, dass der Islam nicht nur zu den großen Zivilisationen der Vergangenheit zähle, sondern auch zur gegenwärtigen Zivilisation der Menschheit beigetragen habe. Als Zaydān 1910 Professor für Islamische Geschichte an der Universität Kairo werden sollte, wurde die Berufung aufgrund einer Kampagne gegen ihn widerrufen, die Rašīd Riḍā im *Manār* unterstützte – unter anderem mit dem paradoxen Argument, er stelle die arabische Vergangenheit zu positiv dar, was eventuell jungtürkische Ressentiments wecke⁴⁵.

In den nationalistisch gesinnten Kreisen Ägyptens spielte zunächst weniger der Rückbezug auf die arabisch-islamische als vielmehr auf die vorislamische Zeit eine zentrale Rolle, weil der Verweis auf die Pharaonen die Einzigartigkeit Ägyptens, die Betonung der griechisch-römischen Vergangenheit aber zugleich die Gemeinsamkeiten mit Europa hervorheben sollte. Dass sich europäische Gelehrte seit Anfang des 19. Jahrhunderts einen Wettlauf um Grabungs- und Entzifferungserfolge lieferten und eine regelrechte Ägyptomanie in Europa und den USA um sich gegriffen hatte, wurde vielen Ägyptern – angefangen von Ṭaḥṭāwī bis hin zum Sozialisten koptischer Herkunft Salāma Mūsā (gest. 1958) – allerdings erst auf Besuchen in Europa richtig bewusst. Zwar nutzten die Kehdiven schon im 19. Jahrhundert die Pharaonen für ihre Selbstinszenierung, doch erst die ägyptischen Liberalen um den Rechtsanwalt, Journalisten und ersten Direktor der 1908 gegründeten Kairoer Universität, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, sahen Anfang des 20. Jahrhunderts im Pharaonismus die Grundlage für einen säkularen, ägyptischen Nationalismus, der es erlaubte, die Kopten und die ländliche Bevölkerung (Fellachen) Oberägyptens – die sich beide oftmals als direkte Nachkommen der Pharaonen verstanden – in ein nationales Kollektiv einzuschreiben, das auch Teile der autochthone Juden umfassen konnte⁴⁶. Für

45 Thomas PHILIPP, Ğurġī Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, S. 61–66; Werner ENDE, Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, S. 32–35.

46 Zur Nationalbewegung siehe HAARMANN, Die »Persönlichkeit Ägyptens«; HOURANI, Arabic Thought; Israel GERSHONI u.a., Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Na-

Luṭfī as-Sayyid, den so genannten »Lehrer einer Generation«, stand außer Frage, dass das Bekenntnis zur ägyptischen Nation ohne Bezug zu Religion und Panarabismus auskommen müsse. Gepaart war dieser Pharaonismus mit einer Hochschätzung des griechisch-römischen Erbes. So übersetzte Luṭfī as-Sayyid selbst mehrere Werke von Aristoteles aus dem Französischen ins Arabische. Die liberalen Schriftsteller in seinem Umfeld beschäftigten sich in der Zwischenkriegszeit intensiv mit der griechischen Geistesgeschichte und wandten sich erst in den 1930er Jahren verstärkt auch der islamischen Geschichte zu⁴⁷. In der urbanen, intellektuellen Elite war die Kombination aus Liberalismus und Pharaonismus die dominierende politische Strömung⁴⁸. Dazu trug auch bei, dass die Führungsfiguren der Wafd-Partei nach dem Ersten Weltkrieg, auch wenn sie in die türkisch-tscherkessische Elite eingekleidet waren, selbst einen hellen Hintergrund hatten⁴⁹.

Die eigene stolze Vergangenheit für sich zu reklamieren, war zwar Teil der politischen und kulturellen Emanzipation, hatte aber angesichts der Tatsache, dass Ägyptologie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine europäische Domäne blieb, auch eine problematische Seite. Denn trotz des historischen Reichtums hatten Ägypter nur eine beschränkte Verfügungsgewalt über die materiellen Zeugnisse der Vergangenheit. Nicht nur der Antikendienst war seit seiner Gründung Mitte des 19. Jahrhunderts fest in europäischer Hand, auch die drei Museen für griechisch-römische Kunst (gegründet 1892 in Alexandria), arabische (später: Islamische) Kunst sowie pharaonische Ausstellungsstücke (beide gegründet 1902 in Kairo) wurden von Europäern gegründet und geleitet. Das erste Museum, das in ägyptische Hände überging, war 1922 das arabische, während der Antikendienst 94 Jahre lang, bis in die 1950er Jahre, unter französischer Aufsicht verblieb. Die altägyptische »Hochkultur« wurde von Europäern nicht nur in die Geschichte der Menschheit eingeschrieben,

tionhood, 1900–1930, New York u.a. 1986; Donald Malcolm REID, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity From Napoleon to World War I*, Berkeley, CA u.a. 1997. Juden hatten vor der Unabhängigkeit zum Teil europäische Staatsbürgerschaften, im Staatsbürgerschaftsgesetz von 1929 wurde nur etwa der Hälfte der autochthonen Juden die ägyptische Nationalität zuerkannt, siehe hierzu Joel BENIN, *The Dispersion of Egyptian Jewery. Culture, Politics, and the Formation of Modern Diaspora*, Berkeley, CA u.a. 1998.

47 Charles D. SMITH, *The »Crisis of Orientation«. The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's*, in: *IJMES* 4 (1973), H. 4, S. 382–410; Israeli GERSONI, *The Reader-»Another Production«. The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s*, in: *Poetics Today* 15 (1994), H. 2, S. 241–277.

48 Erst nach der Machtergreifung Gamal Abdel Nassers wurde in den 1950er und 1960er Jahren mit der Ideologie des arabischen Nationalismus bzw. Sozialismus die islamische Geschichte des Landes stärker betont.

49 Afaf Luṭfī AL-SAYYID-MARSOT, *Egypt's Liberal Experiment, 1922–1936*, Berkeley, CA 1977, S. 32.

sondern auch als ihre eigene Vorgeschichte vereinnahmt, popularisiert und kommerzialisiert. Erst mit der einseitigen britischen Unabhängigkeitserklärung 1922 gelang es den Ägyptern, den Grabinhalt des zufällig im selben Jahr entdeckten Grabes Tutanchamons im Land zu behalten und stärkere Exportkontrollen zu verhängen⁵⁰.

3. Narrative der Differenz: Religion, Kultur und Kolonialismus

Obwohl sowohl die Modernisierungserfolge als auch -schwierigkeiten in Ägypten direkt mit der politischen und ökonomischen Einmischung Europas zusammenhingen⁵¹, führten europäische Gelehrte und Politiker die »Rückständigkeit« des modernen Ägypten vor allem auf die zentrale Rolle zurück, die der Islam in der Gesellschaft spielte. Auch wenn sich die Idee, der Islam sei dekadent und vormodern, einer Reihe von Einflüssen verdankte⁵², ist es wohl gerechtfertigt, die Komplexität auf drei Hauptlinien religiöser, kultureller, und politischer Argumentation zu reduzieren: (1) der Bezug zum protestantischen Religionsbegriff betonte das Fehlen einer grundlegenden religiösen Reform (arab. *işlāh*) im Islam; (2) der Diskurs über die Renaissance betrachtete die Wiedergeburt (arab. *nahḍa*) des griechisch-römischen Erbes als das Sprungbrett für Rationalität und moderne Wissenschaften in Europa; (3) der Kolonialismus stand für die Macht Europas, anderen Völkern die moderne Zivilisation zu bringen, ihnen aber auch Ideen, Standpunkte und Konzeptionen aufzwingen zu können. Mit diesen drei Argumentationslinien wurde die globale Sonderrolle Europas begründet und die Differenz gegenüber dem Islam markiert. Indem arabische und muslimische Intellektuelle die Narrative über Reformation und Renaissance aufgriffen, versuchten sie, subversive Verschiebungen in diese Narrative einzuschreiben, nicht zuletzt den Hinweis darauf, dass viel Europäisches »ursprünglich« aus dem arabisch-islamischen Raum stamme. Wenn hierbei die Verflechtung von »Europa« und »Islam« betont wurde, so gilt dies implizit auch für die Kolonialismus- und Imperialismuskritik, weil sich auch hier – ebenso wie bei der Umkehrung des Niedergangsnarrativs – oftmals Anleihen aus europäischen Selbstkritiken finden.

