

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

Geschichte und Geschichtlichkeit

mit Beiträgen von:

Armina Omerika
Rüdiger Lohlker
Soumaya Louhichi
Katajun Amirpur
Michael Kemper

4 | 2018

EBVERLAG

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von / edited by

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

Koordination / Managing Editor

Udo Simon

Redaktionsteam / Editorial Staff

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue

Armina Omerika

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board

Taha Abd al-Rahman, Rabat	Rüdiger Lohlker, Wien
Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg	Angelika Neuwirth, Berlin
Katajun Amirpur, Köln	Johanna Pink, Freiburg
Ednan Aslan, Wien	Stephan Reichmuth, Bochum
Thomas Bauer, Münster	Ulrich Rudolph, Zürich
Gerhard Endreß, Bochum	Thomas Schmidt, Frankfurt
Farid Esack, Johannesburg	Nicolai Sinai, Oxford
Joseph van Ess, Tübingen	Abdolkarim Soroush, Berlin
Andreas Görke, Edinburgh	Burhanettin Tatar, Samsun
Hassan Hanafi, Kairo	Erdal Toprakyan, Tübingen
Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara	Rotraud Wielandt, Bamberg
Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, Ankara	Ulrich Winkler, Salzburg
Felix Körner, Rom	

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

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.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-338-3

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: EBOOK

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

<i>Armina Omerika</i> Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen islamischen Denken	7
<i>Rüdiger Lohlker</i> Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit	37
<i>Soumaya Louhichi</i> The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary Arab-Islamist Narrative	57
<i>Katajun Amirpur</i> “Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā” Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte	99

In Übersetzung / In Translation

<i>Michael Kemper</i> Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881)	125
<i>Ismail Bej Gasprinskij</i> Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und Beobachtungen	139

Debatte / Debate

<i>Hans Zirker</i> Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen: Sure 90:10 und 1:6f.	171
--	-----

Murat Kayman

Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie
in Deutschland" 179

Enes Karić

Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung
wartend 193

Rezensionen / Book Reviews

ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism
von *Hazim Fouad* 199

Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus.
Muslimische und christliche Annäherungen
von *Martin Bauschke* 204

Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von
Transzendenz und Immanenz
von *Hureyre Kam* 209

Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag
von *Naime Çakir* 216

Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the
Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation
von *Ayşe Başol* 222

Artikel / Articles

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen islamischen Denken

Armina Omerika*

Abstract

Der Artikel wirft einige Schlaglichter auf die Geschichtsbilder und -vorstellungen, die im modernen muslimischen religiösen Denken seit dem späten 19. Jahrhundert zum Tragen gekommen sind. Insbesondere im Blick steht dabei die Frage nach dem Umgang mit eigener Geschichtlichkeit und mit den Konsequenzen, die sich daraus für die Ausgestaltung von Islamität ergeben. Die unterschiedlichen Gewichtungen und Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart und die Frage, ob die Bedeutung des historischen Wandels für die eigenen Erkenntnisprozesse mitreflektiert wird, entscheidet, so die These, über den Umgang des religiösen Denkens mit neuen Wissensbeständen, Epistemen und methodischen Verfahren ebenso wie darüber, ob diese als legitim angesehen werden, um als authentisch islamisch akzeptiert zu werden.

Einleitung

Blickt man auf das vergangene Jahrhundert zurück, so stellt man fest, dass sich die “großen” akademischen Skandale um die moderne Reflexion des Islams im 20. Jahrhundert, all ihren unterschiedlichen soziopolitischen Rahmenbedingungen zum Trotz, um die Frage des Umgangs mit den textuellen Quellen des Islams vor dem Hintergrund eines umstrittenen Geschichtsverständnisses drehten. In seinem 1926 erschienenen Werk *Fī š-šī'r al-ğāhili* (“Über die vorislamische Dichtung”) meldete Ṭāhā Ḥusayn (1898–1973) unter anderem Zweifel an der historischen Faktizität der ara-

* Zentrum für Islamische Studien, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

bischen Abstammungsgeschichte von Abraham an, wie sie traditionell aus der koranischen Erzählung abgeleitet wird.¹ Das Werk löste heftige Gegenreaktionen im gesamten nahöstlichen Raum aus, die in Folge für weitere Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Geschichte, Text und Glaube sorgten. In der einige Jahre später publizierten, überarbeiteten Fassung, ließ Ḥusayn speziell den Punkt über die Historizität Abrahams weg.² Zwanzig Jahre später sorgte die Dissertation des Literaturwissenschaftlers Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (1916–1997), *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Qurʿān al-karīm* (“Die Erzählkunst des heiligen Korans”, 1947) für ähnliches Aufsehen: Ḥalafallāh stellte den historiographischen Wert von koranischen Prophetengeschichten in Frage und die historiographische Wahrheit des Korans dessen literarischer Wahrheit gegenüber. Gott sei im Koran, so das vereinfachte Fazit von Ḥalafallāhs These, nicht wie ein Historiker, sondern wie ein Literat vorgegangen – die Wahrheit koranischer Erzählungen begründe sich nicht aus ihrer historiographischen Faktizität, sondern aus der Art und Weise, wie sie an die emotionalen, linguistischen und kulturellen Voraussetzungen der Adressaten angepasst wurden. In der öffentlichen Debatte, die in Ägypten daraufhin entbrannte, wurde Ḥalafallāh von Gelehrten der al-Azhar der Ketzerei beschuldigt. Einer der zentralen Vorwürfe seiner Gegner lautete, in seiner Analyse sei der Koran sogar noch weniger wert als ein herkömmliches Geschichtsbuch.³ Unter Druck musste Ḥalafallāh eine neue Dissertation verfassen; sein Doktorvater Amīn al-Ḥūlī (1895–1966), selbst ein Pionier der literaturwissenschaftlichen Koranforschung,⁴ musste von seiner Stelle an der Ägyptischen Universität (spätere Universität Kairo) zurücktreten.⁵ Der Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010) ist vermutlich noch bekannter als die seiner Vorgänger. In seinen Studien über die Koranwissenschaften⁶ vertritt Abū Zayd die Position, der Koran sei ein kulturelles und historisches Produkt, da sich die Offenbarung dem linguistischen und intellektuellen Horizont der Erstempfänger angepasst und sich der Wirklichkeit “einverleibt” habe. Die Kampagnen, denen Abū Zayd wegen seiner Arbeiten ausgesetzt wurde, mündeten in seiner “Exkommunikation”. Von einem ägyptischen Gericht wurde er der Apostasie beschuldigt, zum

¹ Ayalon, “Revisiting Ṭahā Ḥusayn’s *Fi al-Shiʿr al-Jāhili*”, S. 98–121.

² *Ibid.*, S. 109.

³ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 134–162.

⁴ Özsoy, “Pioniere”, S. 23–45.

⁵ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 141.

⁶ Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ*; ders., *Dirāsa fī ʿulūm al-Qurʿān*.

Nichtmuslim erklärt und von seiner Frau zwangsgeschieden. Den Rest seines Lebens verbrachte er im westeuropäischen Exil.⁷ Damit erlitt er ein ähnliches Schicksal wie der pakistanische Gelehrte und Philosoph Fazlur Rahman (1919–1988), dessen kritische Haltung zur historischen Authentizität der verschriftlichen Prophetentradition (Hadith)⁸ ihm letztlich zum Verhängnis wurde: Nach heftigen Kritiken und Drohungen seitens fundamentalistischer Gruppen, die sich neben einer Reihe anderer Vorwürfe ganz zentral auf seine historistische Hadith-Kritik beriefen, musste Rahman Pakistan verlassen; er ging ins US-amerikanische Exil.⁹

All diese "Fälle" haben selbstverständlich eigene Entwicklungsgeschichten in ihren jeweiligen Kontexten und sind von einer Reihe von komplexen politischen und gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst gewesen, nicht zuletzt von machtpolitischen Strategien und Auseinandersetzungen. Ihnen gemein ist jedoch die Tatsache, dass die Frage nach der Historisierung von religiösen Texten ebenso wie die Frage nach der historischen Faktizität der Textinhalte den Dreh- und Angelpunkt der an sie gerichteten Vorwürfe der mangelnden islamischen Authentizität stellte und letztlich als Legitimation ihrer Ausgrenzung bis hin zu offenen Drohungen und Exilierung diente. Sie wurde von den hier erwähnten Akademikern zwar unterschiedlich formuliert, aber dennoch durchweg mit den Methoden und den Instrumenten der jeweils zeitgenössischen Geschichts- bzw. Literaturwissenschaften untersucht, die sich mitunter nicht – zumindest nicht in erster Linie – aus islamischen Wissenschaftstraditionen speisten und/oder nicht im muslimischen Raum entwickelt worden waren. In allen genannten Fällen haben die Autoren zwar ihre Thesen unter Rückgriff auf sehr alte Debattenfelder formuliert, die einen wichtigen Bestandteil der islamischen Ideengeschichte bilden. Durch die Herausforderungen der modernen textwissenschaftlichen und historischen Disziplinen und Methodologien bekamen aber diese alten, auch von ihnen referierten hermeneutischen Diskussionen etwa um Sprachlichkeit und die Erschaffenheit des Korans oder auch die Diskussionen um die Zuverlässigkeit von Authentizitätskriterien und über die Methoden der Hadith-Überlieferung nun auch eine dezidiert historische Dimension.

Diese "historische" Dimension in modernen islamisch-religiösen Diskussionen und Konflikten scheint auch über die hier erwähnten Beispiele hinaus drei Aspekte zu verbinden, die nicht immer voneinander deutlich zu

⁷ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 163–192; Amirpur, *Den Islam neu denken*, S. 57–90.

⁸ Rahman, *Islamic Methodology in History*.

⁹ Zu Rahmans Leben und Werk vgl. allgemein Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", S. 91–101; ders., "Legacy of Fazlur Rahman", S. 96–108.

trennen sind: Zum einen geht es um die Möglichkeit der Historisierung von grundlegenden Schriften, im Sinne ihres Charakters als *historisch bedingte und geformte Zeitdokumente*. Zum zweiten steht die Frage nach der *historiographischen Faktizität* des Textgehalts im Raum. Zum dritten stellt sich hier ganz entscheidend das Problem von *Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Subjektes*, einschließlich seiner eigenen Verstehens- und Erkenntnisbedingungen, die sich akademisch unter anderem in dem gewählten methodologischen Zugang niederschlagen. Ebrahim Moussa hat diesen letzten Aspekt folgendermaßen problematisiert:

“Muslim theology claims that the idea of *din* is a constant in all religious traditions. However, it equally acknowledges that the form and the modus operandi of this salvation practice change in history. [...] Yet this very question of history is complex. Do we live *in* time or *through* time? The first imagines time only as a vessel or an atmospheric range through which we pass, relatively separate from it; time becomes a means vis-à-vis which we can retain a certain kind of objectivity. But more recent reflections suggest that we live through time; in other words, we are constituted, shaped, and formed by time. Without time we have no existence and no being, because we human beings are the embodiment of time. How does this notion relate to history? If time is objective and separate from us, we are unaltered and unchanged by history. If, however, human beings are the very embodiment of time, then we change as time changes and time changes as we change. And our portraits of the past continue to change as our self-understanding deepens and alters our view of the human condition.”¹⁰

Das Verständnis von Religion (*din*) im Wandel der Geschichte ist demnach stark an die Reflexionsmöglichkeiten der eigenen Zeitlichkeit bzw. historischen Bedingtheit eigener Verstehensprozesse und damit stark an das Verständnis von Zeit und Geschichte gebunden, das dem jeweiligen theologischen Denken zugrunde liegt. Die Unterschiede innerhalb dieser Verständnisse, deren mögliches Spektrum Moosa hier heuristisch mit zwei Positionen umklammert, schlagen sich in unterschiedlichen hermeneutischen Zugängen nieder, haben aber auch darüber hinaus wichtige epistemologische Implikationen: Ob, und gegebenenfalls auf welche Art und Weise, die eigene Geschichtlichkeit und damit die Bedeutung des historischen Wan-

¹⁰ Moosa, “Muslim Political Theology”, S. 184–185.

dels für die eigenen Erkenntnisprozesse mitreflektiert wird, entscheidet auch über den Umgang mit neuen Wissensbeständen, Konzepten, Verstehenskategorien und methodischen Verfahren ebenso wie darüber, ob diese als legitim genug angesehen werden, um noch als authentisch islamisch akzeptiert zu werden. Diese Problematik erschöpft sich dabei nicht in einer eindimensionalen – befürwortenden oder ablehnenden – Positionierung gegenüber den als orthodox etablierten Konzepten und Epistemen der islamischen Theologie. Vielmehr berührt sie ganz wesentlich die heutige Definition von Islamität, da sie den Umgang mit Wissens- und Erkenntnisquellen nicht-islamischer Provenienz, und hier insbesondere den der modernen historischen Wissenschaften, in einen Zusammenhang mit der Frage nach der islamischen “Authentizität” bringt. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass heutzutage keine islamisch-theologische Reflexion – unabhängig von der disziplinären Verortung oder den gängigen Einteilungen in “Strömungen” – möglich ist, bei der nicht das Problem im Zentrum steht, wie man in der heutigen Zeit mit theologischen und islamrechtlichen Konzepten, Definitionen und Positionen aus der Vergangenheit umgeht und wie man sie, wie es so oft im Fachjargon der deutschsprachigen Islamisch-Theologischen Studien heißt, *aktualisierend* deutet.¹¹ Das gleiche gilt für die Art und Weise, wie man – falls überhaupt – die Unterschiede in den Lebenswelten der religiösen Texte und der eigenen Lebenswelt in Bezug zu eben diesen Texten setzt, sie vor diesem Hintergrund bewertet und welche Konsequenzen man daraus zieht. Diese Aushandlungsprozesse vollziehen sich in einem breiten Kontext der gesellschaftlichen Debatten über die Bedeutung und den Umgang mit dem historischen, wissenschaftlichen und kulturellen Erbe des Islam in dem jeweils eigenen Kontext; im arabischen Raum sind sie unweigerlich mit den vielfältigen Diskussionen über das “kulturelle Erbe”, *turāt*, verknüpft.¹² Ganz zentral bilden sie aber einen Teil der Diskussionen um den Umgang mit der (westlich imprägnierten oder als solche wahrgenommenen) Moderne in ihren verschiedenen Dimensionen und Nachwirkungen, die seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr wegzudenken sind aus den Debatten über die Gestaltung der Gesellschaften in der islamischen Welt ebenso wenig wie aus innerislamischen religiösen Debatten. Die Antworten

¹¹ “Erklärung der FachvertreterInnen der Islamisch-Theologischen Studien”, https://www.uibk.ac.at/islam-theol/docs/erklaerung-fachvertreterinnen-islamisch-theologische-studien_druck.pdf (abgerufen 11.10.2019).

¹² Beispielhaft für die Positionen in dieser Debatte vgl. Angaben in Fußnote 26 in Hartmann, “Einleitung”, S. 15.

auf die Frage des Umgangs mit den religiösen Kategorien der Vergangenheit fallen unterschiedlich aus, oder, um vorerst bei Moosa zu bleiben:

“There are those who believe that we live in time and have agency independent [from] it. Therefore, they think that one can retain the inherited values and imprimaturs of the past, because these are unrelated to time. Some proponents of this view do take history seriously and hence advocate radical change, while others would allow only moderate change and alteration. Another construction of Muslim history implicitly understands that we live through time and that humanity’s inheritance and ideas are all part and parcel of the mutation of time. Our experiences make us who and what we are. This is a more dynamic understanding of history but equally challenging and even threatening to certain versions of Muslim orthodoxy.”¹³

Folgt man Moosa, so stellt sich die Spannung zwischen dem Zeitlosen, universell Verbindlichen, und dem Kontingenten im modernen muslimischen Denken zuallererst als eine Frage nach der Zeiterfahrung, d.h. nach der Selbstverortung des Subjektes in Zeit und Geschichte und nach der Art und Weise, wie unterschiedliche Zeitmomente – hier insbesondere die Vergangenheit und die Gegenwart – miteinander verbunden werden. Diese unterschiedlichen Relationierungen von Zeithorizonten hat François Hartog mit Blick auf Europa mit dem Begriff des “Historizitätsregimes” (*régime d’historicité*) bezeichnet.¹⁴ Es handelt sich um die Art und Weise, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft artikuliert, konfiguriert und miteinander in Verbindung gebracht werden, wie also das Verhältnis formuliert wird zwischen dem, was man als Erfahrung (Horizont der Vergangenheit) und Erwartung (Horizont der Zukunft) vom eigenen gegenwärtigen Standpunkt aus formuliert. Die Zeitordnung variiert dabei in Abhängigkeit davon, ob die Betonung auf der Vergangenheit, der Zukunft oder der Gegenwart liegt. Die jeweils spezifische Relationierung von diesen drei Zeitmomenten, so Hartog, macht manche Arten von Geschichte möglich und andere nicht.¹⁵

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige Schlaglichter auf die Regime von Historizität zu werfen, die im modernen islamischen Denken zum Tragen kommen. Die Fülle des Materials erlaubt es

¹³ Moosa, “Muslim Political Theology”, S. 185.

¹⁴ Hartog, *Regimes of Historicity*.

¹⁵ Ibid., S. XVI–XVII.

an dieser Stelle, lediglich einen punktuellen Überblick darüber zu liefern, wie die unterschiedlichen Gewichtungen und Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart zu bestimmten Geschichtsbildern und -deutungen führten. Insbesondere im Blick soll dabei die Frage nach dem Umgang mit eigener Geschichtlichkeit und den Konsequenzen bleiben, die sich aus diesem Umgang für die Ausgestaltung von Islamität ergeben.

Unter *modernem islamischen Denken* werden dabei Wissensbestände und Ausarbeitungen verstanden, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden und eine Ausstrahlungskraft für eine binnenperspektivische religiöse Selbstreflexion des Islams hatten bzw. immer noch haben.¹⁶ In diesem Artikel werden sie exemplarisch anhand ausgesuchter Werke bzw. Autoren beleuchtet. Weder sind diese Bestände ausschließlich akademisch, noch sind sie gebunden an die Grenzziehung zwischen “Orthodoxie” und “Nicht-Orthodoxie”, die in islamischen Kontexten ohnehin ein schwieriges Unterfangen wäre und gesondert betrachtet werden müsste.¹⁷ Eine solche Definition mag nicht mit den klassischen Einteilungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Wissenschaften im Islam korrespondieren; auch nicht mit den Zuordnungen, die man im christlichen Kontext möglicherweise gemeinhin als “theologisch” bezeichnen würde, doch hierfür gibt es zwei gute Gründe. Erstens soll auf diese Weise eine Vorkonstruktion des Gegenstandes “Islamische Theologie” durch eine zu schnelle propositionale Vorfestlegung auf einen bestimmten Kanon an Disziplinen und “islamischen” Texten vermieden werden.¹⁸ Viel wichtiger wiegt bei dieser Festlegung allerdings die Beobachtung, dass es in der Moderne mit dem Wandel der islamischen Gelehrsamkeit und dem Verschwinden des klassischen Typus des islamischen Gelehrten¹⁹ ohnehin fraglich ist, inwiefern diese Einteilung noch zutreffen mag. Entscheidende Impulse gerade für die moderne Selbstreflexion des Islams sind im 20. Jahrhundert oft von säkularen Disziplinen ausgegangen – so beispielsweise aus der Philosophie, Literaturwissenschaft und historischen Wissenschaften –, und nicht zuletzt sind

¹⁶ Zur Problematisierung der Periodisierung der “Moderne” in der islamischen Welt, insbesondere im Nahen Osten vgl. Philipp, “Class, Community, and Arab Historiography”, S. 161f.

¹⁷ Zu dieser Problematik vgl. Langer und Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Islam”, S. 273–288 sowie den Sammelband von Fierro, *Orthodoxy and Heresy in Islam*.

¹⁸ Wie schwierig das ist, drückt sich auch in dem immer noch als offenen Prozess verstandenen Versuch der deutschsprachigen Islamisch-Theologischen Studien, eine eigene theologische Enzyklopädie zu definieren.

¹⁹ Zum Wandel der islamischen Gelehrsamkeit in der Moderne vgl. Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*.

auch bestimmte, insbesondere populäre, Formen von Islamität stark von muslimischen theologischen Laien des politischen Islams des 20. Jahrhunderts beeinflusst worden.

Die Entdeckung der Geschichte in der “Sattelzeit”

Die politischen, sozialen und diskursiven Verflechtungen der Moderne,²⁰ die sich auch in der muslimischen Welt mit dem Beginn der Kolonialen Situation²¹ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts intensivierten, legten den Grundstein für eine Dynamik muslimischer Identitätsdiskurse, die bis heute nachwirkt: Die gleichsam mit der Moderne und der Kolonialen Situation erfahrene militärische, wirtschaftliche und technologische Dominanz vor allem der europäischen Großmächte bestimmt die muslimischen Diskurse zur Moderne nachhaltig bis heute,²² und Bezüge zu Europa sowohl in ihrer inklusiven, als auch in der abgrenzenden Form sind seitdem zentral für nahezu alle nahöstlichen Identitäts- und Alteritätsdebatten.²³

Das Denken einflussreicher moderner muslimischer Intellektueller und Theologen hat sich ebenso vor dem Hintergrund dieser identitären Aushandlungen entwickelt, wie im Kontext von Vernetzungen, die durch die direkte Präsenz Europas in der islamischen Welt – und umgekehrt²⁴ – ausgelöst wurden. Forschungen wie etwa von Dietrich Jung²⁵ weisen zunehmend darauf hin, dass die modernen muslimischen Konzeptualisierungen und Konstruktionen von Islamität als Ergebnisse von Aushandlungen und Anpassungen islamischer Wissenstraditionen und islamisch-religiös legitimierter normativer Ordnungen an die europäische Moderne anzusehen sind, die gemeinschaftlich von westlichen Islamforschern und einflussreichen islamischen Gelehrten und Intellektuellen unternommen wurden – unter den Letzteren vor allem von Denkern des sogenannten islamischen Reformismus. Muslimische Denker waren Teil der sich überlappenden intellektuellen Milieus aus dem Osmanischen Reich, Ägypten, Südasien und dem europäischen Westen und haben sich hier an geteilten Diskursen in

²⁰ Vgl. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*.

²¹ Schulze, “Die islamische Welt der Neuzeit”, S. 398f.

²² Hartmann, “Einleitung”, S. 24.

²³ Agai, “Freiheit neu entdeckt?”, S. 19.

²⁴ Vgl. die Untersuchungen zu den Reiseberichten orientalistischer Reisender in Europa in: Agai und Conermann. “Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen”.

²⁵ Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*.

transnationalen öffentlichen Räumen beteiligt, die von Jung als die *emerging global public sphere* bezeichnet werden.²⁶

Diese Perspektive rückt natürlich in den Fokus, dass Europa und die islamische Welt – Mittelmeerraum und darüber hinaus – neben anderen “geteilten Geschichten”²⁷ auch eine geteilte Geschichte der Moderne haben, auch wenn die Antworten auf die Herausforderungen der gemeinsam erfahrenen Moderne aufgrund unterschiedlicher sozialer, politischer und wirtschaftlicher Bedingungen unterschiedlich ausgefallen sind. Doch diese Unterschiede haben die Durchlässigkeit von bestimmten Konzepten, Vorstellungen und Epistemen nicht verhindern können, die in ihrer theoretischen Ausarbeitung ihren Ursprung in Europa hatten, aber gerade im 19. Jh. universalisiert, weltweit produziert und reproduziert wurden, darunter auch in der muslimischen Welt.²⁸ Dazu gehörten unter anderem Vorstellungen von soziopolitischen Ordnungsmustern, und ganz zentral Vorstellungen von “Nation” oder “Volk”, die nun als historisch bedingt und historisch konstituiert imaginiert wurden. Reinhard Koselleck hat im Hinblick auf Europa über die Zeit der Mitte des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts von der “Sattelzeit” gesprochen – eine Zeit, in der sich bestimmte politische und soziale Konzepte in ihrer Bedeutung etablierten und festsetzen, die wir heute noch benutzen.²⁹ Die Bezeichnung “Sattelzeit” wird mitunter auch für den Nahen Osten von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts verwendet, da sich in dieser Zeit entsprechende politische und gesellschaftliche Begriffe und Konzepte – und das gilt auch für muslimische Kontexte außerhalb des Nahen Ostens – etablierten, die bis heute die politische Vorstellungswelt prägen, entweder in ihrer bejahenden oder ablehnenden Form.³⁰ Gleichwohl muss man bedenken, dass die asymmetrischen Machtstrukturen des Kolonialismus, im Rahmen derer sich die muslimischen Erfahrungen der Moderne zum größten Teil abspielten, diese Transferprozesse ziemlich einseitig werden ließen: Muslime konnten höchstens reaktiv darüber bestimmen, was die Moderne ausmachen soll und wie die moderne Ideenwelt ausgestaltet werden soll. Ein zentrales Element der europäischen “Sattelzeit” war die “Entdeckung” von Geschichte bzw. das, was der katholische Theologe Peter Hünemann (nicht nur) mit Blick auf

²⁶ Ibid.

²⁷ Vgl. Randeria und Conrad, “Geteilte Geschichten”, S. 9–49.

²⁸ Vgl. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*; Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*.

²⁹ Koselleck, “Einleitung”, S. XV.

³⁰ Agai, “Freiheit neu entdeckt?”, S. 20f.; vgl. auch den Artikel von Soumaya Louhichi-Güzel in dieser Ausgabe von FRAZIS.

die Theologie als den “Durchbruch des geschichtlichen Denkens” bezeichnet hat³¹ – “[e]ine neue Weise des In-der-Welt-seins”³², dessen möglicherweise bedeutendster Zug die “geschichtliche Verfaßtheit der Wirklichkeit im Ganzen” sei.³³ Reinhart Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von der “Verzeitlichung” der Kategorien der Weltdeutung:

“Das Verhältnis der handelnden und leidenden Menschen zur geschichtlichen Zeit hat sich sowohl in der Theorie wie in der Empirie immer tiefer greifend geändert. Die ‚Geschichte selber‘ wird entdeckt, wie sie zuvor noch nicht erfahren worden war.”³⁴

Ähnlich wie in Europa der Postaufklärungszeit lässt sich auch überall in der muslimischen Welt seit dem 19. Jahrhundert ein wachsendes Interesse an Geschichte und der Vergangenheit feststellen; Geschichte beginnt, identitätsstiftend zu wirken. Denn auch für die muslimische Welt gilt das, was Geert Hendrich für die Moderne im Allgemeinen konstatiert hat: Geschichte ist ein Thema, und die Geschichtsdiskurse sind Identitätsdiskurse, die die Prozesse des gesellschaftlichen Wandels begleiten.³⁵ Dies manifestierte sich nicht nur in der von modernen Nationalideologien beeinflussten Entstehung von Nationalgeschichtsschreibungen, die regional unterschiedliche Züge annahmen und die in ihrer Vielfalt und unterschiedlichen Ausprägungen kaum vollständig zu erfassen sind,³⁶ sondern auch in der weiteren Diversifizierung von Historiographien entlang ideologischer Positionen, wie etwa der marxistischen oder feministischen, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts etablierten.³⁷

Nicht nur bei den Intellektuellen der sogenannten Reformbewegungen wie *nahḍa* oder *iṣlāḥ*, die sich als wirkungsmächtig in der ganzen muslimischen Welt erweisen sollten, sondern über die ideologischen Grenzen hinweg ist “Geschichte” – im Sinne der “Bedingung der Möglichkeit aller einzelnen Geschichten”³⁸ – in den vergangenen zwei Jahrhunderten zum zentralen Referenzrahmen von muslimischen Identitätsaushandlungen

³¹ Hünemann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*.

³² Hünemann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*, S. 14.

³³ Ibid.

³⁴ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, S. 77.

³⁵ Hendrich, “Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder”, S. 31.

³⁶ Amman, “Geschichtsdenken”, S. 215; *ibid.*, “Kommentiertes Literaturverzeichnis”, S. 29–87.

³⁷ Für die arabisch-islamische Welt vgl. Haddad, *Contemporary Islam*, S. 24–70.

³⁸ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, S. 80.

geworden, ähnlich den Entwicklungen, die Yvonne Haddad insbesondere mit Blick auf die arabisch-islamische Welt festgestellt hat:

“Utilized in the last century as a rallying cry against the erosion of confidence in Islam as a viable way of life in the modern world, the concept of history has served as a basis for political unity for nationalists and supranationalists alike, as a focus of pride in the heritage of the elders and as a common memory of a great achievement that endows the individual with pride and dignity.”³⁹

Diese Zentralität von Geschichte fand auch Eingang in das explizit religiöse Denken, wo Tendenzen moderner europäischer Geschichtsphilosophien rezipiert, aufgenommen und zum Teil an Konzepte und Episteme aus älteren islamischen Wissenstraditionen adaptiert wurden. Als die bekanntesten und womöglich wirkungsmächtigsten Protagonisten der islamischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, die maßgeblich den Grundstein für moderne muslimische Geschichtsbilder legten, sind der panislamische Aktivist Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī⁴⁰ (gest. 1897) und der Gelehrte und in der Zeit von 1899 bis 1905 amtierende Mufti von Ägypten, Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) zu nennen.⁴¹ Sie lernten sich 1871 in Kairo kennen, letzterer kann gewissermaßen als Schüler des ersteren bezeichnet werden. Beide Denker hatten Netzwerke von Schülern (und späteren Gelehrten und Intellektuellen); ihre Arbeiten hatten eine breite Resonanz in der gesamten islamischen Welt, beide waren viel gereist und bewandert in einigen europäischen Sprachen, und vor allem standen beide in engem Kontakt mit vielen zeitgenössischen Wissenschaftlern, Philosophen und Intellektuellen aus Europa – durch Briefwechsel, persönliche Besuche und Bekanntschaften, nicht zuletzt durch öffentlich ausgetragene Polemiken.⁴²

Al-Afġānī und ‘Abduh lieferten ein Geschichtsbild, das in einer eklektischen Weise Elemente der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, aber auch der national-romantischen Geschichtsschreibung und des Historismus des 19. Jahrhunderts mit einigen traditionellen islamischen Konzepten integ-

³⁹ Haddad, *Contemporary Islam*, S. XVI.

⁴⁰ Zum Leben und Werk vgl. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*; dies., “Sayyid Jamal al-Din al-Afghani”, S. 11–29; Hildebrandt, “Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?“, S. 207–262.

⁴¹ Zum Leben und Werk vgl. von Kugelgen, “‘Abduh, Muḥammad”; Hildebrandt, “Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?“, S. 207–262; Sedgwick, *Muhammad Abduh*.

⁴² Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*, S. 230f.

rierte. Diese Geschichtsvorstellungen – von Muhammad Arkoun später als *islāh*-Modus bezeichnet,⁴³ – die sich im Detail freilich unterschieden, wurden in der Folgezeit prägend für die Bedeutung und Rückbezüge auf die Vergangenheit im modernen islamisch-religiösen Denken, unabhängig von den Variationen, die sie später erfahren sollten.

Für al-Afgānī⁴⁴ wird Geschichte von kollektiven historischen Einheitsgrößen (Nationen, Völkern)⁴⁵ getragen, wenn er auch seine Definitionen davon, was eine Nation ausmacht und begründet, im Laufe seines Lebens mehrmals änderte.⁴⁶ Diese historischen Subjekte betrachtete er als Organismen, analog zu einem Körper, und Individuen waren Organe, die geschlossen in diesem Organismus funktionieren. Der Organismus bezieht seine Stärke entsprechend aus der Stärke der einzelnen Mitglieder. Geschichte ist dementsprechend eine Abwechslung zwischen einer ursprünglichen Essenz, die aus Integrität und Einheit besteht, und dem Abfall von ihr; die Kohärenz und Einheit der Essenz sind solange gegeben, wie die Faktoren, die sie stimulieren und sicherstellen, vorhanden sind, ansonsten kommt es zu Dekadenz.⁴⁷ Für al-Afgānī resultierte die Übertragung dieser Überlegungen auf den Islam eben in der Konstruktion eines Dekadenzmodells – der Islam tritt als historisches Subjekt, als Träger von Geschichte auf, ein Subjekt, das als vitaler, kohärenter Organismus in der Vergangenheit existiert habe, von seiner Essenz aber abgefallen und in einem Zustand der Unterwerfung gelandet ist.

Anklänge hiervon finden wir auch bei ‘Abduh, der laut vielen als einer der ersten islamischen Gelehrten mit historischen Perspektiven an die islamischen Glaubensquellen herangetreten ist⁴⁸ bzw. dem ein besonderes Interesse an Geschichte bescheinigt wird.⁴⁹ Auch ‘Abduh vertritt ein Dekadenzmodell, wenn auch mit anderen Akzenten. Geschichte vollzieht sich für ‘Abduh in einem Fortschrittsprozess nach bestimmten wiederkehrenden Gesetzmäßigkeiten (die Sunna Gottes, *ṣunnat Allāh*) und nach Kausalitätsprinzipien.⁵⁰ Dieser Fortschritt, zugleich ein Reifeprozess, den die Menschheit durch verschiedene Stadien durchläuft, entspricht einer sich permanent entwickelnden Vernunft. Für ‘Abduh war dieser Verlauf allerdings,

⁴³ Arkoun, “Rethinking Islam”, S. 22.

⁴⁴ Al-Afgānī, *al-A‘māl al-kāmila*.

⁴⁵ Ibid., S. 153.

⁴⁶ Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*.

⁴⁷ Al-Afgānī, *al-A‘māl al-kāmila*, S. 430f.

⁴⁸ Özsoy, “Pioniere”, S. 24–26.

⁴⁹ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 49.

⁵⁰ Ibid., S. 56–72.

anders als bei Voltaire, mit dessen Geschichtsphilosophie er wohl vertraut war,⁵¹ zugleich die Geschichte von Religionen – die hier als Träger historischer Subjektivität auftauchen – wobei der Islam die Spitze der historischen Evolution von Rationalität darstellt. Genauer gesagt: Der Höhepunkt der Entwicklung von Rationalität sei durch die ersten Muslime und ihre rationale Auslegung des Korans erreicht gewesen – daher ist diese historische Periode, die Periode der “frommen Altvorderen” (*as-salaf aṣ-ṣālih*), die Vergangenheit, die es zu erneuern gilt. Alles danach ist eine Geschichte von Dekadenz, die sich für ‘Abduh als ein Abfall von Rationalität darstellt, eine Entfernung von eigenständiger Interpretation der Quellen, wenn er auch einigen Denkern der klassischen Periode des Islams ebenfalls Vorbildcharakter bescheinigt.⁵² Eine Erneuerung des Islams, die er forderte, sah er entsprechend in der Wiederbelebung dieses Zugangs und in der Wiederbelebung von Rationalität. Dies wollte er unter anderem durch umfassende Bildungsreformen verwirklichen.

‘Abduh und al-Afġānī hatten ihre Ideen im Kontext der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkten imperialen Präsenz europäischer Großmächte in der islamischen Welt entwickelt; letzterer hatte sogar sein ganzes Leben dem Aktivismus gegen den europäischen Imperialismus verschrieben. Ihre auf einem Verfallsmodell fußenden Geschichtsvorstellungen sind ebenso wie ihre Appelle an die Erneuerung des Islam Teil eines umfassenden Narrativs über Dekadenz (*inḥitāt*) gewesen, innerhalb dessen die nahöstlichen Intellektuellen jener Zeit ihre Forderungen nach gesellschaftlichen und kulturellen Reformen formulierten.⁵³

Neu waren die Vorstellungen über das dekadente Voranschreiten der Zeit dabei keineswegs; sie waren schon im älteren muslimischen Denken verwurzelt gewesen. So docken sie auch an die theologische Vorstellung an, dass die Wiederherstellung des rechten Glaubens und religiöser Praxis durch eine permanente “Erneuerung” zu erfolgen habe – ausgedrückt beispielsweise im wohlbekannten semantischen Repertoire von Begriffen zur Erneuerung oder Wiederbelebung wie *islāh*, *taġdīd* oder *ihyā’*. Verbunden sind diese Vorstellungen mit dem Topos von der “Verdorbenheit der Zeit” (*fasād az-zamān*), das auch in der vormodernen islamischen religiösen Literatur stark vertreten ist.⁵⁴ In seiner *Muqaddima* hatte bereits Ibn Ḥaldūn (gest. 1382) das Modell des zyklischen Aufstiegs und Falls von Zivilisatio-

⁵¹ Ibid., S. 63f.

⁵² Ibid., S. 71.

⁵³ Vgl. Sing, “The Decline of Islam”, S. 11–70.

⁵⁴ Van Gelder, “Good Times, Bad Times”, S. 111–130.

nen vertreten; in der Tat hatte ‘Abduh selbst 1879 in Kairo eine Vorlesungsreihe über die *Muqaddima* gehalten.⁵⁵

Was allerdings nun neu war, war die Überführung und Systematisierung dieser Dekadenz-Vorstellungen bzw. des Erneuerungsrepertoires in eine universale, evolutionäre Geschichtssicht, verbunden mit der Konstruktion des historischen Subjekts “Islam” im Sinne einer geschlossenen, abgrenzbaren und vor allem wesenhaft bestimmbareren historischen Einheitsgröße. Es ist wohl kein Zufall, dass diese Elaborationen islamischer Reformen in engen Interaktionen – Polemiken, aber auch anderweitigem Austausch – mit Islamwissenschaftlern und Orientalisten aus dem Westen stattfanden, wo sich die Vorstellung einer räumlich und kulturell abgrenzbaren Einheit “Islam” entwickelte, die nun zum Gegenstand von wissenschaftlichen Untersuchungen wurde.⁵⁶

Trotz der Bezugnahme auf die Frühgeschichte des Islams und der Behauptung eines permanenten historischen Verfalls, das nun als ein wesentliches Modell der Deutung von Zeitabläufen Eingang in das islamische Denken finden sollte, ging es al-Afġānī und ‘Abduh nicht um die historische Nachstellung der idealen islamischen Gemeinschaft aus der Vergangenheit. Es ging ihnen um die Übernahme von rationalen Methoden in der eigenständigen Interpretation der islamischen Quellen, die sie mit dieser Epoche und deren Akteuren identifizierten und als ein Mittel ansahen, die technologischen und wissenschaftlichen Entwicklungen der Moderne auf eine authentische Weise zu meistern. Sie strebten keine Rekonstruktion dieser Epoche an; vielmehr sollte die Rationalität als ein ihres Erachtens dem Islam inhärenter Wesenszug in konkreten, jeweils neuen historischen Situationen zu neuen interpretativen Lösungen führen.

Dieses Gedankengut der islamischen Reformen des 19. Jahrhunderts wurde in verschiedene Richtungen entwickelt, ebenso wie das ihm zugrundeliegende Geschichtsmodell unterschiedlich auf die gesellschaftliche Praxis bezogen wurde, ohne dass sich allerdings die Krisen- und Dekadenzdiagnostik im Hinblick auf die Gegenwart als die dominante Vorgehensweise wesentlich veränderte, auch wenn sie inhaltlich unterschiedlich begründet wurde. Im Gefolge ‘Abduhs und al-Afġānīs finden wir dezidiert modernistische, sogar säkulare Denker wie Ṭāhā Ḥusayn oder Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq, ebenso wie einige späteren Modernisten des 20. Jahrhunderts, auf die an späterer Stelle eingegangen wird. Aber wir finden dort eben auch konser-

⁵⁵ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 50.

⁵⁶ Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*.

vative Interpretationen des politischen Islam, wie sie uns etwa schon bei ‘Abduhs Schüler Rašīd Riḍā (1865–1935) und viel später noch bei Denkern wie Sayyid Quṭb (1906–1966) und bei einer Reihe weiterer Autoren aus dem 20. Jh. begegnen.

Vergangenheit als Aufforderung zum Aktivismus

Die politischen Umbruchprozesse des 20. Jahrhunderts, die in der einen oder anderen Form die gesamte islamische Welt erfassten – Entkolonialisierung, Neubegründungen von Staatlichkeit, Suche nach der politischen Einheit, Säkularisierung und nicht zuletzt Minderheitensituationen von Muslimen und Muslimen in neu entstehenden Staaten wie etwa in Ost- und Südosteuropa – verfestigten das geschichtliche Feld als Arena der Legitimation von neuen Weltanschauungen auch in muslimischen Kontexten. Religiöse Denker sahen sich noch stärker mit Formen neuer, nicht in islamischen Legitimationszusammenhängen argumentierender Geschichtsschreibung wie auch allgemein mit materialistischen Weltdeutungen konfrontiert. Gleichzeitig war auch die Herausforderung durch die sich nun kulturhistorisch definierende westliche Islamwissenschaft ebenso wie durch neue wissenschaftstheoretische Annahmen und Methoden in den textbezogenen Disziplinen wie beispielsweise Literaturwissenschaft präsender. Eine Antwort islamischer Autoren – von Gelehrten, aber auch von Laien aus dem aktivistischen Spektrum – auf diese Herausforderungen war, vor allem in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine aktive Produktion von Werken über Geschichte, die teilweise Geschichtstheologien unter Bezugnahme auch auf die aus europäischen Kontexten stammenden Geschichtsverständnisse entwickelten, im Grunde aber stets verbunden waren mit dem Anspruch, den “Islam” in Relation zur Geschichte zu setzen und eigene, “authentisch islamische” Geschichtsmodelle herauszuarbeiten.

Ein Merkmal von Geschichtstheologien, die uns bei vielen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begegnen, ist das Bemühen, eine Geschichtsphilosophie des Korans zu extrapolieren.⁵⁷ Der Koran als Deutungsrahmen von Geschichte liefert demnach Beispiele objektiver Geschichte, durch die Gottes Weisheit und Gesetze (*sunan*) wahrgenommen

⁵⁷ Zahlreiche Beispiele hierfür finden sich in Haddad, *Contemporary Islam*, S. 145–204; s. auch Siddiqi, *The Qur’anic Concept of History*. Für eine kritische Haltung gegenüber den Versuchen, eine Geschichtssicht des Korans herauszuarbeiten vgl. Falaturi, “Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam”, S. 85–10.

werden, die wiederum die Dynamik des historischen Prozesses steuern.⁵⁸ Der Vergangenheit kommt in diesem Verständnis eine didaktische und exemplarische Funktion zu, denn sie liefert Aufschlüsse über die beste Verwirklichung des göttlichen Willens für die Gegenwart. Trotz der Ähnlichkeit dieser Überlegungen zu einigen klassischen islamisch-theologischen Diskursen – etwa in dem aus den klassischen *kalām*-Diskussionen bekannten Konzept der Gewohnheit (*‘āda*), nach welcher Gott gleichmäßig handelt, sodass der Mensch sich darauf verlassen kann und sich in der Welt orientieren kann⁵⁹ – sind die hier skizzierten geschichtstheologischen Linien durchaus auch als Synthesen von vormodernen Vorstellungen mit Elementen moderner universalgeschichtlicher Paradigmen zu betrachten: Oftmals in direkter Anknüpfung an die westlichen Kulturtheoretiker des 20. Jahrhunderts wie Oswald Spengler oder Arnold Toynbee treten hier kollektive Kategorien (Nationen, Religionen, Kulturen, Zivilisationen) als Träger der historischen Subjektivität auf.⁶⁰ Das korrekte historische Handeln bedeutet demnach Orientierung an den koranischen Erzählungen über Aufstieg und Fall von Völkern, die nun beispielhaft am Aufstieg und Fall großer Zivilisationen verdeutlicht werden.⁶¹ Im Einklang mit diesen Einteilungen tritt der Islam ebenfalls als ein historisches Subjekt bzw. als zivilisatorische Größe auf.

Auffällig an diesen Geschichtsauffassungen ist die implizite Absage an die absolute Vorbestimmung von Geschichte: Historische Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind demnach von Gott festgelegt, aber das koranische Geschichtskonzept ist zugleich dynamisch; Geschichte ist zwar zweckgebunden, aber sie bietet auch Raum für menschliches Handeln, und innerhalb dieses Rahmens wird dem Menschen die Möglichkeit des gestalterischen Umgangs mit der Gegenwart zugestanden. Der Mensch ist sogar als ein Teil des historischen Prozesses aufgefordert, sich aktiv in die Gestaltung der Geschehnisse einzubringen, und zwar auf eine Art und Weise, die am besten den göttlichen Plan und Intention für die Menschheit reflektiert.⁶²

Bezogen auf den Islam bedeutete dieser handlungsorientierte Aspekt nicht den Abschied von historischen Dekadenmodellen; allerdings stand nun die einer idealisierten Vergangenheit gegenübergestellte und als kri-

⁵⁸ So z.B. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ġa‘far, Rāšid al-Barrāwī und ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl, in: Haddad, *Contemporary Islam*, S. 174–204.

⁵⁹ Für eine prominente Position hierzu in der Kosmologie al-Ġazālīs vgl. Perler und Rudolph, *Occasionalismus*, S. 88f.

⁶⁰ Haddad, *Contemporary Islam*, S. 81f.

⁶¹ *Ibid.*, S. 123.