50 Siehe ausführlich REID, *Whose Pharaohs?*, S. 293.

51 Die Finanzpolitik des Herrscherhauses führte 1876 zum Staatsbankrott und erlaubte es den europäischen Mächten, mit Hilfe einer internationalen Schuldenkasse ein rigoroses Sparprogramm umzusetzen, bei dem etwa die Hälfte der ägyptischen Staatseinnahmen in die Schuldentilgung floss.

52 U.a. Evolutions-, Rassen- und Sprachtheorien.

4. Reformation und Islam

Als Max Weber religionssoziologisch, nicht zuletzt in der *Protestantischen Ethik* (1905), argumentierte, die Entstehung von Rationalisierung und Kapitalismus in Europa könne als ein mittelbares Ergebnis der asketischen Lebensführung im Calvinismus verstanden werden, fasste er bündig die herrschende Meinung seiner Zeit zusammen. Zugleich formulierte er damit implizit eine These zum Ausbleiben solcher Rationalisierungsprozesse außerhalb Europas, die Soziologen und Historiker bis heute beschäftigt, besonders wegen einiger auch schon von Weber bemerkten kulturellen Ähnlichkeiten von Calvinismus und Islam⁵³. Eine Frage, die an Webers Beobachtungen anknüpft, lautet, ob Bewegungen der religiösen Reinigung, die auch unter Muslimen zu finden sind, durch protestantische Beispiele beeinflusst sind, ihnen nur strukturell gleichen oder gar nichts damit zu tun haben. Eine zweite Frage, die sich aus der ersten ergibt, ist, ob islamische Reformer als fundamentalistisch oder als deren liberales Gegenstück gesehen werden können; je nachdem wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, werden puritanische Bewegungen im Islam als Zeichen der Hoffnung gesehen oder eher nicht. Da nach der vorherrschenden Schulmeinung des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Abwesenheit von Reformation und Aufklärung als charakteristisch für den Islam galt, begannen wohlmeinende Orientalisten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, muslimische Luther-Figuren zu suchen und zu finden, allein schon, um der eurozentristischen Mehrheit zu widersprechen⁵⁴. Sukidi zum Beispiel vergleicht »Muslim Puritans« unter indonesischen Kaufleuten des 20. Jahrhunderts mit Calvinisten, während Arjomand radikale schiitische Religionsgelehrte während der iranischen Revolution mit calvinistischen Predigern vergleicht; Goldberg zieht Parallelen zwischen ägyptischen, sunnitischen Radikalen und den englischen Puritanern des 16. Jahrhunderts, weil beide die Unterwerfung unter einen zivilen Staat ablehnten; Tucker vergleicht das Taliban-Regime in Afghanistan mit der Herrschaft der Wiedertäufer in Münster⁵⁵.

53 Siehe etwa Maxime RODINSON, *Islam et capitalisme*, Paris 1966; Bryan S. TURNER, *Islam, Capitalism, and the Weber Theses*, in: *BJS* 25 (1974), H. 2, S. 230–243; Toby E. HUFF/Wolfgang SCHLUCHTER (Hg.), *Max Weber and Islam*, New Brunswick, NJ u.a. 1999.

54 Siehe die Polemik von Martin KRAMER, *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America*, Washington, DC 2001, S. 53f.

55 SUKIDI, *Max Weber's Remarks on Islam. The Protestant Ethic Among Muslim Puritans*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), H. 2, S. 195–205; Said Amir ARJOMAND, *Iran's Islamic Revolution*, in: *World Politics* 38 (1986), H. 3, S. 384–414, hier S. 390; Ellis GOLDBERG, *Smashing Idols and the State. The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism*, in: *CSSH* 33 (1991), H. 1, S. 3–35; Ernest TUCKER, *Primitivism as a Radical Response to Religious Crisis. The Anabaptists of Münster in the 1530s and the Taliban of Afghanistan in the 1990s*, in: KURZMAN/BROWERS, *An Islamic Reformation*, S. 147–158.

Solche Reformations-Analogien wurden seit dem 19. Jahrhundert sowohl unter westlichen Betrachtern als auch Muslimen gebräuchlich⁵⁶, so dass sich mehrere Tendenzen herausgebildet haben, um die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Islam und Protestantismus zu gewichten: Es findet sich die Ansicht, dass der Islam (1) eine Reformation *avant la lettre* darstelle oder (2) bereits einen Reformationsprozess durchlaufen habe oder (3) diesen gerade erlebe oder (4) eine Reformation anvisieren oder (5) sich besser davor hüten solle oder (6) dass überhaupt keine Notwendigkeit für eine Reformation bestehe, weil die Analogie unangemessen sei.

Der Gebrauch solcher Protestantismus-Analogien folgt nicht aus einer komparatistischen Analyse des vielschichtigen Prozesses, der zur Formierung des europäischen Staats-Konfessions-Systems führte, sondern nimmt Bezug auf den Idealtypus einer rationalisierten, modernen Religion, dem historisch auch der Protestantismus *an sich* nicht immer gerecht wurde. Dass der Kategorie Religion, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitet hat, in selektiver Form ein protestantisches Verständnis – individueller Glaube, Verinnerlichung, Trennung des Glaubens von der Geschichte, Vorrang des Textes – eingeschrieben wurde und dieses Verständnis durch Gelehrte und Missionare auch in die islamische Welt transferiert wurde, steht außer Frage. Reinhard Schulze und zuletzt auch Dietrich Jung haben gezeigt, wie vorwiegend protestantische Theologen und Orientalisten in Westeuropa das Islam-Verständnis im 19. und 20. Jahrhundert geprägt und am protestantischen Ideal vermessen haben⁵⁷. Schulze etwa zählt die Protestanten unter europäischen Religions- und Islamwissenschaftlern⁵⁸, um den protestantischen Einfluss zu belegen, differenziert dann aber fünf Arten, nach denen der Islam mit dem Protestantismus vermessen wurde: (1) um eine bestimmte Tradition als protestantisch auszuweisen (wie den Wahhabismus); (2) um eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Islam und Protestantismus auszudrücken; (3) um für oder gegen religiöse Reformen im Islam zu argumentieren; (4) um Parallelen zwischen der islamischen Reform im 19. Jahrhundert und der Reformation zu ziehen; (5) um die Säkularisierung im Islam zu thematisieren⁵⁹.

Wenn demnach Wahhabismus ebenso wie Säkularismus als etwas »Protestantisches« und Protestantismus als Gegensatz ebenso wie als Modell islamischer Reform gelten kann, dann drückt der – von Schulze selbst be-

56 Siehe Charles KURZMAN/Michaëlle BROWERS, Introduction. Comparing Reformations, in: Dies. (Hg.), *An Islamic Reformation?*, Lanham u.a. 2004, S. 1–17; Paul R. POWERS, *You Say You Want a Reformation? Parsing the Ubiquitous Rhetoric of an »Islamic Reformation«*, in: *Comparative Islamic Studies* 4 (2008), S. 37–73.