⁶² *Ibid.*, S. 102f.; Siddiqi, *The Qur’ānic Concept of History*, S. 195–226; Sa‘īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusihim*.

senhaft empfundene Gegenwart stärker zur Disposition. Es verwundert daher kaum, dass wir die Betonung des aktiven menschlichen Anteils an der Geschichte stark bei Aktivisten des politischen Islam der 1960er und 1970er Jahre finden,⁶³ wenn auch nicht ausschließlich. Autoren wie Sayyid Quṭb (1906–1966), Maḥmūd aš-Šarkāwī und Anwār al-Ğundī (1917–2002) in Ägypten sowie ʿAlīy Šarīʿatī (1933–1977)⁶⁴ im Iran setzen in ihren Werken eine aktive Rolle des Menschen in historischen Geschehnissen und am Wandel voraus. Im Denken dieser Autoren ist diese menschliche Handlungsfähigkeit aber mit Forderungen verknüpft, einen islamischen Idealzustand der Vergangenheit wiederherzustellen. Abgesehen von den unterschiedlichen Bezugsgrößen und unterschiedlicher Periodisierung dieser idealen Vergangenheit (bei Šarīʿatī die Geschichte der frühen Schia,⁶⁵ bei den anderen Autoren variieren die Rahmen der Periodisierung von der medinensischen Gemeinde bis zur Phase der Systematisierung der großen Rechtsschulen), wird hier auch die bereits von den Reformern des 19. Jahrhunderts konstruierte Einheitsgröße “Islam” als eine Totalität bzw. ein System aufgefasst, das in seiner Idealform Antworten auf alle Dimensionen der menschlichen und politischen Existenz hervorgebracht habe – die Antworten seien in diesem System schon vorhanden, man müsse sie nur richtig abrufen. Gewährleistet wird die Wiederherstellung des Ideals durch die Etablierung einer “authentisch islamischen” soziopolitischen Ordnung, die an dem nun zum zentralen politischen Mobilisierungsinstrument avancierten Konstrukt “Scharia”⁶⁶ festgemacht wurde.

Die geschichtstheologischen Ausarbeitungen des politischen Islams erinnern in ihrer appellativen Funktion an den Veränderungs- und Erneuerungsdrang der ihnen vorausgegangenen *išlāḥ*-Reformer, der ebenfalls an die Dekadenzdiagnose gekoppelt wurde. Ein wichtiger Unterschied scheint jedoch epistemischer Natur zu sein: Während die Reformer der frühen Salafiyya nach Möglichkeiten suchten, durch Adaptationen und Apologetik den auch von ihnen als Einheitsgröße verstandenen Islam als einen Mit-Akteur globaler Entwicklungen der Moderne zu begründen, ist der “authentische Islam” im Denken der Islamisten der 1960er und 1970er Jahre (unbeschadet der Ironie, dass ihre eigenen Episteme und Kategorien ebenfalls in der Moderne gründen) eine Einheitsgröße, die permanenten Bedrohungen durch Übernahme von “fremden” Konzepten und Methoden ausgesetzt

⁶³ Vgl. Sayyid Quṭb, *Fī at-tārīḥ*; al-Ğundī, *al-Islām wa-ḥarakat at-tārīḥ*.

⁶⁴ Šarīʿatī, *Islamology*.

⁶⁵ Vgl. den Beitrag von Katajun Amirpur in diesem Band.

⁶⁶ Vgl. Jung, “Dschihad”, S. 219.

ist. Entsprechend formulierte Quṭb, der Islam sei die beste gesellschaftliche Ordnung für die Menschheit, die keine fremden Importe brauchte.⁶⁷

Das aktivistische Geschichtsbild der 1960er und 1970er Jahre, das freilich nicht auf Akteure des politischen Islams beschränkt war,⁶⁸ positioniert den Menschen als der Zeit bzw. einer als objektiv gedachten historischen Realität gegenüber. Der Mensch kann in den Ablauf der Geschehnisse eingreifen und soll sie sogar so gestalten, wie die Lehren und Beispiele der Vergangenheit ihm dies im Hinblick auf die Verwirklichung göttlicher Intentionen nahelegen. Doch dieser Prozess hat seinerseits keine Rückwirkungen auf den Menschen; seine *conditio humana* bleibt in dieser Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart unverändert. Der Wandel der Geschichte als einer externalisierten Kategorie schließt den Menschen nicht ein; seine eigene Zeitlichkeit und die Kontingenz menschlicher Erkenntnisbedingungen finden in diesem nach wie vor populären modernen Regime von Historizität im islamischen religiösen Denken keine Berücksichtigung. Mit anderen Worten: Die mannigfaltige Beschäftigung mit Geschichte als Arena von Aushandlungsprozessen und die Zugeständnisse an den möglichen Wandel der historischen "Umstände" hatten nicht zwangsläufig eine Beschäftigung mit Geschichtlichkeit oder der Historizität menschlicher Erfahrung als Subjektes der Geschichte zur Folge.

Theologische Anfragen an die Geschichtlichkeit des Subjektes

Muslimische Kritik an den oben skizzierten Geschichtsbildern, die einerseits eine ideale islamische Vergangenheit zeichneten, andererseits heilsgeschichtliche Modelle verfestigten, kam von verschiedenen Seiten, und wurde auf unterschiedlichen Grundlagen formuliert. Bereits an der Jahrhundertwende kritisierten säkular orientierte arabische Intellektuelle wie Farah Anṭūn (gest. 1922) die Idealisierung der islamischen Vergangenheit durch muslimische Reformier als ein Mittel, die Krise der Gegenwart zu bewältigen;⁶⁹ Vorwürfe der Ahistorizität kamen im Laufe des 20. Jahrhunderts von historistisch argumentierenden arabischsprachigen Autoren wie Malek Bennabi⁷⁰ oder, einige Jahrzehnte später, ‘Abdallāh al-‘Arwī

⁶⁷ Haddad, *Contemporary Islam*, S. 95.

⁶⁸ Weder Siddiqi, *The Qur’ānic Concept*, noch Sa‘id, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim* können dem politisch-islamischen Spektrum zugeordnet werden.

⁶⁹ Hartmann, "Einleitung", S. 16.

⁷⁰ Ibid.

(Abdallah Laroui).⁷¹ Stark ausgeprägt ist diese Kritik insbesondere bei Aziz al-ʿAzma (Aziz al-Azmeh), der die Vergangenheitszentriertheit im modernen muslimischen historischen Denken unter anderem mit den Einflüssen der europäischen romantizistischen Geschichtsphilosophie und ihres organischen Geschichtsverständnisses erklärt, zugleich aber auch ältere Konzeptionen von Ursprünglichkeit im islamischen Denken unter die Lupe nimmt.⁷² Eine stark historistisch unterfütterte Kritik an ahistorischen Prämissen insbesondere im religiösen Denken formulierte ganz zentral der bereits eingangs erwähnte pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman mit seiner Kritik am Umgang mit Hadithen, deren historische Authentizität er in Anlehnung an die islamwissenschaftliche Forschung und mit Methoden der historischen Quellenkritik in Frage stellte.⁷³

Eine anders gelagerte kritische Haltung, die allerdings weniger von explizit geschichtswissenschaftlichen Forschungsfragen ausgeht, kam von Vertretern von theologischen Positionierungen und Textzugängen, die sich jeweils vom Standpunkt ihrer eigenen akademischen Disziplin aus an eine binnenperspektivische Reflexion des Islams heranwagten und die vom populären islamischen Geschichtsdiskurs ausgeblendete Frage nach der historischen Bedingtheit menschlicher Erfahrungen und Erkenntniskategorien überhaupt stellten.

Es war vor allem in Auseinandersetzung mit den erwähnten modernen hermeneutischen und literaturwissenschaftlichen Zugängen zum Koran, dass schließlich im Werk einer Reihe von modernen islamischen Autoren, darunter auch dezidiert wissenschaftlich-theologischer Provenienz insbesondere in der Koranexegese, der Zusammenhang zwischen dem Subjekt und Geschichte in einer neuen Gestalt in den Vordergrund trat. Den hermeneutischen Schlüssel dazu – die Historisierung des koranischen Textes – lieferten Protagonisten der literaturwissenschaftlichen Koranexegese: Der Koran als transzendente und universale Botschaft Gottes könne, so die Annahme, nur dann verstanden werden, wenn man die historischen und sprachlichen Welten und Verstehensbedingungen seiner Erstadressaten kennt und versteht.⁷⁴ Dieser Ansatz, der in unterschiedlicher Verfeinerung von einer Reihe von religiösen Wissenschaftlern entwickelt und fortgeführt

⁷¹ Al-ʿArwī, *al-ʿArab wa-l-fikr at-tārīḥī*; s. auch Laroui, *La crise des intellectuels arabes*.

⁷² Al-Azmeh, *The Times of History*, S. 9–31. Für ähnliche Ansätze aus dem arabischsprachigen Raum, die die Einflussnahme der europäischen Geschichtsphilosophien auf historisches Denken vor allem der Araber feststellen vgl. Hartmann, “Einleitung”, S. 17f.

⁷³ Rahman, *Islamic Methodology*, S. 27–84.

⁷⁴ Pink, “Striving for the New Exegesis”, S. 780.

wurde, lehnt sich ebenfalls an die zentrale Rolle von Geschichte an, die von den Reformern des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ausgearbeitet wurde,⁷⁵ führt diese aber in anderer Weise fort, als dies bei den Denkern des politischen Islams der Fall war. Die eingangs erwähnten Beispiele der intellektuellen “Skandale” in der islamischen Welt und ihre Konsequenzen für die betreffenden Denker zeigen, wie bedrohlich diese Ansätze von den islamischen Orthodoxien und den mit ihnen auf die eine oder andere Art verwobenen politischen und Machtstrukturen empfunden wurden.

Eine konsequente Forderung nach einer Historisierung des Korans, und in diesem Kontext zugleich neue Akzente in den religiösen Diskursen zu Islam und Geschichte finden wir besonders stark bei einigen türkischen Theologen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Unter Berufung auf einerseits die historicistische Vorstellung von der Einmaligkeit jeder einzelnen historischen Epoche, andererseits aber auch unter Einbeziehung von modernen hermeneutischen Ansätzen zur Geschichtlichkeit – etwa mit Dilthey, Gadamer und Hirsch –, legten diese Koranhermeneutiker mit ihrem evolutionären Geschichtsmodell auch eine schonungslose Kritik an jenen Geschichtsbildern ihrer muslimischen Zeitgenossen vor, die sich einerseits der Gegenwart verweigerten und sich in eine verklärte Vergangenheit flüchteten, andererseits die historische Verfasstheit des menschlichen Selbst vernachlässigten.

So schreibt der Ankaraner Theologe Mehmet Paçacı im Jahre 2000: “Im Grunde sieht der Muslim die moderne Geschichte als Pseudogeschichte, die nicht hätte geschehen dürfen”.⁷⁶ Geschichtliche Situationen, die sich anders entwickelt haben als der vermeintliche Idealzustand – etwa die Geschichte der Offenbarungszeit oder die ihr unmittelbar nachfolgende Periode – erkenne man, so Paçacı, nicht an und spreche ihnen entsprechend ab, sich auf die Ausgestaltung des Glaubens auswirken zu können. Wer ein solches Verständnis vertrete, werde keine Geschichtesepochen finden, in der er sich in die Geschichte einbringen kann; vielmehr warte man dann außerhalb der Geschichte, dass sich die “wahre Geschichte” ereigne. Dabei sei unsere gegenwärtige Situation, so Paçacıs eindeutig historicistisch inspirierte Haltung, geschichtlich einmalig und einzigartig. Sein damaliger Ankaraner Kollege Ömer Özsoy monierte ebenfalls, dass konservative Muslime die Zeit “nach der Glückseligkeit”, also nach der Offenbarungsperiode

⁷⁵ Für eine Einordnung der historischen Koranhermeneutik in die Kontinuitätslinie von ‘Abduh und al-Afğānī vgl. insbesondere Özsoy, “Pioniere”.

⁷⁶ Paçacı, “Der Koran und ich”, S. 55.

und dem Wirken des Propheten, und somit auch ihre eigene Zeit, nicht als einen adäquaten Rahmen für die Veränderungen im normativen System des Islams zulassen.⁷⁷

Diese zwei Exegeten lokalisieren den Grund für das dominante Geschichtsverständnis ihrer Zeitgenossen in einer bestimmten Einstellung zum Koran: Der Koran werde von Muslimen als der Endpunkt der Menschheitsentwicklung gesehen, die damit zur ihrer Vervollkommnung gelangt sei; nachkoranische Veränderungen der sozialen Realität, die neue Fakten geschaffen haben, werden abgelehnt. Traditionalistischer muslimischer Umgang mit der unliebsamen Gegenwart bestehe entsprechend in den Forderungen, diese zurück in die Strukturen des Korans hineinzuzwängen.⁷⁸ Insbesondere Özsoy verweist in diesem Zusammenhang auf ein entscheidendes Moment, das die Vergangenheitssehnsucht motiviere und den historischen Dekadenmodellen und damit auch einer ablehnenden Haltung zur Moderne zugrunde liege: "Sie [Muslime] sind aber eher wie ein pensionierter Busfahrer, der in keinem Bus fahren will, den ein anderer steuert."⁷⁹ Die Auseinandersetzung mit der europäisch geprägten Moderne und die Erfahrung europäischer Überlegenheit hat den Verlust der politischen, militärischen, kulturellen und anderweitigen Stärken der Muslime sichtbar gemacht. Das, was von ihnen nun als historischer Verfall aufgefasst wird, ist demnach nichts anderes als die Unfähigkeit, diesen Verlust von Stärke zu überwinden. In der Tat steckt in dieser bildlichen Feststellung Özsoys implizit auch eine weitere Problemdiagnose: die Tendenz, nur solche religiösen und theologischen Begrifflichkeiten und Konzepte als authentisch islamisch zuzulassen, die sich im Kontext muslimischer Stärke bzw. in einer Position der muslimischen Überlegenheit etabliert haben. Im Forschungskontext ihrer koranhermeneutischen Ausarbeitungen, die sich an andere "Pioniere" der historischen Koranhermeneutik des 20. Jahrhunderts anlehnen, brachten die Ankaraner Theologen hier insbesondere die Dimension der Geschichtlichkeit des Menschen als verstehenden Subjektes ins Spiel: Jeder Versuch, den Koran historisch zu verstehen, ist zugleich geprägt und informiert von existierenden Vorverständnissen und Verstehensbedingungen des lesenden Subjektes. Nur durch das Zusammenspiel zwischen dem Bewusstsein über die Historizität des Textes und dem Bewusstsein der eige-

⁷⁷ Eine ähnliche Glorifizierung, diesmal der Moderne als absolutem Maßstab wirft Özsoy allerdings auch den islamischen Modernisten vor, vgl. Özsoy, "Erneuerungsprobleme", S. 20f.

⁷⁸ Ibid., S. 20.

⁷⁹ Ibid., S. 27.

nen Historizität, und damit durch eine permanente Reflexion des eigenen Standpunktes und eigener Voraussetzungen, seien theologische Deutungen haltbar und gegenwartsrelevant.

Die Nachwirkungen dieses Ansatzes in der Türkei spürt man noch heute: Die anhaltende theologische Auseinandersetzung zwischen den sogenannten “Universalisten” und den “Historizisten” seit der Mitte der 1990er Jahre ist primär ein Ringen um die Definition von Geschichte und ihre Bedeutung für das theologische Denken genauso wie über die Implikationen von Geschichtlichkeit für die heutige Herausbildung religiöser Normativität und die entsprechende Hermeneutik.⁸⁰

Unter weiteren muslimischen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die im Rahmen ihrer jeweiligen thematischen Schwerpunkte die Geschichtsbilder des religiösen Denkens kritisch unter die Lupe nahmen,⁸¹ ragt der marokkanisch-französische Philosoph und Professor für Ideengeschichte des Islam an der Universität Sorbonne Muhammad Arkoun (1928–2010) als die womöglich bekannteste Stimme heraus, die für eine radikale Historisierung nicht nur der religiösen Texte, sondern allgemein des islamisch-religiösen Denkens und damit der theologischen Epistemologie eintritt. In mehreren seiner Schriften wendet Arkoun diskursanalytische und dekonstruktivistische Zugänge auf die Positionen an, die sich – auch unter Einfluss von politischen Machtfaktoren – als religiöse Orthodoxien durchgesetzt haben. Entscheidend bei seiner Dekonstruktion der Episteme der islamischen Tradition ist, dass er sie als historisch bedingte und gewachsene menschliche Kategorien auffasste, und nicht etwa als dem Menschen externalisierte wesenhafte Essenzen. Mit diesem Zugang soll laut Arkoun das offengelegt werden, was in den Prozessen der Deutungsmonopolisierung durch die islamischen Orthodoxien als “Unsagbar” oder sogar “Undenkbar” aus den islamischen Diskursen verdrängt worden ist. Arkoun kritisiert dabei gleichzeitig beide dominanten epistemologischen Paradigmen, die er im gegenwärtigen islamischen Denken ausmacht: Die Position der modernen Reformier, eine “richtige” Verfahrensweise der Normderivation hätte es in der Vergangenheit gegeben und diese solle nun anderen Muslimen beispielhaft dienen, lehnt er genauso ab wie das Festhalten an Konzepten, Verfahrensweisen und Kategorien, die sich in der vormodernen islamischen Scholastik etabliert haben. Die vormodernen Konzepte enthalten kein

⁸⁰ Öztürk, “Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit”, S. 37–64.

⁸¹ Siehe beispielhaft aš-Šarfi, *al-Islām wa-l-ḥadāṭa*; ders., *al-Islām bayna r-risāla wa-t-tārīḫ*; Lahbabi, *Le Personnalisme Musulman*, Paris 1964; auch Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 160–167.

selbstreflexives Verweismoment auf die Historizität und die Gewordenheit eigener Positionen, so Arkoun:

“All semiotic productions of a human being in the process of his social and cultural emergence are subject to historical change which I call historicity. As a semiotic articulation of meaning for social and cultural uses, the Qur’an is subject to historicity. This means that there is no access to the absolute outside the phenomenal world of our terrestrial, historical existence. The various expressions given to the ontology, the first being the truth and the transcendence by theological and metaphysical reason, have neglected historicity as a dimension of the truth. Changing tools, concepts, definitions, and postulates are used to shape the truth.”⁸²

Die historische Bedingtheit der eigenen Erkenntnisprozesse, ausgedrückt in der Vielfalt von sich wandelnden Konzepten, Definitionen und Annahmen ist etwas, das im vormodernen islamischen Denken sowohl “undenkbar” als auch “ungedacht” gewesen ist. Glaubt man Arkoun, sieht die gegenwärtige Situation auch nicht viel besser aus: “Historicity is the unthinkable and unthought in the medieval thought. It will be the conquest – not yet everywhere complete – of intellectual modernity.”⁸³

Arkoun ist dabei auf einer Linie, wenn auch viel expliziter und radikaler, mit den oben erwähnten Ankaraner Theologen, wenn es um die Kritik am Umgang des modernen islamischen Denkens mit modernen Begriffen und Epistemen geht: Das islamische Denken sei immer noch Kategorien, Themen und Verfahren verhaftet, die sich in der scholastischen Zeit (7.–8. Jh. der Hidschra) etabliert hätten, bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Ideenpluralismus der sogenannten klassischen Zeit.⁸⁴ Dabei müssten nicht nur diese Kategorien, sondern auch die der Scholastik zugrundeliegende metaphysische Vernunft und die aristotelischen Definitionen von Logik und abstrakten Kategorien einer Revision unterzogen werden, die semiotische Theorien von Bedeutungsgenese wie auch die historische Bedingtheit von Vernunft ins Feld zieht.⁸⁵ In gewisser Weise redet auch Arkoun einer ideengeschichtlichen Dekadenz das Wort, die er allerdings nicht in heilsgeschichtlichen Konzeptionen von Geschichte sieht, sondern in der Abkehr

⁸² Arkoun, “Rethinking Islam”, S. 24.

⁸³ Ibid., S. 26.

⁸⁴ Ibid., S. 27.

⁸⁵ Ibid., S. 24–26.

des islamischen Denkens vom Pluralismus der klassischen Zeit hin zu scholastischen Dogmatik der nachklassischen Zeit ausmacht. Zugleich geht er mit dem modernen, auf islamische Reformer zurückgehenden islamischen Denken ins Gericht:

“I do not need to emphasize the well-known trend of *salafī* reformist thought initiated by Jamāl al-Dīn al-Afghānī and Muḥammad ‘Abduh. It is what I call the *islāhī* way of thinking which has characterized Islamic thought since the death of the Prophet. The principle common to all Muslim thinkers, the ‘*ulamā’ mujtahidūn*, as well as to historians who adopted the theological framework imposed by the division of time into two parts – before/after the Hijra (like before/after Christ) – is that all the transcendent divine Truth has been delivered to mankind by the Revelation and concretely realized by the Prophet through historical initiatives in Medina. There is, then, a definite model of perfect historical action for mankind, not only for Muslims. All groups at any time and in any social and cultural environment are bound to *go back* to this model in order to achieve the spirit and the perfection shown by the Prophet, his companions, and the first generation of Muslims called the pious ancestors (*al-salaf al-ṣāliḥ*). (...) This is at the same time a methodology, an epistemology, and a theory of history. It is certainly an operative intellectual framework used and perpetuated by generations of Muslims since the debate on authority and power started inside the community according to patterns of thinking and representing the world specific to the *islāhī* (sic!) movement.”⁸⁶

Die Überwindung dieser Formen des Denkens, erfolgt laut Arkoun unter anderem durch die bereits erwähnte Kenntnisnahme der Historizität jeder Form von Wissen, aber auch in der Abkehr von den traditionellen systematischen Wissenschaften, deren Epistemologien in der heutigen Zeit keine Relevanz mehr haben.⁸⁷

Arkouns radikaler Forderung nach der Aufgabe von klassischen Epistemologien kann eine gegenwärtige akademische islamische Theologie nicht ohne Weiteres folgen, sind diese schließlich, gerade im Hinblick auf ihre Historizität und auf die theologische Einordnung ihrer Relevanz, immer noch

⁸⁶ Ibid., S. 22.

⁸⁷ Ibid., S. 25.

Gegenstand von Grundlagenforschung. Will sie sich allerdings nicht ausschließlich in der Rekonstruktion und Reproduktion von Wissensbeständen der Vergangenheit erschöpfen, muss sich die Islamische Theologie die Frage nach einer kritischen archäologischen Durchdringung der von ihr als theologisch relevant erachteten Wissensbestände stellen, deren Historizität sie bis jetzt nicht ausreichend wahrnimmt. Dazu zählt allerdings auch die selbstkritische Anfrage an die Historizitätsregime, die dem eigenen Denken zugrunde liegen oder die eigene theologische Reflexion regulieren.

Bibliographie

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Kairo 1990.
- . *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*. Kairo 1992.
- al-Afḡānī, Ḡamāl ad-Dīn. *al-A‘māl al-kāmila*. Hg. von. M. ‘Imāra. Kairo: Dār al-kātib al-‘arabī li-l-Ṭibā‘a wa-n-naṣr, 1968.
- Agai, Bekim. “Freiheit neu entdeckt? Vergessene gemeinsame Erfahrungen des Nahen Ostens und Europas”. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). *Arabische Zeitenwende. Aufstand und Revolution in der arabischen Welt*. Bonn: bpb, 2012, S. 18–31.
- Agai, Bekim und Stephan Conermann (Hg.). “Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen”. *Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten*. Berlin: EB-Verlag, 2013.
- Amirpur, Katajun. *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C.H. Beck, 2013.
- Amman, Ludwig. “Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter”. In: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon, 1998, S. 191–296.
- . “Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellung und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt”. In: *Die Welt des Islams* 37/1 (1997), S. 29–87.
- al-‘Arwī, ‘Abdallāh. *al-‘Arab wa-l-fikr at-tārīḥī*, Beirut, 1973.
- al-Azmeh, Aziz. *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest und New York: CEU Press, 2007.
- al-Ġundī, Anwār. *al-Islām wa-ḥarakat at-tārīḥ*. Kairo, 1968.

- Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today". In: *Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588 (Jul. 2003), S. 18–39.
- Ayalon, Yaron. "Revisiting Ṭāhā Ḥusayn's Fī al-Shi'r al-Jāhili and its sequel". In: *Die Welt des Islams. New Series* 49/1 (2009), S. 98–121.
- Benzine, Rachide. *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- Denny, Frederick M. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual". In: *The Muslim World* 79/2 (1989), S. 91–101.
- . "Legacy of Fazlur Rahman". In: Yvonne Y. Haddad (Hg.). *The Muslims of America*. New York: Oxford University Press, 1991, S. 96–108.
- Eisenstadt, Shmuel N. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2000.
- Falaturi, Abdoljavad. "Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam". In: Abdoljavad Falaturi und Walter Strolz (Hg.). *Glauben an den einen Gott*. Freiburg: Herder, 1975, S. 85–101.
- Fierro, Maribel (Hg.). *Orthodoxy and Heresy in Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*. London und New York: Routledge, 2014.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Hartmann, Angelika. "Einleitung". In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 9–30.
- Hartog, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Übers. von Saskia Brown. New York: Columbia University Press, 2015.
- Hendrich, Geert. "Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder im arabisch-islamischen Modernediskurs". In: Angelika Hartmann (Hg.). *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 31–49.
- Hildebrandt, Thomas. "Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?". In: *Die Welt des Islams* 42 (2002), S. 207–262.
- Hünemann, Peter. *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*. Freiburg, Basel und Wien: Herder, 1967.
- Jung, Dietrich. *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield und Oakville, CT: Equinox, 2011.

- . “Dschihad. Zur Transformation eines ambivalenten Begriffs”. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96/3–4 (2012), S. 211–225.
- Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- . “Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani”. In: Ali Rahnama (Hg.). *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed book, 2005, S. 11–29.
- Koselleck, Reinhart. “Einleitung”. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, S. XIII–XXVII.
- . *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
- Lahbabi, Mohammad Aziz. *Le Personnalisme Musulman*. Paris, 1964.
- Langer, Robert und Udo Simon. “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Islam. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and in Islamic Studies”. In: *Die Welt des Islams* 48/3 (2008), S. 273–288.
- Laroui, Abdallah. *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* Paris, 1974.
- Moosa, Ebrahim. “Muslim Political Theology. Defamation, Apostasy, and Anathema”. In: Christopher S. Grenda, Chris Beneke und David Nash (Hg.). *Profane. Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press, 2014, S. 184–185.
- Osterhammel, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck, 2008.
- Özsoy, Ömer. “Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran”. Übers. von Felix Körner. In: Felix Körner (Hg.). *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder, 2006, S. 16–28.
- . “Pioniere der historischen Koranhermeneutik: Amīn al-Hūlī, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid”. In: Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.). *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*. Berlin: EB-Verlag, 2017, S. 23–45.
- Öztürk, Mustafa. “Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3 (2017), S. 37–64.
- Paçacı, Mehmet. “Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?”. Übers. von Felix Körner. In: Felix Körner (Hg.). *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder, 2006, S. 32–69.

- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. S. 88ff.
- Philipp, Thomas. “Class, Community, and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century – The Dawn of a New Era”. In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), S. 161–175.
- Pink, Johanna. “Striving for the New Exegesis of the Qurʾān”. In: Sabine Schmidtke (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 765–792.
- Quṭb, Sayyid. *Fī at-tārīḥ. Fikra wa-minhāğ*. Beirut 1974.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Randeria, Shalini und Sebastian Conrad. “Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt”. In: Shalini Randeria und Sebastian Conrad (Hg.). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2002, S. 9–49.
- Saʿīd, Ġawda. *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusihim – Baḥṭ fī sunan tağyīr an-naḥs wa-l-muğṭamaʿ*. o.O., 1972.
- aš-Šarfī, ʿAbdalmağīd. *Al-Islām bayna r-risāla wa-t-tārīḥ*. Beirut, 2001.
- . *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*. Tunis, 1991.
- Šarīʿatī, ʿAlī. *Islamology. The Basic Design for a School of Thought and Action*. Mashhad, 1968.
- Schulze, Reinhard. “Die islamische Welt in der Neuzeit (16.–19. Jahrhundert)”. In: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon, 1998, S. 333–403.
- Sedgwick, Mark. *Muhammad Abduh. Makers of the Muslim World*. London: Oneworld Publications, 2009.
- Siddiqi, Mazharuddin. *The Qurʾānic Concept of History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Sing, Manfred. “The Decline of Islam and the Rise of *Inḥiṭāt*. The Discrete Charm of Language Games About Decadence in the 19th and 20th Centuries”. In: Syrinx von Hees (Hg.). *Inḥiṭāt – The Decline Paradigm. Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg: Ergon, 2017, S. 11–70.
- van Gelder, Geert Jan. “Good Times, Bad Times. Opinions on *fasād az-zamān*, ‘the Corruption of Time’”. In: Syrinx von Hees (Hg.). *Inḥiṭāt – The Decline Paradigm. Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg: Ergon, 2017, S. 111–130.

von Kügelgen, Anke. “‘Abduh, Muhammad”. In: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson (Hg.): *Encyclopaedia of Islam 3*. Leiden und Boston: Brill, 2008.

Wielandt, Rotraud. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1971.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Internetquellen

Erklärung der FachvertreterInnen der Islamisch-Theologischen Studien (Islamische Theologie, Islamische Studien, Islamisch-Religiöse Studien, Islamische Religionspädagogik) an europäischen Universitäten und Hochschulen zur aktuellen Lage ihrer Fächer, Institute und Zentren. Wien 27.–28. Januar 2019, https://www.uibk.ac.at/islam-theol/docs/erklaerung-fachvertreterinnen-islamisch-theologische-studien_druck.pdf (abgerufen: 11.10.2019).

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit

Rüdiger Lohlker*

Abstract

Entstanden in einem Milieu aus exklusivistischen islamischen Bewegungen, baut die Gewalttheologie der dschihadistischen Organisationen wie der al-Qa'ida oder des IS auf eine Geschichtstheologie, welche Verfalls- und Dekadenzdiagnosen über die Situation der islamischen Welt und der Muslime mit eschatologischen Elementen verknüpft. In der Konsequenz müsse diese Dekadenz zum Zerfall der Welt und zum Anbruch der Endzeit führen, als deren kämpfende Avantgarde und notwendige Vorbedingung sich die dschihadistischen Akteure stilisieren. Videos mit identifizierbaren erzählerischen Elementen gehören dabei zu zentralen Mitteln der dschihadistischen Kommunikation. Anhand eines Fallbeispiels untersucht der Artikel die geschichts- und gewalttheologisch geprägten Strukturen der IS-Videopropaganda. Zugleich wird auf im muslimischen Spektrum generierte Alternativen zu dieser exklusivistischen Geschichtstheologie verwiesen, die nicht von einem sich in der Geschichte enthüllenden 'Heilsplan' Gottes ausgehen, sondern auf der Prämisse der Unabgeschlossenheit und der offenen Bewegung menschlichen Denkens beruhen und damit eine Epistemologie anbieten, die nicht Spielarten des Identitären befördert.

Die Perspektive der folgenden Überlegungen ist nicht normativ; sie ist die einer Weltkultur, die islamisches Denken und Handeln als einen Bestandteil eines gemeinsamen Reflexionsprozesses begreift, der nicht auf die Konstruktion eines *homo islamicus* zielt¹, der hierarchisch niedriger als der (ganz bewusst maskulin!) europäische Mensch angesiedelt wird. In einer anderen Theoriesprache lässt sich von einer "Variantologie des Universellen"² sprechen. Der Begriff Variantologie wird dem Projekt einer globalen Wissen-

* Institut für Orientalistik, Universität Wien.

¹ So nach dem Titel eines Buches von Josef Hans: Hans, *Homo oeconomicus islamicus*. In der verkürzten Form findet sich der Begriff *homo islamicus* in der aktuellen Diskussion über islamische Wirtschaft wieder.

² Lohlker, "Variantologie des Universellen", S. 197–205.

schaftsgeschichte entnommen, das Siegfried Zielinski mit anderen entworfen hat.³ In diesem Sinne ist der vorliegende Beitrag ein Moment “in einem mondialen Prozess, der von den orientalen Wissenskulturen ebenso mitbestimmt wird wie von denjenigen Afrikas, Süd- und Mittelamerikas oder den islamisch geprägten Traditionen des Nahen Ostens.”⁴

Eine so skizzierte Perspektive ermöglicht einen kritischen Blick auf das hier betrachtete Phänomen einer spezifischen Geschichtstheologie – wenn nicht den auf Geschichtstheologie allgemein. Wenn wir Geschichtstheologie als Prozess der menschlichen – theologischen – Verständigung über den in der Geschichte zu enthüllenden und sich enthüllenden ‘Heilsplan’ Gottes verstehen, scheinen sich Anknüpfungspunkte an das dschihadistische Denken zu finden. Es ist natürlich damit die Frage zu verknüpfen, was denn in diesem Zusammenhang als Theologie zu verstehen ist. Pragmatisch gesprochen, könnten wir Theologie als “Rede über Gott in allen Formen”, so William C. Chittick⁵, und mit diesem Autor Gottesverehrung auch als “die angemessene menschliche Antwort auf das Göttliche”⁶ bezeichnen.

Die zweite Frage, die sich stellt, ist die nach der Definition des Dschihadismus. Gestützt auf eigene Forschungen⁷, die sich auf Originalquellen stützen, sodass hier keine theoretischen Überlegungen ohne empirische Fundierung aufgestellt werden, lässt sich formulieren: Dschihadismus lässt sich als transnationales Phänomen verstehen, dessen Charakteristikum die Befürwortung und Anwendung von Gewalt zur Erreichung von im Rahmen einer kohärenten Theologie definierten Zielen ist. Diese Theologie der Gewalt ist im Rahmen eines exklusivistischen Milieus entstanden, deren Komponenten sich über den Dschihadismus, den Salafismus, den Wahhabismus bis hin zu Organisationen des politischen Islam erstreckt.⁸

Heilsgeschichte

Lesen wir Geschichte nicht im genannten Sinne als Entfaltung eines Heilsplans, bekommen wir andere Perspektiven in den Blick. Betrachten wir andere Sichtweisen, können wir das Spielfeld der beschriebenen exclusi-

³ Zielinski und Füllauß, *Variantologie*.

⁴ Zielinski, “Vorwort”, S. 7f.

⁵ Chittick, “Worship”, S. 221.

⁶ *Ibid.*, S. 218.

⁷ Lohlker, “Cyberjihad”, S. 507–536; *idem*, “Die neue Theologie des *ğihād*”, S. 211–240; *idem*, *Dschihadismus*; *idem*, *Theologie der Gewalt*; *idem*, *Die Salafisten*.

⁸ *Ibid.*, “Excluding the Other”, S. 265–289.

vistischen Geschichtstheologie verlassen und ein neues Spiel beginnen. Diesem Gedanken wird noch nachzugehen sein. Nehmen wir die Beschreibung von Kabir Helminski, wird dies deutlich, und die Rolle der neuen Art des Muslimischseins außerhalb der traditionell muslimischen Regionen unserer Welt wird erkennbar.

“Zum Beispiel besuchte ein Gelehrter der al-Azhar-Universität den Religionsunterricht an einer US-amerikanischen *prep school*. Nachdem der Gelehrte einen kurzen Einleitungsvortrag über den Islam gehalten hatte, stellte ein sechzehnjähriges Mädchen, das den Koran intensiv für mehrere Monate studiert hatte, eine Frage über etwas, das er gesagt hatte. ‘Junge Frau, sie können den Islam nicht infrage stellen,’ behauptete er. ‘Mein Herr’, gab sie zur Antwort, ‘ich stelle nicht den Islam in Frage; ich stelle *Ihre Interpretation* des Islam infrage.’ [...]

Elf Jahrhunderte früher ist von herausragenden Gelehrten, die ihr Bestes versucht haben, um die Quellen des Islams zu verstehen, eine Orthodoxie formuliert worden. Wir dürfen aber diese Formulierungen als das endgültige Wort Gottes verstehen.”⁹

Der Widerspruch zwischen dem exklusivistischen Anspruch des zitierten al-Azhar-Gelehrten, der in modernen Kontexten eines ‘islamisierten Islam’¹⁰ eine homogene Vorstellung seines Islam propagiert und der Fragestellerin, die unabgeschlossen denkt, wird erkennbar, wenn wir von der Prämisse der Unabgeschlossenheit menschlichen Denkens als Teil des zuvor genannten mondialen Prozesses ausgehen: Diese ist in der Prämisse des menschlichen Seins als Geschöpf eines Schöpfungsprozesses angelegt, der ausgeht von einem Sein – und ich spreche hier nicht von einem Wesen! –, das ‘ohne Ort’ und ‘ohne Zeit’ ist.

Das neue Spielfeld, das jenseits der genannten exklusivistischen Geschichtstheologie zu betreten ist, haben wir an anderer Stelle als ‘traditionalistisch’ bezeichnet¹¹. Es ermöglicht uns, eine neue erkenntnistheoretische Herangehensweise zu formulieren, die ein offenes Weiterdenken in Bewegung setzt, ohne in exklusivistische Identitätspolitiken zu verfallen.

⁹ Helminski, *Holistic Islam*, S. 11.

¹⁰ Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam*; Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*.

¹¹ Lohlker, “Excluding the Other”, S. 265–289.

Dschihadistisches Denken

Zuerst einmal ist aber ein Blick in das dschihadistische Denken vor und nach IS erforderlich! In der frühen Zeit von al-Qa'ida finden sich in den publizierten Dokumenten wenig Hinweise auf detaillierte Reflexionen über geschichtstheologische Fragen.¹²

In die grundsätzliche Geschichtstheologie des dschihadistischen Lagers führen aber andere Schriften. Schon seit der Zeit von Sayyid Quṭb wird von prä-dschihadistischen Strömungen "Schwäche, Niedergang und moralische Verelendung gesehen, wenn sie auf den Westen im Allgemeinen und die Vereinigten Staaten insbesondere schauen"¹³, was zur Diagnose führt, das System des Westens sei am Ende. Allerdings gibt es in den Foren aus dem Milieu von al-Qa'ida Hinweise auf eine dschihadistische kohärente Geschichtstheologie.¹⁴ Im *Islamischen Forum al-Fallūġa* findet sich 2008 eine Prognose über die Dekadenz der Welt, die auf das 19. Jahrhundert zurückgeführt wird:

"Seit den frühesten Anfängen des Kapitalismus und der Geburt des Industriezeitalters zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist deutlich geworden, dass die Menschheit auf dem Weg zur Barbarei [...] weit vorangeschritten ist. Wer das entsprechende Wissen und die Kenntnis besitzt, wird den, der es nicht besitzt, angreifen, töten und ausplündern. Seitdem gibt es ein Kräfteverhältnis, das sich bis in unsere Gegenwart nicht verhindert hat, d. h., dass die Menschheit immer tiefer in die Barbarei versinkt, je mehr sie an Wissen gewinnt."¹⁵

Die Dekadenzprognose ist also Teil der dschihadistischen Geschichtstheologie, die eine Konstante des gesamten islamischen exklusivistischen Denkens und Handelns ist. Diese Dekadenz muss in dieser Sicht zum Zerfall der Welt und zum Anbruch der Endzeit führen.

In einem anderen einflussreichen dschihadistischen Internetforum der 2000er Jahre, *al-Ihlās*, findet sich in einem Post aus dem Jahr 2008 ein Hinweis, dass der Mahdi und die in Überlieferungen erwähnten schwarzen

¹² Einen guten Überblick gibt die Darstellung in al-Laiṭi, *Usāma bin Lādīn*.

¹³ Stout, *The Terrorism Perspectives Project*, S. 92.

¹⁴ Zu dschihadistischen Foren s. historisch Quivooij, *L'impact du jihad virtuel* und die Entwicklung begleitend die Aufsätze in Lohlker, *New Approaches to the Analysis of Jihadism*; idem, *Jihadism*.

¹⁵ Lohlker, *Dschihadismus*, S. 113.

Banner aus dem Osten “nicht in unserer Zeit erscheinen, vielmehr nach der Wiedererrichtung des Kalifats und dem Tod des Kalifen.”¹⁶

Die als notwendig erachtete Errichtung des Kalifats wird in dem hier zitierten Thread genealogisch eingebettet:

“Die wichtige Tatsache bleibt aber, dass die Mudschahidin unter den Teilnehmern und den Mitgliedern von al-Qaida diejenigen sind, die das Kalifat wieder errichten werden, das der Mahdi beerben wird [...] Was nun das Kalifat angeht, so hat seine Errichtung begonnen.“ Für seine Erbauer gilt: Wenn sie nicht die Generation der schwarzen Banner sind, dann wird sicher das Heer der schwarzen Banner aus ihren Nachkommen entstehen und aus den Schülern ihrer Schulen¹⁷, die mit den Nachrichten über sie und ihr Heldentum aufgezogen werden. Löwen werden aus dem Schoß von Löwen geboren [...] so werden die Gefolgsleute der schwarzen Banner aus den Löwendickichten Afghanistans, des Irak und Tschetscheniens entspringen.”¹⁸

Die Geschichtstheologie dieser Zeit der Entwicklung des Dschihadismus ermöglicht es, die Rolle der dschihadistischen Avantgarde in eschatologischer Hinsicht zu verankern und als notwendiges Moment des Erreichens der Endzeit zu definieren. Damit ist sie ein nicht mehr kritisierbares, gegen jegliche Auseinandersetzung immunisiertes dynamisches Element, das es ermöglicht, das Heil zu erreichen.

Wenden wir uns jetzt dem IS und zuerst dessen Videos zu! Bei dem IS können wir eine ähnliche Geschichtstheologie wie bei al-Qa'ida erkennen. Ausgehend von der als nicht kritisierbar konstruierten Frühzeit und späteren Höhepunkten wie dem der Feldzüge Šalāh ad-Dins¹⁹ werden eine Dekadenz und eine Verfallsphase konstatiert, die mit der zeitgenössischen Unterdrückung der MuslimInnen gleichgesetzt wird, wobei die Effekte des Kolonialismus betont werden. Eine Inferiorität der islamischen Gemeinschaft wird konstatiert, die durch die Abwehr und Ausscheidung aller die Gemeinschaft schwächenden Elemente zur Bildung einer kämpfenden Avantgarde führt, die wiederum aktiv die apokalyptischen Ereignisse²⁰ im

¹⁶ Ibid., S. 117.

¹⁷ Dies lässt sich als Anspielung auf die Taliban verstehen.

¹⁸ Ibid., S. 120.

¹⁹ So im Video *‘Izzat al-ğihād, wilāyat al-Baraka*, das den Bogen von den Kämpfen Šalāh ad-Dins u. a. bis zum IS schlägt (s. u.).

²⁰ Lohlker, *Theologie der Gewalt*, S. 120–122.

Vorlauf des Tages des Gerichts vorbereitet. Auffällig ist der Unterschied zwischen den Paradiesvorstellungen von al-Qa‘ida und IS.²¹



Abbildung 1: Kreuzfahrerschiffe aus dem Video *‘Izzat al-ġihād*

Videos und die Geschichtstheologie exklusivistischer Art

Abhängig von den zur Verfügung stehenden technischen Möglichkeiten hat sich die Nutzung von Videos als Mittel der Verbreitung dschihadistischer Botschaften immer weiter entwickelt.

Beginnend mit dem Vertrieb von VHS-Videokassetten mit Bildern aus dem Krieg und von dschihadistischen Aktivitäten in Tschetschenien, die auch in Bosnien oder in bosnischen u. a. Moscheen in Österreich erhältlich waren²², aber auch per Post versandt wurden, wurden mit steigender Bandbreite der Internetverbindungen Videos zu einem zentralen Mittel der dschihadistischen Kommunikation. Über die fortlaufende Dokumentation bewaffneter Operationen im Irak nach dem Sturz Saddam Husseins und den Entwicklungen in Syrien nach dem Beginn des Aufstandes gegen die Regierung Assad hat sich diese Entwicklung verstärkt.²³ Gerade der IS hat es

²¹ Ibid., S. 123. Beim IS findet sich eine deutlich geringere Ausarbeitung der Vorstellung vom Paradies als im Kontext von al-Qa‘ida.

²² Eigene Beobachtungen des Verfassers (RL).

²³ S. die eingangs erwähnten Forschungsarbeiten zum Dschihadismus.

auf diesem Gebiet zu einer hohen Kompetenz gebracht. Wenn auch die IS-Videoproduktion in jüngerer Zeit einer Transformation unterliegt, ist kein grundsätzlicher Rückgang der Medienproduktion festzustellen; dies heißt nicht, dass andere dschihadistische Entitäten keine nennenswerte Videoproduktion aufweisen. Ein Fallbeispiel kann die Strukturen geschichts- und gewalttheologisch geprägter Videos verdeutlichen.

Videoanalyse

Die folgende Analyse des Videos “al-‘izza fi l-ğihād – Honor Is in Jihad”²⁴ schließt an die rhetorische Videoanalyse von Bouchra Oualla an. Dschihadistische Videos und insbesondere die des IS verfolgen eine bestimmte Erzählung, deren Elemente immer wieder identifizierbar sind. Damit ist die Untersuchung dieses einzelnen Videos in der Lage, Aufschluss über die Struktur der Propaganda des IS und die ihr zugrundeliegende Geschichtstheologie zu geben.

Wie wird nun das prospektive Zielpublikum angesprochen? Wie wird versucht, es zu überzeugen? Wir können hier im gewissen Maß anschließend an Aristoteles‘ Rhetorik und unterscheiden zwischen *logos*, *ethos* und *pathos*. Diese miteinander verschlungenen Ebenen sind analytisch zu differenzieren.

Es geht darum, in welcher Weise versucht wird, das Zielpublikum zu überzeugen mittels

- 1) des Gebrauchs rationaler Argumentation (*logos*),
- 2) der Schaffung eines vertrauenswürdigen, authentischen Selbstbildes (*ethos*) und
- 3) der Manipulierung der Emotionen des adressierten Publikums (*pathos*).

Als vierte Ebene kommt die Intervention des dschihadistisch-islamischen Rahmendiskurses in diesen Überzeugungsprozess hinzu, der durch eine bestimmende Geschichtstheologie definiert wird.

Wer ist nun der Sprecher des Videos, der Rhetor? Das Video hat mehrere Sprecher: der erste Rhetor ist der hinter der Kamera, die zweite Gruppe von Rhetoren sind die Sprecher, die in diesem Video auftreten. Das vertretene sprachliche Spektrum ist ein Indikator, welches Zielpublikum die Pro-

²⁴ Produziert von Alhayat Media Center.

duzenten des Videos im Sinne haben. Für die technischen Produzenten des Videos können wir zum jetzigen Zeitpunkt keine näheren Angaben machen; eine genaue Analyse der Rolle der technischen Produzenten, die vielleicht am ehesten als Kameralleute zu benennen sind, steht noch aus.

Wenn wir aus den auftretenden Sprechern das Zielpublikum ableiten, werden bosnische, albanische und kosovo-albanische Muslime angesprochen.

Das Video ist multilingual aufgebaut. Neben dem englischsprachigen Hauptsprecher treten die einzelnen Sprecher (s. o.) in ihren heimatlichen Sprachen mit der Ergänzung arabischer Untertitel auf. Das Video hat dementsprechend einen Doppeltitel: in arabischer Sprache “Die Ehre liegt im Dschihad” und in englischer Sprache “Honor Is in Jihad”.



Abbildung 2: Küstengefecht aus dem Video *‘Izzat al-ġihād*

Geschichtstheologisch wird mit der Bedeutung des Elementes der arabischen Sprache in hocharabischer, sakralisierender Form eine Aktualisierung der islamischen Frühzeit angedeutet, die als Bezugspunkt für die Aktualisierung des Heils außerhalb jeder Kritik gestellt wird.

Das Video hat eine Länge von 20 Minuten und 44 Sekunden. Es gliedert sich in folgende Sequenzen:

- a) die Einleitung mit der *basmala* und dem Logo des IS-Medienoutlets al-Ḥayāt, besonders mit der Medienproduktion für sogenannte *foreign fighter* beschäftigt (0:00-0:13)
Dies ist eine übliche Einleitungssequenz für IS-Videos.
- b) Überblendung auf eine Landkarte des Balkans + Beginn des Haupt-sprechers + arabische Untertitel + Verweis auf die Zeit nach dem siebten Jahrhundert der *hiğra* und Überblendung auf ein historisierendes Bild der osmanischen Stadt Edirne als Ausgangspunkt des osmanischen Vordringens auf den Balkan (-0:28)
- c) historisierende Schlachtszenen aus Filmen (-0:43)
- d) Zwischenspiel: idyllisches Bergtal mit eingeblendetem Schriftzug “Balkan – the mountainous land” (-0:48)
- e) Schlachtenbilder + Überblendung auf Feuerschein (-1:07)
- f) Überblendung auf eine IS-Fahne und eine Kolonne von IS-Kämpfern in grüner Landschaft, dann zusammensitzend in fröhlicher Stiftung, nachgestellte Kampfzene, dann wiederum inszenierte Marschzene (-1:22)
- g) Überblendung auf den Titel des Videos in englischer Sprache, arabisch untertitelt, IS-Kämpfer werden darüber gelegt (-1:33)
- h) Einblendung des ersten Rhetors aus den Reihen der IS-Kämpfer, der einen Beinamen trägt, der auf eine bosnische Herkunft verweist (am Bildrand sind Kinder zu sehen – 2:01), Kamerafahrten an den Gesichtern der anderen Kämpfer entlang (-2:47)
- i) historische Aufnahmen bis in den Zweiten Weltkrieg hinein, Betonung des Verderbens der Muslime durch die Gründung von Nationalstaaten – besonders kommunistische (Albanien) und sozialistische (Jugoslawien) – illustriert u.a. mit Bildern zerstörter Moscheen, Ausschnitte in Sepia bzw. schwarz-weiß + Überblendung auf die IS-Fahne (in schwarz-weiß) und einen der vorher gezeigten Kämpfer (in schwarz-weiß) (-3:48)
- j) dieser Kämpfer, ebenfalls als bosnisch deklariert, ist der zweite Sprecher + erste Erwähnung der Ausreise (*hiğra*) in das IS-Gebiet als Ausweg für die Muslime auf dem Balkan + Einblendung eines Gruppenbildes + Kamerafahrten entlang der Reihe der IS-Kämpfer (-5:38)
- k) Einblendung einer Gruppe von IS-Kämpfern, die sich zum Marsch fertigmachen, nachdem sie mit einem Pickup gefahren sind (-5:52)
- l) dritter Sprecher, der als albanisch deklariert wird, am Ufer eines Flusses; besondere Betonung der Vereinigung aller Muslime in einem Körper (= IS) (-7:06)

- m) Schwenk auf eine am Flussufer marschierende Gruppe von IS-Kämpfern, Fokussierung eines einzelnen Kämpfers mit IS-Fahne (-7:15)
- n) Bilder von der Zerstörung von Moscheen in Albanien + Bilder des Sturzes von Statuen + Bilder von Unabhängigkeitsbestrebungen Bosniens, die als bloß "formal" qualifiziert werden + Bilder aus dem Bosnienkrieg mit besonderem Fokus auf die Opfer (besonders Kinderleichen) (-8:43)
- o) Einblendung des nächsten Sprechers, der als bosnisch deklariert wird + die Wendung zum IS wird als einziges Mittel beschrieben, künftigen Massakern an MuslimInnen wie im Bosnienkrieg zu entgehen (-10:51)
- p) Bilder aus dem Bosnienkrieg übergehend in Bilder von bosnischen Politikern, die als diejenigen bezeichnet werden, die die Muslime für das nächste Massaker freigeben (-11:49)
- q) Einblendung eines weiteren Sprechers, der ebenfalls als bosnisch deklariert wird + Anknüpfung an die vorhergehenden Filmsequenzen + Verweis, dass der Krieg in Bosnien gescheitert sei, weil kein islamischer Staat im Sinne des IS errichtet wurde (-13:26)
- r) weitere Kriegsbilder + Verweis darauf, dass nach dem Ende des Bosnienkrieges die 'Ungläubigen' übermütig geworden seien + Einblendung von Bildern aus dem Irakkrieg (u.a. mit dem *spiritus rector* der Vorgängerorganisation des IS, az-Zarqāwī) + Einblendung von Bildern von IS-Fahnen und triumphierender IS-Kämpfer (alles in s/w) (-14:15)
- s) Überblendung auf Farbbilder + Schwenk auf eine IS-Familie (Mann: IS-Kämpfer, Frau: vollverschleiert, zwei Kinder) + der Mann, als albanisch deklariert, ist der nächste Sprecher und ruft dazu auf, in das IS-Gebiet zu kommen (-14:56)
- t) Überblendung auf eine Gruppe von IS-Kämpfern in idyllischer Umgebung + dann zusammen Tee trinkend + ein IS-Mitglied mit kleinem Sohn spielend (-15:16)
- u) nächster Sprecher, der als Kosovare deklariert wird (-16:54)
- v) Überblendung auf schwarz-weiß Bilder eines älteren Kämpfers, der sich ankleidet, um auf Patrouille zu gehen + Überblendung auf Farbbilder + dieser Kämpfer, auch als bosnisch deklariert, wird zum nächsten Sprecher + Aufnahme einer vorherigen Szene aus einem inszenierten Kampf + weitere Kampfbilder + Einblendung des freudigen Gesichtes eines Kämpfers (-20:22)
- w) Einspielung eines *našid* + der ältere Kämpfer wird gezeigt wie er sich mit dem Rücken zur Kamera entfernt.

Das Video zeichnet sich neben der multilingualen Komposition durch das Wechselspiel von zeitgenössischen, historischen und historisierenden Aufnahmen aus, bevorzugt in schwarz-weiß-Bildern, mit farbigen Aufnahmen der Sprecher aus den Reihen der IS-Kämpfer. Dadurch wird es zu einem Zusammenwirken, das den Zuseher/die Zuseherin in das Narrativ hineinzieht. Gerade die Kamerafahrten entlang der Reihe der IS-Kämpfer laden zu einer Einfühlung in deren Gesichter ein.

Dazu kommen zum Ende die idyllischen Bilder aus dem IS-Gebiet, die dieses als alternatives Gebiet der Erlösung für Muslime zeigen sollen. Es wird die Rolle des IS als Garant des Heils und der Erlösung aus der ständig bedrohten Lage der MuslimInnen (hier am Balkan) konstruiert.

Alle Sprecher beziehen sich auf den Begriff der Ehre. Damit ordnen sie sich in einen größeren Diskurs des IS ein: Der Titel des Videos und die Erzählung signalisieren so, dass einer der zentralen Begriffe des Videos die Ehre, arab. *'izza*, ist.²⁵ Dies ist auch einer der Schlüsselbegriffe des IS, der immer mit dem Begriff der Inferiorität zusammen gedacht werden muss. Das Gebiet des IS-Kalifates wird so als "Land der Ehre" kodiert, in dem allein die Erniedrigung und die gefühlte Inferiorität aufgehoben werden können. Die Behauptung der Unterdrückung der MuslimInnen aufgrund ihres Muslimseins wird damit zur unabdingbaren Voraussetzung des IS-Kalifates wie auch des dschihadistischen Kampfes zur Wiederherstellung der 'Ehre' allgemein. Der Dschihadismus auch in Form von Videos dient also als eine Verhaltenslehre, durch die ehrenhaftes Verhalten im dschihadistischen Sinne trainiert werden kann.

Der Begriff Ehre spielt auch in anderen IS-Videos eine wichtige Rolle. In einem Video, das sich an ein westafrikanisches Publikum richtet, wird das o. g. Programm in einem anderen regionalen Rahmen durchgespielt. Der Titel des Videos ist programmatisch: "Von der Erniedrigung zur Ehre". Ein mit historischen und aktuellen Kampfszenen reichlich versehenes Video trägt den summarischen Titel "Die Ehre des Dschihad". *'izza* kann aber auch in einen anderen Rahmen gestellt werden. Ein Video mit dem Titel "Suchen Sie denn bei ihnen die Macht?" zeigt Menschen, die als Feinde des IS deklariert werden und getötet werden. Die Aussage ist, sie hätten nicht die wahre Macht/Ehre angestrebt, die bei Gott [= IS] liege, vielmehr hätten sie sich mit dem Feind verbündet.

Ein weiteres Video versucht, den IS als legitimen Erben der ägyptischen Revolution von 2011 darzustellen, und greift die ägyptische Salafi-

²⁵ S. auch Lohlker, "Dschihadistischer Terror", S. 105–115.

yya als Verräter dieser Revolution an. Der Titel lautet so auch “Die Ehre des Dschihad und die Schande der Salafiyya”. Dies soll als kleiner Einblick in den Gebrauch des Begriffs der Ehre im IS (aber auch über diesen hinaus) genügen.²⁶

Schließen wir mit einem Zitat zum Thema Ehre aus einem weiteren Video: “Heute leben wir in einer Zeit, in der der Staat [= IS], seine Soldaten und seine Söhne Anführer sind und keine Sklaven.” Die Befolgung der richtigen Verhaltenslehre befähigt also zum Führertum und bedeutet die Überwindung des Gegenstücks zur Ehre, nämlich der Inferiorität. Demgemäß heißt das zitierte Video auch “Der Islamische Staat ist die Ehre!”.²⁷

Eine kleine philologische Anmerkung: Der Begriff ‘*izzat*’ bedeutet aber nicht nur Ehre. Betrachten wir Einträge in arabischen Nationalwörterbüchern erkennen wir ein weiterreichendes Bedeutungsfeld. Zwar wird die Bedeutung “wenn jemand stark wird nach der Schwäche/Erniedrigung” gegeben, aber auch “erhaben sein”, “mächtig sein”, “jemanden abwehren” werden genannt.



Abbildung 3: Video ‘*Izzat al-ğihād*

²⁶ S. als Darstellung der miteinander verknüpften Ideen von Ehre und Inferiorität Lohlker, *Theologie der Gewalt*, S. 179–181.

²⁷ Alle zitierten Videos sind in einer Datenbank am Institut für Orientalistik vom Autor archiviert.

Wenn dies auch für *foreign fighter* nicht von unmittelbarer Bedeutung sein mag, sind diese Bedeutungen in der Semantik des IS vorhanden und wirken so indirekt auf alle AnhängerInnen des IS.

Andere Videos zeigen Szenen aus Historienfilmen, die archaisierend die Geschichte des Kampfes für die islamische Gemeinschaft illustrieren sollen.²⁸ Es werden aber auch ähnlich gestaltete Szenen eines Gebetes gezeigt, die eine ursprüngliche Reinheit der Gottesverehrung signalisieren sollen, einen Heilszustand, in den es mittels des IS zurückzukehren gelte.²⁹

Zurück zur offenen Geschichte

Wenn wir Heilsgeschichte in diesem Kontext als sich offenbarenden Heilsplan verstehen, der zwangsläufig nur eine abgeschlossene Geschichte kennen kann, die reaktualisiert wird, wird ein Ausweg aus der exklusivistischen Zwangslage denkbar, der inklusivistisch orientiert ist.

Mit ‘Abd al-Karīm al-Ġilī in seinem Werk *al-Insān al-kāmil*, also einer genuin islamischen Quelle, können wir so ansetzen:

“Wisse, dass Gott, Er ist erhaben, alle Geschöpfe zu seiner Verehrung erschaffen hat. Sie sind dazu gezwungen, haben eine natürliche Veranlagung dazu von ihrem Ursprung her. Es gibt nichts im Sein, das Ihn nur verehrt durch seinen Zustand, seine Rede und seine Taten, vielmehr sogar durch ihre ‚Essenz‘ (*ḡat*)³⁰ und ihre ‚Akzidenzien‘.³¹ Jedes Ding im Sein ist gehorsam gegenüber Gott, Er ist erhaben.”³²

Hier wird also nicht geschichtstheologisch eine hierarchische Ontologie propagiert, die einer weisen lenkenden Elite bedarf, um aus dem Tal der Tränen heraus zu gelangen. Nicht gedacht wird aber auch an ein absolutes Eins rein himmlischer Art; vielmehr wird es als immanent gedacht. Die

²⁸ Es sei hier an das bekannte Video zur Einführung des Golddinars erinnert oder den entsprechenden Flyer der *maktabat al-himma*.

²⁹ S. zur Analyse Lohlker, “The ‘I’ of ISIS”, S. 4–15. bzw. idem, “Theology Matters”. Das Video ist unter dem Titel *Siham al-layl* bekannt. Der Titel bezieht sich u. a. auf ein gängiges Bittgebet, wodurch die Verbindung zum breiteren islamischen Wissen hergestellt wird.

³⁰ Zur Komplexheit dieses Konzeptes und seiner Geschichte s. Dagli, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture*; s. dort auch zum Folgebegriff.

³¹ D. h.: insgesamt, mit allem.

³² al-Ġilī, *Al-Insān al-kāmil*, S. 252f.

Ein(s)heit ist irdisch, nicht aus einem überlegenen, transzendenten Wissen gedacht, vielmehr aus der Vielheit des Geschaffenen, die gleichartig im Rang gedacht ist.

Hier wird also die Verehrung des Einen als fortdauernder Prozess begriffen, der eben nicht abschließbar ist, da das Abschließen die Einnahme der Position des Schöpfers – oder des Generals (s. u.) – bedeutet. Wie ist es also möglich, ein inklusivistisches Denken zu formulieren? Ein starkes Hindernis ist die auch bei Helminski auffindbare Fixierung auf Quellen, die nur richtig auszulegen seien. Helminski bewegt sich hier weiterhin auf dem von Exklusivisten definierten Spielfeld.

Wir können hier zusätzlich an Ibn Sīnā epistemologische Revolution im mathematischen Denken ansetzen, die eben nicht dem älteren euklidischen Denken und anderen griechischen Denkern entspricht, in dem eine Zahl als Addieren von Einheiten verstanden wird. Die Idee der Zahl wird bei Ibn Sīnā mit dem Prozess der Bildung eines Aggregates verbunden, die eben keine Pluralität impliziert. Ibn Sīnā unterscheidet Pluralität durchaus von diesem Aggregat (arab. *muğtama*), dadurch, dass nicht nur die Formierung einer einzelnen und deshalb spezifischen Entität gemeint ist, vielmehr auch der Prozess der Formierung dieser Entität.³³ Beziehen wir diese zahlentheoretischen Überlegungen ein, wird auch die oben zitierte Aussage al-Ġilis als Prozessaussage erkennbar, die eben nicht in ein statisches kosmologisches Denken einzubetten ist. Auch wird durch das Inbezugsetzen von Ein(s)heit und Vielheit das simplifizierte atomistische Denken exklusivistischer Art epistemologisch unmöglich.

Eine neue Epistemologie, die nicht Spielarten des Identitären befördert, hat so anzusetzen daran, dass nicht die Erschließung der Wahrheit des Textes oder der des Autors – und damit die Aufdeckung des angenommenen göttlichen Heilsplans – die zentrale Aufgabe ist:

“Vielmehr ist der Eintritt in den Dialog mit dem prinzipiell unabgeschlossenen Text die Herausforderung, die traditionelle Texte am Leben erhält. Und es ist ihre Struktur, die es ermöglicht, die starren Grenzen der Logik des Territorialen gerade moderner Lektüren islamischer traditioneller Texte zu überwinden wie sie die Salafiyya³⁴ praktiziert, die diese zu reinen Depots von Beweisen macht, ohne sie zu begreifen. Letztlich ist häufig im nicht geschriebenen Buchstaben vieles zu entdecken, dessen sich

³³ S. dazu im Detail Tahiri, *Mathematics and the Mind*.

³⁴ Und die anderen Strömungen dieses Milieus (Einfügung R. L.).

eine bloße Lektüre nicht bewußt ist. Ein [...] Beispiel: Die fast alle Suren des Korans einleitende Formel ‘Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers’ wird im Arabischen defektiv geschrieben. Nehmen wir den Eingangsteil: ‘bi – (i)smi – allah’. Das in Klammern gesetzte (i) markiert hier den arabischen Buchstaben *alif*, der im Schriftbild entfällt. Dieser Einleitungsform hat der große Sufi Ibn ‘Arabi ein eigenes Kapitel in seinem großen Werk ‘Die mekkanischen Eröffnungen’ (*al-Futuhāt al-makkiyya*) gewidmet. Dort heißt es zu dieser Stelle, dass durch den Buchstaben *ba’* und den darunter befindlichen Punkt überhaupt erst die Schöpfung in Erscheinung trete. Durch das *ba’* wird der Buchstabe *alif*, der mit der Schöpfung assoziiert wird erst aussprechbar – ein Satz mit großen theologischen Konsequenzen. Bei der Lektüre müssen wir uns also auch in dieser über den Text hinaus bewegen – wir müssen das Nichtgeschriebene lesen. Damit bewegen wir uns entlang einer Fluchtlinie der Deterritorialisierung, die uns aus den Texten hinausführt.”³⁵

Eine Lektüre dieser Art ermöglicht es, das Spielfeld des exklusivistischen Denkens zu verlassen, den Text zu einem Feld des pluralistischen Handelns und Denkens zu machen, neue Fluchtlinien zu erkunden. Letztlich ist gerade eine Geschichtstheologie ein Hindernis eines genauen und befreiten Denkens. Wenn die Geschichtstheologie salafistischer u. a. Spielart tatsächlich radikal weitergeführt wird, kann man mit Michael Muhammad Knight formulieren:

“Wenn der Islam allein der Weg des Propheten und seiner Gefährten ist, dann kann der Islam in unserer Welt nicht existieren; ich habe keine andere Wahl als alle für ungläubig zu erklären (*takfīr*), ihr seid alle raus aus dem Spiel. [...] Die Prophetengefährten brauchten nicht die innovativen Strukturen, die spätere Muslime entwickelten, um das Erbe der frühen Gemeinschaft zu bewahren, zu interpretieren und zu regulieren. Das ist ein Problem, auf das mich der Salafismus aufmerksam macht. Obwohl: die Salafisten vertrauen zu sehr auf ihre methodischen Vorannahmen, als dass sie allen Konsequenzen der Problemstellung entgegen könnten. Das Zeitalter der frommen Altvorderen endet nach der dritten Generation [...], aber späteren Gelehrten wird vertraut, dass sie das Beispiel der *Salaf* bewahrt und überliefert haben und uns ihre Imitation

³⁵ Lohlker, “Islamische Texte”, S. 206f. S. dazu auch Lohlker, “Das *bā’* bei Ibn ‘Arabi”, S. 21–27.

[des prophetischen Beispiels] zugänglich gemacht haben. So wie ich das ‘Drei-Generationen-Modell’³⁶ verstehe, heißt Salafismus, ernst zu nehmen, mit der Kritik weiter zu gehen, als es Salafisten im Allgemeinen wollen. Die salafistische Version einer Verfallsgeschichte und fortschreitenden Herunterkommens zwingt mich zu sagen, dass der idealisierte ‘Weg der Altvorderen’ unmöglich ist. Wenn ich nicht behaupten kann, die Variante des Islam zu kennen, an der alle anderen gemessen werden sollen [...], macht mein allgemeines Für-Ungläubig-Erklären das Gegenteil von dem, was *takfir* im Allgemeinen beabsichtigt. Die Türen sind offen um jeden einzulassen.”³⁷

Radikal gedacht, ermöglicht die Geschichtstheologie des Verfalls und der Aufhebung der Dekadenz gerade die Aufhebung der Avantgarde, der Position des Befehlshabers, der allein um den Weg aus der Dekadenz weiß. Gerade die Abschließung exklusivistischer Art erfordert die absolute Öffnung in inklusivistische Richtung. Um bei der Geschichte zu bleiben: eine Ironie der Geschichte, die bestrickend ist... Wir können also mit Spinoza über die salafistische Abschließung und ihre Neigung, immer wieder eine Art Manifest zu produzieren, dem die Gläubigen zu folgen haben wie einem General, hinausgehen.³⁸ In der Deleuzeschen Lesart gestaltet sich dies so:

“Sich nicht in die Macht zu verlieben, keinen General in sich aufkommen lassen. Versteht man den General als strukturellen Ort, [...] als Ursprung oder Finalität, so kommt hier das Prinzip der Horizontalität ins Spiel, ein Prinzip, das sowohl in der Ontologie, in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik am Werk ist und dabei die verschiedenen Gestalten des Strandes, der Oberfläche und der flachen Ebene einnimmt. In ontologischer Hinsicht bedeutet und erfordert es, auf eine transzendente Ebene zu verzichten und das all-offene Ganze des Seins als flache Immanenzebene zu begreifen, die keine jenseitige (Richt- oder Ziel-) Instanz kennt, für die perfekte Form-Ideen nur als diesseitig geborene Instinkte und Wesenheiten nur als irreduzible, singuläre Vermögensgrade mit entsprechender Virtualität. [...] Der General, der hier – durch die Denkfiguren der

³⁶ Im Sinne der salafistischen Behauptung eines absoluten Vorrangs der drei ersten Generationen von Prophetengefährten.

³⁷ Lohlker, *Die Salafisten*, S. 156. Übersetzung nach Knight, *Why I am a Salafi*.

³⁸ Es sei daran erinnert, dass Gilles Deleuze einen Text verfasste, der den Titel *Un manifeste de moins* (*Ein Manifest weniger*) trägt (Deleuze, “Ein Manifest weniger”, S. 37–74), ein Hinweis auf ein besseres Leben ohne Manifeste.

Univozität des Seins sowie der immanenten Kausalität – am Aufkommen gehindert wird, ist das Eine, aus dem das Sein entstammen könnte und diesem vorsteht, ihm Ursprung, Ziel und Bestimmung ist – die ontologische Gestalt von Pfahlwurzel und Baumkrone.”³⁹

Dies können wir s. o. auch mit al-Ġilī und Ibn Sinā denken, wenn wir sie kritisch lesen. Dieses Wagnis wird helfen, Geschichtstheologien aufzuheben⁴⁰ und eine neue Ontologie zu begründen, die mit den scheinbar neuen, aber bloß modernen bricht. Und der Orientierung an der Eschatologie das Sein entgegensetzen kann.

Literatur

- Al-Azmeh, Aziz. *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1996.
- Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Chittick, William C. “Worship”. In: Tim Winter (Hg.). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2008, S. 218–236.
- Dagli, Caner K. *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*. London und New York: Routledge, 2016.
- Deleuze, Gilles. “Ein Manifest weniger”. In: Deleuze, Gilles. *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, 1980, S. 37–74.
- Dittrich, Christoph. *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*. Wien und Berlin: Turia + Kant, 2012.
- al-Ġilī, ‘Abdalkarīm Ibrāhīm. *al-Insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awāḥir wa-l-awā‘il*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997.
- Hans, Josef. *Homo oeconomicus islamicus. Wirtschaftswandel und sozialer Aufbruch im Islam*. Klagenfurt: J. Leon sen. 1952.
- Helminski, Kabir Edmund. *Holistic Islam. Sufism, Transformation, and the Challenge of Our Time*. Ashland: White Cloud Press, 2017.
- Knight, Michael Muhammad. *Why I am a Salafi*. Berkley: Soft Skull Press, 2015.

³⁹ Dittrich, *Weder Herr noch Knecht*, S. 9f.

⁴⁰ Ganz allgemein, nicht hegelianisch gemeint.

- al-Laitī, Aḥmad. *Usāma bin Lādīn. Aṭ-ṭariq ila l-hādiya ‘aṣar min Sabtambīr*. O.O. : Selbstverlag, 2003.
- Lohlker, Rüdiger. “Cyberjihad. Das Internet als Feld der Agitation”. In: *Oriente* 43/4 (2002), S. 507–536.
- . “Das bā’ bei Ibn ‘Arabī”. In: Lohlker, Rüdiger (Hg.). *Der Buchstabe bā’. Texte zur Einsheit des Seins*. Hamburg: Dr. Kovacs, 2016, S. 21–27.
- . “Die neue Theologie des ḡihād”. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 96 (2006), S. 211–240.
- . *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C.H. Beck, 2017.
- . *Dschihadismus. Materialien*. Wien: facultas/wuv, 2009.
- . “Dschihadistischer Terror als Kompensation von Inferioritätsgefühlen?” In: Benz, Wolfgang (Hg.). *Vom Alltagskonflikt zur Massengewalt*. Schwalbach am Taunus: Wochenschauverlag, 2017, S. 105–115.
- . “Excluding the Other. Wahhabism, Salafism, Jihadism, and Political Islam”. In: *Totalitarismus und Demokratie* 14/2 (2017), S. 265–289.
- . “Islamische Texte. Bewegungen der Deterritorialisierung und Umordnung der Dinge”. In: Appel, Kurt et al. (Hg.). *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*. Göttingen: Vienna University Press, 2012, S. 193–208.
- (Hg.). *Jihadism. Online Discourses and Representations*. Göttingen: Vienna University Press, 2013.
- (Hg.). *New Approaches to the Analysis of Jihadism. Online and Offline*. Göttingen: Vienna University Press, 2012.
- . “The ‘I’ of ISIS. Why Theology Matters”. In: *Interventionen* 7 (2016), S. 4–15.
- . *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: facultas, 2016.
- . “Theology Matters. The Case of Jihadi Islam”. In: *Strategic Review* July-September (2016).
URL: <http://sr-indonesia.com/in-the-journal/view/europe-s-misunderstanding-of-islam-and-isis> (abgerufen: 7.11.2017).
- . “Variantologie des Universellen. Potenziale der islamischen Traditionen für Toleranz, Dialog und Pluralismus”. In: Petschnigg, Edith et al. (Hg.). *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft?* Göttingen: Vienna University Press, 2017, S. 197–205.
- Quivooij, Romain. *L’impact du jihad virtuel*. Paris: L’Harmattan, 2016.

-
- Stout, Mark E. et al. *The Terrorism Perspectives Project. Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*. Annapolis: Naval Institute Press, 2008.
- Tahiri, Hassan. *Mathematics and the Mind. An Introduction into Ibn Sinā's Theory of Knowledge*. Cham et al.: Springer, 2016.
- Zielinski, Siegfried und Eckhard Förluß (Hg.). *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen zwischen Kunst, Wissenschaft und Technik*. Berlin: Kadmos, 2013.
- Zielinski, Siegfried. "Vorwort". In: Zielinski, Siegfried und Eckhard Förluß (Hg.). *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen zwischen Kunst, Wissenschaft & Technik*. Berlin: Kadmos, 2013, S. 7–16.

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary Arab-Islamist Narrative

*Soumaya Louhichi**

Abstract

*This study will consider the various aspects of the portrayal of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II that were emphasized in the Arab-Islamist revisionist writings about Islamic history. The focus will be especially on the writings of Anwar al-Ġundī (1917–2002), an Egyptian Islamist writer as it was he who first adopted the process of an “Islamic revision of Islamic history”. His main academic output consisted in responding to the “Orientalist attack on Islam”, and he wrote a number of books towards this aim as *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamīd wa l-ḥilāfa al-islāmiyya*, *al-Islām fī ma‘rakat at-taḡrīb* and *al-Isti‘mār wa l-Islām*.*

This will be followed by an analysis of the ideological exploitation of the historical personality, and the consequences of the contemporary historical Islamist vision for the development of religious thought.

The contemporary Arab-Islamist narrative and the “old-new” themes

On the 3rd of March 1924 the Ottoman caliphate was abolished. The last Ottoman caliph, ‘Abd al-Maḡīd II, was deposed and sent into exile, together with the remaining members of the ruling Ottoman family. With this the Salafi reform movement, whose portrayals of political rule in Islam had never extended beyond the principle of the “Islamic caliphate”, appeared to have its hands tied. The qualitative shift in the political system of the new Turkey deprived the Salafist reform thought of one of its most important intellectual paradigms and created an ideological vacuum amongst the intellectuals of the reform movement in the beginning of the twentieth

* Center for Islamic Studies, Goethe University Frankfurt. The author would like to express her thanks to Prof. Armina Omerika and Dr. Udo Simon for their helpful comments on earlier versions of this article and to Dr. Antonia Bosanquet for her assistance with the English text.

century. The discussion of the question of rule in Islam within the movement for reform and renewal had continued for over a century, reaching a high point with the concept of the pan-Islamic bond associated with Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, and the revival of the Caliphate under ‘Abd al-Ĥamīd II.¹ Now it appeared to have reached a dead end.

With the death of al-Afġānī, the theorist and spiritual father of the movement, the deposition of ‘Abd al-Ĥamīd II, and increasing nationalist sentiment, the popularity of pan-Islamism and an Islamic caliphate receded. But they were due to return. ‘Abd al-Ĥamīd II was in exile but the caliphate itself continued, and the concepts received new support with Muḥammad Rašīd Riḏā (1865–1935), who followed in the steps of his two teachers and bound his name firmly to that of *al-Manār*. Under Riḏā the journal acquired new influence and became an important propaganda machine, with a circulation that transcended national and linguistic borders. He transformed *al-Manār* into a mouthpiece for Salafi reform ideas, including his own responses to the question of rule based on the principle of the caliphate. Riḏā’s arguments continued to revolve around the concept of the caliphate until the early 1920s; even after the new Turkish government in Ankara abolished the sultanate on the 1st of November 1923, leaving nothing but its empty form lacking all political authority, Muḥammad Rašīd Riḏā took up the task of creating a new concept of the caliphate, and of defining the new tasks to be undertaken by the caliph or the imam of the Muslims.² In

¹ For the sake of consistency, the name of ‘Abd al-Ĥamīd in this article will be transliterated according to the Arabic rather than the Turkish or Ottoman transliteration. As with ‘Abd al-Ĥamīd, I use the Arabic transliteration for names of persons who acted in Ottoman history like Salīm, Murād, except for famous terms or names of persons who acted in late Ottoman history as well as in modern Turkish history like Enver, İttihat ve terakki etc. For Arabic names well known in European languages like Nasser, Sadat, Bourguiba... transliteration is only given by first mention of the name.

² Most studies of Riḏā’s writing on the caliphate focus on the book *al-Ĥilāfa aw l-imāma al-‘uzmā*. However, this book, which was written during a specific phase in Riḏā’s life and within a particular political context (the abolishment of the sultanate and the continuance of the caliphate) only reveals one side of his thought. It is in *al-Manār*, which was edited by Riḏā for forty years, these other aspects of his thought are revealed. Muḥammad Rašīd Riḏā’s articles on the caliphate in this journal clearly reveal his often apparently contradictory opinions; sometimes he would call for the closing of ranks behind ‘Abd al-Ĥamīd, at other times his ideas were closer to those of the Unionists and at times he would express support for the ambitions of Fayṣal and Šarīf Ḥusayn to become king of the Arabs or even caliph, only to turn away from them and back to Ibn Sa‘ūd, or to negotiate himself with the English. Mahmoud Haddad analyses all of Riḏā’s texts within the temporal context in which they were written and concludes that the contradiction is a superficial one. Despite apparant

his book, *The Caliphate or the great Imamate (al-Ḥilāfa aw l-imāma al-‘uzmā)*, published in 1923, and in an article published in his journal in the same year, Riḍā carefully outlined “a higher educational program for the graduation of caliphs and the Islamic intelligentsia (*muḡtahidūn*)”³ and elucidated the stages and conditions for electing an Imam and Caliph for the *umma* from amongst the graduates of this institution.

Whilst Riḍā was designing a new project to maintain the identity of the caliphate, the government in Ankara had opted for a different solution. With the exile of ‘Abd al-Maḡid II from the throne, and the abolishment of the institution of the caliphate, the project of the “Islamic caliphate” was confronted with a new reality. The reformist thought of the Salafis was ill-equipped to work with this reality or to offer a viable alternative. Rather, it remained captive to the “caliphate principle”, and began a search for a new caliph and an alternative caliphate. After his hopes of establishing an Arab-Turkish confederation akin to the Austro-Hungarian Empire had been disappointed, Muḡammad Rašid Riḍā lost interest in further cooperation with Ankara. However, rather than completely discarding the “caliphate principle” he transferred his interest to an Arab caliphate, and approached the Āl-Sa‘ūd and the Wahhabi movement with this form of union in mind. It is within this context that his book, *Wahhabism and the Hejaz (al-Wahhābiyyūn wa l-ḥiḡāz)* was written in 1925/6. It was around this period that he participated in a series of international Islamic conferences convened in

differences, he remained loyal to the principle of the unity of the *umma* and loyalty to the caliph, rebuffing arguments questioning the legality of an Ottoman caliphate, and calling for loyalty to the Ottoman caliph. Following the deposition of ‘Abd al-Ḥamid in 1909 Riḍā travelled to Istanbul and approached the Unionist government, with whom he attempted to form a Turkish-Arab confederation along the lines of the Austro-Hungarian Empire. His propaganda for this project was mainly aimed at the political elite of the country. His efforts should not be understood as contradicting the principle of the unity of the *umma*. Riḍā was opposed to the authoritarian policy of ‘Abd al-Ḥamid’s rule, and to the nationalist orientation of the Unionists, but he remained loyal to the Ottoman Empire. This did not alter with his support for Šarif Ḥusayn; he saw his revolution as a rebellion against colonialism and not against the Ottoman Empire as such. When it became clear to him that the Šarif was negotiating with the English, without considering the interests of the *umma*, he altered his position and joined the ranks of the Āl Sa‘ūd. During World War II the project of the confederation was forgotten, and as Riḍā oversaw the end of the Ottoman Empire and with this the fall of the caliphate, his position grew closer to that of the English, in order to – as he saw it – exchange the collapse of one caliphate for the establishment of another, Arabic one. However, he renounced this argument when he became aware of the English designs and their refusal to underwrite any admission of the caliphate. On this see: Haddad, “Arab Religious Nationalism”, p. 118–157.

³ Riḍā, “Namūdaḡ min an-nuḡum al-wāḡib waḡuhā li-l-ḥilāfa”, p. 109–111.

Cairo and Mecca in 1926 and in Jerusalem in 1931. The participants only met in order to announce their failure to achieve a revival of the caliphate by means of the conference and concluded that it was the wrong time to establish a caliphate that would be recognized by the sharia. Thus they decided to delay the discussion about the caliphate until a more suitable time, without making more decisive statements regarding the principle of government or the caliphate. The Salafis absorbed themselves in a series of different questions, such as the emancipation of the Islamic lands from colonial oppression or the assimilation of Islam and nationalism. Some argue that Riḍā himself, who continued to maintain the idea of the caliphate even after it had lost all political power by referring to a spiritual caliphate and searching for an Arab alternative after the collapse of the Ottoman model, put the argument of *The Caliphate or the great Imamate* aside and joined the nationalist trajectory.⁴ Some have even portrayed him as one of the founders of the Arabic unity movement.⁵

Within a historical context in which the institution of the caliphate had ceased to exist, only the model put forward by ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq showed any engagement with the new political reality. In 1925 his famous work *Islam and the Foundations of Governance (al-Islām wa uṣūl al-ḥukm)*,⁶ ‘Abd ar-Rāziq argued that the caliphate is not a religious duty, but rather a product of historical and cultural contingencies. Neither, it claimed, is the caliphate the only foundation on which the state may be based, and the study went on to consider other civil forms of governance. The theory sent shock waves, not only through intellectual and religious circles, but also the political arena, where it threatened King Fuʿād’s ambitions for the caliphate. The matter ended with the topic being silenced and the book being banned.

With the exception of this incident, the topic of governance in Islam remained undiscussed until later events created a political and social context that brought the question to the surface. In essence, these were the Arab–Israeli conflict and the emergence of the new Salafism. It was a period in which the Arab world experienced a series of setbacks, primarily the defeat of the Arab coalition in 1948 and the declaration of the State of Israel that caused deep political and social concern.

The bitter defeat of 1948, followed by that of 1967, inflicted a deep wound on the Arab consciousness and an existential shock no less intense

⁴ Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, p. 78.

⁵ Tauber, “Three Approaches, One Idea”, p. 190–198.

⁶ German Translation: Ebert and Hefny, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*.

than that experienced by the Islamic world in the wake of the colonial conquests throughout the nineteenth and early twentieth century. In Egypt, the cradle of reform Salafism, this socio-political context provided the background for the spread of the Muslim Brotherhood. Founded in 1928, the movement attracted social forces that had previously been marginalized and that gave it social strength and even political significance.

Classical Salafism had not ended with Muḥammad Rašid Riḍā’s departure from his caliphate-based vision or – to use Schulze’s expression – his divergence towards the nationalist trajectory, and the ceasing of *al-Manār* after his death in 1935. Rather, the journal *al-Fatḥ*, edited by Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb in Cairo from 1926 onwards and no less Salafi in its leanings, remained the main mouthpiece for what became known as the new Salafism until 1948. Ḥasan al-Bannā also attempted to circulate the ideas of Muḥammad Rašid Riḍā by reissuing *al-Manār*, which became the core of the new Salafi thought represented by the Muslim Brotherhood. The movement saw itself as the descendant of the reform Salafism, and celebrated al-Afḡānī and Riḍā as the spiritual fathers of the movement.

By sending large numbers of volunteers to the war in Palestine in 1948, and embracing the Palestinian cause, the Muslim Brotherhood was able to widen its popularity both within Egypt and outside its borders. It established a popular basis in Syria, Palestine, Jordan, Iraq and Lebanon. However, even with the wave of popular support for the movement, which reached a high point after the war of 1948, the movement failed to play a decisive political role. Its relations with the political powers in Egypt ebbed and flowed, and its leaders alternated between close proximity and bitter conflict with the political authorities.

After the defeat of 1948, the Brotherhood accused the Prime Minister an-Naqrāšī of betrayal. The order to dissolve the Muslim Brotherhood followed in December 1948 and resulted in a series of assassinations, which claimed the lives of both an-Naqrāšī and Ḥasan al-Bannā, the leader of the Brotherhood. However, the Brotherhood returned, and cooperated with the Free Officers, proving to be their greatest support in the 1952 July Revolution, which ended the monarchial rule. The Free Officers subsequently took power. Despite the law prohibiting political organizations, they regarded the Muslim Brotherhood as a non-political organization and allowed the continuation of its activities. However, in 1954 the Brotherhood was accused of conspiring to assassinate Ġamāl ‘Abd an-Nāšir (henceforth Nasser). The organization was prohibited and a number of its members were arrested. In 1965 the situation escalated further and the Muslim Brotherhood was

accused of planning a revolution against Nasser. Several members were arrested and after a couple of court cases lasting months, a number were executed, including the Islamist intellectual and author of the famous work *Signposts on the Road* (*Ma‘ālim fī ṭ-ṭariq*), Sayyid Quṭb. Relations improved somewhat under as-Sādāt (henceforth Sadat), particularly during the war of October 1973, and the operation to recover Sinai. But this was followed by increasing hostility after the Camp David Treaty with Israel in 1977, which met with widespread opposition. The deterioration of relations culminated with the assassination of Sadat in October 1981.

During this period in the history of the Middle East which culminated in the proclamation of the state of Israel, Arabs in general and the Islamist movement in particular viewed themselves as locked in a new conflict. The nature of this conflict was not only military, for part of the Arab societies were still suffering from European colonialism and its injustices, whilst another part was affected by memories and after-effects of the trauma. The conflict was also seen as an intellectual confrontation and a cultural attack that inflicted a deep identity crisis. This necessitated the creation of a new identity. The Islamist movement, which had won decisive social significance, and whose influence now extended outside the Egyptian borders due to its adoption of the Palestinian cause and its problematization of Jewish emigration to these lands, was able to put its Islamist mark onto the identity-building process. Against this background the Islamist movement became especially attractive and certain issues like pan-Islamism and the question of the caliphate resurfaced again, gaining new importance with recent political and social changes.

The conceptual changes that these terms (*al-ittiḥād al-islāmī*, *al-ḥilāfa*) have undergone have been researched in depth by Daniel Kinitz⁷ and Florian Zemmin.⁸ Through an analysis of the texts of *al-Manār* they follow the development of specific concepts that took place during what they describe as the “Arab saddle time” between 1860 and 1940. Their studies attempt to apply the “Sattelzeittheorie” developed by the German historian Reinhart Koselleck to the “Arab transitional period”. In his “Sattelzeittheorie”, Koselleck argues that the meaning of basic terms used in contemporary political thought underwent radical conceptual change during the period of European history between roughly 1750 and 1870 corresponding to

⁷ He presented his results in a paper given at the DOT (Deutscher Orientalistentag) in Germany, from the 18th to the 22nd of September 2017. Kinitz, “al-Manār and the Digital Humanities”.

⁸ Zemmin, “Modernity without Society?”; Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition*.

surrounding political and social developments. He includes terms such as state, citizen, family and society within his analysis. By applying this theory to what they term the “Arab saddle time”, Kinitz and Zemmin analyze the modern trajectory of meaning of key words and concepts in the contemporary social and political Arab thought, including *umma*, *ḥilāfa*, *imāma* and *islām*. Kinitz makes a statistical study of the terms *ḥilāfa* and *imāma* and concludes that they more frequently occur in the *al-Manār* texts throughout the twenties and the thirties than in the preceding decades, due to the political and the social changes summarized as the “crisis of the Caliphate”. Florian Zemmin’s research concentrates on the changes in the concept of society at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, through an analysis of the writings in the *al-Manār* journal. He concludes that the term “society” (*al-muḡtama*) and “the social body” (*al-hay’a al-iḡtimā’iyya*) only appeared in those articles that were reprinted from liberal newspapers or in texts translated from European writers. The writers who wrote for *al-Manār* avoided these two terms when referring to the contemporary concept of society. Instead they, particularly Rašid Riḍā, incorporated the most important aspects of the concept within the term *umma*. Zemmin refers to the fact that Riḍā never used the term *umma* as a synonym for the European concept of society. He derived his understanding for the concept from Islamic heritage and used this to create an alternative concept of “contemporary Islamic society”.

The new political and intellectual climate was directly affected by three Arab-Israeli wars extending over almost three decades (1948, 1967, and 1976), and by the turbulent relation between the Muslim Brotherhood and the political power in Egypt. This relation was characterized alternately by temporary rapprochement and ensuing mutual hostility; a hostility including both physical and ideological conflicts, particularly between the nationalist and the Islamist factions.

It was this context that formed the background for the beginnings of what is referred to here as the Islamist revisionist history,⁹ in the Arab world and in particular in Egypt, the cradle of classical Salafism and the playground of the new Salafi movement. This revisionist project, which arose in a time overshadowed by the Arab-Israeli conflict, and which developed within a public discourse that focused on the Palestinian cause, provided a means for attaining two goals. The first of these was the defeat

⁹ For the sake of simplicity this term will be abbreviated to the Islamist narrative throughout this article.

of rival political ideologies (nationalism, socialism and liberalism), which had reached a high point after the collapse of the Ottoman Empire, when they led the emancipatory struggle against Western colonialism. They had then monopolized the political stage during the subsequent period of independence. The Islamist movements portrayed these movements as incapable of maintaining the national independence, and of becoming embroiled in betrayal. The Islamist project portrayed the various Arabic ideologies as failing in their response to the case of Palestine. The second aim of the Islamist revisionist history was the establishment of a new collective identity for which Islam provided the central component.