57 Siehe SCHULZE, *Islamwissenschaft und Religionswissenschaft* sowie ders., *Islam und Judentum*; JUNG, *Orientalists, Islamists*.

58 Ders., *Islamwissenschaft und Religionswissenschaft*, S. 151. Nach ihm waren 60% aller europäischen Orientalisten um 1900 protestantisch.

59 Ders., *Islam und Judentum*, S. 165.

nutzte – Begriff einer Protestantisierung des Islams weniger einen konkreten Einfluss als vielmehr eine vielschichtige, widersprüchliche Redeweise aus. Und wenn Schulze ausgerechnet den Syrer ‘Abd ar-Rahmān al-Kawākibī (gest. 1902), der ebenfalls zum Kreis um ‘Abduh gehörte, als einen Autoren anführt, der eine dem Islam fremde Sprache der Verinnerlichung pflegte⁶⁰, so erscheint dies merkwürdig angesichts der Tatsache, dass Kawākibī in seinem Werk *Umm al-qurā* (»Die Mutter aller Städte«, 1900) für einen Kalifen arabischer Herkunft, eine Kalifenwahl nach Art der Papstwahl durch ein Konklave sowie die Einrichtung einer Art Vatikanstaat in Mekka plädierte – im übrigen eine Idee, die er von dem anti-imperialistischen britischen Schriftsteller Wilfrid Scawen Blunt (gest. 1922) übernommen hatte, seines Zeichens Zögling katholischer Schulen⁶¹.

In Europa und den USA gab und gibt es kein einheitliches Verständnis über das Verhältnis von Religion und Moderne. Dieses Verständnis variierte vielmehr, um Max Webers Begriffe aufzugreifen, zwischen einem dem Kapitalismus innewohnenden »protestantischen Geist« und einer »Entzauberung« der Moderne, anders gesagt, zwischen der Vorstellung von der religiösen Prägung der modernen Kultur einerseits und der Vorstellung eines drohenden spirituellen Verfalls andererseits. Da aus protestantischer Sicht ein universeller Begriff von Religion sowohl behauptet als auch bestritten werden kann, ist die Varianzbreite im Begriff »Protestantismus« selbst angelegt und überträgt sich auch auf die protestantische Wahrnehmung nicht-christlicher Religionen. Dies zeigte sich etwa an den konträren Haltungen der beiden Väter des Parlaments der Weltreligionen von 1893. Der Ideengeber des Parlaments, der Swedenborgianer Charles Carroll Bonney, war überzeugt davon, dass jedes religiöse System »its own perfect integrity« besitze, weil es in allen Religionen, den Islam eingeschlossen, »common essentials« gebe, durch die jeder gerettet werden könne⁶². Sein Motiv, das Parlament zu organisieren, war es »to unite all religions against all irreligion«⁶³. Im Gegensatz hierzu lehnte der spätere Präsident des Parlaments, John Henry Barrows, die Idee einer Gleichheit der Religionen und eines universellen Glaubens ab und betrachtete das Christentum als »fulfillment of all religions«⁶⁴. Seine eigene Kirche, die »Presbyterian General Assembly«, bezeichnete das Parlament

60 Ebd., S. 155.

61 Siehe Sylvia G. HAIM, Blunt and al-Kawākibī, in: OM 35 (1955), S. 132–143; zum Einfluss Blunts siehe auch Martin KRAMER, *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, S. 10–25.

62 Martin E. MARTY, *A Cosmopolitan Habit in Theology*, in: Eric J. ZILKOWSKI (Hg.), *A Museum of Faiths. Histories and Legacies of the 1893 World’s Parliament of Religions*, Atlanta, GA u.a. 1993, S. 165–170, hier S. 168.

63 John P. BURRIS, *Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1851–1893*, Charlottesville, VA u.a. 2001, S. 148.

64 Eric J. ZILKOWSKI, Introduction, in: Ders., *A Museum of Faiths*, S. 1–66, hier S. 9f.

als »uncalled for, misleading, and hurtful«, weil es den Eindruck vermitteln könne, das Christentum sei nicht die einzige göttliche Religion⁶⁵. Barrows verteidigte das Parlament mit dem Argument, es habe einer Einladung an die asiatischen Glaubensgemeinschaften bedurft, um ein Treffen von Katholiken und Protestanten in den USA zuwege zu bringen, was ansonsten an unüberwindlichen Hindernissen gescheitert wäre.

Auch wenn protestantische Theologen bemüht waren, das protestantische Christentum zugleich als moderne Religion und Korrektur des ausufernden Materialismus zu präsentieren, so war es um die Wende zum 20. Jahrhundert selbst für viele Europäer, die nach spiritueller Erfahrung suchten, nicht mehr erste Wahl. Nicht nur versuchten Schriftsteller, Avantgardenkünstler und Philosophen, den Traum vom Frieden unter den Völkern aus der Einheit der Menschheit und Gleichheit aller Religionen herzuleiten⁶⁶, und sahen in der Spiritualität des Orients eine Ergänzung oder ein Gegenmodell zu westlicher Rationalität⁶⁷; manche Kritiker der Moderne konvertierten auch zum Islam und begründeten einen Neo-Sufismus, der wiederum auf die islamische Welt zurückwirkte⁶⁸.

Wenn unter Muslimen gleichwohl eine »Protestantisierung des Islams« wirkmächtig geworden sein soll, so scheint es sich dabei zuvorderst um die taktisch motivierte Übernahme der Waffen des Gegners gehandelt zu haben. So eigneten sich bereits Mitte 19. Jahrhunderts Muslime in Indien Kenntnisse über die historisch-kritische Bibelkritik an, um einen überraschten protestantischen Missionar mit neuesten Forschungsergebnissen über historisch ungenaue und widersprüchliche Stellen im Neuen Testament zu konfrontieren. Die daraus resultierende Kontroverse schlug sich in einem apologetischen Werk nieder, das in mehrere Sprachen übersetzt in der islamischen Welt weite Verbreitung fand⁶⁹. Und den neu gegründeten Muslimbrüdern

65 MARTY, *A Cosmopolitan Habit*, S. 169.

66 Eric J. ZILKOWSKI, *Waking Up From Akbar's Dream. The Literary Prefiguration of Chicago's 1893 World's Parliament of Religions*, in: Ders., *A Museum of Faiths*, S. 305–324.

67 Zum Einfluss von Helena Blavatsky (gest. 1891), Okkultismus und Theosophie auf die Avantgarde siehe Tessel M. BAUDUIN, *Science, Occultism and the Avant-Garde in the Early Twentieth Century*, in: *Journal of Religion in Europe* 5 (2012), H. 1, S. 23–55; Gery LACHMANN, *Kandinsky's Thought Forms and the Occult Roots of Modern Art*, in: *Quest* 96 (2008), H. 2, S. 57–61; Linda Dalrymple HENDERSON, *Mysticism and Occultism in Modern Art*, in: *ArtJ* 46 (1987), H. 1, S. 5–8.

68 Carl W. ERNST, *Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies* (review article), in: *Middle East Studies Association Bulletin* 28 (1994), H. 2, S. 176–181; Mark SEDGWICK, *The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature*, in: Ron GEAVES/Markus DRESSLER/Gritt KLINKHAMMER (Hg.), *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality*, London u.a. 2009, S. 180–197.

69 Christine SCHIRRMACHER, *The Influence of Higher Bible Criticism on Muslim Apologetics in the Nineteenth Century*, in: Jacques WAARDENBURG (Hg.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York 1999, S. 270–279.

verschaffte in den 1930er Jahren eine Kampagne gegen die protestantischen Aktivitäten für ägyptische Waisen und Kinder erst den nötigen Rückenwind, um die Missionare zu verdrängen, zugleich aber deren Vorgehen zu kopieren, also die eigene Gesellschaft islamisch zu missionieren und ein Netz von Sozialeinrichtungen zu gründen⁷⁰.

Anstelle einer »Protestantisierung des Islams« lässt sich bei manchen muslimischen Autoren deshalb auch die umgekehrte Sichtweise finden, nämlich die Vorstellung, der Protestantismus stelle eine Islamisierung des Christentums dar. Ansatzweise artikuliert diesen Gedanke schon Afġānī, der das Geheimnis für den Erfolg Europas darin sah, dass Martin Luther eine religiöse Gruppe ins Leben gerufen habe, die für sich das Recht reklamiert habe, christliche Quellen und Dogmen und damit jegliche Autorität rational zu hinterfragen⁷¹. Da dies dem wahren Geist des Islams entspreche, bedürfe auch der Islam eines Martin Luthers – eine Rolle, die Afġānī nach dem Bekunden seiner Zeitgenossen offenkundig selbst gerne übernommen hätte⁷². Auch 'Abduh verwies in der posthum veröffentlichten *Risālat at-tawhīd* (»Sendschreiben der Einheit«, 1909) auf Ähnlichkeiten zwischen Islam und Reformation⁷³, während der indische Philosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938), der türkische Nationalist Ziya Gökalp (gest. 1924) und der ägyptische Schriftsteller 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (gest. 1964) weniger zurückhaltend formulierten, die Nachahmung der islamischen Zivilisation und Religion sei in der Reformation kulminiert, denn diese stelle eine völlige Abkehr vom traditionellen Christentum – von Priesterschaft, Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft, Inquisition und Papsttum – dar⁷⁴.

Der erste arabische Autor, der die These von der geschichtlichen Verwandtschaft von Islam und Reformation umfassend und kritisch auf ihre plausiblen Aspekte hin untersuchte, war der ägyptische Literaturwissenschaftler Amīn al-Ḥūlī (gest. 1966) von der Azhar-Universität, der ebenfalls aus dem Kreise der Schüler um 'Abduh stammte⁷⁵. Er beschäftigte sich mit den materiellen, geistigen, lebensweltlichen und philosophischen Verbindungen aus

70 Beth BARON, *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood*, Stanford, CA 2014.

71 Siehe etwa Indira Falk GESINK, *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London 2014, S. 72f.

72 HOURANI, *Arabic Thought*, S. 122; KEDDIE, *An Islamic response*, S. 82.

73 KURZMAN/BROWERS, *Introduction. Comparing Reformations*, S. 3; Jochen BUESSOW, *Re-Imagining Islam in the Period of the First Modern Globalization Muhammad 'Abduh and his *Theology of Unity?**, in: KOZMA, *A Global Middle East*, S. 273–320.

74 Zu Iqbal und Gökalp siehe KURZMAN/BROWERS, *Introduction. Comparing Reformations*, S. 3f.; zu 'Aqqād siehe HAARMANN, *Die »Persönlichkeit Ägyptens«*, S. 116f.

75 Christiane PAULUS (Hg.), Amīn al-Ḥūlī. *Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar*, Frankfurt a.M. u.a. 2011. Er trug seine Ideen 1935 in Brüssel bei der Tagung der International Association of the History of Religions auf Italienisch vor und publizierte sie 1939 auf Arabisch.

dem islamischen Bereich mit den vorreformatorischen und reformatorischen Bewegungen. Damit griff er zwar 'Abduhs Anregung von einer großen Ähnlichkeit auf, merkte jedoch im Nachwort seiner Studie kritisch an, dass in der 7. Neuauflage von 1935 zu 'Abduhs *Risālat at-tawhīd* über dem Absatz zur Entstehung der Reformation eine Zwischenüberschrift eingefügt worden sei, in der von der »Übernahme der religiösen Reformation vom Islam« die Rede war, was weder der Sache nach gerechtfertigt sei, noch sich mit dem ursprünglichen Text decke⁷⁶.

Auch wenn solche Umkehrungen vor allem darauf abzielen, gegen eine Geringschätzung des Islams »die Kulturschuld Europas gegenüber dem Islam«⁷⁷ aufzurechnen, so lässt sich doch festhalten, dass es bis auf wenige Ausnahmen⁷⁸ tatsächlich an wissenschaftlichen Versuchen mangelt, die islamischen Einflüsse in der europäischen Religionsgeschichte und speziell in der Reformation zu rekonstruieren. Man habe, so die Kritik von Christiane Paulus, »in Europa die Ähnlichkeiten oder Nähe von Islam und protestantischen Auffassungen noch nicht eingehend bemerkt«⁷⁹ und begreife europäische Geschichte häufig weiterhin als eine, die sich allein und aus sich selbst heraus entwickle, als einen Prozess des Ringens mit sich selbst, an dessen Ende das befreiende Moment stehe. Ein Grund hierfür mag die »kulturelle Fremdheit des Islams« für protestantische Theologen sein, wie Paulus glaubt; ein anderer, wie Frédéric Guerin meint, dass Studien zur Reformation vorwiegend von »Insidern« (Theologen und Kirchenhistorikern) verfasst würden⁸⁰. Wenn die Fachwissenschaftler die globalen Bezüge der Reformation betonten, hätten sie weniger außereuropäische Einflüsse als vielmehr globale Wirkungen im Blick und unterstrichen damit lediglich das Standardnarrativ von der Bedeutung der Reformation für die Formierung der modernen Welt⁸¹.

76 Ebd., S. 112f.

77 Ebd., S. 116.

78 Frédéric GUERIN, Re-orienting the Reformation? Prolegomena to a History of the Reformation's Connection With the Islamic World, in: Nayef RODHAN (Hg.), *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West. Implications For Contemporary Trans-Cultural Relations*, Houndsmill 2012, S. 38–60.

79 Siehe die Kritik von PAULUS, *Amīn al-Ḥūlī*, S. 174.

80 GUERIN, *Re-orienting the Reformation?*, S. 39f.

81 Siehe etwa Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911; Friedrich Wilhelm GRAF, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006.

5. Renaissance und Islam

Ein zweiter Argumentationsstrang verbindet die Geburt der modernen Kultur Europas nicht mit der Reformation, sondern mit der Renaissance und dem griechisch-römischen Erbe und schließt den Islam auf ähnliche Weise aus, obwohl viele Renaissance-Denker aus arabischen Texten schöpften⁸². Mit seinem Werk *Averroès et l'averroïsme* (1852) spielte wiederum Ernest Renan eine wesentliche Rolle dabei, das Bild eines islamischen Kampfes gegen die aristotelische Philosophie seit Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) zu zeichnen, da dieser muslimische Peripatetiker als Ungläubige verunglimpft habe⁸³. Renan bezog sich auf die Forschungen des deutschen Orientalisten August Schmölder (1842), durch den Ġazālīs Haltung europäischen Historikern bekannt wurde. Trotz der Arbeiten Ignaz Goldzihers (gest. 1921), der über die Assimilation griechischen Erbes im islamischen Denken publiziert hatte, dauerte es bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, ehe die Forschung systematisch herausarbeitete, wie viel die islamische generell der griechischen Kultur verdankte und wie sehr Ġazālīs Haltung gegenüber der Philosophie auch von Toleranz geprägt war. Bis dahin jedoch galt Ġazālīs Haltung als Zeichen eines ungenügenden Verständnisses der antiken Philosophie im Islam; es erlaubte Historikern und Religionsphilosophen, die Nichtanschlussfähigkeit des Islams an die Moderne auf ein recht frühes Stadium zurückzuführen⁸⁴.