The Islamist movement undertook the task of revising Islamic history in order to purify it from the “lies” and “distortions” to which colonialists, orientalist and their lackies in the Arab world had allegedly subjected it, or as one of the protagonists put it:

“(…) after it became clear to the scholars and researchers that the image currently in the hands of our youth and the students of our schools and universities, formed in the shadow of colonialism (...) is not a true representation, for it developed in the shade of the occupation, after the separation from the mother country, the Ottoman Empire...this representation was either incapable of, or deliberately avoided, conveying the truth that this country, or this state, is nothing but a small part of the larger Islamic land and the entire Islamic state (...) And that the ties between the part and the whole cannot be broken, for they are the ties of faith and language and law and history (...) [This] makes a rewriting of the Islamic history necessary, as the history that is written today is the reality of the orientalist, whose colonial background leads them to ignore the relevance of Islam.”¹⁰

It is interesting that in the majority of texts the reassessment of Islamic history undertaken by the Islamist movement has incorporated Ottoman history with a particular focus on the rule and the person of ‘Abd al-Ḥamid II. Some have connected this to the success of the Turkish Islamist movement in Turkey in obtaining political influence in the Arabic region.¹¹

¹⁰ Al-Ğundī, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamid*, p. 7–9, 13.

¹¹ Al-Ğamil, *al-‘Atmana al-ğadida*. The author offers a historical and ideological contextualization of the Turkish Islamist intellectual Kisakürek and his ideas, within the context of “the new Ottomanism”.

The choice of the late Ottoman period and the person of the Sultan ‘Abd al-Ḥamīd was not a random one. Rather, it was a choice with deep symbolic significance. For in addition to the Palestinian question and the Zionist movement, the roots of which extended into the rule of ‘Abd al-Ḥamīd, further questions, such as emigration, identity, the relations between different social groups and the cohabitation of different religions, cultures, languages and nationalities had acquired a new, pressing significance under his rule. It is important to remember that the deposition of ‘Abd al-Ḥamīd coincided with a shrinking of the Empire’s territories, which were accompanied by heavy losses in human and natural resources.¹² Thus Salafi thought at the time of ‘Abd al-Ḥamīd’s abdication developed alongside a deep sense of loss, or what a historian refers to as the experience of an “amputation trauma”. The abdication represented a turning point from the period of pan-Islamism and a view of one *umma* under the guardianship of the caliph, both of which were embodied in the person of the Sultan ‘Abd al-Ḥamīd, to an age of nationalist disintegration and dependency – at least from the Islamist perspective. With the Arab-Israeli wars and the repeated Arab defeat, the ideas of the Union and the caliphate acquired a new actuality. Thus the Islamist movement found in the Sultan ‘Abd al-Ḥamīd a religious Islamic symbol, whilst the historical personality of the Sultan represented a central starting point from which it tried to restore part of the unifying Islamic identity and find a connection with the historical period in which the twin ideas of pan-Islamism and the Islamic caliphate had been revived. The connections that they made paved the way for a new vision of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd’s epoch, and their efforts were focused on a revisionist reading, and a rewriting, of the pages of Hamidian history.

This study will consider the various aspects of the portrayal of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II that were emphasized in these revisionist writings about Islamic history.¹³ The focus will be especially on the writings of Anwar al-Ġundī, as it was he who first adopted the process of an “Islamic revision of Islamic history”. This will be followed by an analysis of the ideological exploitation of the historical personality, and the consequences of the contemporary historical Islamist vision for the development of religious thought.

¹² For further details see Georgeon, *Abdulhamid II*, especially the introduction.

¹³ For example: Ḥallāq, *Dawr al-yahūd*; Ḥarb, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd at-tānī*; an-Na‘imī, *al-Yahūd wa-d-dawla al-‘uṣmāniyya*.

‘Abd al-Ḥamīd as the defender of Palestine

The contemporary relevance of the Arab-Israeli conflict meant that the question of Palestine and Jewish immigration into the country occupied a central role in this revision. The Islamist narrative located the roots of the issue in the Hamidian period and in the “plans of global Zionism, which focused on the Ottoman Empire as a means of obtaining Palestine and realizing their dream of building the temple of Solomon.”¹⁴

The Islamist narrative’s attribution of Jewish emigration to Palestine to the time of ‘Abd al-Ḥamīd’s rule served to heighten the significance of this period and the personality of the Sultan within its reassessment of history. Anwar al-Ġundī focuses on ‘Abd al-Ḥamīd’s rigid position regarding Jewish emigration to Palestine and his refusal of Theodore Herzl’s request that Jews be permitted to settle in the land. This brings us to one of the most significant aspects of the portrayal of ‘Abd al-Ḥamīd in the Islamist narrative; that of the caliph as the defender of Palestine.

All of the texts analyzed for this article repeat the answer that is attributed to ‘Abd al-Ḥamīd:

“I am not prepared to relinquish one inch of this land to anyone else. The country does not belong to me, but to my people, who have watered its soil with their blood. I am not prepared to go down in history as the one who sold Jerusalem to the Jews and betrayed the trust that the Muslims placed in me for its protection (...) Let the Jews keep their millions. If the Empire is divided, the Jewish people will obtain Palestine without a struggle (...)”¹⁵

The text takes care to depict the heroic stance of the Sultan,

“(...) who did not submit to the Jewish enticements of great wealth, despite the fact that the coffers of the Ottoman state were in great need of the money. He also refused their offer to strengthen the defense of the Empire, and to build a whole new fleet to protect its territories. And none of the intermediaries that they sent, including Emperor William IV,

¹⁴ Al-Ġundī, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd*, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87, 104.

Duke of Luxembourg, and the German Chancellor Bismarck, were of any avail.”¹⁶

Anwar al-Ġundī argues that what he refers to as global Zionism began a smear campaign against ‘Abd al-Ḥamīd in 1902 as a result of his uncompromising stance regarding the emigration of Jews to Palestine. The campaign egged on the forces that were hostile to the Sultan, encouraging them to remove him from the leadership of the Ottoman Empire. “And by engineering the downfall of ‘Abd al-Ḥamīd the Jews and the colonizers really did obtain all that they had been hoping for.”¹⁷ Anwar al-Ġundī sees ‘Abd al-Ḥamīd as a savior of Islamic identity and “the last of the fortresses by which Islam defended its global existence. His demise represented the culmination of the conspiracies of the west and its Zionist offspring.”¹⁸

The relevance of the Palestinian question and its connection with the person of ‘Abd al-Ḥamīd is not limited to historical writers, but is also evident in written media (newspapers) and visual media (television series and films).¹⁹ The new potential that these media offered for discussion increased the popularity of the topic further. ‘Abd al-Ḥamīd’s answer to Herzl on the Palestinian question is amongst the “realities” conveyed by these series and films, which use the most advanced visual and sound techniques to increase the dramatic impact of the “great and heroic stance” of the shrewd, just and pious Sultan, the defender of Palestine. Thus the Sultan is elevated to the status of a saint and surrounded with a ritual or symbolic halo.

The Islamist retrospective narrative ignores at this point a number of historical facts, possibly because they would enable conclusions that contradict its own vision. Thus it adopts a one-sided historical narrative and treated it as historical truth. The meeting between Herzl and Sultan ‘Abd al-Ḥamīd in 1896, which is repeated in the historical accounts and in which the refusal was given, was only the first of five such meetings between Herzl and the Sultan between 1896 and 1902, two of which were financed

¹⁶ Ibid., p. 87.

¹⁷ Al-Ġundī, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd*, p. 89.

¹⁸ Ibid., p. 84.

¹⁹ For example: TV-Series “as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd II” see especially https://www.youtube.com/watch?v=hLemZK8Qi_I, <https://www.youtube.com/watch?v=GBP-2PNxrmw>, <https://www.youtube.com/watch?v=HFqDKcSyGEO> and TV-Talk “ḥattā lā takūna Andalus uḥrā” see especially <https://www.youtube.com/watch?v=erGp-2Mqs7M8>.

by the Sultan himself.²⁰ How are we to understand the repeated meetings between the Sultan and Herzl, if the Sultan's decision in the first meeting was his definitive answer? Some argue that his position represents a softening in his stance towards Herzl and the question of the settlements. Others attribute the repeated meetings to the hesitation of the Sultan, who was known for his delay in decision-making. Furthermore, it is argued that the Sultan consciously followed a more ambiguous policy, in which he limited himself to a spoken denial of the request and a refusal to release a formal edict, whilst further developments on the ground indicate that he was turning a blind eye to settlement and Jewish immigration rather than confronting it with the necessary rigor and decisiveness (the number of Jews in Palestine doubled under the rule of 'Abd al-Ḥamīd, and by 1908 Jews constituted 11% of the population,²¹ as a result of the partial edicts benefitting the Jews and the permission to buy tracts of Palestinian land, even if these were limited). Thus he accepted in practice what he refused in his oral communication. Furthermore, the spoken refusal referred to and extolled by the narratives of the Islamist movements does not mean that this constituted a sufficient or an effective measure, or that he followed it with other practical measures. Other studies, using written sources, also indicate the role and the effort extended by 'Izzat al-Ābid to influence the Sultan and convince him to refuse Herzl's offer.²²

The Islamist revisionist narrative exaggerates the stance of Sultan 'Abd al-Ḥamīd regarding the Palestinian question and frequently separates it from the historical context, transforming his position into a normative stance, and using it to establish an ideological rhetoric specific to him. 'Abd al-Ḥamīd is transformed into a historical reference point ('Abd al-Ḥamīd, the pious caliph of the Muslims, who did not err in the Palestinian question and who functioned as a reference for the Islamists) through which their own policy is legitimized. The Islamist movement equates its own position with that of 'Abd al-Ḥamīd, the only player in the political realm who in their narrative did not bow to the dictates of external powers and who remained staunch with regard to Palestine, unlike the other movements (this reflects the accusation against an-Naqrāšī and his government of betrayal in the 1948 war, the view that he was a lackey for Israel and the

²⁰ Patai, *The Complete Diaries*, Vol. I, p. 345–346; Öke, “The Ottoman Empire”, p. 339–341.

²¹ Naşirāt, “as-Sultān 'Abd al-Ḥamīd at-tānī”, here especially p. 43–46, 49, see for further details her Book with the same title: Naşirāt, *as-Sultān 'Abd al-Ḥamīd at-tānī*.

²² Ende, “Abu l-Huda”, p. 1143–1155.

accusation against Sadat of selling Palestine by signing the Treaty of Camp David for peace with Israel in 1977).

Jewish-Christian conspiracies and ‘Abd al-Ḥamīd as shrewd politician

Another relevant element of the Islamist narrative is the analysis of events through the lens of a Jewish-Christian conspiracy theory. The aim of the conspiracy was understood to be the creation of a Jewish state and the elimination of the Islamic Empire embodied in the Ottoman Empire and the person of ‘Abd al-Ḥamīd. The German historian Maurus Reinkowski argues that the conspiracy theory, which became a focal point for a number of contemporary nationalist historical studies from the Arab, Turkish and Israeli perspectives, frequently obfuscated the historical analysis. The historians examined events from a perspective imbued with this view of the relation between the Ottoman state and the Zionist movement in Palestine, which is then utilized for the writing of a nationalist historical narrative. Two elements can be distinguished within the Turkish historical narrative; on the one hand the inherited vision of the Ottoman Empire as a tolerant protector of its non-Muslim minorities and on the other, the portrayal of a nationalist Turkish state that emerged out of a bitter struggle with Western colonialist forces and their supporters within its own borders. The Arab historical narrative sees the Zionist movement as an agent of Western colonialism and, depending on its ideological orientation, champions either Arab nationalism or the Islamic religion as a means of defending the Palestinian identity and resisting western and Zionist occupation. The Israeli-Zionist narrative attempts to ignore the Arab inhabitants of the land and the reduction of the historical extent of the Ottoman State, whilst portraying Jewish emigration to Palestine and the attempts of the Ottoman State to limit this as part of the “struggle” for the establishment of a national Israeli state.²³

One of the most important historical stages that the Islamist narrative analyses from the point of view of the conspiracy theory is the revolution of 1908, the subsequent counter-revolution known as “the Incident of 31st March” and the deposition of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd that followed.

²³ Reinkowski, “Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich”, p. 93–104.

The sparks of the 1908 revolution, which is attributed to the *ittihat ve terakki* (Committee for Union and Progress),²⁴ were ignited in Rumelia following Enver Bey and Niyazi's declaration of non-obedience and fortification in the mountains of the region. They were joined by one military faction after another,²⁵ and events eventually led to the renewed declaration of the Constitution on the 24th of July 1908, and the opening of a Parliament headed by Aḥmad Riḏā. This was followed by the incident of 31st March or "the recovery movement" led by the Sheikh of Bektashi-Order Derviş Vahdeti (Ottoman Translation: Vahdeti), the founder of the *ittihad-ı Muhammadi cemiyetii*,²⁶ which headed a group of religious students. The chain of events that led to the deposition of Sultan 'Abd al-Ḥamid in the summer of 1909 are given great value in the Islamist narrative, where they

²⁴ The *ittihat ve terakki* was a political movement that played a decisive role in the history of the Ottoman Empire, from the beginning of the 1908 revolution until its dissolution in 1918. Its intellectual roots can be attributed to the Young Turks and their followers within and outside the Ottoman Empire. The military – and to a lesser extent the administration – played an effective role in the founding of the organization, as their position enabled them to move between different regions and manage important communication networks. In 1907 the Committee of Thessaloniki contacted the Young Turks in their exile in Europe. The return of Doctor Nāzım, a prominent member of Aḥmad Riḏā's faction in Paris, to Thessaloniki enabled the two groups to unite into a new society that took the old-new name *ittihat ve terakki*. The Young Turks hoped that this step would allow them a more effective participation in the political authority that the organization had acquired after the revolution of 1908, but *ittihat ve terakki* prevented them from playing any prominent role, preferring to maintain the power that it had acquired for itself. See Ahmed, "İttihād ve Teraḳḳi Djem'iyeti", p. 284–286. Also: Ahmed, *The Young Turks*; Ramsaur, *The Young Turks*; Şakir, "İttihat ve Terakki"; Tunaya, *Türkiye'de siyâsî partiler*.

²⁵ Kreiser and Neumann argue that the revolution began independently of the *ittihat ve terakki* and that this movement became involved, and then took over, at a later date. See Kreiser and Neumann, *Kleine Geschichte*, p. 354.

²⁶ In Turkish, *ittihad-ı Muhammadi cemiyetii* is a religious movement credited with the support for the 31st March (corresponding to the 13th April 1909). Its beginning was officially announced on the 5th April 1909 and its spiritual father was Derviş Vahdeti. The organization edited a journal, entitled the Volkan Journal, and the journal was sent to participants in *tekkeler* which appear to have been based outside Istanbul. The newspaper describes the period of constitutional rule as *şeytanlar devri* (here exceptionally Ottoman transcription) or "the rule of the Satans". The Union also used to publish articles in opposition newspapers, such as "*Serbesti*" (here also exceptionally Ottoman transcription) and the "*Levant Herald*" which was financed by the British Embassy. See: Ahmad, "İttihād-ı Muḥammedî Djem'iyeti", p. 283–284; Düzdağ, "Volkan", p. 123–125.

Members of the *ittihad-ı Muhammadi cemiyetii* were prohibited from participating in political activity. On this, see the article of Ahmad cited above and the view of Muḥammad Raşid Riḏā, in their words, that "Islam is not a religion of politics": Riḏā, "ad-Din al-islāmî dîn siyâsa am lâ?", p. 129–130.

constitute a turning point in the history of the Ottoman State and its relation with Muslim history. Anwar al-Ğundī states that,

“in truth, we must distinguish between two periods in the history of our relations with the Ottoman state: the period of Sultan ‘Abd al-Ḥamid which ended in 1908 with the accession to power of the party *ittihat ve terakki*, the Masons and the Dönme, and the following period, which lasted until 1918 and which represents the darkest pages of the relations between the Arabs and the Turks. This (darkness) is not due to the Turkish Islamic rule. Rather, it is an advanced stage of the enslavement to global Zionism and its supporters.”²⁷

The Islamist narrative experiences this event as the result of conspiracies organized by internal (*ittihat ve terakki*, the Dönme²⁸ and the Jews) and external enemies, particularly Britain, to end the Ottoman state and thus destroy the Islamic religion. It is noteworthy here that the decisive role is attributed to internal enemies, embodied by the Masons and the leaders of the Dönme. This “Jewish conspiracy” was the result of Sultan ‘Abd al-Ḥamid’s obstruction to Jewish acquisition of Palestine, which gave rise to a vicious campaign against him. He was subjected to several assassination attempts and conspiracies, culminating in the revolution of 1908 and his subsequent deposition. This was the first step in the execution of “the terrible crime”²⁹ of the destruction of the Islamic caliphate. The Islamist narrative attributes the origins of the Jewish conspiracy to an early period in the history of the Ottoman state, when the Dönme, who were “the Spanish Jews who converted to Islam as a form of dissimulation, settled together in Thessaloniki. They subsequently established Masonic gatherings with the aim of creating a plan to destroy the Ottoman Empire.”³⁰ The Islamist narrative argues emphatically to prove the Dönme’s involvement in the *ittihat ve terakki* and the participation of the latter’s members in the Masonic order. François Georgeon does not regard attendance at a Masonic assembly or meeting as unequivocal proof of membership or enthusiasm for their

²⁷ Al-Ğundī, *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamid*, p. 94–95.

²⁸ The Arabic sources regard the Dönme as Jews who professed Islam as a disguise for their continued adherence to Judaism. However, in a relatively recent study Baer brings a number of proofs to show that the Dönme should not be regarded as Jews or Muslims. Rather, by analyzing the changes in its historical development, he concludes that the thought of the Dönme is specific to this group. See Baer, *The Dönme*.

²⁹ Al-Ğundī, *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamid*, p. 89.

³⁰ *Ibid.*, p. 76.

teaching; prior to his accession Sultan ‘Abd al-Ḥamīd himself, together with his brother Murād, attended one of their meetings, in which the deposition of Sultan ‘Abd al-‘Azīz and his replacement with Murād was discussed.³¹ Bernard Lewis also argues that during this period these gatherings tended to be little more than a venue in which other secret societies were able to meet in a safe atmosphere, without their meeting or their revolutionary activities becoming publicly known, and without direct Masonic influence on their activities.

The Islamist narrative³² argues that the Jews, who tend to be portrayed in parallel with the Masons, or as two sides of the same coin,³³ were the main force behind all the conspiracies that led to the deposition of ‘Abd al-Ḥamīd and the downfall of the Ottoman State. The two events coincide in this narrative, for it was with the deposition of ‘Abd al-Ḥamīd that the Ottoman State collapsed, whilst those “leaders” who followed him were little more than puppets in the hands of the Masons.

The Islamist narrative also regards the Jews as the instigators of the Incident of 31st March:

“They managed to bribe some of the religious figures and to entice them out to the streets to call for the application of Islamic law, in what is now known as the *irtiğā’* movement. The aim of this was to humiliate the Sultan after the declaration of the constitution and to pressure the unionists to revolt against him later on... [Furthermore] Following their attempt to lure ‘Abd al-Ḥamīd with money and weapons, their recourse to European politicians, such as William IV and Bismarck, as intermediaries, the instigation of religious and the nationalist movements against him and the failure of assassination attempts accompanied by an international smear campaign, the Jews changed their tactic to include the Unionists. This conspiracy ended with the deposition of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd and the sovereignty of the Unionists, who then opened the path for the Jews to Palestine and handed West Tripoli over to Italy.”³⁴

³¹ Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 39.

³² See an-Na‘imī, *al-Yahūd*, p. 157; Ḥallāq, *Dawr al-yahūd*, p. 59.

³³ The Ottoman writer Abū aḍ-Ḍiyā’ Tawfīq is the first to make a link, in 1911, between the Masonic societies and the designs of the Jews. However, he is eager to exonerate the recourse of the *ittihat ve terakki* to the Masons, arguing that this was only for the purpose of maintaining secrecy. See Lewis, *The Emergence*, p. 212.

³⁴ Al-Ġundī, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd*, p. 108.

This analysis is noteworthy and could be described as an exclusively Arabic-Islamic analysis. The perspectives regarding this event differ depending on the sources used by the historians, their affiliations and their degree of objectivity. However, this perspective is the only one that directly and exclusively attributes the incident to the Jews, using it as a wide-reaching proof for the Jewish conspiracy on which the Arab-Islamist narrative focuses.

The Turkish-Islamist narrative, which has a more similar orientation to the Arabic-Islamist approach than any other movement, attributes the incident to the English, arguing that the political relationship between Sultan ‘Abd al-Ḥamīd and England had been marred by coolness after the revolution of 1908. England was aware that their influence over the Ottoman state was decreasing during the reign of ‘Abd al-Ḥamīd and that his declaration of the Second Constitution would end this influence entirely, as well as helping to contain the *ittihat ve terakki* – England’s right-hand man – in attaining its colonialist aspirations. Thus the two parties – England and the *ittihat ve terakki* – cooperated to bring about the incident of 31st March so as to guarantee the sovereignty of the *ittihat ve terakki* (and the English), on the internal political stage, and to ensure the deposition of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd.³⁵

The composition of the *Haraket Ordusu* (activist army-unit) that interceded to end the Incident of 31st March, leading to the deposition of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd, nourished the theory of a Jewish conspiracy against Islam in the Islamist narrative. The group’s membership was mixed and included Jews from Thessaloniki regarded as being on the side of the military. The participation of Chief Rabbi Chaim Nahum from the Jewish minority in Istanbul in the negotiations of the Lausanne conference in July 1923 seemed to confirm these suspicions. It was said that İsmet İnönü followed Nahum’s advice in promising Lord Curzon that he would eliminate the Islamic institutions in the modern state, in return for geographical concessions.³⁶

Bernard Lewis denies the significant role that some studies attribute to the Jews in these events. He argues that the Jews – it is worth noting here that Lewis does not regard the Dönme as real Jews³⁷ – did not play any prominent role in the revolution of 1908 or in the process of deposing ‘Abd

³⁵ Kleinert, *Die Revision*, p. 107.

³⁶ Kreiser, *Atatürk*, p. 59 and 178.

³⁷ “Cavid, who did play a role of great importance, was a dönme (a Judaeo-Islamic syncretist sect founded in the seventeenth century) and not a real Jew...” in: Lewis, *The Emergence*, p. 212.

al-Ḥamid. Rather, he argues that the forces of the alliance, particularly the British circles, followed a policy of propaganda against the Turkish enemy in the war, working towards destroying the image of the *ittihat ve terakki* and portraying it as a mixture of non-Muslims and non-Turks. This was in order to obstruct the success of the “Ottoman union” and “Turkish union” policy followed by the government of the *ittihat ve terakki*. Lewis sees the book of Seton-Watson *Rise of Nationality in the Balkans* (1917)³⁸ as a living witness to this smear campaign, and a reference for the image of the *ittihat ve terakki* as it was later employed in the conspiracy-theory reading of history. Some later studies also show the committee as a mixture of religions, including Jews, Masons and the Dönme, and refer to the “hidden hands” that allegedly had directed it.³⁹

The Islamist narrative also analyses the process of deposing ‘Abd al-Ḥamid which followed the events of 31st March from the vantage point of a Jewish-Christian conspiracy to which ‘Abd al-Ḥamid, and through him the institution of the caliphate and the Islamic religion, was subjected. The incident is treated at length in the Islamist narrative, which tends to focus its attention on the ethnic composition of the body that arranged the deposition. This consisted of “a paid up Muslim and a hateful Jew and a Christian instigator. They handed him the document for abdicating from the throne and the Sultan accepted in order to spare bloodshed.”⁴⁰

The Islamist narrative reduces the many factors that had led to the dethronement to betrayal and servitude to the English and the Masons, and their hostile stance to Islamic religion. It ignores the role played by the policy of ‘Abd al-Ḥamid himself, which aroused the opposition against him. The Young Turks⁴¹ were basically the political opposition to the autocratic rule

³⁸ Seton-Watson, *The Rise of Nationality*, p. 135–136.

³⁹ Lewis, *The Emergence*, p. 211–212.

⁴⁰ Al-Ġundī, *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamid*, p. 108.

⁴¹ In a relatively recent study the Turkish historian Hasan Kayalı proves the ethnic diversity of what called “the Young Turks”; an appellation that correlates with the academic perspective confining the opposition to the Turkish community, without outside involvement. In his study Kayalı shows that the Young Turks were a movement that comprised Arabs, Jews, Armenians and Greeks, as well as Turks. In particular, Kayalı illustrates the important role that the Arabs played in the movement. See Kayalı, *Arabs and Young Turks*. The two German historians Kreiser and Neumann also refer to the ethnic diversity of the Ottoman Union. See the historical considerations on the establishment of this seed-organization, which led to the formation and development of the *ittihat ve terakki*. See also the detailed information provided about the main actors in the organization (Ibrāhīm Timū, ‘Abd Allāh Ġawdat, Iṣḥāq Sukūti

of ‘Abd al-Ḥamid and to his policies, including his censorship of the press, the dissolution of the Parliament and the cancelling of the constitution, his ransoming of state property, such as the Port of Haidar Pasha as a result of the visit of the German emperor William II and the agreements concerning the railway project in 1898. The latter angered the Young Turks in Geneva so much that they wrote that “nothing remains, but the air which the people breathe and if he found a means, he would ransom this too.”⁴² When the Sultan succumbed to European pressures, ordering the withdrawal from the island of Crete and leaving the fate of its Muslims in the hands of the Greeks, the reaction of the Young Turks was manifested in a number of caricatures, some of which were published by Kieser in his study of the activities of the Young Turks in Switzerland.⁴³

The revolutionaries of the Balkans were more directly motivated. Their location in the Balkans/Macedonia meant that they bore the immediate consequences of the meeting between the British King Edward VII and the Russian Emperor Nicholas II in Tallin, and the resulting agreement to divide the lands of the Balkans between themselves. In addition to the imminent danger and the meeting between the two monarchs, the miserable situation in the Balkans also played a role (the *Salyane*⁴⁴-Lists of 1905 clearly reflects the declining interest in these provinces, which are the last to be mentioned in the lists), as did the fear resulting from the fall of the Crimea and the annexation of Hungary. These factors pushed some military leaders, including Niyazi Bey, to meet in Resen (in the province of Monastir) and to study the risks that were threatening the Balkans. It is no coincidence that the revolution began at this conjuncture in particular, and neither is it a coincidence that it was led by Niyazi Bey, a native of this region. He writes in his diary of this period that his fear regarding the fate of his home (the Balkans) prevented him from sleeping for three days and three nights.⁴⁵

The outbreak of the revolution in the Balkans does not mean that the opposition was limited to this geographical region. The Islamist narrative concentrates on Thessaloniki – a City with a numerical Jewish minority –, but the Anatolian army’s refusal to obey the Sultan’s orders to stand against

and Aḥmad Riḍā), the roles that they played, and their intellectual orientation. See Kreiser and Neumann, *Kleine Geschichte*, p. 351–355.

⁴² Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 348.

⁴³ Kieser, *Vorkämpfer der ‚Neuen Türkei‘*, p. 44.

⁴⁴ The *salyane* were the annual tax lists that were sent from specific regions to Istanbul. On these lists see Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 184–190.

⁴⁵ Ibid., *Abdulhamid II*, p. 398.

the revolutionaries⁴⁶ is a clear indication that the revolution was not limited to a specific military faction or to the region of Thessaloniki.

The Islamist narrative argues that the conspiracy did not end with the removal of ʿAbd al-Ḥamīd, but paved the way for the destruction of the Islamic caliphate.⁴⁷ However, it is worth noting here that the end of the caliphate was a topic that was not debated during this period. Discussing it within the context of the deposition of ʿAbd al-Ḥamīd is a (deliberate?) departure from the historical frame. Despite the strength of their opposition to Sultan ʿAbd al-Ḥamīd and the influence of the French Revolution, the majority of the Young Turks were well aware of the significance of the ruling Ottoman family and the role of the religion and institutions of the caliphate in particular, in the continuance of the Ottoman Empire. Aḥmad Riḍā argued that if the Ottoman family abdicated the Bulgarians, Greeks and Armenians would attack the Turks.⁴⁸ ʿAbd Allāh Ğawdat was the most radical voice and the only one who demanded the abdication of the Ottoman ruling family and the proclamation of a republic. With the exception of his somewhat singular view, the idea had not yet developed within the circles of the Young Turks during this period. Their aims were focused on the departure of the autocratic ʿAbd al-Ḥamīd from the throne, and the renewed declaration of the constitution.

The connection between the deposition of Sultan ʿAbd al-Ḥamīd and the ending of the caliphate within the Arab-Islamist narrative can be contextualized within his portrayal as the last of the great caliphs, to use the expression of Muḥammad Ḥarb,⁴⁹ and from this to the institution of the caliphate. The Islamist narrative regards all the Sultans who followed him as puppets in the hands of the governments of the *ittihat ve terakki* and lacking any real authority. Thus ʿAbd al-Ḥamīd represents the historical turning point through which the Islamist narrative attempts to find a link to the present. The period that followed his deposition and in which the government was constituted by the *ittihat ve terakki* “cannot be attributed to the history of the Islamic Ottoman Empire”, to use the expression of Anwar al-Ğundī.⁵⁰

⁴⁶ Ibid., *Abdulhamid II*, p. 400.

⁴⁷ Al-Ğundī, *as-Sulṭān ʿAbd al-Ḥamīd*, p. 77.

⁴⁸ Hanioglu, *Preparation for a Revolution*, p. 38; Kieser, *Vorkämpfer der ‚Neuen Türkei‘*, p. 42; Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 396.

⁴⁹ This is how Muḥammad Ḥarb describes him in the title of his book, *as-Sulṭān ʿAbd al-Ḥamīd at-tānī, āḥir as-salāṭīn al-ʿuṣmāniyyīn al-kibār*.

⁵⁰ Al-Ğundī, *as-Sulṭān ʿAbd al-Ḥamīd*, p. 94.

In the continuous connecting line drawn by the Islamist narrative the starting point is represented in the person of ‘Abd al-Ḥamīd, who also personifies the caliphate, pan-Islamism and the strength of the Islamic Empire. The Islamist movement constitutes the link between this historic starting point and the lived present. The pages of history which were turned since ‘Abd al-Ḥamīd’s deposition and until the Islamic movement took up the banner, are regarded as dark pages that are best forgotten. To borrow a term from psychology: One could say that the Islamist consciousness is still suffering from the trauma of the transition period from the Ottoman Empire, taking refuge in forgetting as a means of self-defense.

This practice of historical revision, with its formative background of the Arab-Israeli conflict, defined the characteristics of the Jewish enemy within the general Arab political opinion as one of the perpetrators, or even the most significant agent, in the plans of the colonizing forces, who continued to work for the fulfillment of these plans up until the present day.⁵¹ If it is analyzed within the historical context of the Arab-Israeli conflict, the retrospective Islamist narrative reflects this portrayal of the Jewish enemy, and through its search for parallels between the Hamidian period and the present day (from the temporal starting point of the narrative) reaches the conclusion that the Jews were the enemies of the Islamic Empire in the period of ‘Abd al-Ḥamīd and have continued to be so until the present day, when they have stolen Islamic lands and declared their own state.

According to this narrative, the character of the Jewish enemy was revealed in all clarity with the declaration of the state of Israel and the Arab entry into direct conflict with the emerging state. Prior to this, however, and throughout the first decade of the twentieth century rife with social, political and ideological changes, the image of the Jewish enemy had not crystallized in the Arab-Islamic consciousness. Rather, it co-existed alongside other images of the Jews, as Hans Goldenbaum shows in his study, the results of which he presented at the conference of the German Orientalists (DOT) in September 2017.⁵² In the discussion about the identity of the Jewish Arabs and their place in the Arab society during the emergence of Arab nationalism in the first decades of the twentieth century and before the outbreak of the first Arab-Israeli war, some of the Arabic nationalist views

⁵¹ Ibid., p 75.

⁵² In his study Hans Goldenbaum follows the different portrayals in the Arabic newspapers in Lebanon and Syria throughout the French dependency. Goldenbaum, “Fateful years”.

distinguished between the Jews of Europe and the Arab Jews, while arguing that the latter were a part of the Arab nationalist being.

Parallel to its portrayal of the caliph as the defender of Palestine and its protector against the Jewish threat, the Islamist narrative also portrays ‘Abd al-Ḥamīd as a sophisticated politician, easily able to defeat his enemy’s machinations. In the Islamist narrative the Sultan, possessed with sharp intelligence and a fine political sense, capable of running state affairs single-handedly, is also skilled in balancing international affairs due to his knowledge of the weaknesses and internal conflicts of the western powers. By exploiting these, he was able to play his enemies off against each other and to extract his Empire from their designs. The Islamist narrative also portrays the Sultan as triumphant in his pan-Islamist policy and the revival of the caliphate is also portrayed as unambiguously successful.

The evidence reflecting ‘Abd al-Ḥamīd’s skill as a politician is by no means negligible. François Georgeon describes the last decade of the nineteenth century as the period of strength and political success of ‘Abd al-Ḥamīd, in which he was able to transcend the hardships of 1894–1896 without the country falling into the hands of the larger powers.⁵³ The idea of carving up the Ottoman state disappeared from the agenda of the great powers, who had become preoccupied with other wars (the Spanish-American war of 1898, the Boer War in South Africa, 1899–1902, and the Boxer Uprising in China, 1900–1901). These triumphs were crowned by his victory in the Greco-Turkish war of 1897 and the maintenance of Crete within the Ottoman borders – at least for the time being. This last success had particular symbolic significance, restoring the honor and prestige of the Sultan that had been shaken by the defeat in the Ottoman-Russian war. The relevance of the attribute of *ḡāzī*, an honorific title that had been applied during the Ottoman-Russian war, but which had lost its meaning following the defeat, was now restored. The Sultan exploited his symbolic significance to firm up his political authority. He turned his attention to the increased opposition of the Young Turks within and beyond the Empire’s borders, where his approach was also relatively successful.⁵⁴ And in terms of his foreign policy, the month-long visit of the German Kaiser Wilhelm II and his wife as guests of the Sultan in autumn 1898, and the project of the

⁵³ Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 335.

⁵⁴ Kieser, *Vorkämpfer der ‚Neuen Türkei‘*, p. 47.

Baghdad Railway that arose from this, represented a further, albeit short-lived, triumph for the Sultan.⁵⁵

If we examine the policy of ‘Abd al-Ḥamīd over the thirty three years of his rule, we find aspects that undermine the portrait drawn by the Islamist narrative. There is no doubt that ‘Abd al-Ḥamīd’s policy of playing his enemies off against each other was a successful one, as the Islamist narrative claims, but the success of this policy did not – as Georgeon shows in his analysis – continue throughout his rule. Indeed, it was a tactic that was beginning to wear, and it broke down definitively in the first decade of the twentieth century, as the policies of the Russian and the Austro-Hungarian Empire towards the Balkan question brought these states closer to each other, while pragmatic factors led to a rapprochement between Italy and France and between the latter and England and Russia.

This historical period witnessed a radical change in the policies of the great powers, moving from a period of rivalry between themselves to one of political and economic rapprochement. It is clear here that Sultan ‘Abd al-Ḥamīd had overplayed his hand and that the policy that had succeeded during the period of rivalry was now doomed to failure in the face of the political transformations that were currently taking place. In other words, the approach of balancing powers, or playing enemies off against each other, in which ‘Abd al-Ḥamīd had been so accomplished and which had served him so well during an earlier period of his rule, was no longer a relevant tactic and it lost its effectiveness as the western powers developed closer political relationships.⁵⁶

‘Abd al-Ḥamīd as initiator of pan-Islamism and defender of the caliphate

The larger political success that the Islamist narrative awards to ‘Abd al-Ḥamīd is that of pan-Islamism and the revival of the caliphate. Here

⁵⁵ He summarizes this triumph with the words, “...La guerre contre la Grèce a été gagnée sur le terrain, certes, mais il s’agit d’une victoire à la Pyrrhus, car la Crète est pratiquement perdue. Les Jeunes Turcs ont été mis au pas, mais les opposants existent toujours: à prévoir la fuite de Damad Mahmud Celâleddin pacha à la fin de 1899. Triomphe diplomatique avec l’appui allemand? Sans doute, mais le régime se lie de plus en plus étroitement à l’Allemagne, ce qui n’est pas sans risque à une époque de recomposition des alliances en Europe...”. See Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 354–355.

⁵⁶ Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 360.

the Islamist narrative develops another important aspect in its portrayal of ‘Abd al-Ḥamīd’s character, namely, that of the caliph who revived the caliphate and established a bond between all Muslims of the world. The defining elements of this portrayal are linked with a number of old-new motifs, the most significant of which is that of pan-Islamism and the Islamic caliphate. This was one of the important topics, which continued to receive much attention in the Islamist historical retrospective.

Pan-Islamism, or Muslim unity, has become known as a political movement working towards the establishment of a political entity uniting Muslims throughout the world on the basis of the religious bond. The movement is related intellectually to the thinker and religious figure Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839–1897), politically to Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II (1842–1918), and historically to western colonial expansion in the Middle East and the Indian Peninsula at the end of the nineteenth century (the Russian-Ottoman war and the crushing defeat of the Ottoman Empire in 1877, the French occupation of Tunisia in 1881, and the British occupation of Egypt in 1882). Although this abbreviated definition of the term will be used in this study, this understanding is also based on the deeper and more detailed study of the phenomenon in other contemporary studies.⁵⁷ The concepts of pan-Islamism and the revival of the caliphate are directly linked to Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī and after him, Muḥammad ‘Abduh and Riḍā, the spiritual fathers of both classical and new Salafism. Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) worked alongside al-Afġānī to propagate the idea of pan-Islamism throughout the Islamic world by means of the newspaper that bore the same name as their secret society; *The Firmest Bond* (*al-‘Urwa al-wuṭqā*). The first issue of the journal was released in Paris on 13th March 1884 and its readership consisted not only of the Arabic-speaking Muslims in Egypt or the Ottoman state, but also in India. This was despite the ban placed on its distribution by the British government, which interpreted its message as an incitement to revolution and a threat to its colonial interests. The two men also created more personal relations throughout the Islamic world; at the end of 1884, the same year in which the journal began to be issued, ‘Abduh moved to Tunisia with the aim of founding a branch of *al-‘Urwa al-wuṭqā*-society,⁵⁸

⁵⁷ Chaghatai, *Jamāl al-Dīn al-Afġānī*; Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*; Keddie, *Sayyid Jamal al-Dīn ‘al-Afġānī*; Landau, *The Politics of Pan-Islam*; Salem, “Challenging Authoritarianism”.

⁵⁸ The scholars of az-Zaytūna encountered ‘Abduh with respect tempered by reserve. Neither was he able, upon his return, in the capacity of Egyptian mufti in 1903, to persuade them in regard to his views about incorporating natural sciences into religious sciences, his censure of the Sufi orders, his rejection of the sanctification of

and in his first trip to Istanbul in 1870 al-Afġānī established contacts with the leaders of the Tanzimat. He returned in 1892 after personal communication with Sultan ‘Abd al-Ḥamid II,⁵⁹ which some scholars attribute to Sultan’s adoption of the plan and his attempt to implement it as such.⁶⁰

the *awliyā’* (pl. of *waliy*), and his repudiation of the concept of *tawakkul*. He clashed with Ṣāliḥ aš-Ṣarīf, the Shaykh of az-Zaytūna and with groups of the Murabits who received support from the Maliki scholars. In spite of this, the reform ideas of the Salafis found some acceptance among the students of az-Zaytūna, including ‘Abd al-‘Aziz at-T‘ālibī, who came into contact with the ideas during his travels in the East and in Egypt. See Abdelmoula, *Le Mouvement Patriotique*; Ibn Milād and Idris, *Aš-Šayḥ at-T‘ālibī*.

⁵⁹ The biography of al-Afġānī, which has been transmitted by his students and followers, including ‘Abduh and Riḏā, record that the Sultan invited him to Istanbul. The papers and personal communication of al-Afġānī have been recently published in Iran. Nikki Keddie has studied one of these, dating from 1885, as well as an Ottoman translation of his *Ressalah e Natscheria* (1881), which al-Afġānī personally presented to the Sultan. The translation contains a foreword praising the Sultan that is not included in the original version. This is in addition to a letter of 1892 published by Landau, in which al-Afġānī offers his services to the Sultan and which confirms his attempts at gaining his confidence. Some historians see this information as indicating that pan-Islamism was a project by al-Afġānī and that it was subsequently adopted by the Sultan. See Afshar and Asghar, *Documents inédits*; Keddie, “The Pan-Islamic Appeal”.

⁶⁰ Historians’ views regarding the Sultan’s adoption of pan-Islamism differ. Some European historians, including Barckhausen, argue that ‘Abd al-Ḥamid turned to pan-Islamism after the English occupied Egypt, as a means of diverting the events of history so that these did not threaten his empire or his throne. However, the Sultan’s attempts to use the movement for his own political purposes failed before the expansion of Arabic nationalism. Like Barckhausen, the German historian Josef Matuz argues that the ideas and the movement had existed previously and that ‘Abd al-Ḥamid did not establish them. An alternative explanation argues that ‘Abd al-Ḥamid adopted the movement out of fear, supporting this with the enthusiasm with which he accepted the ideas of al-Afġānī. Rudolph Peters argues that ‘Abd al-Ḥamid contained al-Afġānī so as to prevent him from joining the ranks of the Arabic caliphate and supporting them. Keddie, Lewis and Landau argue that the concept of pan-Islamism did not come from the Sultan or al-Afġānī, since in Keddie’s words, al-Afġānī was “a convert to pan-Islam”. Rather, pan-Islamism was a religious phenomenon that developed in the regions under English occupation, including India and Central Asia, where Muslims sent many calls for help to the Sultan. Its ideological beginnings can be traced back to 1877, when Namik Kemal oversaw the Cultural Islamic Union. Al-Afġānī acquired the idea while staying for the first time in Istanbul, where he had contacts with the neo-Ottomans and where he actually grew into the concept of political pan-Islamism. The concept found resonance with ‘Abd al-Ḥamid, who used it as a political tool for reaching his own goals, although with limited success. Lewis argue that pan-Islamism was a new phenomenon in Islamic society and that it was born out of the political circumstances of the nineteenth century. So, the term was defined and impressed with European political consciousness, rather than being Islamic in nature. Lewis argues further that the Allies exaggerated the danger of the policy during the First World War. Other studies suggest that the “politicization” of the

Muḥammad ‘Abduh followed in the steps of his teacher. In 1897, together with Rašid Riḍā, they launched the journal *al-Manār* in order to continue the message of *al-‘Urwa al-wuṭqā*. British pressure on the publishers had resulted in an end to this journal’s publication after seven months and a total of 18 issues. *Al-Manār* continued its predecessor’s call for Islamic union and in 1898 Muḥammad Rašid Riḍā published an article calling for the establishment of an annual Islamic conference in Mecca. It was to be convened under the auspices of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd, and to maintain local branches in every Islamic region.⁶¹ *Al-Manār* was destined for longevity; it continued to be issued even after the death of Muḥammad Rašid Riḍā in 1935, when Ḥasan al-Bannā attempted to circulate the same ideas by reissuing *al-Manār*.

The Islamist narrative portrays ‘Abd al-Ḥamīd as beginning this movement in 1879 and following it for the subsequent 30 years of his rule, thus applying a straightforward policy consistent with the concept of pan-Islamism. The success of this politics was reflected in its attainment of its goals and the joining of the Muslim ranks, the Turkish and Arabic nationalists in particular, in the united opposition to the colonialist forces and to the Jews and the Young Turks who supported them within the Empire. In the Arab countries, the Arab Christians who founded the Young Arab Society (*al-Ġam‘iyya al-‘arabiyya al-fatāt*), led by Ğurġi Zaydān⁶² and Naġīb Ğāzūrī were lumped together with these supporters. The Islamist narrative focuses on the Christian affiliation of the members of the movement, arguing that their main aim was to create dissens amongst the Muslims rather than their unification beneath the banner of Arabism. It ignores the fact that the leadership of the Young Arab Society included prominent Muslims, such as Emir

pan-Islamism, caliphate and jihad projects and their adoption by the great powers during this period was part of the struggle between the colonizing forces. See Barckhausen, *Männer und Mächte am Bosphorus*, p. 208; Matuz, *Das Osmanische Reich*, p. 241; Landau, *The Politics of Pan-Islam*, p. 9; Lewis, *The Emergence*, p. 343 and 408; Peters, “Erneuerungsbewegungen”, p. 91–131, esp. p. 119.

⁶¹ Kramer, *Islam Assembled*, p. 27–30.

⁶² Ğurġi Zaydān (1861–1914) was born and schooled in Beirut before moving to Egypt, where he died in Cairo. In Egypt he published the journal *al-Hilāl* and a number of historical novels, including *The Ottoman Revolution (al-Inqilāb al-‘uṭmāni)*, which describes the situation of the Turks at the end of the reign of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd. It also describes the conditions of the Free Ottomans and their secret meetings and the suffering that they underwent in the cause of the Constitution. The novel is punctuated by a description of the life of ‘Abd al-Ḥamīd in Yıldız, its palaces and gardens, and the roles that spies and secret agents played there. Events in the novel culminate with the victory of the *ittihat ve terakki* and the declaration of the constitution.

Fayṣal b. aṣ-Šarīf Ḥusayn and Muḥammad Rašid Riḍā himself, the spiritual father of the new Salafis.