Dieser Punkt lässt sich am Beispiel eines der Gründerväter der Islamstudien in Deutschland, Carl Heinrich Becker (gest. 1933), illustrieren, der sich zwischen 1907 und 1931 verschiedentlich zum Verhältnis von Islam und griechischer Antike äußerte⁸⁵. Zwar war er der Ansicht, dass Islam und Christentum auf hellenistischen Traditionen beruhten und eine Kulturgrenze – anders als der Philosoph und Theologe Ernst Troeltsch (gest. 1923) meinte – nicht zwischen Europa und dem Orient verlaufe, sondern zwischen Europa und Islam auf der einen Seite und Asien auf der anderen. Dennoch wertete er den modernen Orient als »degeneriert und passiv«, da trotz gemeinsamer

82 Zum Beispiel Jack GOODY, *The Arabs and the Italian Renaissance*, in: RODHAN, *The Role of the Arab-Islamic World*, S. 25–37.

83 Siehe Frank GRIFFEL, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000, S. 5–8.

84 Hierzu auch Birgit SCHÄBLER, *Humanism, Orientalism, Modernity. A Critique*, in: Stefan REICHMUTH u.a. (Hg.), *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*, Göttingen u.a. 2012, S. 147–161.

85 Siehe Cornelia ESSNER/Gerd WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, in: WDI 27 (1988), S. 154–177, hier S. 171–177; SCHULZE, *Religionswissenschaft und Islamwissenschaft*, S. 186f.; Alexander HARIDI, *Das Paradigma der »islamischen Zivilisation« oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*, Würzburg 2005; JUNG, *Orientalists, Islamists*, S. 157–213.

Wurzeln der orientalischen Seele das Bedürfnis fehle, mit dem Erbe kreativ umzugehen, so dass der Islam nichts anderes sei als ein »asiatisierender Hellenismus«.

Eine solche Argumentation soll erklären, warum die islamische Auseinandersetzung mit der Antike keinen Humanismus hervorbringen konnte und warum die islamische Kultur der europäischen nicht ebenbürtig sei⁸⁶. Vergleichbar mit der Protestantismus-Analogie bemühten sich jedoch auch hier Islamwissenschaftler seit den 1960er Jahren, Elemente eines »islamischen Humanismus« schon vor der europäischen Renaissance nachzuweisen, wobei sie diesen Humanismus im Islam häufig als rationale und anti-religiöse, also eigentlich wenig »islamische« Denkschule konzipierten⁸⁷. Obwohl gegen eurozentristische Geschichtsbilder gerichtet, passte diese Konstruktion paradoxerweise zum Verfallsnarrativ, weil ein solcher Humanismus im Islam – anders als in Europa – kein »Mittelalter« zu überwinden hatte, sondern selbst von »scholastischem Denken« überwunden wurde⁸⁸.

Kurioserweise führte gerade der auch im Zuge des griechischen Unabhängigkeitskampfes (1821) neu aufkeimende Philhellenismus in Europa zu einem gesteigerten Interesse an den griechischen Klassikern in verschiedenen Regionen des Osmanischen Reiches von Albanien bis Ägypten, einem Interesse, das oft auch mit Ideen der Aufklärung und des Nationalismus einherging⁸⁹. Seit 1834 wurden neue Übersetzungen griechischer Klassiker ins Osmanische und ins Arabische publiziert. Unabhängig von ihrem religiösen und ideologischen Hintergrund waren sich arabische Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts einig in ihrer Begeisterung für das griechische Erbe⁹⁰.

Mitunter nahm die Griechen-Begeisterung jedoch auch einen kritischen Unterton gegenüber »Europa« an. Tawfīq al-Ḥakīm (gest. 1987), einer der Gründerväter des ägyptischen Theaters, der unter anderem Oedipus adaptierte, schrieb in der Einleitung zum Stück, dass ein »religiöses Gefühl« (*šūʿr dīnī*) zentral für das Verständnis griechischer Tragödien sei und er als »arabischer Orientale« (*šarqī ʿarabī*) das griechische Erbe viel besser verstehe als die modernen Dichter des Westens, da er sich diese Art »religiösen Gefühls« erhalten habe⁹¹.

86 Marco SCHÖLLER, Zum Begriff des »islamischen Humanismus«, in: ZDMG 151 (2001), S. 275–320, hier S. 302f.

87 Ebd., S. 298–301.

88 Ebd., S. 295.

89 Michael KREUTZ, The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought, in: GALL/WILLOWEIT, Judaism, Christianity, and Islam, S. 77–92.

90 Ebd., S. 87.

91 Ebd., S. 89.

Ähnlich wie im Falle der Reformation wird auch hier ein europäischer Alleinvertretungsanspruch hinterfragt, der griechisches Denken als eigenständigen »europäischen« Durchbruch in der Menschheitsgeschichte vereinnahmt. Der Sache nach ist die Kritik daran insofern durchaus gerechtfertigt, da in der jüngeren Forschung zum einen die orientalischen Einflüsse⁹² auf das alte Griechenland unbestritten sind und zum anderen das Verhältnis der »griechischen Religion«⁹³ zu den Tragödien deutlich herausgearbeitet wurde. Auch wenn also das klassische Griechenland einen kulturellen Aufbruch in selbstkritischem Denken darstellt, so entgegen der landläufigen Meinung nicht deswegen, weil es einen Triumph des vernunftgeleiteten Wissens symbolisiert, sondern vielmehr deshalb, weil es sich in einer »kontinuierlichen religiösen Problematisierung« übt, die die Grenzen menschlicher Vernunft und die Ambivalenzen des Daseins auslotet und deswegen bis heute nichts an Anziehungskraft eingebüßt hat⁹⁴.

Auch die europäische Sicht auf das römische Erbe ist von kritischen Rückfragen nicht verschont geblieben. Aufgrund der realen wie auch imaginierten Bedeutung des Römischen Reiches für das europäische Selbstverständnis stellte dessen Untergang für europäische Historiker eine zentrale Herausforderung dar und beförderte die Reflexion über historische Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Mittelmeerraum. Der britische Historiker Edward Gibbon bescheinigte in seinem sechsbändigen Werk (1776–1789)⁹⁵ dem Christentum als Faktor der Verweichlichung dazu beigetragen zu haben, dass sich die Römer nicht auf Dauer des Ansturms der Germanen und Araber hätten erwehren können; bezeichnenderweise ließ er sein Werk erst mit dem Fall Konstantinopels (1453) enden. Die Annahme Gibbons, in den Schulen Oxfords würde heute die Lehre Mohammeds gepredigt, wenn die Schlacht von Poitiers (732 n. Chr.) verloren gegangen wäre, zeigt, dass er Geschichte nur als Abfolge erfolgter oder verhinderter Katastrophen begriff. Bezüglich Roms haben verschiedene Historiker – wie etwa Jacob Burckhardt (gest. 1897), der auch Max Weber beeinflusste – Gibbons »Katastrophentheorie« mit dem Argument relativiert, die römische Kultur sei mit dem

92 Martin L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997; Walter BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA 1992; ders., *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, MA 2004.

93 Jenny STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Princeton, NJ 1983; Pauline SCHMITT PANTEL, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1989; Robert PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996; Peter W. ROSE, *Sons of the Gods, Children of the Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, NY 1992; Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Tragedy and Greek Religion*, Lanham, MD 2003.

94 Ausführlich Robert N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011, S. 324–398.

95 Edward GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 4 Bd., New York 1836, URL: <<http://www.gutenberg.org/files/25717/25717-h/25717-h.htm>> (30.07.2013).