The Islamist narrative portrays the politics of pan-Islamism as emerging from a position of strength, and as successful, but this narrative does not place the movement into its general framework. It remains silent about the fact that both the policy and the idea had been developed in a period when the Ottoman Empire was suffering from a severe famine in Anatolia (1873/1874), followed by national bankruptcy (1875). The Ottoman state suffered significant territorial losses following its crushing defeat in the Turkish-Russian war in 1876/77, when it was also faced with waves of Muslim refugees fleeing the Russian danger in the Caucasus and the Crimea. This was in addition to the harsh consequences of the Berlin agreement of 1878. This policy – if we follow the Islamist narrative and argue that it was consciously devised – was –as Georgeon shows – prevented by the economic and military weakness of the state from being applied in any organized fashion, a point that is not addressed in the Islamist narrative.

It is noteworthy that the Islamist narrative’s approach to pan-Islamism focuses on the Arab element in the politics, particularly in its demonstration of the significance of the Arab element in building an Islamic union. This is even more so the case in regard to the religious figures and their role in the project of ‘Abd al-Ḥamid. The role of other Muslim actors, such as the Muslims of India, tends to be marginalized, as do the Indonesians, the Kurds, and even the Turks themselves.

Anwar al-Ğundī shows that ‘Abd al-Ḥamid was keen about Arabs carrying the banner of pan-Islamism. In each Arab region, a “referent” was selected. He also established a special Arab faction, which was incorporated into Sultan’s guard and surrounded himself with *a’yān* (notables) from the Arab provinces, including the sons of the Emir ‘Abd al-Qādir al-Ğazā’iri. A school was set up for the sons of the tribal chiefs, in order to educate their Shaykhs’ children and to gain their affection.⁶³ The Sultan also paid particular attention to the holy sites of Islam, such as Mecca and Medina, which were of central significance to all Muslims, but which were situated in Arab lands. The Islamist historical narrative furthermore emphasizes the Sultan’s reliance on the men of religion, particularly Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (the narrative mentions al-Afġānī at this point, although he was not Arab) and their being used for creating inner-Islamic bonds. Religious

⁶³ Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 185; Rogan, “Aṣiret Mektebi”.

scholars are credited with a central role in this policy, for Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī was employed by the Sultan to end conflicts between the Sunna and the Shi‘a, as well as between the Turks and the Persians, conflicts that had been incited by colonialism in the region. He also enabled a peace agreement with the Persian Shah.

Anwar al-Ġundī limits his references to the scholarly class and the Emirs in general and ‘Abd al-Qādir and al-Afġānī in particular. Intellectuals and politicians are absent from the Islamist narrative, despite the fact that ‘Abd al-Ḥamīd awarded a number of these figures key positions in the state administration. These include Aḥmad ‘Izzat al-‘Ābid⁶⁴ and Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī, who as Grand Vizier held the highest position in the state, if only for eight months in 1878/9. ‘Abd al-Ḥamīd also gathered a number of Shaykhs from the Arab Sufi-groups (*ṭarīqa*) in his court, such as Shaykh Aḥmad Zāfir al-Makkī aš-Šādīlī of the *šādīliyya* order, with which the Sultan himself was affiliated; Shaykh Faḍl al-‘Alawī, who belonged to one of the most influential tribes of Hadramaut, and Abū al-Hudā aṣ-Ṣayyādī, the Shaykh of the *rifā‘iyya* order. The Islamist narrative ignores the Sufi orders and their role in ‘Abd al-Ḥamīd’s policies. This neglect, one could argue, relates to the negative attitude that classical Salafism increasingly began to take towards Sufism, particularly after developing (through Riḍā) a more positive stance towards Wahhabism and to the contemporary Salafi approach to the Sufi orders. However, I would argue that by erasing the role of the Sufi orders, the Islamist narrative attributes the policy of pan-Islamism exclusively to its own Islamic framework of reference and to the class of religious scholars, including al-Afġānī that it has appropriated. Thus, it denies that intellectuals, Sufi orders and others played a significant role in this policy.

Studies show that indeed neither the *rifā‘iyya* nor the *šādīliyya* had played a relevant role in the politics of the pan-Islamists. Lewis argues that the Sufi orders were engrossed in internal power struggles and that they paid little attention to political developments.⁶⁵ In his study of Abū al-Hudā

⁶⁴ For more on this figure see Farah, “Arab Supporters of Sultan Abdülhamid II”.

⁶⁵ Lewis argues that the role attributed to religious figures within the policy of Islamic union has been exaggerated. Neither the Bektashi nor the Mevlevi showed any interest in the topic, whilst the *rifā‘iyya* and the *šādīliyya* were – despite the fact that they were represented at the caliphal court – engrossed in internal rivalry, which had negative consequences for the politics of Islamic union. Lewis also argues that the allied powers exaggerated the threat of this political development during the First World War, when the Muslims continued to support the Turks in their struggle for liberation even after the deposition of Sultan ‘Abd al-Ḥamīd. See Lewis, *The Emer-*

aş-Şayyādī, Thomas Eich shows that aş-Şayyādī’s writings on the political bond are a small component of his larger works, and that he called for caution in supporting this policy.⁶⁶ It is also worth noting that both Shaykh Zāfir and Abū al-Hudā aş-Şayyādī had settled in Istanbul before ‘Abd al-Ḥamid ascended the throne. Their position did not depend on the politics of pan-Islamism. Neither was the employment of the Sufi orders in political games the sole prerogative of ‘Abd al-Ḥamid. Prior to his rule the Ottoman policy had supported Abū al-Hudā aş-Şayyādī and his *rifā‘iyya* order as a means of diminishing the influence of the Bektashi order in the Balkans.⁶⁷ The same can be said of Arab intellectuals; the majority of contemporary studies, headed by that of Farah, argue alongside Lewis that the relations between the Arabs in the Chancery (*mābeyn-i hūmāyūn*) were not harmonious ones.⁶⁸ He also argues that, despite his proximity and loyalty to the Sultan, ‘Izzat al-‘Ābid was not the guiding force behind pan-Islamism.⁶⁹

Thus the majority of studies, including the Islamist narrative, are unanimous regarding the absence – or the very limited role – of the Sufi orders, the intellectuals and the politicians in the policy of pan-Islamism. If we, however, take into account the fact that al-Afgānī was not an Arab and that the only services that ‘Abduh undeniably offered and provided to the Sultan were limited to the reform of religious education,⁷⁰ then it is not possible to accept the argument of the Islamist narrative that attributes a leading role in this policy to the Arab element. Even if we accept that the politics of

gence, p. 343 and 408. Thomas Eich’s recent detailed study examines the theoretical standards that tend to be applied in studies of Abū al-Hudā aş-Şayyādī. He locates the intellectual roots of these studies within the heritage of the struggle between “Ottomanism” and “Arabic nationalism”. It remained hostage to this imbalance between the two ideas and resulted in “a new imbalance” between two parties; one of them represented by the supporters of modernism, including al-Afgānī, al-Kawākibī, ‘Abduh and Riḍā, and the other by its opponents, which were headed by Abū al-Hudā aş-Şayyādī. Using a philological analysis of the texts of aş-Şayyādī and the methodology of network analysis, Eich situates aş-Şayyādī within the Arabic modernization movement. See Eich, *Abū l-Hudā aş-Şayyādī*, esp. p. 256–262.

⁶⁶ Eich, *Abū l-Hudā aş-Şayyādī*, esp. p. 60–62 and 257.

⁶⁷ Farah, “Arab supporters of Sultan Abdulhamid II”, p. 55.

⁶⁸ Farah, “Arab supporters of Sultan Abdulhamid II”, p. 189 and 194.

⁶⁹ “A careful scrutiny of his role in light of the documentary evidence and the family archives in Damascus, coupled with interviews of family members, left me convinced that far from being a promoter of Islamism ‘Izzet’s main concern was to serve the sultan loyally...” Farah, “Arab supporters of Sultan Abdulhamid II”, p. 193.

⁷⁰ Relatively little is known about the relationship between the Sultan and ‘Abduh. However, more information has come to light with the documents of the Ottoman archive presented by İhsan Süreyya Sırma. See Sırma, 2. *Abdülhamid’in İslam Birliği Siyaseti*.

the Empire had opened up towards the Arab provinces as part of the pan-Islamic policies, this does not imply the dominant role of Arab religious figures within the policy, and neither does it allow us to regard this process as “a policy of Arabization” as the Islamist narrative means.

A general orientation towards the Arab provinces and the increasing participation of Arabs within the military and administrative realms, or the palace itself, cannot be denied. This was due to the deliberate policy of regularly exchanging the palace guard as a prudent measure and a means of preventing conspiracies. Similarly, there were Arab figures in influential political positions, such as ʿIzzat al-Ābid and a number of “guests” of the Sultan who were staying in Yıldız (possibly as a means of maintaining them under surveillance?). These “guests” included the Šarīf of Mecca and his family and the Shaykhs of the Sufi orders, including Abū al-Hudā aṣ-Ṣayyādī. Despite this, this policy was not, as the Islamist narrative portrays it, a consciously selected one based on a conviction of Arab superiority. The matter should not be regarded as positive discrimination in favor of the Arabs. Rather, it should be understood, on the one hand, within the context of a policy aiming to compensate for the territorial losses in the Balkans and the subsequent loss in natural and human resources, and on the other, as a propaganda tool in the context of a centralized policy aiming to incorporate the Arab “parts” into the “Ottoman whole” and to link them to the central authority whilst confronting the threat of colonialism in the Arab regions at the same time.

The Ottomanism policy had already proved successful in Albania amongst other regions. It was employed in the Arab provinces for the suppression of national separatist movements, and in the border regions, particularly West Tripoli, to prevent the advance of French colonial forces which had already gained control over the province of Tunisia in 1881. The English had also taken Egypt in 1882 and the Italian ambitions over other regions led the central government to engage the local elites as partners in the political and administrative process and to include them in Ottoman society. This was the means by which ʿAbd al-Ḥamīd was able to acquire wide-reaching popularity in the Arab provinces, particularly Syria.

The *salyane*-lists of 1886 completely reset the balance that had been established in 1877.⁷¹ Whereas in 1877 the first places, and the main interest of the government, were dedicated to the provinces of Rumelia, in 1886

⁷¹ See these lists in: Georgeon, *Abdulhamid II*, p. 184–190.

the list was headed by the Arab provinces of Syria, the Hejaz, Baghdad, Basra, Yemen and Aleppo. The change of range obviously marks the change in relative significance of the provinces in terms of attention of the government, allotment of finances etc.

Based on a selective reading of primary sources indicating the proximity between the Arabs and the Sultan, the Islamist narrative asserts that the former played a decisive role in the pan-Islamic policy. Al-Ğundi argues that the relationship of the Arabs to the pan-Islamic policy was one rooted in history and that the Arabs were the basis and the support for this bond. The ties between the past and the present and the call for Islamic unity – led by the Islamist-Arab movement? – may be implicit, but they are clearly visible to al-Ğundi.

In the light of the Islamist narrative’s new portrayal of Sultan ‘Abd al-Ḥamid, al-Ğundi calls for a comprehensive review of the relationship between the Arabs and the Turks. The current relationship is suffering from a false interpretation (al-Ğundi refers to the historian Layla aṣ-Ṣabbāḥ in this context) of certain historical events, such as the court case against prominent Syrian and Lebanese intellectuals and their hanging in 1916, the Arabic revolution in 1916, which attracted a number of followers from the Arab Peninsula, Greater Syria and Egypt, attempted Turkification, and the surrender of the Arabic countries to western colonial forces. Al-Ğundi argues that one should distinguish between two periods; the age of the Sultan ‘Abd al-Ḥamid and the age of the Unionists. In doing so, one should be aware that the differences were between the Arabs and the followers of the Unionists, and not between the Arabs and the Turks. He calls for a review of the history of these relationships in the light of this decisive point. He also calls for a return to the period before the inauguration of government of the Unionists and Kamalist rule, “this period... which cannot be attributed to the Islamic, Ottoman state.”⁷²

The personality of ‘Abd al-Ḥamid is seductively employed in the revisionist project of the Islamist narrative. In line with the new political reality in Turkey, the return of Islam to the political stage and the new turn taken in Arab-Turkish relations, which is an exciting one for the Islamist narrative, the Sultan ‘Abd al-Ḥamid and through him the Islamic caliphate and pan-Islamism are portrayed as the connecting link between the Arabs and the Turks.

⁷² Al-Ğundi, *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamid*, p. 94.

Through this re-reading of his person and the employment of the caliph uniting the *umma*, the Islamist narrative attempts to revive the Islamic identity as a bond between the Muslims, in a time when the sense of an Israeli danger is increasing and the Arab –Turkish rapprochement is at a high point with the advance of the Islamist movement in Turkey. As the last of the great Ottoman sultans,⁷³ ‘Abd al-Ḥamīd embodies an example that other politicians would do well to follow, and enables Islam to play a greater political role in order to obtain Islamic unity.

“And the fact is that the call for Islamic unity has not lessened with time and after many years of regional and nationalist movements, Muslims of today have realized that Islamic unity is the most basic foundation and the correct orientation. All indications now show that Muslims are headed on the path of unity that the Jews and the colonialists had destroyed with the deposition of ‘Abd al-Ḥamīd and the dissolution of the caliphate.”⁷⁴

Thus the Islamist narrative does not diverge from the viewpoint of classical Salafism regarding the question of governance in Islam. The idea of Islamic unity carries the same weight in its discourse, although the term caliphate is limited to a historical context.

At this point, it is worth drawing attention to an aspect, which, despite its importance, has been overlooked in the accounts of the caliphate, both by the twentieth century Islamist historical narratives and the various other studies that have been made of the subject. These accounts tend to concentrate on the political dimension and on the role of the institution of the caliphate as the guarantor of the unity of the *umma*, within the bounds of the political project entitled “Pan-Islamism”. Thus they overlook the fact that this institution was deeply rooted in Muslim consciousness as a religious necessity. The choice of a caliph (follower) of the Prophet was not only relevant for the administration of political affairs for the developing *umma* and for its unity in the early history of the Muslim community; it was also linked in a practical sense to urgent religious questions such as the leadership of the prayer, and the administration of the taxes of *zakāt* and *ṣadaqa*.

⁷³ Ḥarb, *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamīd at-tānī*.

⁷⁴ Al-Ġundī, *as-Sulṭān ‘Abd al-Ḥamīd*, p. 91.

Al-Māwardī, who lived and wrote under Abbasid rule from the end of the tenth until the middle of the eleventh century AD, was an eye-witness to the fundamental political developments taking place in this period and giving rise to the weakness of the institution of the caliphate and the establishment of what he called “the authority of conquest and dominion”. The institution of the caliphate seemed on the verge of collapse, and on the periphery of the Empire anyone possessing the necessary military means was able to seize power and become the *de facto* ruler. Al-Māwardī’s description of political power offers a religious justification for the situation around him. It describes a political system in which the institution of the caliphate coexists with the “authority of conquest” and in which the caliph is forced to concede some of his authority. In al-Māwardī’s portrayal the caliph institution, or the caliph, remains the source of legitimacy for the ruler. Thus he is an essential political sanction for the *de facto* leader. The caliph allows the leader to remain in his position as a local ruler, partly for the unity of the *umma*, but also so that the religious duties are upheld. That is, so that the “deputized leader” may lead his subjects in their religion, as their imam in prayer or as the collector of *zakāt* taxes. Here al-Māwardī regards the caliphate as a fundamental religious necessity.

With the spread of colonialism at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, a number of Ottoman provinces fell to the colonial powers and became European, Christian protectorates. In the light of this new political reality (which in many ways corresponded to the fate of the Abbasid Empire at the end of its epoch, when it broke up into a number of smaller statelets and eventually collapsed in the face of the Mongol conquest) new religious questions became relevant. If these lands were not regarded as part of the Ottoman Empire then what was the situation of the Muslims who lived in these regions, which had become isolated from the *dār al-Islām*? What was the ruling about the validity of the Muslim’s prayer, in a region that was now subject to a ruler that was neither Muslim, nor gained his legitimacy from the Muslim caliph? What was the ruling regarding the *zakāt and ṣadaqa*? It was not a coincidence that the question of reviving the caliphate⁷⁵ arose in this context in particular. This led to the focus on the religious, spiritual aspect of the position of the caliph during

⁷⁵ It is noteworthy here that Ottoman Sultans did not use the title *Ḥalīfa* or the title *Amīr al-Mu’ miūn* until the end of the eighteenth century, when a legend began to circulate saying that the last caliph of the Abbasid dynasty al-Mutawakkil who then resided in Cairo, transferred the title *Ḥalīfa* to the Ottoman Sultan Salīm, when he conquered Egypt in 1517. See: Şener, “The Four Pillars”, p. 15.

the reign of ‘Abd al-Ḥamid II, who referred to himself as the caliph of the Muslims in the Ottoman-Russian treaty Küçük Kaynarca of 1774, and who styled himself a religious authority for the Muslim minority in Russia. His legitimacy was not limited to the – undeniably important – political aspect, but also represented a response to the bewilderment and confusion that had overtaken the Muslim subjects and was widespread in the new political situation.

In the light of the ending of the Sultanate, and the continuance of the institution of the caliphate in 1923, Muḥammad Rašid Riḍā responded to the changed circumstances by looking towards a form of spiritual caliphate. Thus he reacted to the political changes that had occurred and searched for a way out of the state of bewilderment by regarding the caliphate as a religious necessity. The situation changed completely in 1924, when the caliphate was abolished. In the absence of the central spiritual institution from which all other institutions, religious and political, drew their legitimation, religious thought found itself at a dead end.

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq showed that the institution of the caliphate did not rest on a religious text, but was historically inherited. Also the Contemporary Islamic thought would prove incapable of handling the roots of the matter as long as the conviction of the caliphate as religious necessity was maintained.

Conclusion

The Islamist narrative’s portrayal of ‘Abd al-Ḥamid can be summarized as bearing three main characteristics. The first is the caliph as the defender of Palestine, which serves as an ideological instrument in the Arab-Israeli conflict. The second is the shrewd politician who emerges victorious from the variety of plots for his downfall, particularly that of the Jews. This aspect plays an important ideological role in a conflict in which the Western and Jewish-Zionist forces symbolize the forces of evil and the Islamic countries, whether of the past in their embodiment in the Ottoman state or the present, chiefly represented by Palestine, constitute the innocent victims. The third is the caliph who created the caliphate and pan-Islamism. The examples referred to in this article show that the historical review adopted by the Islamist narrative has resulted in an idealized portrayal in which the Sultan ‘Abd al-Ḥamid is sanctified even mythologized. The portrayal is by necessity a static one, which does not take account of the social and polit-

ical changes which occurred within and outside the state. Neither does it do justice to the person of ‘Abd al-Ḥamīd, which influenced his policy and which, if we take it into account, would render a dynamic, active portrayal rather than a static one.

Corresponding to this idealistic portrayal of ‘Abd al-Ḥamīd, the rhetoric of the Islamist narrative regarding his person is a defensive one, merging with a defensive rhetoric about Islam itself. This aspect dominates the written production of what is called the historical review that the Islamist movement, whether Turkish – Kleinert refers to this phenomenon frequently in her book⁷⁶ – or Arab, has adopted. But what is its source?

It is my personal view that the defensive rhetoric concerning Islam is not born out of the Turkish historical retrospective which reached its height with Necip Fazıl Kısakürek’s writings in the 1960’s,⁷⁷ nor is it a product of the Arab historical retrospective which reached its apogee in the 1970s and 1980s.

A close examination of the arguments of the Islamist narrative of the nineteenth century brings us to the roots of the defensive rhetoric about Islam. And with this we return to the topic from the beginning of this article; classical Salafism, the person of al-Afġānī, and the two events that clearly demonstrate the new defensive mode of discussing Islam that the Islamist narrative, or more precisely, the Salafi rhetoric, had acquired during the nineteenth century. The first one is a lecture given by al-Afġānī in Istanbul in 1870, at the invitation of Ḥasan al-Ḥusaynī, the Dean of the Dār al-Funūn. The lecture reflects the defensive position that al-Afġānī adopts towards Islam, in the face of its characterization as the cause of Muslim underdevelopment. Al-Afġānī argues that the backward state of the Muslims is purely the result of its prohibition of philosophy and indifference to sciences. The second is his correspondence⁷⁸ with the French intellectual Ernst Renan following his lecture *L’Islamisme et la Science* that he gave at

⁷⁶ Kleinert, *Die Revision*.

⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek (1905–1983) was a Turkish poet, novelist and dramatist. In 1935 he began what he described as a religious and artistic struggle, in which he published a number of articles and studies discussing religious and political subjects. The journal *Büyük Doğu* was one of his most important publications. His literary career culminated with the book *Ulu Hakan II Abdülhamid Han*. Muḥammad Ḥarb translated his play *Bir Adam Yaratmak* into Arabic, thus enabling the Arabic readers to learn about his work and thought.

⁷⁸ After reading its contents ‘Abduh – and the Islamists after him – refused to allow the publication of a translation of this, out of concern that the scholars of al-Azhar would confront him with the charge of heresy. See: Ende, “Waren Ğamāl al-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?”, p. 653–655; Hildebrandt, “Waren Ğamāl

the Sorbonne on 29th March 1883. The French thinker argued that Muslim regression is caused neither by academic underdevelopment, military backwardness, or anything resembling this. Rather, he attributes the state of the Muslim world to the religion and faith of Islam, thus accusing Islam directly. Here again, al-Afġānī champions rational interpretation as the solution, whilst defending what has now become a whole entity “Islam” against accusations of being irrational and anti-philosophical.

Renan’s lecture resulted in a qualitative change in the Orientalist discourse about Islam, and this in turn resulted in a qualitative change in Islamic intellectual discourse.

The statistics of Daniel Kinitz’s study of the language of *al-Manār* mentioned at the beginning of this article reflect the fundamental effect of this argument on the thought of the intellectuals; he shows that the term *dīn* which prevails in the editions of *al-Manār* at the end of the nineteenth century is replaced by the term *islām* in the first decade of the twentieth century, which is a direct indication of a new use of the term. Thus, in addition to the social and political changes, Ḥasan al-Bannā following Muḥammad Rašīd Riḏā as editor-in-chief of *al-Manār* played a role in the choice and selection of terms used in the texts and more generally in the later writings of the Islamist movement.

Gradually, the intellectual Salafi discourse changed to become a rhetoric defending “Islam under attack”, the “defense” consisting largely of historical arguments. Thus the historical retrospective began a selective process of rewriting or reimagining specific events and persons, in which these served to vindicate Islam from the accusations directed at it by the European discourse. This new relevance becomes especially clear in the modern Islamist historiographical narratives, in which the defensive position is most apparent. ‘Abd al-Ḥamid, the defender of Palestine, the victorious politician, the caliph reviving the caliphate and the creator of pan-Islamism, is used here – as in the Turkish texts – as a historical argument in the defensive rhetoric about Islam. In this rhetoric, the retrospective text makes recourse to history or Islamic heritage, selecting persons and events from

al-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?”, p. 207–262; Keddie, “The Pan-Islamic Appeal”, p. 28–43.

This response was published, as Ende noticed in his article, in the appendix to the French translation of “*Ressalah e Natscheria*” in 1942. See: Goichon, *Réfutation*.

But a translation into Arabic had to wait until 1997, when the Tunisian al-Ḥaddād published, “An-naṣṣ al-ḥaqīqī”, in: <https://sirajmonir.wordpress.com/2013/08/09>.

it and rewriting their context to employ them as historical argument in the apologetics of Islam.

Bibliography

- ‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī. *al-Islām wa uṣūl l-ḥukm. Baḥṭ fi l-ḥilāfa wa l-ḥukūma fi l-Islām*. Cairo: Maṭba‘at Miṣr, 1925.
- Abdelmoula, Mahmoud. *Le Mouvement Patriotique de Liberation en Tunisie et le Panislamisme (1906–1920)*. Tunis: MTM, 1999.
- Afshar, Iraj and Asghar Mahdavi (ed.). *Documents inédits concernant Seyyed Jamāl-al-Dīn Afghānī*. Tehran: n.p., 1963.
- Ahmed, Feroz. *The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908–1914*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- . “Ittiḥād ve Terakki Djem‘iyyeti”. In: *Encyclopaedia of Islam*. vol. 4. Leiden: Brill, 1978, p. 284–286.
- . “Ittiḥād-ı Muḥammedī Djem‘iyyeti”. In: *Encyclopaedia of Islam*. vol. 4. Leiden: Brill, 1978, p. 283–284.
- Baer, Marc David. *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. California: Stanford University Press, 2010.
- Barckhausen, Joachim. *Männer und Mächte am Bosphorus, Abdülhamid und seine Zeit*. Berlin: Schützen-Verlag, 1938.
- Chaghatai, M. Ikram (ed.). *Jamāl al-Dīn al-Afghānī. An Apostle of Islamic Resurgence*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. “Volkan”. In: *İslām Ansiklopedisi* 43 (2013), p. 123–125.
- Ebert, Hans Georg and Assem Hefny. ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq. *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft* (transl.). Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Eich, Thomas. *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich*. Berlin: Schwarz, 2003.
- Ende, Werner. “Abu l-Huda, ein Vertrauter Abdulhamids II.”. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 1/2 (1977), p. 1143–1155.
- . “Waren Ğamāl al-Dīn al-Afghānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?”. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 1 (1969), p. 653–655.
- Farah, Caesar. “Arab Supporters of Sultan Abdülhamid II. ‘İzzet al-‘Âbid”. In: *Archivum Ottomanicum* 15 (1997), p. 189–219.

- Georgon, François. *Abdulhamid II. Le sultan calife*. Paris: Fayard, 2003.
- Goichon, Amélie Marie. *Réfutation des materialistes*. Paris, 1942.
- Goldenbaum, Hans. “Fateful Years. Towards a Reconstruction of Images of the Jew(s) in the Arab Public Sphere of the 1930s and 1940s”. Paper presented in Deutscher Orientalistentag, Jena, September 18th to 22nd 2017.
- al-Ġamil, Sayyār. *al-‘Aṭmana al-ġadīda. Al-qaṭī‘a fi t-tārīḥ al-muwāzī bayn al-‘arab wa-l-atrāk*. Beirut: al-Markaz al-‘arabī li-l-abḥāṭ wa-dirāsāt as-siyāsāt, 2015.
- al-Ġundī, Anwar. *As-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd wa-l-ḥilāfa al-islāmiyya*. Beirut: Dār Ibn Zaydūn, 1986.
- . *Al-Islām fi ma‘rakat at-taḡrīb*. Cairo: al-Maḡlis al-a‘lā li-š-šū‘ūn al-islāmiyya, 1964.
- . *Al-Istī‘mār wa l-Islām*. Cairo: Dār al-I‘tišām, 1979.
- Haddad, Mahmoud. “Arab Religious Nationalism in the Colonial Era. Rereading Rašīd Riḍā’s Ideas on the Caliphate”. In: Carool Kersten (ed.). *The Caliphate and Islamic Statehood. Formation, Fragmentation and Modern Interpretation*. vol. 3. Berlin: Gerlach Press, 2015.
- al-Ḥaddād, Muḥammad. “An-naṣṣ al-ḥaqīqī wa l-kāmil li-l-munāzara bayn Rīnān wa l-Afġānī”, <https://sirajmonir.wordpress.com/2013/08/09> (accessed: 17.11.2018).
- Ḥallāq, Ḥassān ‘Alī. *Dawr al-yahūd wa-l-quwā ad-duwaliyya fi ḥal‘ as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd at-tānī ‘an al-‘arš (1908–1909)*. Beirut: Ad-Dār al-Ġāmi‘iyya, 1988.
- Hanioğlu, Şükrü. *Preparation for a Revolution. The Young Turks 1902–1908*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ḥarb, Muḥammad. *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamīd at-tānī, āḥir as-salāṭin al-‘uṭmāniyyīn al-kibār*. Damascus: Dār al-Qalam, 1990.
- Hildebrandt, Thomas. “Waren Ġamāl al-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?”. In: *Die Welt des Islam* 42/2 (2002), p. 207–262.
- Ibn Milād, Aḥmad and M. Mas‘ūd Idrīs. *Aš-Šayḥ at-T‘ālībī wa l-ḥaraka al-waṭaniyya (1892–1944)*. vol. 1. Tunis: Bayt al-Ḥikma, 1991.
- Kayalı, Hasan. *Arabs and Young Turks*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1997.
- Keddie, Nikki Ragozin. *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afġhānī*. Los Angeles: University of California Press, 1968.
- . *Sayyid Jamal al-Din al-Afġhānī. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

- . “The Pan-Islamic Appeal. Afghani and Abdülhamid II”. In: Carool Kersten (ed.). *The Caliphate and Islamic Statehood. Formation, Fragmentation and Modern Interpretation*. vol. III. Berlin: Gerlach Press, 2015, p. 28–43.
- Kieser, Hans Lukas. *Vorkämpfer der ‘Neuen Türkei’. Revolutionäre Bildungseliten am Genfersee (1870–1939)*. Zürich: Chronos Verlag, 2005.
- Kinitz, Daniel. “Al-Manar and the Digital Humanities. The Distinction of Religion and non-Religion in the Transformation to Modernity”. Paper presented in Deutscher Orientalistentag, Jena, 18th to the 22nd of September 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Ulu Hakan II Abdülhamid Han*. Ankara: b.d. yayınları, 1965.
- Kleinert, Claudia. *Die Revision der Historiographie des Osmanischen Reiches am Beispiel von Abdülhamid II*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.
- Kramer, Martin. *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress*. New York: Columbia Press, 1986.
- Kreiser, Klaus. *Atatürk- Eine Biographie*. Munich: C.H. Beck, ²2008.
- Kreiser, Klaus and Christoph K. Neumann. *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart: Reclam, ²2008.
- Landau, M. Jacob. *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, ³2001.
- Matuz, Josef. *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ⁷2012.
- an-Na‘imī, Aḥmad Nūrī. *al-Yahūd wa-d-dawla al-‘uṭmāniyya*. Beirut: Dār al-Bašīr, 1997.
- Našīrāt, Fadwā. *as-Sultān ‘Abd al-Ḥamid at-tānī wa-dawruhu fī tashīl as-sayṭara aš-ṣuhyūniyya ‘alā Filistīn 1876–1909*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabiyya, 2014.
- . “As-Sultān ‘Abd al-Ḥamid at-tānī wa-dawruhu fī tashīl as-sayṭara aš-ṣuhyūniyya ‘alā Filistīn (1876–1909)”. In: *al-Mustaqbal al-‘arabi* 422 (2014), p. 38–57.
- Öke, Mim Kemal. “The Ottoman Empire Zionism and the Question of Palestine (1880–1908)”. In: *International Journal of Middle East Studies* 14/3 (1982), p. 339–341.
- Patai, Raphael (ed.). *Herzl, Theodor, The Complete Diaries*, (transl. Harry Zohn). vol. 1. London and New York: Herzl Press, 1960.

- Peters, Rudolph. “Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus”. In: Werner Ende and Udo Steinbach (ed.). *Der Islam in der Gegenwart*. Munich: C.H. Beck, ⁵2005.
- Ramsaur, E. Edmondson. *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton: Princeton University Press, ²1957.
- Reinkowski, Maurus. “Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich. Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten”. In: Lothar Gall and Dietmar Willoweit (ed.). *Judaism, Christianity and Islam in the Course of history. Exchange and Conflicts*. Munich: R. Oldenbourg Verlag, 2011, p. 93–104.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd. *al-Ḥilāfa aw al-imāma al-‘uẓmā*. Cairo: Maṭba‘at al-Manār, 1922.
- . “Namūdağ min an-nuẓum al-wāğib waḍ‘uhā li-l-ḥilāfa”. In: *Al-Manār* 24/1 (1923), p. 109–111.
- . “Ad-dīn al-islāmī dīn siyāsa am lā?”. In: *al-Manār* 35/2 (1935), p. 129–130.
- Rogan, Eugene Laurence. “Aşiret Mektebi. Abdülhamid’s School for Tribes (1892–1907)”. In: *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), p. 83–107.
- Salem, Ahmed Ali. “Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity. The Islamic Political Reform Movements of Al-Afghani and Rida”. In: *Jamāl al-Dīn al-Afghāni. An Apostle of Islamic Resurgence*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, p. 445–473.
- Schulze, Reinhard. *Geschichte der islamischen Welt von 1900 bis zur Gegenwart*. Munich: C.H. Beck, 2016.
- Seton-Watson, R. William. *The Rise of Nationality in the Balkans*. New York: E. P. Dutton, 1917.
- Shinar, Pesach. “Salafiyya”. In: *The Encyclopaedia of Islam*. vol. 8, Leiden: Brill, 1995, p. 900–901.
- Sırma, İhsan Süreyya. *2. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyaseti*. Istanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Şakir, Ziya. “İttihat ve Terakki nasıl doğdu? Nasıl yaşadı? Nasıl öldü?”. In: *Son Posta* 8/9-2 (1933).
- Şener, Aktürk. “The Four Pillars of Ottoman Identity. Religious Toleration, Diversity and the four Millets under the ‘Eternal State’”. In: *Turkish Review* 1 (2013), p. 14–21.

- Tauber, Eliezer. “Three Approaches, One Idea. Religion and State in the Thought of ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī, Nağīb ‘Azūrī and Rašīd Riḍā”. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 1/21 (1994), p. 190–198.
- Tunaya, T.Zafer. *Türkiye’de siyasî partiler 1859–1952*. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- Zemmin, Florian. *Modernity in Islamic Tradition. The Concept of “Society” in the Journal al-Manār (Cairo, 1898-1940)*. In: Gustavo Benavides, Frank J. Korom, Karen Ruffle, Kocku von Stuckrad (ed.). *Religion and Society*. Bd. 76. Berlin and Boston: De Gruyter, 2018.
- “Modernity without Society? Observations on the Term mujtama’ in the Islamic Journal al-Manār (Cairo, 1898–1940)”. In: *Die Welt des Islam* 56/2 (2016), p. 223–247.
- Zaydān, Ğurğī. *al-Inqilāb al-‘uṭmānī*. Cairo: Dār al-Hilāl, 1921.

Internetquellen:

- https://www.youtube.com/watch?v=hLemZK8Qi_I
(accessed: 17.11.2018)
- <https://www.youtube.com/watch?v=GBP-2PNxrmw>
(accessed: 17.11.2018)
- <https://www.youtube.com/watch?v=HFqDKcSyGEO>
(accessed: 17.11.2018)
- <https://www.youtube.com/watch?v=erGp2Mqs7M8>
(accessed: 17.11.2018)

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā” Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte

*Katajun Amirpur**

Abstract

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick gegeben werden über die schiitische Sicht der frühislamischen Geschichte sowie über einige Phänomene, die sich daraus ergeben haben. Sie sind Hindernisse einer islamischen Einheit und müssten, sollte ein ernsthafter Versuch einer solchen verfolgt werden, mit deutlich mehr Mut angegangen werden. Dabei geht es hier weniger darum, alle Unterschiede zwischen Schia und Sunna aufzuzeigen, als sich auf die wirklich problematischen Felder zu konzentrieren, die nicht Folgen späterer, oft zufälliger Entwicklungen sind, sondern Weichenstellungen, die in der Frühgeschichte zu verorten sind. Bisher werden diese neuralgischen Punkte bei den Versuchen einer islamischen Ökumene, um diesen sehr christlich belegten Begriff an dieser Stelle doch einmal zu verwenden, meist umgangen, weil man um ihre Brisanz und Sprengkraft weiß. Doch müsste die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Geschichtsbildern erfolgen, da sie ein wichtiges innerislamisches Differenzkriterium bilden; zumindest sollte man sich klar darüber sein, dass es unterschiedliche Geschichtsbilder gibt und sie ein Differenzkriterium bilden.

Geschichte beginnt hier mit dem Tode Muḥammads: Nach dem Tode des Propheten stellte sich die Frage, wer nach ihm die Leitung der muslimischen Gemeinde übernehmen sollte. Dass Muḥammad gestorben sei, ohne eine eindeutige Verfügung getroffen zu haben, meinen diejenigen Muslime, die später Sunniten genannt werden sollten. Eine Minderheit sagte hingegen, so das schiitische Narrativ, der Prophet selbst habe ‘Alī, seinen Schwiegersohn und Cousin, zu seinem Nachfolger bestimmt. Was der Wahrheit entspricht, kann nicht geklärt werden; auch ist nicht zweifelsfrei nachzuweisen, ob diese Idee der Designation, die heute für die schiitische Gemeinde konstituierend ist, damals überhaupt schon geäußert wurde.

* Orientalisches Seminar, Universität Köln.

Fakt ist, dass sich die Mehrheit der Gefährten, während ʿAlī sich um die Beerdigung des Propheten kümmerte, also bei dieser Besprechung nicht anwesend war, auf Abū Bakr als Nachfolger Muḥammads einigte. Abū Bakr, einer der frühesten Anhänger Muḥammads, sollte fortan als Kalif die muslimische Gemeinde anführen. ʿAlī war zwar anderer Auffassung in der Nachfolgefrage und sah sich selbst als den rechtmäßigen Nachfolger, besagt die schiitische Sichtweise, doch er unterwarf sich dem Mehrheitsentscheid der anderen Prophetengefährten. Kurz vor seinem Tode designierte Abū Bakr dann ʿUmar als Nachfolger.

Nachdem ʿUmar durch einen versklavten persischen Gefangenen zu Tode gekommen war, wählten die verbliebenen Prophetengefährten, darunter auch ʿAlī, ʿUtmān aus dem mekkanischen Clan der Umayya zum neuen Kalifen. Obwohl ʿAlī gegen die Wahl ʿUtmāns nicht offen opponierte, hat er, so die schiitische Sicht, dessen Kalifat nur akzeptiert, weil er sich um die Einheit der muslimischen Gemeinde sorgte und eine Spaltung verhindern wollte. Nach schiitischer Auffassung hatte er gravierende Bedenken gegen ʿUtmān, da dieser zwar selbst schon früh den Islam angenommen hatte, aber dem Teil der Qurayš entstammte, der Muḥammad bis kurz vor seinem Tode feindlich gegenüber eingestellt gewesen war.

Wie berechtigt die Sorge ʿAlīs angesichts der bestehenden Clanrivalitäten war, zeigte der gewaltsame Tod ʿUtmāns, der von Aufrührern umgebracht wurde. Diese waren erbost darüber, dass ʿUtmān Mitgliedern seiner Sippe zu führenden Positionen verholfen hatte. Hintergrund der Mordtat war der Unmut einiger Muslime darüber, dass die in Mekka ehemals wichtige Sippe der Banū Umayya, die Muḥammad so bitterlich bekämpft hatte, der ʿUtmān aber angehörte, nun wieder das Sagen haben würde. Mit ʿUtmān war die alte Elite wieder an die Macht gekommen. Ihre Gegner warfen der Banū Umayya vor, dass es ihnen nicht um den Islam gegangen sei, sondern sie aus reinem Opportunismus, nachdem Muḥammad übermächtig geworden war, den Islam angenommen hatten. Diese Unstimmigkeiten führten zur sogenannten ersten *fitna* (656–661), dem ersten Bürgerkrieg unter Muslimen.

Nach dem Tode ʿUtmāns wurde schließlich ʿAlī zum Kalifen gewählt. Er gilt somit den Sunniten als der vierte rechtgeleitete Kalif und genießt als solcher, aber vor allem als Schwiegersohn und Cousin des Propheten unter den Sunniten eine durchaus herausragende Stellung. Von einigen Mitgliedern der Banū Umayya wurde diese Wahl jedoch angefochten. Ihr Führer war Muʿāwiya, ein Vetter ʿUtmāns und der Sohn Abū Sufyāns. Muʿāwiya, eingesetzt als Gouverneur von Syrien, bezichtigte ʿAlī der Komplizenschaft

mit den Mördern ‘Utmāns und trat im Namen der Blutrache gegen ‘Alī auf. In der Folge brach ein bewaffneter Konflikt zwischen den Anhängern ‘Alīs, die sich nun Partei ‘Alīs, Ši‘at ‘Alī, nannten und jenen Mu‘āwiyas aus. ‘Alī hatte jedoch außer in den im heutigen Irak gelegenen Städten Kūfa, wohin er sich zurückzog, und Bašra und im Ostiran kaum Machtbasen. Neben den Clanrivalitäten traten nun in diesem Konflikt auch regionale Spannungen zu Tage: die Araber Syriens gegen die Araber des heutigen Iraks.

In Šiffīn am oberen Euphrat sollte es schließlich zur entscheidenden Schlacht kommen. Beide Armeen standen sich hier im Sommer 657 wochenlang gegenüber, ohne dass eine der Parteien die Überhand hätte gewinnen können. Schließlich spießten ‘Alīs Gegner Seiten des Korans auf ihre Lanzen, um die Kampfhandlung zu beenden und ein Schiedsgericht herbeizuführen. ‘Alī ließ sich auf das Schiedsgericht ein, weil er – nach schiitischer Auffassung – nicht gegen den Koran kämpfen wollte. Was genau die Vereinbarung des Schiedsgerichts dann beinhaltete, kann aufgrund von widersprüchlichen Überlieferungen nicht mehr rekonstruiert werden. Mu‘āwiya legte das Schiedsgericht zu seinen Gunsten aus und ließ sich im Sommer 660 in Jerusalem als Kalif huldigen. Er wurde weithin anerkannt – und damit war die Spaltung der Gemeinde besiegelt. Das Schiedsgericht, dem ‘Alī sich unterworfen hatte, wurde von vielen seiner ursprünglichen Mitstreiter als Verrat am Islam kritisiert. Sie versagten ihm die Gefolgschaft, und einer von ihnen, Ibn Mułgam, stach ‘Alī im Januar 661 nieder, als er eine Moschee in Kūfa zum Gebet betreten wollte. Bis in die heutige Gegenwart hinein wird Šiffīn im schiitischen Diskurs als Präzedenzfall dafür angeführt, warum man sich nicht auf Kompromisse mit dem politischen Gegner einlassen sollte: Man läuft Gefahr übervorteilt zu werden. So argumentierte beispielsweise Ayatollah Ḥomeynī zu Beginn der Revolution von 1978/79, als versöhnlichere Stimmen noch einen Kompromiss mit dem Schah finden wollten. Die Ereignisse um die Entstehung der frühen Schia sind somit bis heute ein wichtiger Referenzrahmen im politischen Diskurs.

Schon der erste Imam starb also aus schiitischer Sicht als Märtyrer. Er gilt den Schiiten als *šahīd-e ‘edālat*, als Märtyrer für die Gerechtigkeit. Die Figur ‘Alīs ist in der schiitischen Hagiographie durch die *Nahğ al-balāğa* (Der Pfad der Beredsamkeit) illustriert, eine von aš-Šarīf ar-Raḍī (970–1015) zusammengestellte Sammlung von vermeintlichen Predigten, Briefen und moralischen Sprüchen. Die *Nahğ al-balāğa* gelten bis heute als Muster arabischer Prosa, für ‘Alīs meisterhafte Beherrschung des Arabischen. Zudem wird ‘Alī für seine Ritterlichkeit, seinen außerordentlichen Mut und seinen hohen Gerechtigkeitssinn gepriesen, er ist der Prototyp des jugendlichen

Helden. Da ‘Alī schon als kleines Kind Muslim wurde (die Überlieferungen schwanken zwischen fünf und neun Jahren), gilt er als der erste Muslim, der niemals einen anderen als den einen Gott angebetet hat. Für die Schiiten ist er der Vertraute der Geheimnisse Muḥammads und der eigentliche Träger der geistigen Erbschaft der Offenbarung. Der Ehrentitel, den die Schiiten nur ihm zugestehen, lautet: *Amīr al-mu‘minīn*, Fürst der Gläubigen.

Die Tragödie von Karbalāʾ

Mit dem Tode ‘Alīs hatten seine Anhänger die Macht auf lange Sicht an ihre politischen Gegner verloren. Nachdem Mu‘āwiya seinen Gegner ‘Alī ausgeschaltet hatte, wurde er zum Kalifen, begründete die Umayyaden-Dynastie (661–750) und verlegte die Hauptstadt des islamischen Reiches von Mekka nach Damaskus. ‘Alīs Söhne Ḥasan (624–678) und Ḥusayn (625–680), die nach ihrem Vater als der zweite und dritte Imam der Schia gelten, zogen sich nach Medina zurück, an den Ort also bezeichnenderweise, wohin ihr Großvater Muḥammad im Jahre 632 ausgewandert war und bis zum Ende seines Lebens gelebt hatte. Die beiden führten ein zurückgezogenes Leben. Ḥasan gab alle Ansprüche auf die Leitung der islamischen Gemeinde zugunsten von Mu‘āwiya auf – nach schiitischer Auffassung wurde er dazu gezwungen, nach sunnitischer gekauft.

Auch der jüngere Sohn ‘Alīs, Ḥusayn, hielt sich zunächst an das Abkommen Mu‘āwiyas mit seinem Bruder. Doch im Jahre 680 starb Mu‘āwiya. Daraufhin versagte Ḥusayn dessen Sohn Yazīd, den Mu‘āwiya kurz zuvor zum Nachfolger erklärt hatte, den Gehorsam. Er zog mit einer kleinen Schar von Anhängern nach Kūfa, woraufhin auch Yazīd in Damaskus mit einem Heer aufbrach. Ḥusayn wählte sich der Unterstützung der mesopotamischen Bevölkerung sicher. In Mekka hatten ihn zahlreiche Briefe und Boten aus Kūfa erreicht, die ihm berichteten, die Situation sei günstig, Tausende von Anhängern in Mesopotamien stünden bereit, sich unter seiner Führung gegen Yazīd zu erheben. In Karbalāʾ, achtzig Kilometer von Kūfa entfernt, hatten sich seine Unterstützer mit Ḥusayn verabredet. Doch in Karbalāʾ wurden Ḥusayn und seine kleine Anhängerschaft vom Heer Yazīds umzingelt, von seinen Unterstützern keine Spur.

Am 2. Oktober 680, nach islamischer Zeitrechnung dem 2. Muḥarram des Jahres 61, lagert Ḥusayn nicht unweit vom Euphrat. Hier spürt ihn das Heer Yazīds auf und versperrt ihm den Zugang zum Wasser. Als die Schlacht unvermeidlich geworden ist, entlässt Ḥusayn, der um den Aus-

gang des bevorstehenden Kampfes weiß, seine Gefährten aus dem Treueschwur. Er fordert sie auf, dem bevorstehenden Massaker zu entfliehen, weil er nicht will, dass sie wie er selbst den Märtyrertod sterben. Doch die 72 übrig gebliebenen Gefährten weigern sich: Sie wollen den Enkel des Propheten nicht allein der feindlichen Armee überlassen. Sie ziehen gemeinsam in eine Schlacht, die keiner von ihnen überlebt. Auch Ḥusayns Halbbruder al-‘Abbās, sein Sohn ‘Alī der Ältere und sein junger Neffe al-Qāsim, ein Sohn Ḥasans, finden den Tod. ‘Āšūrā’, der Todestag von Ḥusayn, also der 10. Muḥarram, ist daher der zentrale Tag des schiitischen religiösen Kalenders.

Kampf und Tod Ḥusayns in Karbalā’ sind das identitätsstiftende Moment des schiitischen Glaubens schlechthin – bis heute. Der Moment, in dem Ḥusayn für die schiitische Gemeinde stirbt, konstituiert diese weit mehr, als die eigentliche Abspaltung der Parteigänger ‘Alis vom sunnitischen Mainstream es getan hat. Vor 680 hat es eine schiitische Religiosität gar nicht gegeben, und zu einer Konfession entwickelte sich die Schia erst nach der Katastrophe von Karbalā’, nach ihrem politischen Scheitern also. Ḥusayns Tod machte die Schia, die bis dahin lediglich eine von mehreren Parteien innerhalb eines politischen Machtkampfes war, zu einem eigenen religiösen Phänomen. Symbolisiert Ḥusayns Person das Gute, das Gerechte, das Unschuldige schlechthin, so steht sein Widerstand für jegliches Aufbegehren gegen Unterdrückung und Tyrannei.

Diese Bedeutung der Tragödie von Karbalā’ ist nicht ins Bewusstsein des sunnitischen Mainstreams vorgedrungen. Sie mögen zwar zur Kenntnis nehmen und bedauern, dass der Prophetenkel hier umgekommen ist, aber welche Bedeutung dem von den Schiiten beigemessen wird, ist heutigen jungen Sunniten zumindest in Deutschland oft nicht klar. Dabei ist kein Ereignis der schiitischen Geschichte ohne den Hintergrund der Schlacht von Karbalā’ zu begreifen – beispielsweise nicht die iranische Revolution von 1979, die sich als ein Aufbegehren gegen den Yazīd jener Zeit verstand: Ayatollah Ḥomeyni hatte den Schah bereits 1963 in einer berühmt gewordenen Rede, die von manchen als der Beginn der revolutionären Bewegung Irans gesehen wird, als Yazīd denunziert: er versündige sich an allen Schiiten. Und ‘Alī Šarī‘atī (1933–1977), ein wichtiger ideologischer Wegbereiter der Revolution, sah in Ḥusayns Marsch gen Kūfa ein Vorbild für das revolutionäre Aufbegehren gegen die Diktatur des Schahs. Er prägte den Slogan “Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’” – ein Slogan, der dann von vielen Schiiten zur revolutionären oder kriegerischen Mobilisierung genutzt wurde, unter anderem von der Hisbollah im Libanon.

Denn das eigentlich Tragische der Tragödie von Karbalāʾ ist: Ihre angeblichen Verbündeten sind Ḥusayn und seinen Getreuen nicht zur Hilfe gekommen. Deshalb hat sich die schiitische Gemeinde kollektiv an den Kin-
deskindern des Propheten versündigt und ist gehalten, Buße zu tun. Das macht sie noch heute, und so werden die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen besonders augenfällig während der Passionsspiele im Monat Muḥarram, in denen die Leidensgeschichte der Imame, und hier besonders der Kampf Ḥusayns bei Karbalāʾ und der anderen Märtyrer der Schia theatralisch dargestellt wird. Es sind die herausstechendsten und ausdrucksvollsten Tage des schiitischen liturgischen Jahres mit all ihren Buß- und Klagebräuchen. Im Deutschen wird der Muḥarram meist als Trauermom-
nat bezeichnet, das jedoch trifft es nicht eigentlich: Denn es geht nicht um Trauer, sondern um Buße. Es wird des Leidens von Ḥusayn gedacht, indem in den Nächten gebetet oder Predigten gelauscht wird, die das Leiden Ḥusayns vor dem Auge der Zuhörer wachrufen. Jeder Schiit, so heißt es, muss in seinem Leben mindestens eine Träne um Ḥusayn geweint haben. Und es finden Prozessionen und Theaterstücke statt, in denen das Kämpfen und Sterben Ḥusayns nachgestellt wird. Klassischer Bestandteil sind aber vor allem die Selbstgeißelungen, mit denen die Gläubigen dafür Buße tun wollen, dass sie Ḥusayn im Stich gelassen haben. Die schiitischen Rituale dienen der Buße über das Urversagen der Gemeinde, die den Imam bei Karbalāʾ im Stich gelassen hat. Zwar wurde jeder einzelne Schiit schuldig am Tode Ḥusayns und der anderen Märtyrer, doch durch die Buße kann man Erlösung finden. Staatsoberhaupt ʿAlī Ḥāmeneʿī erließ im Mai 1994 eine Fatwa, in der er das Schwertgeißeln verbot. Er bezeichnete es als eine der Religion zuwiderlaufende Handlung und eine unerlaubte Neuerung, mit deren Praktizierung Gott nicht einverstanden sei. In der restlichen schiitischen Welt werden die Selbstgeißelungen und Selbstverletzungen mit Ketten bzw. Schwertern jedoch bis heute praktiziert.

Nachdem 1502 mit den Safawiden zum ersten Mal eine schiitische Dynastie die Macht in Iran übernommen hatte, erhielten das Leiden und die Buße, die unter sunnitischer Herrschaft eher eine Angelegenheit der privaten, häufig sogar verborgenen Glaubenssphäre waren, öffentlichen Charakter. Die Safawiden förderten die Feiern für Ḥusayn aus machtpolitischen Gründen. Sie wollten die damals noch sunnitische Mehrheit der iranischen Bevölkerung an die Schia binden und den Hass auf den sunnitischen Islam schüren, die Religion der Araber und Osmanen. Der Schmerzenskult um Ḥusayn war hierfür das geeignetste Mittel, denn er knüpfte an Bekanntes an: Die Passion und der Märtyrertod von Helden spielten schon in der voris-

lamischen Zeit in altiranischen Legenden sowie zoroastrischen Zeremonien und Gesängen eine große Rolle. Vorbilder des Ḥusayn-Martyriums finden sich beispielsweise in der altiranischen Erzählung *Der Tod des Siyāvoš*. Fresken aus dem 3. Jahrhundert vor Christus bezeugen die Bedeutung dieser Helden in der antiken iranischen Kultur.

Die religiöse Erregung, in die alljährlich in den Veranstaltungen des Muḥarram, den *ta‘ziyeh*-Ritualen, Hunderttausende schiitischer Gläubiger geraten, hat sich somit als wirksames Mittel erwiesen, schiitische Glaubensvorstellungen in der Masse des Volkes wachzuhalten. Deshalb ist die Tragödie von Karbalā’ bis heute so präsent im Denken gläubiger Schiiten. Zudem ist sie gut einsetzbar, um die Menschen gegen angebliche oder tatsächliche Feinde des schiitischen Islams zu mobilisieren. In der Revolution von 1978–79 hat sich dies eindrucksvoll erwiesen: Die schiitischen Prediger riefen das Volk auf, sich gegen den Yazīd der Zeit zu erheben – und damit Ḥusayn zu rächen. Das war eine Sprache, die das Volk verstand; viel besser als die Slogans der Linken, in denen von der Ausbeutung der Arbeiterklasse die Rede war.

Bis heute lässt sich die Geschichte um Ḥusayn und seinen Gegenspieler Yazīd leicht mit aktuellem Inhalt füllen, wann immer es darum geht, gegen eine tyrannische oder als ungerecht empfundene Regierung zu protestieren. Das geschah zum Beispiel in Iran während der Unruhen vom Sommer 2009. Das Motiv, das die oppositionelle Bewegung gegen den vermeintlichen Wahlbetrüger Aḥmadinežād und seinen Schirmherren Ḥāmene’ī zum Einsatz brachte, war die Ungerechtigkeit ihrer Herrschaft. Schlimmer kann ein Vorwurf in der Schia gegen einen Herrscher nicht sein.

Dabei beurteilten die Gelehrten der Zwölferschia die Muḥarram-Bräuche immer mal wieder durchaus mit Skepsis oder gar eindeutiger Ablehnung, vor allem die Passionsspiele und die ihnen vorangehenden bzw. folgenden Prozessionen. Sie haben es aber nicht vermocht, sie nachhaltig zu unterbinden, möglicherweise spielten hier auch durchaus eigenständige Gründe eine Rolle. ‘Alī Šarī‘atī beispielsweise beschuldigte die Geistlichen, sich am Aberglauben der Massen zu bereichern, indem sie bei den Muḥarram-Prozessionen gegen Bezahlung als *rouzeh-ḡwān*, als Erzähler und Sänger der Martyrien Ḥusayns und der anderen Imame, wirkten. Dies führe zur Stagnation des Glaubens, da die Geistlichen aus Sorge um das Wohlwollen ihrer Arbeitgeber aus der Bevölkerung das revolutionäre Potential der Schia unterdrückten. Ihretwegen würden die Gläubigen sich ihrer Frömmigkeit allein an den religiösen Festtagen erinnern.

Doch nicht nur im Monat Muḥarram, auch im ganz normalen Alltag ist Karbalā' präsent: Der schiitische Alltag ist durchsetzt von der Symbolik der Ereignisse um Karbalā'. Wer im Sommer durch iranische oder süd-irakische Städte reist, wird überall große, eisgekühlte Bottiche finden und Einheimische, die Wasser anbieten. Die beinahe religiöse Verehrung des Wassers erklärt sich mit dem Durst, den Ḥusayn in Karbalā' gelitten hat. Und wer auf Persisch einen Brief an Freunde und Verwandte unterzeichnet, schreibt nicht "Herzliche Grüße" oder "Alles Liebe", sondern "*Qorbānat*" – "Dein Opfer". Auch das ist der schiitischen Opferrhetorik entlehnt.

Damit wären wir beim schiitischen Märtyrerkult, der ebenfalls vom sunnitischen Mainstream sehr argwöhnisch betrachtet wird und seinen Ursprung in der frühislamischen Geschichte hat, aber auch hier wieder in dem sehr eigenen schiitischen Geschichtsbild: Nach schiitischer Auffassung sind alle Imame als Märtyrer gestorben. Diese Ansicht lässt sich zwar in Anbetracht der Tatsache, dass einige Imame sich ganz bewusst gegen die Politik und für ein schönes Leben entschieden haben, kaum halten. Der schiitischen Hagiographie tut dies jedoch keinen Abbruch: Das Leiden der Imame, vor allem Ḥusayns und seiner Gefährten, nimmt im kollektiven Gedächtnis der Schiiten den Charakter eines Selbstopfers an. Die Sündlosen nehmen freiwillig einen Teil der Strafe, die eigentlich den sündigen Menschen gebührt, auf sich. Sie leiden stellvertretend für die Gemeinschaft. Das Selbstopfer hat die imamitischen Märtyrer zudem befähigt, eine Mittlerrolle zwischen Gott und dem Menschen zu spielen und für die Gläubigen Fürsprache einzulegen. Dieser Glaube an das stellvertretende Leiden und die damit verbundene Möglichkeit der Fürsprache unterscheidet die Schia von der Sunna. Beides kommt aber christlichen Vorstellungen nahe, wenn auch der Sündenbegriff mit der damit verbundenen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ein anderer ist. Denn natürlich kennt auch der schiitische Islam keine Erbsünde in dem Sinne, wie sie das Christentum kennt. Der Sündenfall ist aus schiitischer Sicht in der Geschichte geschehen, nicht bereits im Himmel, der Mensch wird frei von Schuld geboren, er versündigt sich erst auf Erden. Und er kann seine Schuld ablösen, indem er selbst zum Märtyrer wird.

Der Märtyrerkult, dem die schiitischen Muslime huldigen, ist dementsprechend auch ein dezidiert schiitisches Phänomen. Er hat sich in der Opposition zur muslimischen Mehrheit überhaupt erst herausgebildet; viele seiner geistigen und rituellen Elemente sind dem sunnitischen Islam wesensfremd, so eben die Idee der Erlösung, der Buße, der *imitatio* Ḥusayns. Das Martyrium Ḥusayns und der Gedanke, dass man durch den

Tod seine Schuld begleichen kann, bereiteten den Boden für die Entstehung der Assassinen. Assassinen war im Mittelalter der Name der Nizariten, die auf den Sturz des abbasidischen Kalifats hinwirkten. Sie waren die größte Gruppe der zu den Schiiten gehörenden Ismailiten, deren Zentren in den Bergen Irans und in Syrien lagen. Weil sie politische Attentate verübten, waren sie ebenso gefürchtet wie legendenumwoben. Die Attentäter sahen sich als Märtyrer und nahmen den eigenen Tod in Kauf. Für ihre Zeitgenossen war genau das unverständlich. Sie konnten sich nicht erklären, dass die Assassinen nach einem Mord keinen Fluchtversuch unternahmen und sich der Rache ihrer Gegner überließen. Doch die Assassinen handelten aus Überzeugung – und verstießen dafür gegen das Mord- wie auch das Selbstmordverbot des Islams. Sie wollten die islamische Ordnung wieder herstellen, wie sie der Prophet hinterlassen hatte, denn die bestehende Ordnung war ihrer Ansicht nach von Tyrannen usurpiert worden – wie seinerzeit von den drei ersten, aus schiitischer Perspektive gar nicht so recht geleiteten Kalifen.

Insofern hat das Selbstmordattentat anders als in der sunnitischen Geschichte durchaus Vorläufer in der schiitischen. Durch das Martyrium der Imame hat es zudem auch eine gedankliche Grundlage. Es wurde aber in den Jahrhunderten nach den Assassinen bis in die jüngste Vergangenheit hinein nie praktiziert. Es spielte weder eine Rolle im Iran-Irak-Krieg noch in der Iranischen Revolution. 1983 sprengte sich erstmals ein Mitglied der libanesischen Hisbollah bei einem Selbstmordattentat in die Luft. Dieser Anschlag auf das Marine-Corps wurde von schiitischen Autoritäten, die in einem Attentat auf Soldaten einen legitimen Kampfesakt sahen, wegen des Selbstmordverbots des Islams heftig kritisiert.

Der schiitische Märtyrerkult hat während der Revolution und im ersten Golfkrieg zwar keine Selbstmordattentäter hervorgebracht, aber er hat iranische Soldaten, auch Kinder und Jugendliche, die genau wussten, was sie taten, freiwillig über die Minenfelder der Iraker laufen lassen, den Ruf “*Yā Ḥusayn*” auf den Lippen. Der irakische Präsident Ṣaddām Ḥusayn wurde ihnen zum Yazīd, zum Inbegriff der sunnitischen Unterdrückung. Die Idee des Martyriums als solches führte auch zu der Bereitschaft der Revolutionäre, ohne Waffen den Soldaten des Schahs entgegenzutreten. Die Gewalt der Ungerechtigkeit und Diktatur stoßen auf die irrationale und verwirrende Antwort eines kollektiv akzeptierten Todes: “Mach mich zum Märtyrer”, riefen die revolutionären Demonstranten und entblößten ihre Brust vor den Soldaten der kaiserlichen Armee. Schiiten sind schuldig geworden und das Martyrium ist ein Weg, um Erlösung zu finden. Das ist eine Art, die

Welt zu sehen und zu denken, die Sunniten denkbar fremd ist. Die sunnitische Welt steht dem schiitischen Märtyrerkult mehr als distanziert gegenüber.

Das Karbalāʾ-Narrativ in Geschichte und Gegenwart

Dass Geschichte auf die eine oder die andere Art konstituierend sein kann, zeigt der schiitische Umgang mit der Tragödie von Karbalāʾ. Denn grundsätzlich sind zwei Arten denkbar, wie man sich zum Trauma von Karbalāʾ stellen kann. Sie beide haben die Schia in ihrer Geschichte zu verschiedenen Zeiten geprägt: Aus der Tragödie von Karbalāʾ kann Quietismus und die Verleugnung des Glaubens ebenso erwachsen wie revolutionärer Aktivismus. Während die Schiiten in den Jahrhunderten, die direkt auf die Tragödie folgten, dem Quietismus huldigten, indem sie sich in stiller Buße ergingen, diente das Trauma dem Safawiden Ismāʿīl zur Anstachelung seiner Mitkämpfer. Gerade ihm und all den Herrschern, die auf ihn folgten, wurde jedoch in der Neuzeit vorgeworfen, im Verbund mit den Geistlichen die ursprünglich revolutionäre Schia in eine Religion der Klageweiber verwandelt zu haben.

ʿAlī Šarīʿatī wettete gegen diese “safawidische Schia”, wie er sie nannte. Er unterscheidet zwischen roter und schwarzer Schia: Die schwarze sei reaktionär und kooperiere mit den Herrschern, die rote sei die wahre, revolutionäre Schia Imam ʿAlis. In der “safawidischen Schia” sah er das Gegenteil der roten Schia ʿAlis. Diese sei der Islam der Kämpfer, die “safawidische Schia” hingegen eine Religion der Klageweiber. Heute würden die Gläubigen nur noch heulen und jammern, zu Auflehnung und Veränderung fehle ihnen die revolutionäre Kraft. Stattdessen flüchteten sie in Selbstmitleid. Deshalb propagierte Šarīʿatī in seinen Schriften die Rückkehr zum alidischen Islam, zur roten Schia – wie man weiß, überaus erfolgreich, denn er gilt als der maßgebliche Ideologe der Revolution. Seine Schriften, so sagen alle der damals einflussreichen Beteiligten einstimmig, hätten mehr zur Revolutionierung beigetragen als die Ḥomeynis, die von den wenigsten verstanden wurden.

Ähnlich wie Šarīʿatī interpretierte Mūsā aṣ-Šadr (geb. 1928) die Ereignisse.¹ Mūsā aṣ-Šadr kam in den 1960er Jahren aus dem irakischen Nağaf in den Libanon, um dort als geistiges Oberhaupt der Schiiten zu wirken. Der

¹ Ende, “Mūsā al-Šadr”, o. S.

charismatische Geistliche, der mit mehreren berühmten Persönlichkeiten aus Irans und Iraks Politik und Gesellschaft verwandt und verschwägert war und bei allen Lagern des Libanons hochgeachtet, gründete schiitische Organisationen und argumentierte für die Verknüpfung von Religion und Politik. Er betonte, indem er die Schlacht von Karbalā’ uminterpretierte, das revolutionäre Moment der Schia. Jedem Schiiten obliege der Kampf gegen Ungerechtigkeit. Deshalb gründete er die Bewegung der Entrechteten (AMAL), deren Parole war: Kontinuierlicher Kampf bis es keine Entrechteten mehr im Libanon gibt. Die AMAL prangerte vorwiegend soziale Missstände an und versuchte sich auf diese Weise neben der Kommunistischen Partei des Libanons als Vertreter sozialer Forderungen zu profilieren.

Eine ähnliche, den Quietismus und das Erdulden ablehnende Sicht wie Mūsā aṣ-Ṣadr vertrat Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Er war jahrzehntelang der ranghöchste schiitische Geistliche im Libanon und vermutlich geistlicher Berater der Hisbollah-Führung. Wie Mūsā aṣ-Ṣadr in Nağaf ausgebildet, beeinflusste er maßgeblich die Ideologie der libanesischen Hisbollah. Faḍlallāh forderte die Schiiten des Libanon auf, als Gemeinschaft aktiv zu werden und sich nicht in ein Opfer-Schicksal zu ergeben, wie sie dies in den Jahrhunderten zuvor als unterprivilegierte, sich versteckende Minderheit getan hatten. Er deutete den Aufstand des dritten Imams, Ḥusayn, revolutionär um und setzte das Karbalā’-Motiv als religiösen Mythos von Rebellion und Bereitschaft zum Martyrium gegen die israelische Besatzung ein.

Die schiitische Argumentation für ‘Alī als Nachfolger des Propheten

Ein Resultat aus dem Verlauf der frühislamischen Geschichte ist, dass das Kalifat ‘Alis den Schiiten bis heute als einzig rechtmäßige Phase islamischer Herrschaft gilt. Für das Narrativ, dass die islamische Geschichte eine unrichtige Wendung genommen hat, weil die Nachfolgeregeln falsch waren, führen sie mehrere Argumente an. Sie alle begründen aus schiitischer Sicht, warum nur ‘Alis Herrschaft islamisch, also gottgewollt war. Einer der Gründe dafür ist die ausdrückliche Designation ‘Alis durch den Propheten: Bei der Rückkehr von seiner letzten Wallfahrt nach Mekka, im März 632 n. Chr., wurde Muḥammad auf dem Wege nach Medina am Teich von Ḥumm (arab. *Ġadīr Ḥumm*) Q 5:55 offenbart: “Gott (allein) ist euer Freund, und sein Gesandter, und (mit ihnen alle) die, die glauben, – die das Gebet verrichten, die Almosensteuer geben und sich (wenn sie beten)

verneigen.”² Außerdem noch Q 5:3: “[...] Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion habt.”

Nach schiitischer Auffassung, die von den Sunniten allerdings bestritten wird, hat Muḥammad, als er die Offenbarung vernahm, ‘Alis Hand hochgehalten und dann hinzugefügt: “Für alle, denen ich Führer und Autorität bin, für die ist auch ‘Alī Führer und Autorität.”³

Neben dieser wohl wichtigsten Überlieferung kennt die Schia noch zahlreiche andere Aussprüche des Propheten (*aḥādīṭ*), in denen ‘Alī und die späteren Imame als Leiter der Gemeinde und höchste Autoritäten nach Muḥammad bezeichnet werden, z.B. “Oh ihr Menschen! Ich hinterlasse euch zwei Kleinodien; an sie haltet euch, dann werdet ihr nach meinem Tode nicht irgehen: das Buch Gottes und meine Nachkommenschaft, die Familie des Hauses [arab. *ahl al-bait*].”⁴ Nach schiitischer Überzeugung ergibt sich eindeutig aus einer Reihe von Koranversen, so besonders Q 33:33 und 42:23, dass mit der “Familie des Hauses” ‘Alī und seine Nachkommen gemeint sind.⁵ Dementsprechend nehmen die Nachkommen ‘Alis einen besonderen Stellenwert ein, und daraus ergibt sich folgerichtig die Imamats-theorie, auf die noch eingegangen wird. In Q 42:23 heißt es: “Das ist es, was Gott verkündet denen seiner Diener, die glauben und gute Werke tun. Sprich: ‘Ich verlange keinen Lohn von euch dafür, bis auf die Liebe zu den Angehörigen.”

Von der arabischen Bezeichnung für die Parteigänger ‘Alī, *Šī‘at* ‘Alī (Partei ‘Alis), sind die Termini Schia, Schiit etc. abgeleitet. Auch hier zieht die schiitische Lehre den Koran zur Rechtfertigung ihres Standpunktes bzw. ihres Geschichtsverständnisses heran: Der Koranvers 37:83, in dem das Wort *šī‘a* vorkommt (“Siehe zu seiner [d.h. Noahs] Gruppe [od. Partei, *šī‘a*] zählte auch Abraham”) wird als Beweis für den besonderen Platz dieser wahren Gemeinde des Islams in der göttlichen Vorsehung gesehen.

Neben der Designation durch den Propheten sagt nach Ansicht der Schiiten auch der Koran selbst aus, dass der Familie des Propheten eine

² Alle Koranzitate sind der Übersetzung Hartmut Bobzins entnommen.

³ “مَنْ كُنْتُ مَوْلَا، فِهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَا؛” Diese Überlieferung findet sich bei at-Tirmidī, *Jāmi‘ At-Tirmidhi*, Bd. 6, S. 387. Zur Erinnerung an dieses für das schiitische Geschichtsverständnis äußerst wichtige Ereignis begehen die Zwölferschiiten alljährlich das *Ġadīr*-Fest. In Iran ist es seit Jahrhunderten ein offizieller Feiertag.

⁴ Ende, “Der schiitische Islam”, S. 71. Es gibt diverse Überlieferungen. Die von al-Kulaynī kommt dem Zitat sehr nahe: al-Kulaynī, al-Kāfi, Bd. 1, S. 294.

⁵ Ende, “Die Ursprünge der Zwölferschia” S. 54–55.

für den Fortgang des Islams herausragende Rolle zukommt. Ein Beispiel ist die Deutung, die die Schia einem Koranvers gegeben hat, der dem strengen Monotheismus des Islams zu widersprechen scheint und deshalb die Gelehrten aller Glaubensrichtung immer wieder beschäftigt hat. In Q 2:34 heißt es, Gott habe den Engeln befohlen, sich vor Adam niederzuwerfen. Die Schiiten bringen diesen Vers in Verbindung mit den *ahādīṭ* über die Präexistenz Muḥammads, 'Alī, Fāṭīmas, Ḥasans und Ḥusayns, also ihre Erschaffung lange Zeit vor Adam: Als Gott Adam schuf, setzte er diese fünf in dessen Lenden. Der Befehl an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, war also eine Prüfung ihres Gehorsams gegenüber Gott und gleichzeitig ein Zeichen ihrer Ehrerbietung vor Muḥammad, Fāṭīma und den ersten drei Imamen.

Zudem sagt der Koran nach Ansicht der Schiiten auch ganz explizit, dass 'Alī der Nachfolger Muḥammads werden soll. Diese Auffassung, die von den Sunniten vehement bestritten wird, ist die bis heute wichtigste schiitische Aussage über den Inhalt des Korans. Auf dieser Interpretation des koranischen Inhalts fußt ihre gesamte Theologie, ihre Dogmatik, ihre Heilserwartung etc. Den Sunniten werfen die Schiiten deshalb vor, mittels Falschinterpretationen und erfundenen *ahādīṭ* den wahren Anspruch der Schiiten und somit den Willen des Propheten zu verleumden. In den schiitischen Traditionssammlungen finden sich daher vielfach andere Überlieferungen als in den sunnitischen. Von den Überlieferungen der Prophetengefährten haben die Schiiten nur jene übernommen, die entweder von Gefährten stammten, die der schiitischen Sache positiv gegenüber eingestellt waren, oder aber solche, mit denen man die Sunniten selbst widerlegen konnte.

Es ist klar, dass die Sunniten die von den Schiiten als Beweise herangezogenen Koranverse und *ahādīṭ*, sofern sie sie überhaupt als authentisch ansehen, anders als die Schiiten deuten. Ihrer Ansicht nach kann aus keinem Koranvers ein Anspruch 'Alīs auf die Nachfolge herausgelesen werden. Darin ist ihr die westliche Islamwissenschaft gefolgt. Sie hat die schiitische Exegese meist durch eine sunnitische Brille gesehen. Den Schiiten unterstellte sie häufig, dass sie die naheliegenden Interpretationen, die der Text vorgibt, zugunsten abwegiger Schlüsse vernachlässigten. Sie hat an Häme nicht gespart, wenn sie das Bemühen der Schiiten kommentierte, im Koran Belegstellen für die Legitimität von 'Alīs Anspruch zu finden. Die *Geschichte des Qoran* von Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally ist hierfür ein beredtes Beispiel. Nöldeke bezeichnete die schiitischen Kommentare

als ein „elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten“.⁶ Friedrich Schwally schrieb:

“Hat sich schon der Wert der sunnitischen Kommentare für das geschichtliche Verständnis der Offenbarung als ein beschränkter erwiesen, so ist der der schiitischen, wie diese Proben zeigen, gleich Null. Angesichts ihrer ausschweifenden, den Zusammenhang der Texte völlig ignorierenden Allegoristik (ta'wil) könnte man vielleicht geneigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob die Dreistigkeit der Lüge einen größeren Anteil daran habe als die Dummheit. Indessen steckt in den Extravaganzen der Schia allzu viel System und Methode, als daß man ihre Intelligenz verdächtigen dürfte. Ebenso schwer dürfte zu erweisen sein, daß die schiitischen Exegeten weniger aufrichtig waren als ihre sunnitischen Konkurrenten, die in der Erfindung von Traditionen keineswegs schüchtern waren. Wenn trotzdem die Sunna die Tatsachen nicht in so verzerrter Gestalt darbietet, so liegt das nicht an Charakterzügen ihrer Literaten, sondern an den besseren geschichtlichen Grundvoraussetzungen der ganzen Richtung, während der Ausgangspunkt der schiitischen Auffassung von vornherein dem wirklichen Sachverhalt ins Gesicht schlug, ein Mangel, den die Vertreter dieser Sekte durch um so fanatischere Vertretung ihres Standpunktes auszugleichen suchten.”⁷

Doch Schiiten und Sunniten werfen einander nicht nur vor, den Koran falsch zu deuten und Überlieferungen erfunden bzw. unterschlagen zu haben und somit der Geschichte einen falschen Verlauf gegeben zu haben: Hinzu kommt der immer wieder erhobene Vorwurf der Schiiten, die Sunniten hätten den Koran komplett verfälscht bzw. der umgekehrte polemische Vorwurf, die Schiiten würden an einen anderen Koran glauben. Über Jahrhunderte hinweg hat sich dieser Vorwurf gehalten, dem mehrere Abhandlungen von Geistlichen auf beiden Seiten gewidmet sind. Diese sogenannte *tahrif*-Theorie, gemäß welcher es noch einen weiteren Koran gegeben habe, der eindeutig den Führungsanspruch 'Alis formulierte, aber von seinen Widersachern vernichtet worden sei, ist allerdings eine schiitische Minderheitenmeinung.

Grundsätzlich wurde allerdings der Frage des *tahrif* weit mehr Aufmerksamkeit von der westlichen Islamwissenschaft geschenkt als sie ver-

⁶ Nöldeke, *Die Geschichte des Qoran*, S. 29.

⁷ Schwally, *Geschichte des Qorans von Theodor Nöldeke*, S. 180f.

dient und in der schiitischen Geistesgeschichte gespielt hat. Der große Schia-Forscher Etan Kohlberg schreibt: “The view advanced by Nöldeke-Schwally and by Goldziher, according to which the Shi’ites maintain that the original Qur’an was partly falsified, has been shown to be in need of reappraisal.”⁸

Denn schon aus Eigeninteresse und Selbstschutz mussten auch die Schiiten akzeptieren, dass der vorliegende der wahre und unverfälschte Koran ist. Die bedeutendsten Denker der schiitischen Geistesgeschichte wie Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh (918–991), Šayḫ al-Mufīd (948–1022), Šarīf al-Murtaḏā und aṭ-Ṭūsī haben die Vollständigkeit des Korans anerkannt und sind davon ausgegangen, dass es keinen *taḥrīf*, keine Verfälschung des Korans, gegeben habe. Zwar haben einige Gelehrte wie Muḥammad Bāqir al-Maḡlīsī (gest. 1700) und Abū ‘Alī al-Faḏl Ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 1153 oder 1157) zu bedenken gegeben, dass eventuell die Reihenfolge der Suren im Kodex ‘Uṭmāns nicht ganz korrekt sei, einen expliziten Verteidiger der *taḥrīf*-Theorie wie Ḥusayn Ibn Muḥammad Tāqī an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī (1838–1902) kann man jedoch als Vertreter einer Minderheitenmeinung bezeichnen. Radikale Ansichten wie seine lassen sich vermehrt erst für das 19. Jahrhundert finden, denn die Debatte ist ein Resultat der Frustration über den Lauf der Geschichte, über die Unterdrückung der Schiiten durch die Sunniten. Sie ist somit eher eine politische Debatte als eine theologische. Die *taḥrīf*-Theorie ist immer virulent gewesen, aber man kann kaum behaupten, dass eine Mehrheit an sie geglaubt habe.

Die Imamats Theorie

Es hat nicht nur textliche und historische Gründe, sondern auch inhaltliche, warum die Imamats Theorie entstanden ist, die das entscheidende Differenzkriterium zwischen den beiden Glaubensrichtungen ist. Diese Gründe folgen aus der Designation ‘Alīs, von der die Schia ausgeht: Nach schiitischer Auffassung hinterließ der Prophet den Gläubigen nicht nur den Koran, um sie auf den richtigen Weg zu führen, sondern auch seine Familie. Den Schiiten gelten die Imame als die sprechende Offenbarung (*nāṭiq*), der Koran selbst hingegen seit dem Tode Muḥammads als die schweigende Offenbarung (*šāmit*). Beide Offenbarungen sind auf immer aneinander gekoppelt, und jede ist ohne die jeweils andere nur unzureichend zu verstehen. Nach

⁸ Kohlberg, “Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’an”, S. 209.

dem Propheten verstehen gemäß schiitischer Ansicht nur die Imame die genaue Bedeutung des Korans, denn er war primär an sie adressiert und erst durch sie an die Menschheit. Der Prophet, so heißt es in der Überlieferung, legte seinen Mantel auf seine Tochter Fāṭima (606–632), ihren Mann ‘Alī und ihrer beider Söhne, Hasan und Ḥusayn. Dieser Mantel symbolisiert die Übertragung der universalen Führungsbefugnis der Gemeinde, die dem Propheten zukam, in Form einer partiellen Führungsbefugnis auf Fāṭima und durch sie auf ihre Nachkommen. Das Imamatum wurde dann weiter an die männlichen Nachkommen von Fāṭima und ‘Alī vererbt.

Deshalb ist nach Meinung der Anhänger ‘Alis ausschließlich derjenige qualifiziert und berechtigt, das Kalifenamt zu übernehmen, der vom Propheten abstammt und von ihm designiert wurde. Die politische und die religiöse Führung müssen in einer Hand vereinigt werden – und dazu sind nur die Imame in der Lage. Die besondere Eigenschaft, mit der nur ‘Alī und die anderen elf Imame (neben Fāṭima und Muḥammad) ausgestattet sind und die sie als einzige für die Führung der Gemeinde qualifiziert, ist ihre Sündlosigkeit und Irrtumsfreiheit. Sie sind als familiäre Nachkommen des Propheten *ma‘ṣūm*, d.h. sie sind gegen Fehler, Sünden und Irrtümer immun und geschützt. Sie – und nur sie – können mit ihrem inneren Auge die Wahrheiten der Welt und der Schöpfung erkennen. Diese Irrtumslosigkeit ist bei den Schiiten eine Notwendigkeit für die Erkenntnis und somit für das wahre Verstehen der göttlichen Offenbarung. Von denen, die sie besitzen, ist alle Erkenntnis herzuleiten. Nur sie können die innere Dimension der Offenbarung erfassen, die dieser neben der äußeren ebenfalls innewohnt. Es können also nur die Imame den Inhalt des Korans wirklich verstehen und den Willen Gottes in seinem Sinne umsetzen.

Das gilt vor allem für die Politik. Bis heute ist für die Führung der Gemeinschaft deshalb die Lehre vom Imamatum grundlegend: Weil nur die Imame unfehlbar sind, können nur sie eine Regierung errichten, in der Gerechtigkeit herrscht. In der schiitischen Geschichtsschreibung ist die Regierungszeit Imam ‘Alis die einzige, in der eine solche auf Gerechtigkeit basierende Herrschaft bestanden hat. Schriftliches Zeugnis, wie eine solche auf Gerechtigkeit fußende Herrschaft auszusehen hat, ist für die Schiiten der so genannte *Regierungsauftrag Imam ‘Alis an Mālik al-Aṣṭar*. Er belegt ihrer Auffassung nach, was ‘Alī Ibn Abī Ṭālib unter guter Regierungsführung verstand. Der Regierungsauftrag fasst die wichtigsten Prinzipien von *good governance* zusammen und ist als normativ anzusehen, wenn er beispielsweise formuliert: “(Oh Mālik), sei gerecht gegenüber Gott und dem

Volk. Wer immer die Diener Gottes unterdrückt, macht sich Gott zum Feind und ebenso jene, die er unterdrückt hat.”⁹

Good governance wird daran gemessen, ob Gerechtigkeit hergestellt wird. So heißt es im Regierungsauftrag Imam ‘Alis gleich im ersten Satz: „Ich entsende Dich in ein Land, in welchem zuvor schon sowohl die Gerechtigkeit als auch die Despotie geherrscht haben.“¹⁰ Diese beiden Begriffe, Gerechtigkeit und Despotie, ‘*adl* und ‘*tawra*, beschreiben ‚gute‘ sowie ‚schlechte‘ Herrschaft. Keine zwei Sätze weiter heißt es: „Die Rechtschaffenen (*ṣalihūn*) werden beurteilt nach dem, was die Diener Gottes über sie sagen werden“¹¹. Mālik wird aufgefordert: „Übe um der Gerechtigkeit willen strenge Selbstbeherrschung.“¹² Das Schlimmste, was einem Volke widerfahren kann und was den Zorn Gottes und seine Vergeltung unwiderlich hervorruft, seien Unterdrückung und Tyrannei über die Geschöpfe Gottes. Davor möge sich der Herrscher am meisten hüten: „Der barmherzige Gott hört die Rufe der Unterdrückten“.¹³

Gerechtigkeit ist also das Ziel der weltlichen Herrschaft der Imame – aber es ist auch ihr Ausgangspunkt. Denn die Notwendigkeit des Imamats wird ebenfalls mit dem Prinzip der Gerechtigkeit Gottes begründet, an der die Schiiten – anders als die Sunniten – als einem ihrer fünf maßgeblichen Glaubensprinzipien festhalten (neben dem Glauben an den einen Gott, an seinen Propheten Muḥammad und die Auferstehung, an die auch die Sunniten glauben, sind dies die Gerechtigkeit Gottes und das Imamats). Im Gegensatz zu bestimmten Tendenzen des Sunnismus, die auf dem willkürlichen Charakter des göttlichen Willens bestehen, verkündet der Schiismus im Einklang mit den mu‘tazilitischen Gelehrten, dass Gott nur gerecht handeln kann. Dies impliziert eine gewisse Rationalität der Schöpfung. Und es bedeutet, dass der Mensch frei ist, sein eigenes Handeln zu bestimmen. Wenn nicht, würde Gott den Menschen für einen Ungehorsam bestrafen, für den er nicht verantwortlich ist. Aus der Gerechtigkeit Gottes folgt also in der Schia auch eine Absage an den Determinismus. Es folgt daraus aber vor allem die absolute Notwendigkeit des Imamats, denn die Schiiten meinen, es wäre ungerecht von Gott, die Befolgung seiner Gebote zu verlangen, ohne die dazu nötige Anleitung bereit zu stellen. Aber da Gott nicht ungerecht sein kann, muss es, solange es Gebote gibt, auch einen Lehrer geben,

⁹ ‘Alī ibn Abī Ṭālib, *Nahḡ al-balāḡa*, S. 995f.

¹⁰ *Ibid.*, S. 992.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, S. 996.

einen Anleitenden, eben den Imam. Er muss – aus derselben Logik heraus – unfehlbar sein und ohne Sünde, denn sonst könnte er die Gläubigen in die Irre führen. Das Imamamt stellt also in gewisser Weise die Konsequenz der Anwendung des Gerechtigkeitsprinzips auf die Führung der Menschheit dar. Es war und ist daher einer der Kernstreitpunkte zwischen Sunniten und Schiiten, denn es berührt unter anderem die Frage nach der Rechtleitung, die Stellung des Propheten, das Verhältnis von Gott und Mensch sowie die Vorstellung von politischer Herrschaft.

Die schiitische Sicht der früh-islamischen Geschichte und eine sunnitisch-schiitische Ökumene

Da die Mehrzahl der Prophetengefährten, darunter auch die ersten drei Kalifen, ‚Alis Anspruch nicht unterstützte und somit Gottes Willen missachtete, hat sie sich nach gängiger schiitischer Auffassung schwer versündigt. Bis heute ist die Ablehnung vieler Prophetengefährten durch viele Schiiten ein zentraler Konfliktpunkt.

Schriften über die Missetaten dieser Prophetengefährten einschließlich einiger Gattinnen des Propheten bildeten über die Jahrhunderte hinweg einen nicht unbedeutenden Teil der schiitischen Literatur. In späteren Jahrhunderten wurde es üblich, auf die schriftliche und mündliche Nennung ihrer Namen eine Fluchformel folgen zu lassen. Dieser Brauch ist durch schiitische Dynastien als demagogisches Mittel im Kampf gegen sunnitische Gemeinschaften und Staaten bewusst gefördert und initiiert worden, so etwa von den Safawiden in ihrer Auseinandersetzung mit den Osmanen. Die Fluchformeln ließ Ayatollah Ḥomeynī zwar nach der Islamischen Revolution verbieten, an einigen Orten im Libanon allerdings verfluchen gläubige Schiiten an ‚Āšūrā‘ bis heute die ersten drei (sunnitischen) Kalifen Abū Bakr, ‚Umar und ‚Utmān. Viele halten eisern daran fest und reagieren ungehalten auf Reformversuche.

So traf, wer wie der 2010 verstorbene Gelehrte Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh für eine sunnitisch-schiitische Ökumene warb, auf reichlich Gegenwind – was den politischen Umständen im Libanon geschuldet sein dürfte. Faḍlallāh argumentierte für die sunnitisch-schiitische Ökumene, indem er die frühen schiitischen „Heiligen“ zu gesamtislamischen Vorbildern umdeutete und die Schiiten eindringlich vor einer sektiererischen schiitischen Interpretation warnte, da dies nur den Konfessionshass schüren würde. Dem Westen warf er vor, den Sunna-Schia-Gegensatz künstlich

aufzubauschen, um den Nahen Osten zu fragmentieren und dann zu beherrschen; eine klassische Form des *divide et impera*. Doch mit seinem ökumenischen Ansatz verprellte Faḍlallāh viele Schiiten. Deren volksreligiös-schiitische Heiligenverehrung der Prophetenfamilie kam ohne eine Abwertung der in ihren Augen sunnitischen Prophetengefährten nicht aus. Faḍlallāh wurde in diesen Kreisen auch als “Abū Bakr der Ḍāḥiyya”, d.h. als erster sunnitischer Kalif Südbeiruts, verspottet.¹⁴

Aus dieser anti-sunnitischen Haltung heraus wurde auch vermieden, schiitischen Kindern den Namen der nach Ansicht vieler Schiiten abtrünnigen Prophetengefährten zu geben. Bis heute findet man auch so gut wie nie Iranerinnen, die den Namen ‘Ā’iṣā tragen. Diese war als Witwe des Propheten gegen ‘Alī in den Krieg gezogen und ist daher den meisten Schiiten verhasst. Lediglich zur Beleidigung werden die Namen jener Feinde ‘Alis heute verwendet: Als beispielsweise die Frauenrechtlerin Fā’ezeh Hāšemi (geb. 1962) Anfang der neunziger Jahre dafür eintrat, das Motorradfahren von Frauen zu fördern, um dem Stauproblem Teherans Herr zu werden, skandierten ihre politischen Gegner, die dies für unmoralisch hielten: “Aeshe ba shotor amad, Faeze ba motor amad – ‘Ā’iṣā kam mit dem Kamel, Faeze mit dem Motorrad”; – um die Gemeinde des Propheten zu zerstören, war damit gemeint.

Die Sunniten weisen den schiitischen Vorwurf gegen die Mehrheit der Prophetengefährten natürlich zurück. Ihnen gilt ‘Alī als Mitstreiter Muḥammads, als einer der ersten Muslime, der dem Propheten immer zur Seite stand. Und er gilt ihnen als vierter der von ihnen verehrten rechtgeleiteten Kalifen. Zwar hat nach ‘Alis Tod mit der dynastischen Erbfolgeregelung der Umayyaden auch gemäß sunnitischer Mehrheitsmeinung eine in religiöser Hinsicht kritikwürdige Herrschaft eingesetzt. Aber das umayyadische gilt ihnen nicht in dem Sinne als ein unislamisches Regime wie den Schiiten. Schiiten und Sunniten haben also ein vollkommen unterschiedliches Bild von der früh-islamischen Geschichte und deren religiöser Bedeutung. Dies ist neben dem Imamatsgedanken das größte Spannungsfeld im Rahmen einer sunnitisch-schiitischen Ökumene.