Untergang des Weströmischen Reiches nicht verschwunden, sondern habe in der anschließenden »Spätantike« fortgewirkt. Bezüglich der islamischen Kultur erfolgte diese Relativierung indes nicht, trotz der Jahrhunderte langen Präsenz von Muslimen in Süd- und Osteuropa und mannigfaltigen Einflüssen auf das Recht, die Landwirtschaft, die Ökonomie, die Wissenschaft, den Handel, die Kunst und die Architektur in Europa. Nach wie vor gilt als umstritten, ob der Islam eine entscheidende Rolle bei der Geburt des modernen Europa gespielt habe oder ob Muslime nützliches Wissen lediglich weitergereicht hätten⁹⁶.

Kontrovers diskutiert wurden in diesem Kontext die Thesen des belgischen Historikers Henri Pirenne (gest. 1935), der argumentierte, dass das Mittelmeer einen gemeinsamen Kulturraum darstelle, der jedoch durch die arabischen Eroberungen zerstört worden sei, weil dadurch die Handelsrouten abgeschnitten worden seien und sich das Meer von einer Verkehrsstraße in eine unüberwindliche Barriere verwandelt habe⁹⁷. Hier figuriert das Auftreten der Muslime nicht nur als Trennlinie zwischen der Nord- und Südküste des Mittelmeers, sondern auch zwischen Antike und Mittelalter, was die langfristige Verschiebung des europäischen Machtzentrums vom Süden gen Norden erklären soll. Zwar gilt Pirennes Erklärungsansatz in den meisten Details als widerlegt. Dennoch wird die symbolische Bedeutung, die Pirenne der arabisch-muslimischen Expansion beimaß, erst in jüngster Zeit grundsätzlich in Frage gestellt, da versucht wird, darzulegen, dass der Islam als Teil der »Spätantike« zu sehen sei, nicht als deren Grenzlinie oder Außenraum⁹⁸.

Schon der bekannte liberale ägyptische Schriftsteller Ṭāhā Ḥusayn⁹⁹ (gest. 1973) argumentierte in seiner programmatischen Bildungsschrift *Mustaqbal at-taqāfa fī Miṣr* (»Die Zukunft der Kultur in Ägypten«, 1938) sowohl mit als auch gegen Pirenne, als er auf die gemeinsamen griechischen Wurzeln von Christentum und Islam verwies, um das Argument zu untermauern, dass die Ägypter – trotz eines getrennten historischen

96 Diese Diskussion ist sehr umfangreich, siehe zum Beispiel Hugh TREVOR-ROPER, *The Rise of Christian Europe*, London 1965; John M. HOBSON, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge 2004; Mark GRAHAM, *How Islam Created the Modern World*, Beltsville, MD 2006; Jack GOODY, *The Theft of History*, Cambridge, MA 2009.

97 Siehe Carl August LÜCKERATH, Die Diskussion über die Pirenne-These, in: Jürgen ELVERT/Susanne KRAUSS (Hg.), *Historische Debatten und Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, S. 55–69.

98 Siehe hierzu Aziz AL-AZMEH, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*, Cambridge 2014; Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

99 Zu ihm u.a.: Michael KREUTZ, *Understanding the Other. Taha Husayn on Reason and Individualism*, in: Stefan REICHMUTH u.a. (Hg.), *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*, Göttingen 2012, S. 127–144.

Entwicklungspfades – kulturell zu Europa gehörten, weil sie den Europäern näher stünden als etwa Indern und Chinesen¹⁰⁰. Viele Ägypter verstünden nicht, dass Zivilisation (*ḥadāra*) auf Kultur und Wissen (*taqāfa*, 'ilm) basiere und die politische Unabhängigkeit nicht das Ende der Entwicklung sei: »Ich befürchte, dass wir hinterherhinken (*nata'ahḥar*), wo wir vorangehen sollten, und dass wir niedersinken (*nanḥaṭṭ*), wo wir aufwärts streben sollten«¹⁰¹. Die wichtigste Frage, die es nun zu klären gelte, sei die kulturelle Zugehörigkeit Ägyptens¹⁰², besonders deshalb, weil viele meinten, eine zu enge Bindung an Europa werde die kulturelle Identität und das religiöse Leben zerstören¹⁰³. Ṭāhā Ḥusayn, der seine akademische Karriere 1921 auf dem Lehrstuhl für Römische und Griechische Studien an der Universität Kairo begonnen und seit 1919 mehrere Studien zum antiken Griechenland verfasst und verschiedene antike Texte übersetzt hatte, vertrat sogar die Auffassung, dass im Schulunterricht Griechisch und Latein unterrichtet werden sollten. Die Übernahme europäischen Wissens entspreche dem Verhalten der arabisch-muslimischen Vorfahren, die sich permanent mit anderen Völkern und Kulturen ausgetauscht hätten, ohne deswegen ihre Religion, Sprache, Geschichte oder Kultur preiszugeben¹⁰⁴. Die islamische und die europäische Geschichte wiesen einen ähnlichen Verlauf auf, allerdings leugneten ausgerechnet viele europäische Historiker, die diese Ähnlichkeit untersucht hätten, sie am Ende¹⁰⁵. So werde den (germanischen) Barbaren zugutegehalten, dass es ihnen unmöglich gewesen sei, den Geist und die Vernunft Roms zu vernichten, so dass beides in der Renaissance wieder habe aufblühen können. Demgegenüber werde jedoch den Türken vorgeworfen, den Geist des Islams korrumpiert zu haben und einen spirituellen und kulturellen *inhiṭāt* eingeleitet zu haben.

6. Imperialismuskritik und westliche Niedergangsszenarien

Die seit den 1970er Jahren aufgekommene postkoloniale Kritik beurteilt die Bewegungen der religiösen Reform und kulturellen Renaissance in Ägypten um die Wende zum 20. Jahrhundert skeptisch. Islamischen und säkularen Reformern wird entweder vorgeworfen, sie hätten es versäumt, den notwendigen epistemologischen Bruch zu vollziehen, und stattdessen versucht,

100 Wie diese These durch arabische Nationalisten zurückgewiesen wurde, beschreibt ENDE, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, S. 87, 234f.

101 Ṭāhā ḤUSAYN, *Mustaqbal aṭ-ṭaqāfa fī Miṣr*, Kairo 1938, S. 4.

102 Ebd., S. 7.

103 Ebd., S. 53.

104 Ebd., S. 57–64.

105 Ebd., S. 17 und 17–29 passim.

moderne und traditionelle Kultur in Einklang zu bringen¹⁰⁶; oder es wird argumentiert, ihre kulturellen Anleihen im Kampf gegen den Kolonialismus hätten lediglich zu einer weiteren Deformation der eigenen Kultur geführt¹⁰⁷. Solche Kritiken betrachten »Rückständigkeit« und »Niedergang« als orientalistische Konzepte, die den Zustand, den sie vorgeben zu beschreiben, erst hervorbrächten. Arabische Sprecher, die diese Wörter benutzten, unterwürfen sich der kulturellen Hegemonie Europas und produzierten den Käfig aus Worten und Bildern, in dem sie gefangen seien, ungewollt mit. Der Kulturimperialismus übe eine weit stärkere Macht aus als der direkte Kolonialismus und sei auch nach dessen Verschwinden ungebrochen¹⁰⁸.