Ein weiteres ist Spannungsfeld der *mahdī*-Glaube, der speziell im Volksislam eine besonders große Rolle spielt. Der *mahdī*-Glaube und die Idee der Verborgenheit (*ḡayba*) sind Teil der Imamatslehre. Sie wurde von den schiitischen Gelehrten als Antwort auf die Krise entwickelt, zu der es durch die Abwesenheit des 12. Imams gekommen war: Weil die Welt nach

¹⁴ Rosiny, “Muhammad Husain Fadlallah”, S. 106–107.

schiitischer Auffassung ohne Imam nicht bestehen kann, schloss man, der Imam müsse sich noch auf Erden befinden und halte sich nur verborgen. Die kleine Verborgenheit (*al-ġayba as- ṣuġrā*), während der der 12. Imam noch über vier aufeinander folgende Botschafter (*safīr*) zu seinen Anhängern Kontakt hielt, war mit dem Jahre 941 beendet, als der Imam in die große Verborgenheit (*al-ġayba al-kubrā*) entrückt wurde.

Der sich verborgen haltende zwölfte Imam wird eines Tages wiederkehren. Dieser Wiederkehr gehen apokalyptische Ereignisse voran: Die Sonne wird sich verfinstern, es wird eine Heuschreckenplage geben, Erdbeben und verheerende Orkane. Das Paradies der Gerechtigkeit, das der *mahdī* errichten werde, soll sich über den gesamten Erdball ausdehnen und sieben oder neunzehn Jahre, nach anderen Überlieferungen siebzig Jahre dauern. Danach bricht der Tag der Abrechnung (*yawm al-ḥisāb*) an – auch Tag der Auferstehung (*yawm al-qiyāma*) oder Jüngster Tag (*yawm al-āḥar*) genannt. Die Zeit bis zum Tag der Auferstehung verbringt jeder Verstorbene im *barzāḥ*, einer Zwischenphase.

Der zwölfte Imam heißt nicht zufällig Muḥammad. Er soll die Mission seines Ahnherrn, des Propheten, vollenden. Mit seinem Beinamen al-Mahdī, der Rechtgeleitete, werden in jedem Muslim eschatologische Assoziationen geweckt. Die Vorstellung von einem Retter und Erneuerer des Islams, der *mahdī* genannt wird, ist durchaus in der ganzen islamischen Welt verbreitet. Allerdings nimmt die *mahdī*-Erwartung bei den Sunniten keine so zentrale Rolle ein, die Sunniten halten sie in dieser schiitischen Ausprägung für Humbug.

In manchen schiitischen Städten stand im Mittelalter tagaus tagein ein gesatteltes Pferd für den *mahdī* bereit. Denn es kennt niemand den Zeitpunkt der Rückkehr des *mahdī*, mit ihr muss aber jederzeit gerechnet werden. Eigentlich soll die Wiederkehr in Mekka stattfinden, in Iran wird heute jedoch auch behauptet, der *mahdī* käme geradewegs in die iranische Hauptstadt bzw. nach Ğamkarān, einem Ort in der Nähe der Stadt Qom. Hier ist eine Quelle, von der aus der *mahdī* in die Welt treten soll, um die säkulare und religiöse Macht in seiner Person zu vereinen. In Ğamkarān beten jede Woche Tausende von Pilgern und deponieren von ihnen verfasste Bittschriften an den zwölften Imam. Nicht zu vergessen: Der *mahdī* ist das eigentliche Staatsoberhaupt der Islamischen Republik. Der Text der Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979 lässt seiner Nennung in Artikel 5 als eigentliches Staatsoberhaupt den Satz folgen: “Möge Gott seine Wiederkehr beschleunigen”.

Folgen des Geschichtsbildes

Aus ihrer Wahrnehmung der frühislamischen Geschichte, die der Schia in Fleisch und Blut übergegangen ist, haben sich eine Reihe von Konsequenzen ergeben; auf einige soll hier eingegangen werden. Die Sunniten sammeln die Überlieferungen des Propheten in sechs kanonischen Büchern, hingegen haben die Schiiten ihre eigenen vier kanonischen Bücher, in denen die Überlieferungen des Propheten, aber auch die der Imame versammelt sind. Da die Imame nach schiitischer Auffassung die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten sind, bilden ihre Überlieferungen eine Einheit mit denen des Propheten. Sie sind die Grundlage des schiitischen Rechts, welches sich folgerichtig anders entwickelt hat als das sunnitische. Man nennt die Bücher, die diese Traditionen zusammenfassen, schlicht *Die vier Bücher* (*kutub al-arba‘a*). Es handelt sich hierbei um 1. *al-Kāfi fī ‘ilm ad-dīn* von al-Kulaynī (gest. 940), das 16099 Überlieferungen enthält; 2. *Man lā yahḍuruḥu l-faqīḥ* von Šayḥ Ibn Bābawayh (gest. 991), das 9044 Überlieferungen enthält; 3. *Tahḍīb al-aḥkām* von Šayḥ aṭ-Ṭūsī (gest. 1067) und 4. *al-Istibṣār fī mā-ḥtulfā fihī min al-aḥbār*, das eine Zusammenfassung des vorangegangenen Werkes von Šayḥ aṭ-Ṭūsī mit 5511 Überlieferungen darstellt. Hinzu kommen spätere Sammlungen wie *Biḥār al-anwār* des Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (gest. 1699).

Aus der Sicht auf die Geschichte folgen zudem hinsichtlich Sammlung und späterer Beurteilung der Überlieferungen Differenzen zwischen Sunna und Schia. Das sind zum einen verschiedene Anfangszeitpunkte, denn der erste Kalif Abū Bakr untersagte das Aufschreiben von Prophetenworten. Die Anhänger ‘Alī schrieben seine Aussprüche dennoch von Anfang an nieder – so zumindest die rückblickende Wahrnehmung. Differenzen bestehen auch in der Beurteilung der Überlieferungen: Sunnitische Gelehrte greifen auf die Beurteilung vorangegangener verstorbener Gelehrter zurück, während ein schiitischer Rechtsgelehrter in seiner selbständigen Rechtsfindung jeweils jede verwendete Überlieferung selbst beurteilen muss. Zudem gibt es in der Beurteilung der Überlieferer große Unterschiede, da die Schiiten viele Überlieferer als unglaubwürdig einstufen, die gegen die *ahl al-bayt* gekämpft haben. Das betrifft z.B. ‘Ā’iša, die Frau des Propheten, die aus demselben Grund nur den Sunniten als die Lieblingsfrau des Propheten gilt. Es besteht also unter Schiiten und Sunniten keineswegs Einigkeit darüber, was tatsächlich als eine Aussage des Propheten zu gelten hat. Die Schiiten haben ihre eigene Sunna.

Außerdem gilt ihnen nicht wie den Sunniten der Konsens der Gemeinde als Grundlage für die Rechtsfindung. Um mit gelegentlichen Widersprüchen in der Sunna des Propheten fertig zu werden, hatten die Sunniten das Instrumentarium des *ig̃mā'* perfektioniert. Er beruht auf der Gewissheit, die durch einen gut überlieferten Ausspruch des Propheten gesichert ist, dass Gott die Gesamtheit seiner Gemeinde niemals in die Irre gehen lassen werde. Deshalb meinen die Sunniten, sich auf den Konsens der muslimischen Gemeinde verlassen zu können. Für die Schiiten als Minderheit war dieses Instrumentarium nur bedingt tauglich, denn bei einem solchen gesamtislamischen Konsens würden sie stets die Verlierer sein. Deshalb lassen die Schiiten den Konsens nur dann zu, wenn er mit der Rechtsauffassung eines unfehlbaren Imams übereinstimmt. Es kann also keinen Konsens gegen den Imam geben. Damit war *ig̃mā'* als Rechtsquelle praktisch entwertet. Ersetzt wurde er durch *'aql*, die Vernunft.

Hier steht die Überzeugung dahinter, dass Vernunft und Offenbarung einander nicht ausschliessen können. Gottes Gebot muss vernünftig sein und somit durch die menschliche Vernunft erschliessbar. Die menschliche Vernunft wird von den Schiiten als selbstständige Quelle der Erkenntnis anerkannt. Ein Beispiel: Während die Sunniten sagen würden, Lügen ist schlecht, weil die Offenbarung, also Gott, dies sagt, heißt es bei den Schiiten, weil Lügen schlecht seien, sagt auch die Offenbarung genau das aus. Insofern sind die schiitischen Gelehrten eigentlich gerade keine Fundamentalisten im ursprünglichen Sinne: Sie hängen gerade nicht nur am Wortlaut der Offenbarung, sondern eröffnen auch Vernunft einen sehr hohen Spielraum. Deutlich wird dies auch an folgender Aussage von Großayatollah Yūsuf Šāne'ī (geb. 1937), der heute iranischen Frauenrechtlerinnen wegen seiner reformorientierten Interpretationen als religiöse Autorität gilt. Sie fordern rechtliche Gleichstellung. In Bezug auf diese geforderte Verbesserung der Frauenrechte sagt Šāne'ī: "Wir müssen den Islam mit der Vernunft abwägen. Es darf nicht so sein, dass wir unseren Islam der Vernunft diktieren. Die Vernunft ist die Grundlage des Verstehens des Islams."¹⁵

Die Rolle der Vernunft wird in seiner Rechtsfortbildung kombiniert mit dem Prinzip der Gerechtigkeit, das Ausgangspunkt jeder Interpretation sein muss.

"Es ist ein großer Fehler, dass wir über etwas, das mit der Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen ist, sagen, gut, dann stimmt es eben nicht

¹⁵ Šāne'ī, Interview vom 27.9.2001, o. S.

überein; aber nun wo die Religion es gesagt hat, akzeptieren wir es. Wir müssen die Gesetze mit der Gerechtigkeit abwägen und schauen, ob sie sich mit der Gerechtigkeit vereinbaren lassen oder nicht. Sind sie ungerecht? Wenn sie ungerecht sind, müssen wir darüber nachdenken und eine Auffassung verkünden, die auf der Gerechtigkeit basiert. Obschon die Gerechtigkeit zu den Prinzipien unserer Religion zählt, wird zuweilen beim Verstehen der Gesetze der Gerechtigkeit keine Beachtung geschenkt.”¹⁶

Diese große Betonung der menschlichen Vernunft hat, gepaart mit einem weiteren Spezifikum der Schia – nämlich das Verstehen des Korans in den speziellen Zuständigkeitsbereich von ausgebildeten Interpreten zu legen, da sie hinter dem Wortlaut des Korans einen vielfältigen, hintergründigen, allegorisch sich erschließenden Textsinn vermutet – dazu geführt, dass sich seit dem Verschwinden des zwölften Imams eine klerikale Hierarchie herausgebildet hat. Auch hierin unterscheidet sich die Schia sehr von der Sunna, die eine solche nicht kennt.

Grundsätzlich betont der Islam die Hingabe in den Willen Gottes, also das Gesetz Gottes. Deshalb muss der Gläubige dieses genau kennen, denn nur so kann er den Willen Gottes verwirklichen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich bald die Koranforschung und die Rechtswissenschaft, die von einer Gruppe von Spezialisten – den Rechtsgelehrten – betrieben wurden. Die Jurisprudenz gilt als die wichtigste koranische Wissenschaft – und dementsprechend sind die Juristen die einflussreichsten unter den Gelehrten. Doch während der sunnitische Mainstream meint, der Textsinn erschließe sich auf Anhieb, der Gedanke sei direkt und ohne Hintergedanken formuliert, suchen die Schiiten nach einer hintergründigen Bedeutung. Nach schiitischer Auffassung – die Sunniten bestreiten die Echtheit der Überlieferung – verweist zudem bereits der Prophet auf die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen: „Ich bin das Haus des Wissens und ‘Alī ist ihr Tor“.¹⁷

Weil also den Schiiten die Auffassung eigen ist, der Koran sei so geheimnisvoll, dass er eigentlich gar nicht verstehbar sei und es zu seiner Entschlüsselung notwendigerweise der Imame bedürfe, die aber nun mal nicht da sind, rekurren sie besonders oft auf die Hilfe von Spezialisten. Denn an der Autorität von ‘Alī, den elf anderen Imamen, dem Pro-

¹⁶ Ibid.

¹⁷ ”انا دار الحكمة و علي بابها“ at-Tirmidī, *Jāmi‘ At-Tirmidhī*, Bd. 6, S. 394.

pheten Muḥammad und seiner Tochter, die als unfehlbar in der Interpretation des göttlichen Willens gelten, haben die Rechtsgelehrten einen nicht unbeträchtlichen Anteil, da sie die Erlaubnis zur Auslegung der Rechtsquellen und zum Aufstellen von Rechtsgutachten (*iğzāt al-iğtihād*) von älteren Gelehrten erhalten haben, deren Erlaubnis letztlich auf die vierzehn Unfehlbaren selbst zurückgeht.

Mit dem Aufstellen von Rechtsgutachten, dem *iğtihād*, üben die Gelehrten in der Schia eine große intellektuelle Macht aus. Das Mittel des *iğtihād* ist zwar auch den Sunniten bekannt, jedoch hat es sich in ihrer Rechtsfindung weit weniger durchgesetzt. Die größere Freiheit in der Interpretation führte zu einem beträchtlichen Macht- und Autoritätszuwachs der schiitischen Gelehrten, verglichen mit dem der sunnitischen Geistlichen. Außerdem sind sie flexibler in der Rechtsfindung.

Mit der Etablierung des *iğtihād* als einem Mittel zur Rechtsfindung kam es zur Scheidung zwischen einer klerikalen Klasse und dem Rest der Gemeinde. Diese Scheidung implizierte, dass es auf der einen Seite Autoritäten gibt und auf der anderen Seite religiöse Laien, die sich ihnen unterwerfen und sie „nachahmen“, ihnen *taqlid* üben. Die Welt ist also eingeteilt in Quellen der Nachahmung und in Nachahmende, und jeder Schiit ist angehalten, sich eine Quelle der Nachahmung, einen zum *iğtihād* befähigten Rechtsgelehrten, zu suchen, der ihn in religiösen Fragen recht leitet. Die Laien müssen den Anweisungen der Quelle der Nachahmung in kultischen und – je nach Sichtweise – auch in politischen Fragen Folge leisten. Die Laien (*al-‘amma*) sind ausdrücklich vom *iğtihād* ausgeschlossen und stattdessen auf das Urteil der Experten (*al-ḥāṣṣa*) angewiesen. Nur qualifizierte Rechtsgelehrte dürfen *iğtihād* praktizieren. Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) vertrat die Auffassung, dass es schädlich sei, wenn allen Menschen solche komplizierten Fragen aufgebürdet werden, denn dann geriete die Welt aus den Fugen.

Die Idee, dass nur Spezialisten in der Lage sind, den Willen Gottes zu begreifen und deshalb vor allen anderen Gläubigen ausgezeichnet sind, ist in der Geschichte der schiitischen Theologie nicht unwidersprochen geblieben. Die theoretische Ausformulierung der Gegenthese stammt von Muḥammad Amīn Astarābādī (gest. 1624). Er bekämpfte die Monopolstellung des *muğathid* und seinen Anspruch auf *taqlid* und gestand das Recht, unmittelbar die Quellen zu interpretieren, jedem Gläubigen zu. Nachdem sie vom 10. bis zum 16. Jahrhundert über eine kontinuierliche, aber sehr begrenzte Präsenz verfügte, wurde diese Schule nach dem Untergang der Safawiden zur vorherrschenden Lehrmeinung, und sie blieb es bis zum Ende

des achtzehnten Jahrhunderts. Danach jedoch setzte sich mit dem Gelehrten Moḥammad-Bāqer Waḥīd Behbahānī (1705–1791) die Gegenseite, die Schule der *uṣūliyya*, durch. Im Verlaufe der Auseinandersetzung rückte der Teil der Geistlichkeit, der der *uṣūlī*-Doktrin anhing, stärker zusammen, wurde so mächtiger und bildete ein größeres Klassenbewusstsein aus. Mit dem endgültigen Sieg der *uṣūliyya* über die *aḥbārīyya* kam es dann schließlich im schiitischen Islam zur Entstehung eines der katholischen Kirche vergleichbaren Klerus und einer klerikalen Hierarchie.

Der Sieg der *uṣūliyya* über die *aḥbārīyya*, d.h. der Sieg der Lehrmeinung, dass nur Experten den unqualifizierten Laien den rechten Weg weisen können, hatte maßgeblichen Anteil bei der Entstehung der Theorie von der Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*welāyat-e faqīh*), der Staatsdoktrin der Islamischen Republik Iran. Mit ihr kristallisierte sich eine elitäre Position für die Rechtsgelehrten heraus. Nun waren alle Gläubigen verpflichtet, sich einer religiösen Autorität anzuschließen. Angesehene Geistliche gewannen große Gefolgschaften und wurden zur höchsten außerstaatlichen Autorität. Ausgehend davon wurde der Gedanke entwickelt, der Gelehrteste von ihnen allen nehme die Stellung eines Ersten unter Gleichen ein und sei absolutes Vorbild zur Nachahmung. So kam letztlich die Idee auf, eine einzige bestimmte religiöse Autorität verfüge über das letztendliche Monopol in der Religionsinterpretation und sei damit eventuell auch zur politischen Führung der Gemeinde bestimmt. Das entspricht ungefähr der *welāyat-e faqīh* in der von Khomeini formulierten Form. Im sunnitischen Islam, in dem der *ig̃tihād* diesen Stellenwert nie gewonnen hat, entstand keine vergleichbare Klasse und existiert kein vergleichbares Verhältnis zwischen den normalen Gläubigen und den einzig sich berufen fühlenden Interpreten des göttlichen Willens.

Das bedeutet: eine Staatsform wie die heutige iranische, die sich gezielt aus dem schiitischen Denken ableiten lässt, ohne dabei die einzig denk- und ableitbare zu sein, ist letztlich eine Folge der schiitischen Sicht auf die frühislamische Geschichte. Das wiederum zeigt, wie wirkmächtig Historiographie sein kann. Hinzu kommt aber vor allem: Die Identität der Gläubigen auf beiden Seiten, der sunnitischen wie der schiitischen, ist im Wesentlichen eine historische Identität. Sie wurzelt in genau derjenigen Variante der islamischen Geschichte, die ihnen aus einem spezifischen Blickwinkel heraus überliefert worden ist.

Literatur

- ‘Ali ibn Abī Ṭālib. *Nahğ al-balāğa*. Hg. von ‘Ali Naqī Feyz ol-Eslām. Teheran: xy, 1972.
- Amirpur, Katajun. *Der schiitische Islam*. Stuttgart: Reclam, 2015.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran*. München: C.H. Beck, 2010.
- Ende, Werner. “Die Ursprünge der Zwölferschia”. In: Haarmann, Maria (Hg.). *Der Islam. Ein Lesebuch*. München: C.H. Beck, 2002, S. 54–55.
- Ende, Werner. “Der schiitische Islam”. In: *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, 5. Auflage, 1984. S. 70–90.
- . “Mūsā al-Šadr”. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online Version* (2012), URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_8850 (abgerufen: 10.10.2018).
- Kohlberg, Etan. “Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’an”. In: Stern, Samuel Miklos und Albert Hourani et al. (Hg.). *Islamic Philosophy and Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Oxford: University of South Carolina Press, 1972, S. 209–224.
- Nöldeke, Theodor. *Die Geschichte des Qoran*. Göttingen: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1860.
- Rosiny, Stephan. “Muhammad Husain Fadlallah, Libanon. Im Zweifel für Mensch und Vernunft.” In: Amirpur, Katajun und Ludwig Amman (Hgg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg, Basel und Wien: Herder Spektrum, 2006, S. 100–108.
- Šāne‘ī, Yūsuf. Interview vom 27.9.2001. URL: <http://www.saanei.org/page.php?pg=show-zanan&id=3lang=fa> (abgerufen 24.2.2015).
- Schwally, Friedrich. *Geschichte des Qorans von Theodor Nöldeke. Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorans*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1919.
- at-Tirmidī, Abū ‘Īsā Muḥammad. *Jāmi‘ at-Tirmidhī*. Hg. von Hāfiz Abu Tāhir Zubair ‘Ali Za‘i. Riad et al: Darussalam, 2007. URL: <https://archive.org/stream/JamiAtTirmidhiVol.632913956EnglishArabic/Jami%20at-Tirmidhi%20Vol.%206%20-%203291-3956%20English%20Arabic#mode/2up> (abgerufen: 29.8.2019).

In Übersetzung / In Translation

Ismail Gasprinskijs “Russisches Muslimentum” (1881)

*Michael Kemper**

Ismail Gasprinskij (Gaspıralı, 1851–1914) gilt als der Vater des Jadidismus, einer erfolgreichen Bildungsbewegung unter den Muslimen Russlands, welche am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Erneuerung des muslimischen Schulwesens durch Integration europäischer Methoden und Kenntnisse anstrebte.¹ Der vorliegende Beitrag bietet eine nur sehr leicht gekürzte deutsche Übersetzung jenes Texts von Gasprinskij, mit dem er 1881 zum ersten Mal seine Vorstellungen über muslimische Bildung einer breiten Öffentlichkeit vorlegte. Gasprinskij brachte dieses Essay zunächst noch unter dem Pseudonym “Genč Molla” (“Junger Mullah”) in mehreren Nummern der russischen Zeitschrift *Tavrida* heraus; danach fasste er sie in einem fünfundvierzigseitigen Büchlein zusammen.² Seine Schrift ist ein engagiertes Plädoyer für eine Umorientierung der muslimischen Öffentlichkeit hin zu europäischen – und damit russischen – Konzeptionen von Fortschritt und Rechtsstaatlichkeit. Damit einher geht das Zurückdrängen der klassischen Islamgelehrten, die, wie Gasprinskij erklärt, durch ihr Monopol auf das Bildungswesen die muslimischen Gemeinden in die Stagnation getrieben haben. An die Stelle der ‘*ulamā*’, der klassischen Islamgelehrten, treten nun die muslimischen Intellektuellen.

Noch zu Lebzeiten Gasprinskijs entwickelte der Jadidismus sich in verschiedene Richtungen fort: auf der Basis von Gasprinskijs Vorschlägen zur Modernisierung in Bildungswesen und der neuen journalistischen Öffentlichkeit entstand eine moderne Presse, Lehrbuchliteratur, Historio-

* Ost-Europäische Studien, Universität Amsterdam.

¹ Grundlegend zu Gasprinskij siehe Lazzerini, *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism*; idem, “Ismail Bey Gasprinskii’s *Perevodchik/Tercüman*”, S. 143–156.

² Gasprinskij, *Russkoe musul’manstvo* (“Das Russische Muslimentum”). Die einzelnen Kapitel erschienen zuvor in *Tavrida*, 43–47 (1881) (unter dem Pseudonym “Genč Molla”).

graphie, Literatur und Sprachwissenschaft. Nach 1905 wurden jadidistisch geschulte Muslime auch politisch aktiv, und debattierten auf Kongressen, mit oder gegen Gasprinskij, Fragen der muslimischen Autonomie in Russland.³ Gleichzeitig entwickelte sich auch der islamische Diskurs über Recht und Theologie nun hauptsächlich in dieser von Gasprinskij initiierten neuen Öffentlichkeit. Unter den Befürwortern von Gasprinskij's Pädagogik in der Wolga-Uralregion und im Nordkaukasus fanden sich selbst radikale Reformtheologen und führende Sufi-Meister.

Für die tatarische und türkische Historiographie ist Gasprinskij vor allem der Grundleger einer säkularen muslimischen nationalen Identität; für andere war er hingegen ein Träger des "pan-islamischen" Einheitsgedankens. Neuere Forschungsarbeiten charakterisieren Gasprinskij indes vor allem als Vertreter der Fortschrittsphilosophie unter den Muslimen Russlands, sowie als "transimperialen" Muslim zwischen der Krim und Istanbul, zwischen dem Russischen und dem Osmanischen Reich.⁴ In der Tat erscheint Ismail Gasprinskij in mehrfacher Hinsicht ein Reisender zwischen verschiedenen Welten; auch seine literarischen und publizistischen Schriften kreisen oft um Fragen von Mobilität, Interkulturalität und Übersetzung.⁵ Schon in seiner Jugend war er hin- und hergerissen: nach seiner Schulbildung an einer traditionellen krimtatarischen Koranschule besuchte er ein russisches Gymnasium, und dann russische Militärademien in Moskau und Voronež, wo er mit Nationalisten wie Michail Katkov in Kontakt kam. 1867 brach er sein Studium ab und versuchte ins Osmanische Reich zu gelangen (angeblich um sich dem Kampf gegen griechische Rebellen anzuschließen); doch wurde er in Odessa abgefangen und zurück auf die Krim geschickt. Dort arbeitete er als Russischlehrer an der Zingirli-Medrese. Im Jahre 1872 reiste er dann über Wien nach Paris, wo er mit dem Schriftsteller Ivan Turgenjev verkehrte; danach reiste er nach Istanbul, um sich an einer osmanschen Militärschule zu bewerben, wurde aber – wohl auf Druck des russischen Konsulats – abgelehnt. Zurück auf der Krim soll man ihn vor allem mit einem Stapel russischer Zeitungen in den Kaffeehäusern gesehen haben; auch unternahm er seine ersten publizistischen Versuche. Als er den vorliegenden russischen Text abfasste, arbeitete er als Bürger-

³ Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*.

⁴ Meyer, *Turks Across Empires*; Tuna, *Imperial Russia's Muslims*. Gleichzeitig mehrt sich die Kritik an der "Jadidophilie" der Historiker, welche die andauernde Autorität des klassischen islamischen Gelehrtendiskurs und traditioneller religiöser Identitäten nicht erfassen wollen oder können. Siehe: DeWeese, "It was a Dark and Stagnant Night", S. 37–92.

⁵ Ertürk, "An Uncanny Turkic", S. 34–55.

meister von Bachčisaraj auf der Krim. Sein Essay von 1881 verhalf ihm zu Bekanntheit; es skizziert seine Agenda, die er mit viel Energie bis zu seinem Tode 1914 verfolgen sollte, und es schuf einen interpretatorischen Rahmen, der sein Projekt den Behörden schmackhaft machen sollte.⁶

Muslimische Bildungsreform

Gasprinskij legt in dieser Publikation die Notwendigkeit einer weitreichenden Bildungsreform aus, die seiner Meinung nach notwendig ist, um den Muslimen den Anschluss an die moderne Welt zu ermöglichen. Während die tatarischen Islamgelehrten in Russland sich mit ihren arabischen und tatarischen Werken an eine muslimische Öffentlichkeit wandten, spricht Gasprinskij mit seinem Memorandum direkt die russische Gesellschaft an – mehr noch, er wendet sich an die russischen Behörden: gebt mir die Erlaubnis, um meine Pläne durchzuführen, ja besser noch, gebt mir dazu die finanziellen Mittel, um moderne Schulen zu errichten, um eine muslimische Presse zu etablieren, um modernes Wissen unter den Muslimen zu verbreiten; dann werden die Muslime den Nutzen erkennen, der sich daraus ergibt, dass sie in einem modernen Russland leben, welches sich Europa angeschlossen hat. Gasprinskij's Reformmodell ist mithin eurozentrisch, mit einem liberalen Russland als Leitbild.

Gleichzeitig besteht Gasprinskij darauf, dass diese neue Bildung nicht durch Russifizierungsmethoden kommen kann, und selbst nicht mithilfe der russischen Sprache; im Gegenteil, er argumentiert aus seiner eigenen Erfahrung als Lehrer heraus, dass russischsprachige Schulen für die Muslime Russlands nutzlos sind. Ein Aufbrechen der Stagnation kann für ihn nur auf der Basis der bestehenden muslimischen Medresen erfolgen, da diese in allen von Muslimen bewohnten Regionen des Russischen Reiches vorhanden sind und das Vertrauen der Bevölkerung genießen. Und die Unterrichtssprache muss die eigene Sprache sein, vor allem das Tatarische; nur in der Muttersprache können Kinder und Jugendliche effizient unterwiesen werden. Wenn Russland dies erlaubt und fördert, werden Schulen

⁶ Zum Vergleich sei der Leser noch auf einen späteren programmatischen Text aus der Feder Gasprinskij's verwiesen, *Mabādi'-i tamaddun-i Islāmiyyān-i Rūs* ("Die Anfänge der Zivilisierung der Russlandmuslime", 1901), den Lazzarini ins Englische übertragen hat; darin blickt Gasprinskij auf die publizistischen Errungenschaften der vorangehenden zwanzig Jahre zurück. Enthalten in Lazzarini, "Ġadidism at the Turn of the Twentieth Century", S. 245–277.

entstehen, deren gebildete Abgänger Russland großen Nutzen bringen können, da sie sich mit den Interessen Russlands identifizieren – anstatt sich in Isolation zurückzuziehen, auf eine Befreiung durch das Osmanische Reich zu warten, oder, was viele Krimtataren schon getan hatten, schlichtweg auszuwandern.

Bereits seit 1879 hatte Gasprinskij die Behörden mehrfach um Genehmigung zur Herausgabe einer tatarischsprachigen Zeitung gebeten. Doch erst nach der Publikation seines “Russischen Muslimentums” (und im Kontext der imperialen Einhundertjahrfeier der russischen Annexion der Krim von 1783) wurde seinem erneuten Antrag endlich stattgegeben. Ausschlaggebend für diesen Erfolg war vermutlich die Fürsprache von Vasilij D. Smirnov, eines konservativen russischen Orientalisten, der auch als imperialer Zensor für muslimische Druckwerke arbeitete. Gasprinskij's *Tarğumān/Perevodčik* (“Übersetzer”) wurde nicht nur die erste “tatarische” Zeitung im europäischen Russland,⁷ sondern auch die beständigste – sie erschien von 1883 bis 1918.⁸ In den ersten Jahren erschien der *Tarğumān* zweisprachig, wobei der tatarische Text (in arabischer Schrift) immer begleitet war von einer russischen Übersetzung. Dies war offensichtlich ein Zugeständnis an die russischen Behörden, die damit den Inhalt schneller kontrollieren konnten; doch das Russische stand Gasprinskij sowieso näher als das Tatarische, das er – wie er später einmal zugab – erst richtig erlernen musste.

In seinem Memorandum beschreibt Gasprinskij, dass eine Zeitung in tatarischer Sprache es den Behörden erlauben werde, nützliche und praktische Informationen an die muslimische Bevölkerung weiterzuleiten, um dadurch schwerwiegende Missverständnisse zu vermeiden und die Administration zu vereinfachen. In der Tat gab *Tarğumān* viel Raum an Verlautbarungen und praktischen Informationen, bis hin zu Eisenbahnfahrplänen. Doch wurde die Zeitung auch schnell zu einem Forum, das Gasprinskij und andere muslimische Intellektuelle zur Verbreitung ihrer gesellschaftlichen Meinungen und Visionen nutzen konnten. *Tarğumān* erreichte Abonnenten, Leser und Schreiber von der Krim bis nach Sibirien, und von Kazan bis Baku und Taschkent – lange bevor andere tatarische Publizisten, nach der Revolution von 1905 mit eigenen Zeitungen und Journalen auf den Markt treten

⁷ Im Südkaukasus und Turkestan hatte die russische Verwaltung bereits ab den 1870er Jahren mit turksprachigen Zeitungen (im arabischen Alphabet) experimentiert.

⁸ Zunächst erschien das Blatt ein Mal pro Woche, mit nicht mehr als vier Seiten. Ab 1904 gab es zwei Ausgaben pro Woche, und ab 1912 erschien es täglich. Ab 1905 erschienen alle Beiträge des *Tarğumān* nur noch in tatarischer Sprache.

konnten und einen ersten Boom der muslimischen Presse einleiteten,⁹ der erst 1918 von den Bolschewiki beendet wurde (welche allerdings die Erfahrung der jadidistischen Journalisten für ihre eigenen Schulen, Zeitungen und Historiographien nutzten).¹⁰

Ebenso wichtig war, dass Gasprinskij nach der Publikation von *Russkoe musul'manstvo* die Erlaubnis erhielt, einen Schulversuch zu unternehmen: in Bachčisaraj gelang es ihm 1884, eine Musterklasse einzurichten und Nachahmer zu gewinnen. Dies geschah nicht, wie er in seinem Manifest vorschlug, auf der Basis einer Medrese, d.h. einer höheren Islamschule, sondern auf dem Niveau eines Mekteb, d.h. einer "Grundschule". Gasprinskij's pädagogische Reform bestand vor allem darin, dass er das Lesen- und Schreibenlernen vereinfachte. Mit seiner "neuen Methode" (*uṣūl-i ġadīd*) brachte er Kindern das Lesen und Schreiben der tatarischen Sprache in der arabischen Schrift nicht durch das trockene Pauken von standardisierten Buchstabenverbindungen bei, wie bis dahin üblich, sondern durch die "phonetische Methode", wobei der Schüler schnell zum Lesen von ganzen Wörtern und Sätzen in seiner Muttersprache geführt wird. Damit betonte Gasprinskij den Zusammenhang von Zeichen und Sinn im Lernprozess. Gleichzeitig führte er Fächer wie Landeskunde, Rechnen und Hygiene ein. Muslimische Pädagogen aus ganz Russland besuchten ihn auf der Krim, um seine Methode zu übernehmen; und er selbst war ständig in Russland unterwegs, um Geld aufzutreiben und Gleichgesinnte zu finden. Zwanzig Jahre später war die "neue Methode" fest etabliert, nicht nur in zahlreichen Mektebs sondern auch in Russlands führenden Medresen in Orenburg, Ufa und Kazan, und später auch im Nordkaukasus und in Zentralasien. In den Muslimregionen Russlands ist die Frage der Bildungsreform bis heute noch ein heißes Eisen.¹¹

Die Russlandmuslime als historische Schicksalsgemeinschaft

Gasprinskij war indes nicht nur im muslimischen Bildungswesen und in der Presse ein Vorreiter. Ebenso innovativ war seine Erfassung der "Russlandmuslime" als einer historischen Schicksalsgemeinschaft, die zudem auch mit dem Schicksal Russlands verbunden ist. "Das russische Muslimentum"

⁹ Usmanova, "Die tatarische Presse", S. 239–278.

¹⁰ Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform*; Vgl. Dudoignon, "Djadidisme, mirasisme, islamisme", S. 13–40.

¹¹ Kemper und Shikhaliev, "Qadimism and Jadidism", S. 593–624.

im Titel seiner Publikation ist ebenso provokativ wie programmatisch: Russland hat einen großen Teil der islamischen Welt in seinen Grenzen vereinigt (und steht kurz davor, noch mehr "turko-tatarische Stämme" aufzunehmen, wobei offensichtlich Ost-Turkestan, das heutige Xinjiang, gemeint war, wo das Russische Reich mehrfach intervenierte);¹² die Muslime sind Teil Russlands. Das Osmanische Reich, Indien, der Nahe Osten und Nordafrika dienen Gasprinskij nun nicht als Identifikationsmodell, sondern höchstens noch als Zerrspiegel, an dem man sich messen kann, von dem man sich aber auch absetzt.

Diese Sicht nimmt nicht nur Abschied von der *umma*, sondern auch vom historischen Partikularismus der Muslime Russlands, von der Betonung der Unterschiede zwischen Krimtataren und Kasantataren, zwischen Tataren und Baschkiren, zwischen europäischen Muslimen und Kaukasieren sowie Zentralasiaten. Aus Gasprinskij's Perspektive stehen die Muslime überall im Russischen Reich vor denselben Herausforderungen, und sie leiden unter derselben Selbstisolation, welche durch islamischen Dogmatismus gerechtfertigt und durch die Ideenlosigkeit der russischen Behörden instandgehalten wird. So wie Gasprinskij den Muslimen vorwirft, die Möglichkeiten Russlands nicht zu begreifen, hält er den Russen vor, das Potential der Muslime zu vernachlässigen.

Damit ist der hier übersetzte Text auch ein Geschichtsabriss. Als Anlass seines Essays nimmt Gasprinskij die Schlacht auf dem Kulikovo-Feld von 1380, wo Prinz Dmitrij von Moskau einen Sieg über die Goldene Horde errang. Diese Schlacht gilt in der russischen Historiographie als Befreiung vom "Tatarenjoch", als Beginn von Moskaus Unabhängigkeit von den Chanen. Auf Moskaus "Sammlung der Länder der Rus", der Vereinigung der russischen Fürstentümer durch eine neue russische Zentralmacht, folgte die Eroberung der anderen Länder der Goldenen Horde, an erster Stelle die Unterwerfung und Beseitigung der tatarischen Chanate Kasan (1552) und Astrachan (1556), gefolgt von der Kolonisierung Sibiriens und dem Vormarsch in die Kasachensteppe. Im 19. Jahrhundert unterwarf Russland dann den Kaukasus und die Chanate Kokand, Chiva und Buchara in Zentralasien.¹³ Die Vorsehung, welche diese muslimischen Gesellschaften zu einer Schicksalsgemeinschaft machte, so Gasprinskij, ist mithin der russische Staat. Dies müssen die Muslime als Chance begreifen; durch Russland können sie Zugang zu Wissenschaft und Zivilisation erhalten, ohne dabei

¹² Vgl. hierzu Brophy, *Uyghur Nation*.

¹³ Vgl. Kappeler, *Russland als Vielvölkerreich*.

ihre Eigenständigkeit – heute würde man sagen: ihre kulturelle, religiöse und sprachliche Identität – aufzugeben, so der Tenor von Gasprinskijs Schrift von 1881.

Dabei stellt Gasprinskij den beklagenswerten Zustand der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaft einer großartigen islamischen Vergangenheit gegenüber. In der Blütezeit des Islams waren Medresen die weltweit führenden Zentren von kritischer Wissenschaft; erst in den späteren Jahrhunderten sind sie degeneriert in Anstalten, in denen nur noch eine begrenzte Menge von religiösen Traditionen auswendig gelernt wird.

Gasprinskijs Verfallsszenario und seine Vorstellung einer "Wiederbelebung" der islamischen Bildung durch Integration europäischer Methoden und Inhalte unterscheidet sich damit grundsätzlich von den Positionen der islamischen "Reformgelehrten", die aus der islamischen Tradition heraus argumentierten. In den 1880er Jahren war der Kasantatare Šihāb ad-Dīn al-Marḡānī (1818–1889) der bekannteste Vertreter dieser islamischen Reform (*iṣlāḥ*) in Russland. Als Rechtsgelehrter verteidigte Marḡānī die fortdauernde Notwendigkeit von *iğtihād* innerhalb der hanafitischen Rechtsschule; er selbst exemplifizierte diese Methode in rituellen Fragen (wie: muss der Muslim das Nachtgebet ausführen, wenn es in den nördlichen Breiten im Sommer nicht dunkel wird?), aber auch in der Frage, ob die Russen zu den "Buchbesitzern" gehören, den *ahl al-kitāb*. Marḡānīs Methode bleibt eine Kritik der islamischen Tradition aus innen heraus, auf der Basis muslimischer Quellen und islamischer Argumentationsweisen.¹⁴

Gleichzeitig arbeitete Marḡānī auch als Historiker. Ein Jahr vor Gasprinskijs Essay erschien der erste Band von Marḡānīs tatarischsprachigem *Mustafād al-aḥbār* ("Die nützlichen Nachrichten [aus der Geschichte]"),¹⁵ einer synthetischen Analyse der Geschichte der Muslime der Wolga-Ural-Region und angrenzender Gebiete seit der Entstehung des Islams, mit besonderem Schwerpunkt auf der Goldene Horde und ihrer Nachfolge-Chanate. Der zweite Band seines Hauptwerks (1885) bietet dann vor allem einen Abriss der Gelehrtenwelt in der Wolga-Ural-Region im 18. und 19. Jahrhundert, wobei Marḡānī auf der Basis der ihm vorliegenden Berichte und Dokumente auch die Lebenswelt der Gelehrten und ihre religionsrechtlichen und theologischen Debatten rekonstruiert. Marḡānī gibt dem Leser seiner Werke den Eindruck, dass die Muslime Russlands nach wie vor ein

¹⁴ Zu Marḡānīs Methoden in Recht und Theologie siehe: Kemper, *Sufis und Gelehrte*, S. 429–465.

¹⁵ al-Marḡānī, *Mustafād al-aḥbār*.

Teil der islamischen Welt sind; Geschichtsbewusstsein und Flexibilität der islamischen Lehre machen Anpassungen an veränderte Umstände möglich, auch unter nicht-muslimischer Herrschaft. Dennoch bleibt Russland in Marġānī's Werk immer nur im Hintergrund; es ist eine Herausforderung, aber kein Modell, dem man folgen muss. Marġānī's Projekt bleibt eine Kritik der islamischen Tradition aus innen heraus, auf der Basis muslimischer Quellen und islamischer Argumentationsweisen.

Dabei hatte Marġānī durchaus keine Berührungängste; mithilfe des deutschen Turkologen Wilhelm Radloff, der in jenen Jahren eine hohe Funktion in der russischen Schulverwaltung innehatte, präsentierte Marġānī 1877 einen Abriss seines Geschichtswerks auch auf einem russischen Archäologen- und Historikerkongress. Er gilt als der erste tatarische Historiker von Rang, der den Schritt wagte, für seine kasantatarische Gemeinschaft den Begriff "Tataren" zu gebrauchen, anstelle der bis dahin dominierenden islamischen, lokalen und regionalen Affiliationen der Muslime der Wolga-Ural-Region.¹⁶ Damit setzte er sich darüber hinweg, dass in der muslimischen Literatur das Ethnonym "Tataren" mit den heidnischen Mongolen assoziiert wurde und mithin einen denkbar schlechten Klang hatte. Wenn alle Welt uns "Tataren" nennt, so Marġānī, dann müssen wir das eben akzeptieren und das Beste daraus machen. Marġānī gilt damit als Grundleger einer bewusst "tatarischen" und modernen Historiographie.¹⁷ Hiermit einher geht ein positiver Bezug auf die Goldene Horde, dem Nachfolgereich der mongolischen Weltherrschaft; schon Chan Berke hatte 1313 "offiziell" den Islam angenommen, und die Verbreitung des Islams befördert.

Gasprinskij geht in seinem Essay von 1881 indes noch einen gehörigen Schritt weiter. Auch er "rehabilitiert" die Goldene Horde: ist es vielleicht so, fragt er, dass die Herrschaft der Goldenen Horde den Russen nicht nur Zerstörung und Unterdrückung gebracht hat, sondern auch Schutz vor verderblichen Einflüssen aus dem Westen? Kann es sein, dass die Tataren die Russen etwas Wichtiges gelehrt haben, etwa in Bezug auf Verwaltung, Politik und Militär? Diese Ideen, hier nur vorsichtig angedeutet, finden wir später – ohne Bezug auf Gasprinskij – in den Werken des großen Orientalisten Wilhelm Barthold (Vasilij Bartol'd, gest. 1930),¹⁸ und insbesondere in den Schriften der russischen Eurasianisten der 1920er Jahre.¹⁹ Auch in dieser

¹⁶ Frank, *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity*.

¹⁷ Schamiloglu, "The Formation of a Tatar Historical Consciousness", S. 39–49.

¹⁸ Tolz, *Russia's Own Orient*, S. 58–59.

¹⁹ Bassin, "Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity", S. 257–267.

Umkehrung der Sichtweise auf die Goldene Horde war Gasprinskij mithin ein geistiger Wegbereiter.

In unseren Tagen ist der Eurasianismus ein einflussreicher ideologischer Trend in Russland, mit zahlreichen Varianten; und wieder wird den Muslimen Russlands dabei eine Rolle zugeteilt. Erscheint der Eurasianismus in den Werken Alexander Dugins (geb. 1962) als eine unverhohlenen imperialistische Ideologie, welche Russlands Großmachtstreben in der postsowjetischen Welt mit zivilisatorischen Argumenten und mystifizierender Esoterik rechtfertigen soll,²⁰ so begreifen führende Islamvertreter in Russland, dass sie hier mitspielen und Nutzen gewinnen können. Ein gutes Beispiel ist Damir Muchetdinov (geb. 1977), der Vizemufti von DUMRF, der Geistlichen Verwaltung der Muslime der Russischen Föderation mit Sitz in Moskau. In seinem programmatischen Werk *Rossijskoe musul'manstvo* (2015, zweite Edition 2016)²¹ folgt Muchetdinov im Wesentlichen der Argumentation Gasprinskijs, für den er viel lobende Worte hat – auch wenn Muchetdinov, vorsichtiger als Gasprinskij im Jahre 1881, nicht vom "russischen" (*russkoe*) sondern vom *rossijskoe* Muslimentum spricht, dem der Russischen Föderation. Dies ermöglicht dem Moskauer Vizemufti (selbst ein Mischär-Tatare aus der Region Nižnij Novgorod), die partikularen Traditionen der Tataren, Baschkiren und Nordkaukasier zu respektieren, um mithin dem Vorwurf zu begegnen, er sei Fürsprecher von Russifikation. Gleichzeitig manifestiert Muchetdinov, genau wie Gasprinskij vor ihm, die Vorreiterrolle der Tataren innerhalb der muslimischen Gesellschaft Russlands (wobei anzumerken ist, dass heute in Städten wie Moskau und Sankt Petersburg die meisten Moscheebesucher nicht mehr tatarischer sondern kaukasischer und zentralasiatischer Herkunft sind).