Das Problem an dieser Kritik liegt darin, dass der arabische Gebrauch der Verfallsmetapher lediglich als Mimikry europäischer Bewertungen aufgefasst wird: Entweder werden die diskutierten Probleme gänzlich gelehnet oder das Bewusstsein über derartige Probleme wird als ein »falsches« apostrophiert. Als beispielhaft hierfür können die Ausführungen Joseph Massads gelten, der die Übernahme europäischer Konzepte wie Zivilisation, Kultur, Rückständigkeit und Dekadenz rundweg als verfehlt bezeichnet¹⁰⁹. Seine Kritik kann jedoch, jenseits des Manipulationsvorwurfs, nicht erhehlen, warum bestimmte Begriffe zu bestimmten Zeiten in Gebrauch kamen und warum bestimmte Fragestellungen Intellektuelle beschäftigten¹¹⁰. Er delegitimiert lediglich die intellektuelle Arbeit aus eineinhalb Jahrhunderten¹¹¹. Dieses Problem lässt sich bis zu Edward Saids *Orientalism* zurückverfolgen¹¹², da Said im letzten Kapitel linken und nationalistischen arabischen Autoren der 1970er Jahre vorwarf, sich mit der Übernahme westlicher Konzepte (wie »Arab mind«) selbst orientalisiert zu haben¹¹³. Er erweckte so den Eindruck, dass die Ideen, die die europäische Einbildung über den Islam seit

106 Etwa Hisham SHARABI, *Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875–1914*, Baltimore, MD 1970.

107 Siehe etwa Talal ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA 2003.

108 Zur Bedeutung der Diskussion um den Kulturimperialismus in den 1970er Jahren siehe auch die Beiträge von Bernhard GISSIBL, *Deutsch-deutsche Nachrichtenwelten. Die Mediendiplomatie von ADN und dpa im frühen Kalten Krieg*, und Andrea REHLING, *Materielles Kultur- und Naturerbe als Objekt und Ressource kultureller Souveränitätsansprüche*, in diesem Band.

109 MASSAD, *Desiring Arabs*, S. 8.

110 Zur arabischen Debatte um die Kulturkrise nach 1967 siehe Elizabeth Suzanne KASSAB, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2009.

111 MASSAD, *Desiring Arabs*, S. 18–28, klagt eine lange Reihe vorwiegend politisch linksstehender Denker an.

112 Edward SAID, *Orientalism*, New York 1978.

113 SAID, *Orientalism*, S. 322–325. Zum Kontext: Manfred SING/Miriam YOUNES, *The Specters of Marx in Edward Said's Orientalism*, in: WDI 53 (2013), H. 2, S. 149–191.

dem 19. Jahrhundert geprägt hatten, nun auch bei arabischen Intellektuellen angekommen seien.

In der Fixierung auf westliche Vor- und Fehlteile ignoriert eine solche Kritik, obwohl sie selbst ganz wesentlich auf westlichen Imperialismus- und Kulturkritiken aufbaut, die Ubiquität von Niedergangsszenarien ökonomischer, spiritueller und moralischer Art auch in Europa und den USA. Zum Höhepunkt des Fortschrittsoptimismus wurde gerade deshalb als Begleitprogramm zur Weltausstellung in Chicago 1893 das Parlament der Weltreligionen einberufen, da in den Worten des Parlamentsvorsitzenden »the material glories of modern civilization« der Religionen bedürften, »to bring back to the human mind the greater world of the Spirit«¹¹⁴. Viele Europäer und US-Amerikaner verspürten angesichts eines lediglich oberflächlich vergoldeten Zeitalters eine schwelende Kulturkrise, ganz zu schweigen von apokalyptischen Eiferern, deren Erwartungen vom Weltende sich aus säkularen wie auch religiösen Quellen speisten¹¹⁵.

Von Jean-Jacques Rousseau bis Sigmund Freud wurde Fortschritt nicht einstimmig gutgeheißen, sondern das Unbehagen an der Moderne artikuliert¹¹⁶. Und nicht nur in der Zwischenkriegszeit waren viele Intellektuelle dem Morbiden zugetan und spekulierten über den Untergang von Zivilisationen¹¹⁷. Da der Aufstieg Westeuropas und der USA mit einer unvergleichlichen Zerstörungswucht einherging, werden bis heute, Max Webers These verteidigend oder als euro-zentristisch zurückweisend, widersprüchliche Narrative über den Aufstieg des Westens erzählt, in denen nicht selten die Angst vor einem dräuenden Niedergang durchscheint und in denen sich zuletzt vor allem die Bewertung Chinas wandelte¹¹⁸. In der Auseinandersetzung mit dem orientalischen Anderen begegnete Europa auch sich selbst und

114 ZILKOWSKI, Introduction, S. 9.

115 Bernd U. SCHIPPER/Georg PLASGER (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007; Veronika WIESER (Hg.), *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, Berlin 2013.

116 KOSELLECK, »Fortschritt« und »Niedergang«, S. 227.

117 Richard OVERY, *The Morbid Age. Britain Between the Wars*, London 2009; Ernst PIPER, *Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Berlin 2013; Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997.

118 David LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are so Rich and Some so Poor*, London 1998; Daron ACEMOĞLU/James A. ROBINSON, *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, London 2012; Niall FERGUSON, *The Great Degeneration. How Institutions Decay and Economies Die*, London 2012; Reinhard RODE, *Der schleichende Niedergang des Westens. Multilateralismus als Gegenmittel*, Berlin u.a. 2010; Francesco M. BONGIOVANNI, *The Decline and Fall of Europe*, Houndmills 2012; Ian MORRIS, *Why the West Rules – For Now. The Patterns of History, and What They Reveal About the Future*, New York 2010; Ricardo DUCHENESE, *Between Sino-Centrism and Euro-Centrism. Debating Andre Gunder Frank's Re-Orient. Global Economy in the Asian Age*, in: *Science & Society* 65 (2001/2002), H. 4, S. 428–463.

seinen eigenen Ambivalenzen gegenüber dem technologischen Fortschritt und den eigenen historischen Mythen¹¹⁹.

Trotzdem liefen die Vorstellungen über den orientalischen Niedergang und einen drohenden westlichen Verfall meist unverbunden nebeneinander her, weil sich in der europäischen Selbstsicht der Westen auf einem höheren Entwicklungsstadium befand und ein Verfall deswegen dramatischere Ausmaße befürchten ließ, während der orientalische Niedergang lediglich als historische Tatsache betrachtet wurde. In Texten arabischer und muslimischer Autoren, in denen das westliche Unbehagen an der Moderne oft einen deutlichen Widerhall fand, sind jedoch häufig beide Niedergangsnarrative miteinander verknüpft, was in westlichen Augen wiederum als übertrieben anti-modernes, islamisches Ressentiment wahrgenommen wird. So sammelte etwa der indische Muslim 'Alī Nadawī in seinem Buch *What the World has lost with the Decline of Islam* (1950, mit Vorwort von Sayyid Quṭb) sämtliche Anklagen, die gegen die westliche Moderne nach dem Zweiten Weltkrieg erhoben werden konnten, um seine Behauptung zu stützen, die Welt wäre besser dran, wenn der Islam seine führende Rolle wiedererlange¹²⁰.

7. Ausblick

Dass sich arabische und muslimische Intellektuelle seit dem 19. Jahrhundert verstärkt mit dem Niedergang der »islamischen Zivilisation« auseinandersetzten, hatte den realpolitischen Grund in der Wahrnehmung, dass Muslime zunehmend einer kolonialen Bedrohung gegenüberstanden und »kolonisabel« geworden waren. Das Anliegen, diesen Niedergang zu verstehen, aufzuhalten und umzukehren, wurde auf den vorhergehenden Seiten als ein Ringen um kulturelle Souveränität gedeutet. Es bestand darin, sich auf die dominanten europäischen Narrative zum islamischen Niedergang zwar einzulassen, deren Stichhaltigkeit jedoch – auch mit Hilfe europäischer Selbstkritiken – in Frage zu stellen.

Der Beispielfall Ägypten verdeutlichte dabei, dass das Ringen um kulturelle Souveränität einerseits einen nationalen Resonanzboden hatte, andererseits aber auch mit Bedrohungsszenarien für den Islam, die arabische Welt und den Orient verbunden war, die weit über nationale Grenzen hinausreichten. Ferner zeigte sich, wie schwierig es für die Akteure war, die altägyptische, griechisch-römische und arabisch-islamische Geschichte

119 Siehe Georg STAUTH, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt a.M. 1993.

120 Abul Ḥasan 'Alī NADAWI, *Islam and the World*, Lahore 1976 (Nachdruck). Zu ihm Jan-Peter HARTUNG, *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī Ḥasanī (1914–1999)*, Würzburg 2004.

für sich zu reklamieren, da Europäer sowohl die materiellen Zeugnisse in Ägypten verwalteten als auch die Interpretationshoheit über die Menschheitsgeschichte für sich beanspruchten.

Da das Problem der »Rückständigkeit« Ägyptens speziell über die Rolle des Islams verhandelt wurde, versuchten die Intellektuellen in Ägypten, die Sonderrolle Europas und des Christentums zu relativieren. Wenn Europäer ihre Geschichte als sich selbst tragende Erfolgsgeschichte seit der Renaissance oder Reformation darstellten, so erlaubte es die Übernahme der Niedergangsmetapher arabischen und muslimischen Autoren, über die »wahren« Ursachen oder »wirklichen« Formen des Verfalls zu spekulieren und so entweder die Überlegenheit Europas auf islamische Quellen zurückzuführen oder Europa selbst als dekadent zu denunzieren. Zwar erkannten arabische Intellektuelle damit die Hegemonie Europas implizit an, indem sie sich an europäischen Narrativen abarbeiteten. Doch indem sie die Interpretationshoheit über ihre eigene Geschichte für sich reklamierten, führten sie bereits einen Akt kultureller Souveränität aus. Dabei ermöglichte der Verweis auf die pharaonische und griechisch-römische Geschichte, sowohl den Anspruch auf kulturelle Einzigartigkeit als auch auf gemeinsame Wurzeln mit Europa zu unterstreichen und damit die politisch-ökonomische Abhängigkeit Ägyptens in der Gegenwart zu skandalisieren. Die Subversion der Renaissance- und Reformations-Narrative lässt sich zudem als ein Versuch lesen, Islam, Christentum und Europa in eine gemeinsame, universale Geschichte einzuschreiben und dadurch den Islam und seine Bedeutung zu entprovinzialisieren, ohne die Bedeutung Europas provinzialisieren zu wollen.

Da Ägypten einen semi-autonomen Status genoss und zugleich zu zwei Imperien gehörte, blieb seine politische und kulturelle Zugehörigkeit lange Zeit intern umstritten. Die kulturellen Souveränitätsvorstellungen waren zwischen den politischen Rivalen nicht nur synchron umkämpft, sondern folgten auch diachron politischen Konjunkturen, in denen die Marker kollektiver Identität auf- und abgebaut wurden. Unter Gamal Abdel Nasser (reg. 1954–1970) wurde der ägyptische Nationalismus ideologisch durch den Pan-Arabismus und den arabischen Sozialismus verdrängt, doch bereits unter seinem Nachfolger Anwar Sadat schlug das Pendel wieder in die andere Richtung aus. Der islamistische Attentäter rechtfertigte den Mord an Sadat 1981 mit dem Ausruf: »Ich habe den Pharaos getötet«¹²¹. In den 1980er Jahren vermieden es die Repräsentanten der politischen Macht, eindeutig Position für den säkularen oder islamischen Charakter des Staates zu ergreifen, ließen intellektuelle Kontrahenten aber ausführlich über Säkularismus und

121 REID, *Whose Pharaohs?*, S. 295. Zur Figur des Pharaos bei Sayyid Quṭb als eines unrechtmäßigen, sich Göttlichkeit anmaßenden Herrschers, siehe auch GOLDBERG, *Smashing Idols and the State*, S. 14–18.

Islamisierung debattieren¹²². Im Zuge der Massenproteste von 2011, die zum Sturz Husni Mubaraks führten, griffen Graffiti-Künstler – teils ironisch, teils pathetisch – erneut pharaonische Motive auf, diesmal aber, um den Kampf um Freiheit als zentrale Botschaft der langen ägyptischen Geschichte auszuweisen¹²³.

Einem ähnlichen Wandel unterlagen auch die Islam-Deutungen europäischer Betrachter. Sahen Europäer den Islam von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts als »Weltreligion«¹²⁴ an, die angesichts einer unhinterfragt gegebenen europäischen Hegemonie dem Verfall geweiht war, so versinnbildlicht der Islam seit den 1980er Jahren oftmals die »Rückkehr der Religion«, die die säkulare Ordnung in Frage stellt. So wird nunmehr in Europa über die Gefahr einer Islamisierung debattiert, vor der die Europäer, wie manche meinen, nur eine »Europäisierung des Islams« retten könne¹²⁵.

Wenn in dieser Debatte die zwei Entitäten »Europa« und »Islam« jeweils füreinander als Bedrohung erscheinen und folglich beide sich als kulturell bedroht wahrnehmen, so spiegelt sich darin die Verflechtung konkurrierender Souveränitätsansprüche und Verlustängste wider. Das Konzept der kulturellen Souveränität eignet sich nicht nur dazu, solche miteinander verflochtenen Bedrohungsszenarien als Krise des politischen Souveräns, Zeichen für transkulturelle Aushandlungsprozesse oder Ressource für politische Mobilisierung zu beschreiben, sondern auch dazu, »Souveränität« selbst als brüchiges Konstrukt zu verstehen. Gerade in Momenten, in denen Souveränität als Fiktion sichtbar wird, erscheint es manchen Akteuren so, dass die kulturelle Souveränität der eigenen Gemeinschaft als kaum erreichbar erscheint, während sich die der anderen als nicht abschaffbar erweist – was in den Augen eben dieser Akteure, ob im Ägypten des 19. oder im Europa des 21. Jahrhunderts, die Debatte um kulturelle Souveränität umso dringlicher erscheinen lässt.

122 Alexander FLORES, *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre*, Berlin u.a. 2012.

123 Mona ABAZA, *Satire, Laughter, and Mourning in Cairo's Graffiti*, in: Syrinx von Hees u.a. (Hg.), *Proceedings of the Conference »Inverted Worlds. Cultural Motion in the Arab Region«*, Beirut, October 4–8 2012 (Orient Institute Studies 2 [2013]), URL: <http://www.perspectivia.net/publikationen/orient-institut-studies/2-2013/abaza_satire> (26.10.2015).

124 Peter BEYER, *The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion*, in: *International Sociology* 13 (1998), H. 2, S. 151–172; Christopher BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt a.M. 2006, S. 405–409.

125 Zur Analyse Maurits S. BERGER, *The Third Wave. Islamization of Europe, or Europeanization [sic] of Islam?*, in: *Journal of Muslims in Europe* 2 (2013), S. 115–136; Thijl SUNIER, *Beyond the Domestication of Islam in Europe. A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies*, in: *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), S. 189–208. Zur Debatte Bassam TIBI, *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 1998; Tariq RAMADAN, *Europeanization of Islam or the Islamization of Europe*, in: Shireen T. HUNTER (Hg.), *Islam, Europe's Second Religion*, Westport, CT 2002, S. 202–218.