Vize-Mufti Muchetdinov verankert sein Manifesto für einen "russischen Islam" von 2015 jedoch nicht nur im Werk Gasprinskijs – dessen Anliegen ja gerade darin bestand, sich von den Islamgelehrten und Muftis abzugrenzen – sondern auch in den Schriften des Mūsā Ġārallāh Bigiev (Bigi, geb. ca. 1873, gest. 1949 in Kairo), eines radikalen Vertreters des theologischen Jadidismus, welcher in der Tradition Marġānis stand. Bigiev hebte in seinen Schriften den "umfassenden Charakter der göttlichen Gnade" (*šumūliyat-i raḥmat-i ilāhīya*) hervor, mithin die Überzeugung, dass Allah auch Nicht-

²⁰ Laruelle, *Russian Eurasianism*; Umland, "Aleksandr Dugin's Transformation", S. 144–152.

²¹ Muchetdinov, *Rossijskoe musul'manstvo. Prizyv*,, *Rossijskoe musul'manstvo. Tradicii*. Eine parallele englische Übersetzung erschien unter dem Titel *Russian Muslim Culture*.

Muslimen das Paradies eröffnet²² – ein Postulat, das im heutigen Religionsdiskurs in Russland als theologische Rechtfertigung des interkonfessionellen Dialogs mit der Russisch-Orthodoxen Kirche gebraucht werden kann ebenso wie zur Widerlegung der *takfīr*-Ideologien islamischer Terroristen. Was alle diese Denker gemeinsam haben – Gasprinskij, Marḡānī, Bigiev und auch Muchetdinov – ist der Widerstand, den sie von den “traditionellen” Gelehrten erfahren, von denjenigen, die, damals wie heute, als “Qadimisten” bezeichnet werden, da sie angeblich für die alten Erziehungsmethoden und für eine unkritische Befolgung der hanafitischen Tradition eintreten.²³ So wie Gasprinskij Konzepte des allgemeinen russischen Diskurses seiner Zeit aufnimmt (er spricht von *sbliženie*, der “Annäherung” der Muslime an das russische Staatsvolk – im heutigen Deutschland würde man sagen: “Integration”), so ergänzt Muchetdinov seine Verankerung im tatarischen Jadidismus mit Verweisen auf die russischen Eurasianisten der 1920er Jahre, und mit der in Russland heute zum guten Ton gehörenden Kritik am dekadenten Westen. Der Tenor ist derselbe: wie bei Gasprinskij geht es ihm darum, den Islam als ein festes Fundament Russlands zu etablieren, und nicht als Bedrohung russischer Staatlichkeit. Im Gegenteil, ein im “russischen Traditionalismus” fest verankerter und patriotischer Islam sei die beste Waffe im Kampf gegen Extremisten, die von außen kommen. Dies ist in der Tat die Richtung, die auch Präsident Putin schon seit seinem Amtsantritt im Jahre 2000 den russischen Muftis immer wieder ans Herz legt; insofern ist auch Putin ein Schüler des Gasprinskij.

Erlaubt sei zum Schluss noch eine Anmerkung zu Gasprinskij's Stil, den man getrost als “orientalistisch” im Sinne Edward Saids bezeichnen kann.²⁴ Der Text ist eine Ansprache an die Russen, die Gasprinskij als “unsere großen Brüder” in die Pflicht nimmt. Gebt uns Licht, denn alleine kommen wir aus unserer Misere nicht heraus! Nur zum Schluss fällt ihm ein, dass er auch die “muslimische Jugend” noch rhetorisch mit ins Boot holen muss – wozu er sich dann wieder islamischer/orientalistischer Stereotype bedient. Neben dem Orientalismus der russischen Orientalistik, der russischen Verwaltung und des Militärs sowie der russisch-orthodoxen Missionare, tritt uns hier

²² Zu Bigiev siehe *Musa Džarullach Bigiev*, Einleitung und Übersetzung von Ajdar G. Chajrutdinov, Bd. 1. Das Konzept der Allumfassenden Gnade findet sich heute auch in den Werken von Mehmet Görmez (dem ehemaligen Vorsitzenden der türkischen *Diyanet*, der seine Dissertation über Bigiev schrieb) sowie von Mouhanad Khorchide in Deutschland.

²³ Dudoignon, “Qu'est-ce que la ‘qadīmīya’?”, S. 207–225.

²⁴ Vgl. Hofmeister, *Ein Krimtatare*.

mithin ein "muslimischer Auto-Orientalismus" der Zarenzeit entgegen, in geradezu exemplarischer Form. Es sei hinzugefügt, dass auch in der Sowjetzeit die Parteileiter der zentralasiatischen Republiken sich gerne orientalistischer Bilder bedienten, um Moskau von der Notwendigkeit von Infrastruktur- und Bildungsinvestitionen in ihren jeweiligen Randregionen zu überzeugen.²⁵ In dieser Tradition steht im Übrigen auch der heutige Moskauer Vizemufti (sowie viele andere islamischen Würdenträger), wenn er dem Kreml vorschlägt, den Islam in Russland zu akzeptieren und finanziell zu fördern. Auch in dieser Hinsicht war Gasprinskij mithin Vorreiter.

Gerade der hier vorliegende Text, Gasprinskijs *Russkoe musul'manstvo*, akzentuiert mithin, wie stark muslimische Bildungsreform ursprünglich als ein imperiales Projekt konzipiert und mit "russischen" und orientalistischen Argumenten untermauert wurde, bevor diese Initiative dann von den Muslimen selbst aufgenommen und in verschiedene Richtungen weiterentwickelt wurde – bis in Russlands Gegenwart. Die zentralen Themen dieses Essays – das Spannungsfeld zwischen "Fortschritt" und "Rückständigkeit", politischer Loyalität und religiöser Freiheit, zwischen Individuum, Gemeinde und Gesamtgesellschaft, zwischen Glaube und Säkularismus, zwischen Muttersprache und Assimilation – sind auch die Kernthemen in unserer deutschen Islamdebatte. Wenn man sich den etwas antiquierten Stil wegdenkt, dann könnte Gasprinskijs europäischer "Russland-Islam" auch gut als frühe Vision eines "Euro-Islam" durchgehen.²⁶

Literatur

- Bassin, Mark. "Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity". In: *Ab Imperio* 2 (2003), S. 257–267.
- Brophy, David. *Uyghur Nation. Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press, 2016.
- Bustanov, Alfrid K. und Michael Kemper. "From Mirasism to Euro-Islam. The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage". In: Alfrid K. Bustanov und Michael Kemper (Hg.). *Islamic Authority and the Russian Language. Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus, 2012, S. 29–54.

²⁵ Kalinovsky, "Not Some British Colony in Africa", S. 1–31.

²⁶ Vgl. Bustanov und Kemper, "From Mirasism to Euro-Islam", S. 29–54.

- Chajrutdinov, Ajdar G. *Musa Džarullach Bigiev. Izbrannye trudy v dvuch tomach*. Bd. 1. Kazan': Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 2005.
- DeWeese, Devin. "It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light). Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia". In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59/1-2 (2016), S. 37–92.
- Dudoignon, Stéphane A. "Djadidisme, mirasisme, islamisme". In: *Cahiers du Monde Russe* 37/1-2 (1996), S. 13–40.
- . "Qu'est-ce que la 'qadīmīya'? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIXe et XXe siècles)". In: Stéphane A. Dudoignon, Dämīr Is'haqov and Rāfyq Mōhāmmātshin (Hg.). *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997, S. 207–225.
- Ertürk, Nergis. "An Uncanny Turkic. İsmail Gasprinskii's Language Lesson". In: *Middle Eastern Literatures* 19/1 (2016), S. 34–55.
- Frank, Allen J. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill, 1998.
- Gasprinskij, İsmail Bej. *Russkoe musul'manstvo. Mysli, zametki i nabljudenija musul'manina* ("Das Russische Muslimentum. Gedanken, Anmerkungen und Beobachtungen eines Muslim"). Simferopol': Tipografija Spiro, 1881. Die einzelnen Kapitel erschienen zuvor in *Tavrida*, 43–47 (1881) (unter dem Pseudonym "Genč Molla").
- Hofmeister, Ulrich. "Ein Krimtatare in Zentralasien. İsmail Gasprinskij, der Orientalismus und das Zarenreich". In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 28/1 (2017), S. 114–141.
- Kalinovsky, Artemy. "Not Some British Colony in Africa. The Politics of Decolonization and Modernization in Soviet Central Asia, 1955–1964". In: *Ab Imperio* 2 (2013), S. 1–31.
- Kappeler, Andreas. *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München: C.H. Beck, 1992.
- Kemper, Michael und Shamil Shikhaliev. "Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan". In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69/3 (2015), S. 593–624.
- Kemper, Michael. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz, 1998.

- Khalid, Adeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press, 1999.
- Laruelle, Marlène. *Russian Eurasianism. An Ideology of Empire*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press und John Hopkins University Press, 2008.
- Lazzerini, Edward J. "Ġadidism at the Turn of the Twentieth Century. A View from Within". In: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 16/2 (1975), S. 245–277.
- . *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Unpubl. Dissertation, University of Washington, 1973. URL: https://www.academia.edu/352452/Ismail_Bey_Gasprinskii_and_Muslim_Modernism_in_Russia (abgerufen: 29.9.2019).
- . "Ismail Bey Gasprinskii's *Perevodchik/Tercüman*. A Clarion of Modernism". In: Hasan B. Paksoy (Hg.). *Central Asian Monuments*. Istanbul: ISIS, 1992, S. 143–156.
- al-Marġānī, Šihāb ad-Dīn. *Mustafād al-ahbār fi ahwāl Qazān wa-Bulgār*. 1. Teil, Kazan': Universitet, 1880; 2. Teil 1885.
- Meyer, James H. *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Muchetdinov, Damir. *Rossijskoe musul'manstvo. Prizyv k osmysleniju i kontekstualizacii*. Moskau: Medina, 2015.
- . *Rossijskoe musul'manstvo. Tradicii ummy v uslovijach evrazijskoi civilizacii*. Moskau: Medina, 2016.
- . *Russian Muslim Culture. The Traditions of the Ummah within the Sphere of Eurasian Civilization*. Moskau: Medina, 2016.
- Noack, Christian. *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917*. Stuttgart: Franz Steiner, 2000.
- Schamiloglu, Uli. "The Formation of a Tatar Historical Consciousness. Šihabäddin Märġānī and the Image of the Golden Horde". In: *Central Asian Survey* 9/2 (1990), S. 39–49.
- Tolz, Vera. *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tuna, Mustafa. *Imperial Russia's Muslims. Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Umland, Andreas. "Aleksandr Dugin's Transformation from a Lunatic Fringe Figure into a Mainstream Political Publicist, 1980–1998. A Case Study in the Rise of Late and Post-Soviet Russian Fascism". In: *Journal of Eurasian Studies* 1 (2000), S. 144–152.
- Usmanova, Dilyara M. "Die tatarische Presse 1905–1918. Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse". In: Michael Kemper, Anke von Kügelgen und Dmitriy Yermakov (Hg.). *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. vol. 1. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, S. 239–278.

Das russische Muslimentum

Gedanken, Anmerkungen und Beobachtungen

Ismail Bej Gasprinskij

I.

Vor 500 Jahren [im Jahre 1380], auf dem Kulikovo-Feld [bei Tula], entschieden das Schicksal sowie der Lauf der Geschichte, dass das nördliche und östliche Muslimentum, und insbesondere der turko-tatarische Stamm (*tjurko-tatarskoe plemja*), dem russischen Stamme unterworfen werden sollten. Nach jahrhundertelangen Spannungen und Kämpfen hat der russische Geist, ermutigt und erstarkt, endlich die bedrohliche und eigentümliche Macht der Tataren gebrochen, und von dem Moment an hat sich die russische Macht, Schritt für Schritt, ins Innere der Tatarei (*Tatarija*) vorgewagt. Die versprengten Zweige des turko-tatarischen Stammes, einst geeint und mächtig, fallen [seitdem] schrittweise unter die russische Herrschaft, und werden zu einem festen, nicht mehr abtrennbaren Bestandteil Russlands. Nacheinander, unter jeweils [unterschiedlichen] historischen Bedingungen, nahm Russland die Zarentümer von Rjasan, Kazan, Astrachan, Sibirien und der Krim auf, ebenso wie die Chanate des Transkaukasus, und in letzter Zeit auch einige Chanate Zentralasiens, wo Russland, unserer Meinung nach, seine historischen und natürlichen Grenzen aber noch nicht erreicht hat. Wir denken, dass Russland früher oder später alle turko-tatarischen Stämme umfassen wird; auch wenn die Expansion manchmal für einige Zeit aufgehalten wird, so werden Russlands Grenzen sich doch dorthin ausdehnen, wo auch die Besiedelung der Turko-Tataren in Asien endet. Die Grenze, der Strich, welcher Turkmenien und Zentralasien in zwei Teile teilt – einen russischen und einen nicht-russischen – mag zur Zeit politisch nötig sein, doch [die Grenze] ist unnatürlich, solange [das russische Reich] nicht alle tatarischen Stämme Asiens umfasst... Diese Stämme leben von alters her in einem bekannten und scharf umrissenen Gebiet Asiens; umgeben von natürlichen, geographischen Grenzen konnten [diese Stämme] ihre Siedlungen, Länder und Königreiche vor den Angriffen und Eroberungen der fremden Nachbarn schützen – der Perser, Afghanen und Mongolen-Chinesen. Angefangen von den Helden der alten Erzählungen, wie etwa Rustam und Zorab, bis hin zu Jakub Bek von Kaschgar [in der Gegenwart] ist die

Geschichte Zentralasiens und der Turko-Tataren eine Kette von nicht enden wollenden Kämpfen zwischen dem turko-tatarischen Element und seiner Umgebung. Immer wenn sie talentierte und kriegerische Chane hatten, vereinigten sich die Turko-Tataren und sie überschritten ihre geographischen, natürlichen Grenzen, um ihre Nachbarn zu überfallen, doch nur um sich bald schon wieder zu beruhigen, so wie auch das Meer sich ja regelmäßig wieder zurückzieht; dann gingen sie zurück in ihren historischen Rahmen, in die schneebedeckten Berge, die undurchdringlichen Hochebenen und die Wüsten. Darum scheint es mir, dass die russischen Grenzen, als ein Erbe der Tataren, nicht fest und stark sein können, solange sie nicht die natürlichen Ausmaße der [turko-tatarischen] Siedlungen erreicht haben. In der Zukunft, so scheint mir, vielleicht schon recht bald, kann das Schicksal es wollen, dass Russland sich in einen bedeutenden muslimischen Staat verwandeln wird; ich denke, dass dies in keiner Weise die Bedeutung Russlands als großem christlichem Staate schmälern wird.

Doch unabhängig von der Frage der weiteren Ausrichtung und Erweiterung der asiatischen Grenzen möchten wir hier auf das Faktum weisen, dass schon jetzt beinahe zehn Millionen Menschen des turko-tatarischen Stammes sich in Russlands Händen befinden. Sie alle üben dieselbe Religion aus, sprechen Dialekte ein- und derselben Sprache, haben dieselbe soziale Lebensweise und pflegen dieselben Traditionen.

Dieser Stamm lebt verteilt über die großen Weiten des europäischen und asiatischen Russlands, und an vielen Orten vermischt mit der russischen Bevölkerung und anderen [Völkern]. Doch haben [die Turko-Tataren/Muslime] ganz besondere und stark verankerte religiös-praktische Lebensbedingungen, so dass sie uns unter den verschiedenen Völkerschaften unseres umfassenden Vaterlandes (*otečestvo*) als eine recht starke Einheit erscheinen; ich denke, dass ihr Schicksal die ernste Aufmerksamkeit der Gesellschaft und des Staates verdient.

Wenn wir die Beziehungen der russischen Macht zu den unterworfenen und noch zu unterwerfenden tatarischen Stämmen betrachten, dann sehen wir, dass [Russlands Autoritäten bislang] wenig vertraut sind mit dem Boden, auf dem es zu handeln gilt, dass sie wenig über die Tataren und ihre innere Lebensweise sowie ihr [gesellschaftliches] System wissen. Die russische Herrschaft über die Tataren lässt sich meiner Meinung nach bislang wie folgt ausdrücken: „Ich herrsche, Ihr zahlt [die Steuern] und lebt [ansonsten] wie Ihr wollt.“ Das ist sehr einfach, aber auch sehr inhaltslos... Wie sollen denn die Beziehungen zwischen den Tataren und den Russen aussehen? Was sollen die Tataren, die russischen Muslime (*russkie musul'many*), für die

Russen bedeuten, und umgekehrt, die Russen für die Tataren? Welches vernünftige und gute Ziel hat die russische Macht vor Augen in Bezug auf die nicht-russischen Muslime (*inorodcy-musul'many*)? Was sollen die Russen für sie tun, wie sollen sie das tun, und was wird von ihnen erwartet? Sollen die Russen und die russischen Muslime nur nebeneinander auf derselben Erde leben, unter einem Recht, so wie zufällige Begleiter, [einfach nur] als Nachbarn, oder sollen sich zwischen ihnen nähere Verwandtschaftsbeziehungen entwickeln, so wie zwischen den Kindern einer großartigen Völkerfamilie unseres riesigen, großartigen Vaterlandes?

Wo ist die Idee, welche Menschen begeistert und welche als Basis dient für die Beziehungen zwischen der russischen Macht und dem russischen Muslimentum (*russkoe musul'manstvo*), die Idee, welche diese Beziehungen in eine Form gießt?

In den letzten Jahren liest und hört man viel über die großartige zivilisatorische Mission Russlands im Orient (*civilizatorskaja missija Rossii na vos-toke*). Sehr gut und schön. Aber worin soll diese Mission sich ausdrücken? Beschränkt sie sich darin, dass Kadis ersetzt werden durch Kreisbeamte, die Naiben (arab. *nā'ib*, "Kreisvorsteher") durch Polizeioffiziere, die Fürstentümer der Beks (*bekstva*) durch Kreise und Bezirke, die Zehnte-Abgabe (*des-jatina*, hier gemeint: 'ušr) durch die Prokopfbelastung und andere Steuern, die Seidengewänder durch aristokratische Kragen? Muss sonst nichts getan werden?

Möglicherweise ist es so, dass unsere gesellschaftliche Lage, unsere begrenzte Bildung und viele andere Dinge uns darin hinderten, den Quellen der Innenpolitik unseres Vaterlandes näher zu kommen. Doch im zeitlich und räumlich weiten Tätigkeitsfelde der russischen Macht können wir nur eine einzige positive Maßnahme erkennen – das ist die Abschaffung der Sklaverei überall dort, wo diese [russische] Macht eingedrungen ist. Und wie merkwürdig, dass die Russen die Sklaverei unter den Asiaten abschafften zu einer Zeit, als sie im Herzen Russlands (*korenoj Rusi*) [in Form der Leibeigenschaft] noch weiter blühte. Alle weiteren Erscheinungen der russischen Macht bei den Muslimen gehen nicht weiter als die Forderungen des staatlichen Fiskus und die Sicherstellung der gesellschaftlichen Sicherheit und Ordnung, die in zahlreichen Gesetzen, Anordnungen und Privilegien [für die muslimische Oberschicht] zum Ausdruck kommen. [Diese Gesetze und Anordnungen] stapeln sich in den Gerichten und Behörden, doch sie erreichen die Muslime nur in der Form des Glockengeläutes der Lokal- oder Kreisbeamten [wenn diese zur Dorfversammlung rufen]; [ebenefalls kriegen die Muslime hiervon nur etwas mit] in den vielen Streitfällen,

Landvermessungen, und in der unverständlichen Masse von Enteignungen; in der Eröffnung und Schließung von Schulen – in alledem, was einander ablöst mit der Geschwindigkeit von Windmühlenflügeln. Doch was ist das Resultat, nach all dieser langjährigen Aktivität mit all ihren Kosten? [Dabei herausgekommen ist] die gesellschaftliche und verstandesmäßige Isolation der Muslime, die tiefste Unwissenheit (*nevežestvo*), die tote Stagnation (*mertvaja nepodvižnost'*) in allen Sphären, in denen Muslime aktiv sind, die schrittweise Verarmung der Bevölkerung und der ganzen Region [in der sie leben], sowie, in den Randgebieten, die verhängnisvolle Emigration!

Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass unsere russischen Mitbewohner des Vaterlandes solche betrauernswerten Resultate nicht nur nicht wünschen, sondern dass sie sie auch nicht erwarteten oder vorhersahen; dass sie ehrlich davon überzeugt waren, dass die Zivilisierung der Asiaten gute Fortschritte machen würde. Doch das ändert nichts an dem traurigen Zustand.

Die Frage der Nichtrussen (*inorodcy*), die Frage des Muslimentums (*musul'manstvo*) in Russland, ist, soweit ich es sehen kann, noch überhaupt nicht angegangen worden. Auch die Literatur liefert hierzu praktisch nichts, obwohl es meiner Meinung nach Zeit ist, darüber nachzudenken. Die Vorsehung hat eine Masse von Muslimen, mit äußerst reichen Ländern, unter die Macht und den Schutz Russlands gestellt, und dieser Prozess läuft noch weiter. Damit macht sie Russland zu einer natürlichen Vermittlerin zwischen Europa und Asien, zwischen Wissenschaft und Unwissen, zwischen Bewegung und Stagnation...

Man spürt immer noch die Abwesenheit einer deutlich umrissenen und konsequenten Politik, die inspiriert sein müsste von der Verbreitung von Zivilisation unter den Muslimen. Diese Abwesenheit trägt nicht wenige bittere Früchte sowohl für uns, die russischen Muslime (*russkisch musul'man*), als auch für unser Heimatland im Ganzen. Dort, wo es möglich war, haben wir – die Krimbewohner, die Bessarabier, die Kaukasier – unsere Höfe, unsere Heiligtümer (*svjatiny*), unsere Heimat (*rodinu*) verlassen und sind Gott weiß wohin emigriert. Und dort, wo wir nicht weglaufen konnten oder durften, haben wir – die Muslime der inneren Provinzen – uns ganz in unsere kleine enge Welt zurückgezogen, und wollten nichts wissen von den Dingen, die dieser kleinen Welt fremd schienen und nicht ihren Interessen entsprachen.

Das russische Muslimentum begreift und fühlt nicht die Interessen des russischen Vaterlandes, dessen Sorgen und Freuden sind ihm fast nicht bekannt. Es versteht nicht Russlands staatliche Bestrebungen, seine Ideen. Die Unkenntnis der russischen Sprache isoliert das Muslimentum vom rus-

sischen Denken und der Literatur, ganz zu schweigen von der vollständigen Isolation gegenüber der globalen menschlichen Kultur (*obščeeľovečeskoj kul'tury*). Das russische Muslimentum vegetiert in der engen, stickigen Sphäre seiner alten Vorstellungen und Vorurteile, so als ob es vom Rest der Menschheit losgerissen wäre, es hat keine anderen Sorgen als das tägliche Brot, keine anderen Ideale als jene, welche der Bauch diktiert ...

Ist es nicht erstaunlich, dass die muslimischen Gesellschaften vieler asiatischer Zentren, wie Konstantinopel, Kairo, Damaskus, Tunis und viele andere, in jeder Hinsicht der Gesellschaft der russischen Muslime vorauslaufen, dass man bei jenen Muslimen [den Einfluss von] Europa spürt, eine Belebung des geistigen und moralischen Lebens? Man hört dort neue, ganz und gar nicht asiatische Ideen und Ambitionen; und das alles, während der gegenwärtige Zustand von [Muslimen aus] Bachčisaraj, Kazan, Kasimov und anderen [russischen] Regionen mehr dem materiellen und geistigen Bilde aus den Zeiten von Ivan dem Schrecklichen, Yermak und Čoban-Girej gleicht, mit der dumpfen Atmosphäre von Unbeweglichkeit und Stagnation? Eine einzigartige Ausnahme bilden hier nur die wenigen Gemeinden der Litauer Muslime, die, über ganz Litauen verteilt, ihre muslimischen Traditionen streng bewahren, aber gleichzeitig sich die Kultur und den Lebensstil Europas angeeignet haben, und damit das russische Muslimentum anführen...

Ist es nicht traurig, dass die russische Herrschaft die Muslime nicht zum Fortschritt und zur Zivilisation führt, dass sie nicht in der Lage ist, dem russisch-tatarischen Leichnam neues Leben, neue Ideen und neue Ziele einzublasen, ganz zu schweigen von materiellem Vorausgang. Mehr noch – mit großem Schmerz muss ich konstatieren, dass die Schulen und die Literatur der Tataren, welche die Mittel zu ihrer geistigen Entwicklung darstellen, unter russischer Herrschaft in einen gewissen Niedergang gefallen sind.

Nur die halbzerstörten, verfallenden Denkmäler des Altertums, mit ihren Inschriften, sowie ein paar verstaubte Bücher zeugen heute noch davon, dass die Tataren früher einmal in schöner Form schreiben und deklamieren konnten, dass sie über anspruchsvolle Dinge nachdenken konnten, dass sie die Schönheit [der Gedichte] des Hafiz verstanden und die Menschlichkeit von Scheich Sa'di, sowie den mutigen Gedankengang des Ibn Sinā und anderer arabischer und persischer Schreiber und Philosophen.

Gemäß der Gesetze unseres Heimatlandes genießen die russischen Muslime dieselben Rechte wie die eingeborenen Russen; in einigen Fällen erfreuen sie sich sogar gewisser Vorteile und Privilegien, welche sich aus der Inbetrachtziehung ihres gesellschaftlichen und religiösen Lebens ergeben.

Beobachtungen und Reisen haben mich davon überzeugt, dass es auf der Welt kein anderes Volk gibt, welches sich auf so humane und reinherzige Weise gegenüber einem unterworfenem, im allgemeinen fremdem Stamme verhält, wie unsere großen Brüder, die Russen.¹

Der russische Mensch, ob er nun der einfachen oder der intelligenten Klasse zugehört, betrachtet jene, die mit ihm unter einem Rechte leben, als seine eigenen, wobei er keine enge Selbstliebe seines eigenen Stammes walten lässt. Ich selbst konnte beobachten, dass Araber oder Inder es schwer haben in der hochgebildeten Gesellschaft von Paris oder London, trotz all der delikaten Umgangsformen, mit denen man ihnen dort begegnet – oder selbst gerade wegen dieser. Die Söhne Asiens fühlen die Künstlichkeit, die Anspannung und die beleidigende Herablassung, die man ihnen zuteilwerden lässt. Das sagten mir viele Araber von algerischer Herkunft, die in Frankreich dienen oder Handel treiben. Denselben Stolz des eigenen Stammes, und dieselbe hohe Meinung von sich selbst, beobachtete ich auch bei Türken, bei denen dieses Merkmal umso deutlicher wird, da ihnen die europäische Galanterie fehlt...

Gottseidank sieht man dies nicht bei Russen. Der Muslim, der im [russischen] Dienst ist, oder der Gebildete, der in die intelligenten Kreise aufgenommen wird; der Händler, der sich in der [russischen] Kaufmannschaft bewegt; der einfache Lastenträger oder der Kellner, der im einfachen Volke zu Hause ist – sie alle fühlen sich gleich gut und frei wie die Russen selbst, unbelastet durch ihre Herkunft oder durch die Beziehungen innerhalb der russischen Gesellschaft. Gleichzeitig gilt, dass die gebildeten Muslime, welche die Gelegenheit haben, sich mit verschiedenen europäischen Gesellschaften näher vertraut zu machen, sich dabei ganz und gar wie Russen verhalten. Dies ist das Resultat der kaum zu fassenden Eigenschaft des russischen Nationalcharakters, einer Eigenschaft, die, davon bin ich überzeugt, sehr bedeutsam ist für die Zukunft der Russen und der mit ihnen lebenden Stämme.

Zuweilen lese und höre ich den Vorwurf, dass die Russen in ihrer Masse fast gänzlich das Selbstbewusstsein eines Stammes oder einer Nation vermissen lassen. Solch ein Vorwurf ist sehr fehl am Platze, denn während des Vaterländischen Krieges [gegen Napoleon] und schon viel früher, in den schweren Jahren des Volkslebens, haben die Russen gezeigt, dass sie

¹ [Fußnote Gasprinskij:] Diese unsere Überzeugung kann nicht ins Wanken gebracht werden durch das Verprügeln von Juden, das vor kurzem in Südrussland stattgefunden hat, und das ganz spezielle Ursachen hatte.

sich ihres eigenen Lebensstils (*bytie*) und ihrer nationalen Persönlichkeit, wenn man sich so ausdrücken darf, sehr wohl bewusst sind. Dass die Russen dieses oder jenes Ereignis ganz ohne Lärm entgegennehmen und damit umzugehen wissen, ist in der Tat eine Besonderheit dieses Volkes, und wie ich denke, eine gute Eigenschaft...

Da, wo die Deutschen und die Franzosen viel Pulver verschießen, wo sie viele symbolische und demonstrative Prozessionen und Fackelzüge abhalten, wo sie viele kluge und weniger kluge Worte machen, da beschränkt sich der Russe auf einen kräftigen und herzlichen Händedruck, auf ein Gebet in der Kapelle; oder er zieht seinen Hut und bekreuzigt sich. Ein Beispiel dafür ist die Manier, wie Russland und die Russen vor kurzem den fünfhundertsten Jahrestag der Schlacht auf dem Kulikovo-Feld begingen. Was passierte? Es gab keinen großen Lärm, keinen Aufschrei, keine künstlichen Dekorationen, keine exaltierten Demonstrationen und Reden. Ein Gebet in der Kirche, die Beschreibung des Ereignisses in der Presse sowie Gebete auf dem berühmten Felde – das war alles, wodurch sich dieser Tag von allen anderen unterschied. Ich weiß es nicht sicher, aber ich denke, dass dieser Zug des russischen Charakters sehr geschätzt wird und volle Sympathie verdient.

Im Zusammenhang mit dem Kulikovo-Gedenktage möchte ich noch ein paar Worte zur Geschichte anbringen. Es ist weithin bekannt, dass dieser Tag den Umschlag symbolisiert zur Wiedergeburt der *Rus'* und zum stufenweisen Niedergang der tatarischen Herrschaft. Über diese Tatarenherrschaft habe ich einiges lesen und hören können, und mir scheint es immerzu, dass es etwas gibt, was noch nicht endgültig aufgeschrieben und ausgesprochen ist. Im Allgemeinen wird gesagt: die tatarische Herrschaft brachte Russland unermessliche Not, und leitete zum Stillstand der [russischen] Zivilisation über mehrere Jahrhunderte. Das ist absolut richtig; doch ich denke, dass die so lang andauernde Herrschaft eines anderen, so mächtigen Volkes über Russland auch zu Russlands völliger Vernichtung hätte führen können. Beispiele dafür sehen wir in den westlichen Grenzgebieten des Slawentums [wo Deutsche siedeln]. In der Tat, die Tataren haben als Herrscher die Steuern eingetrieben; als Kinder Asiens haben sie auch des Öfteren schöne Mädchen entführt; doch darüber hinaus haben sie das alltägliche und religiöse Leben Russlands praktisch nicht berührt. Ich bin kein Historiker, und ich kann mich leicht irren, aber mir scheint, dass wenn man über die tatarische Herrschaft spricht, man immer auch daran denken muss, dass diese Herrschaft möglicherweise Russland geschützt hat vor noch stärkeren ausländischen Einflüssen, und dass diese Herrschaft, durch ihren besonderen Cha-

rakter, die Ausarbeitung der Idee von der Einheit Russlands erst möglich machte – einer Idee, die zum ersten Male auf dem Kulikovo-Feld erschien...

Wenn wir, als Tataren, in diesem Sinne etwas für Russland geleistet haben, dann gilt heute das alte russische Sprichwort “eine Schuld ist schön, wenn sie beglichen wird” (*dolg platežem krasen*), wobei wir uns wünschen, dass diese Schuld nicht in der alten asiatischen Münze bezahlt wird, sondern in der neuen, europäischen, d.h. durch die Verbreitung der europäischen Wissenschaften und Kenntnis unter den Muslimen Russlands, und nicht einfach durch Herrschaft und das Eintreiben von Steuern. Zwar waren die Russen bis vor kurzem selbst noch in der Lehre, doch heutzutage können sie schon unsere Lehrer und Ausbilder sein.

Ich bin immer wieder erstaunt und verbittert, wenn ich jene Entfremdung, jene Apathie, jenes Fehlen von Interesse sehe, mit denen die muslimische Masse den wesentlichen Fragen ihres russischen Vaterlandes gegenübersteht, obwohl die Gesetze sie mit den Russen gleich stellen, und jene genannte Eigenschaft des russischen Charakters doch außerordentlich förderlich ist für die Annäherung (*sbliženie*) der beiden Völkerschaften (*narodnosti*). Dieses traurige Phänomen erblickt man nicht nur in den Randgebieten, die im Großen und Ganzen erst vor kurzer Zeit mit dem Reich vereinigt wurden, sondern auch in den inneren Provinzen, in denen Tataren siedeln. Viele Publizisten und Reisende sind geneigt, dieses Phänomen dem feindlichen Geiste des Islams zuzuschreiben, doch ist diese Erklärung extrem einseitig und falsch. Als Muslim bin ich mit dieser Frage sehr vertraut, und deshalb kann ich mit Entschiedenheit behaupten, dass die Religion hier gar nichts mit zu tun hat. Eine Lehre, der zufolge “die Liebe zum Land, welches nährt, und die Treue zum Herrscher, welcher beschützt” ein Dogma ist, gibt keinen Raum für Entfremdung (*otčuzdennost'*), für Isolation und Feindschaft im politischen Sinne. Das oben erwähnte Faktum muss deshalb völlig andere Ursachen haben, die wir, in logischer Folge, im Weiteren aufzeigen werden.

Ja, Ihr freundlichen russischen Mitbewohner unseres Vaterlandes (*sootečestvenniki*), wir brauchen Wissen und Licht: darum nehmt Euch dieser Sache ernsthaft an und gebt uns Licht und Wissen, Wissen und Licht; denn sonst wird Eure Herrschaft, als Herrschaft um der Herrschaft willen, niedriger stehen als die chinesische – denn es ist bekannt, dass die Chinesen die Kunst des Herrschens zur Perfektion geführt haben, and dass ihr Herrschaftsmechanismus sich über tausende von Jahren um denselben Punkt bewegt...

II.

In Russland geboren und in Russland lebend, unter dem Schutz und der Patronage des gesamtstaatlichen Rechts, tragen die russischen Muslime dieselbe Verantwortung und Last als treue und untertänige Bürger Russlands (*vernopoddannye graždane Rossii*). Aber das ist nicht genug. Es steht zu wünschen, dass diese äußere, offizielle Verbindung mehr und mehr auch einen moralischen Charakter gewinnen möge; dass sie sich ständig weiter festige und belebe, nicht nur durch die politische Notwendigkeit sondern auch durch das Bewusstsein der inneren historischen Bedeutung und des damit verbundenen Nutzens; es steht zu wünschen, dass das russische Muslimentum durchdringt werde von der Überzeugung, dass die Vorsehung, welche ihr Schicksal mit dem Schicksal des großartigen Russlands verbunden hat, den russischen Muslimen damit auch passende Wege zur Zivilisation eröffnet hat, zur Bildung und zum Fortschritt.

Wie ist das zu erreichen? Wie sollen die Russen, als der herrschende und höher gebildete Stamm, sich zu den Muslimen verhalten? Welche Beziehungen soll die russische Macht zu den nicht-russischen Muslimen (*inorodcy-musul'many*) aufbauen, um, unter Berücksichtigung der eigenen staatlichen Interessen, die Muslime zum umfassenden Wohlstand zu führen, sowie zu einer stark verankerten Annäherung (*sblizhenie*) an die Russen, an Russland und seine Bildung? – Dies sind, meiner Meinung nach, die Fragen, die gründlich diskutiert und mit der nötigen Umsicht beantwortet werden müssen, wobei die Lösungen mit zielgerichteten Maßnahmen implementiert werden müssen, wenn wir das Wohl der weitläufigen russischen Länder im Auge haben wollen sowie die Millionen Muslime, die in ihnen leben.

Wir wissen nicht, welches Prinzip die russische Macht und die russische Politik in ihren Beziehungen zu den russischen Muslimen leitet. Die bestehende Literatur gibt hierzu fast gar keine Hinweise; zu den Archiven habe ich keinen Zugang, doch aus den uns bekannten Auszügen aus Briefen und anderen Quellen ergibt sich uns das Bild, dass die Regierung sich in ihren Beziehungen zum russischen Muslimentum durch kein klar umrissenes Prinzip leiten lässt, sondern dass sie immer so verfahren hat, wie es ihr unter den gegebenen Umständen von Zeit und Ort das beste schien. So hatte die Regierung, aber auch die lokale Verwaltung, keine klar formulierte Meinung zur Emigration der Krimtataren; manchmal wurde die Emigration gefördert, als ein wünschenswertes Phänomen, mal wurde sie aufgehalten, als ein schädlicher Prozess. Auch bezüglich der Volksbildung unter Muslimen (*narodnoe prosveščenie musul'man*) sieht man das Fehlen eines

genau umrissenes Zieles und keine Mittel, die einem solchen Ziel entsprechen würden: es wurden Schulen für Muslime eröffnet, aber diese Schulen sind wie Gewächse, die schlecht und ohne Bodenuntersuchung eingepflanzt wurden; sie warfen keine Früchte ab und gingen mit der Zeit ein, ohne eine Spur zu hinterlassen.

[...]

Es ist vollkommen verständlich und natürlich, dass jeder Staat, jede herrschende Völkerschaft (*narodnost*) in einem Vielvölkerstaat (*raznoplemennoe gosudarstvo*), zur Kräftigung seiner Zukunft nach Vereinheitlichung (*edinenie*) im breiten Wortsinn strebt, danach, seine verschiedenstämmige Bevölkerung zur Einheitlichkeit (*odnorodnost*) zu bringen. Obwohl dieses Streben an sich vollauf berechtigt ist, gibt es doch sehr verschiedene Wege zu diesem Ziel, und die falsche Wahl der Mittel und Wege führt oft nicht zum Ziel sondern zum Scheitern, oder macht es unmoralisch. Nur durch eine gründliche Untersuchung des Feldes, auf dem gehandelt werden muss, und nur durch Aufrichtigkeit und das Ablegen von Leidenschaften, nur wenn man von der Idee des [allgemeinen] Wohls durchtränkt ist, kann man die Mittel ausarbeiten, die am besten zu den gegebenen Bedingungen und Zielen passen, um dadurch *Einheit* (*edinstvo*) im Vielvölkerstaat zu erreichen. Die Geschichte gibt uns Beispiele dafür, wie bei einem zahlenmäßig mehr oder weniger gleichen Verhältnis zwischen Fremdstämmen (*inoplemnye*) und Staatsstamm es zu schweren, blutigen Dramen und Umstürzen kam, als Folge von unmoralischen und fehlerhaften Mitteln und Systemen zur Kräftigung der staatlichen Einheit; bei einem anderen [zahlenmäßigen] Verhältnis hingegen, da wo der Staatsstamm die große Mehrheit darstellte, verzögerte sich die geistige und materielle Entwicklung der weitläufigen Länder und Bezirke, was natürlich für den Verlauf des staatlichen Lebens schädliche Effekte nach sich zog.

Ein Blick auf die Geschichte zeigt uns, dass in verschiedenen Ländern verschiedene Systeme der Politik für den Umgang mit den nicht-russischen Völkerschaften und zur Stärkung der staatlichen Einheit verwendet werden. Bei uns, in Russland, werden mehrere Systeme angewandt: die eine im Hinblick auf die eine Völkerschaft, und eine andere im Hinblick auf eine andere. Ein Beispiel wären die unterschiedlichen Verhältnisse des Staates zu den Provinzen von Polen und Finnland, ganz zu schweigen von den Varianten dieser Beziehungen in anderen Bezirken und in Bezug auf andere nicht-russische Völker. Aber wie auch immer diese Beziehungen und politischen Systeme aussehen, das Ziel ist immer dasselbe – die Einheit des Staates. Zu diesem Ziel führen zwei Wege: entweder das Streben

nach einer Einheit im Blute, sozusagen einer chemischen Vereinigung der jeweiligen Völkerschaft mit der staatstragenden Völkerschaft – woraus sich ein System der Assimilation ergibt, der Russifizierung – oder aber ein Streben nach einer sozusagen moralischen Vereinigung, nach einer moralischen und spirituellen Assimilation (*npravstvennaja, duchovnaja assimilacija*), nach den Prinzipien von nationaler Individualität (*natsional'naja individual'nost'*), Freiheit und Selbstverwaltung.

Das erstgenannte System von Politik wird in den letzten zwanzig Jahren auf Polen angewandt, das zweite hingegen schon sehr lange auf Finnland. Wir wollen hier nicht besprechen, inwieweit die genannten Systeme moralisch und angemessen sind gegenüber jenen Teilen Russlands; dennoch erlauben wir uns, einige allgemeine Anmerkungen über die praktischen Vorteile jener beiden Systeme zu machen.

Das System der assimilativen Politik, auch wenn es mit Zurückhaltung und Takt ausgeführt wird, ist gekennzeichnet durch Zwang und durch die Begrenzung der Rechte der jeweiligen Völkerschaft, und gewinnt alleine schon deshalb sehr wenig Sympathie. Aber auch wenn wir der gängigen Doktrin folgen und die Frage der Sympathien im Gebiet der Politik beiseitelassen und lediglich ihre Zweckdienlichkeit und ihren Nutzen betrachten wollen, dann finden wir keine ausreichende Begründung für eine Politik, welche das Verschlucken einer Völkerschaft durch eine andere zum Ziel hat, [d.h.] für die russifizierende Politik in unserem Vaterlande, sofern der Begriff "Russifikation" (*russifikacija*) bezeichnen soll, dass die Russen andere Völkerschaften des Reiches verschlucken. Zweifellos gibt es glühende Patrioten in der Literatur und in der Verwaltung, welche denken, dass man durch bürokratische Maßnahmen, durch diese oder jene Beschränkungen oder [durch das Gewähren von bestimmten] Vorteilen diese oder jene Völkerschaft nach einem gewünschten Modell umgestalten (*pererodit'*) kann. Ich hätte gar nichts gegen diesen Wunsch, wenn er sich innerhalb von kurzer Zeit umsetzen ließe, wenn es nicht ein Schlag ins Wasser, ein Bären dienst am Vaterland wäre, auf der Basis des Patriotismus; doch wir sind überzeugt davon, dass die Umgestaltung (*pereroždenie*), Umformungen (*peredelki*) dieser oder jener historischen oder kulturellen Völkerschaft nach einem solchen Modell so viel Zeit erfordern würde, und von so vielen Bedingungen abhängig wäre, wie schon die ursprüngliche Entstehung [w.: Abspaltung, aus einem älteren Volke] und die Ausformung jener Völkerschaft in Anspruch genommen hatte; denn sonst wären, aller Wahrscheinlichkeit nach, schon dutzende von Völkerschaften vom Antlitz der Erde verschwunden, welche Tausende von Jahren überdauert haben – und das

obwohl in der guten alten Zeit die Mittel des Verschluckens und der Assimilation bei weitem nicht so zart und langsam waren, wie heutzutage... Die Geschichte gibt uns keine Beispiele für eine vollkommene Vermischung (*smešenie*), und noch weniger für ein völliges *Verschlucken* (*poglošenie*) des einen Volkes (*narod*) oder Stammes (*plemja*) durch einen anderen, mit zwei oder drei Ausnahmen wie etwa der Vermischung der Angelsachsen in Britannien oder der Araber mit den einheimischen Bewohnern der nordafrikanischen Küsten nach der [arabisch-islamischen] Eroberung. Doch behalten wir im Auge, dass in diesen Fällen historische Faktoren und Bedingungen galten, die in keinsten Weise durch Kabinettsprojekte und administrative Überlegungen erschaffen werden können.

Die Apologeten einer Assimilationspolitik berufen sich oft auf die Verdeutschung (*onemečnie*) von Poznan als ein Faktum, welches die praktische Durchführbarkeit der Assimilationspolitik im Ganzen bezeugen soll. Aber wird dabei das Faktum der Verdeutschung von Poznan nicht zu sehr übertrieben? Selbst wenn die Germanisierung (*germanizacija*) relativen Erfolg hatte in Poznan, dann muss man doch immer noch untersuchen, welche lebendigen und wichtigen Bedingungen, welche Eigenschaften der Völker selbst dort eine Rolle spielten, und inwieweit der Prozess von der Verwaltung (*kancelarija*) beeinflusst wurde, mit ihren unvermeidlichen Projekten und Vorträgen, mit ihrer Aufstellung von Einschränkungen und ihrer Gewährung von Vorteilen, ihren Repressionen und so fort; denn ohne eine scharfe Begrenzung in diesen Beziehungen kann ein Politiker sich sehr leicht irren, und seine Überlegungen auf falsch verstandenen Fakten basieren... [...]

Wenn wir uns dem anderen System von Politik zuwenden, welches sich aus dem Respekt vor Nationalität (*nacional'nost'*) und der allumfassenden Gleichheit der Stämme ergibt, welche in einem Staate leben, dann bemerken wir, dass es sowohl der staatlichen Einheit in vorzüglicher Weise dient und gleichzeitig die Bildung, den Fortschritt und die Ausarbeitung der besten Arbeits- und Lebensformen vorantreibt. Da dieses System auf der Wahrheit und Gerechtigkeit basiert, ist es attraktiv und kann daher bei den meisten zivilisierten Völkern der Welt funktionieren. In den Vereinigten Staaten leben Deutsche, Franzosen und Engländer glücklich miteinander, auf der Basis einer allumfassenden Gleichheit und der [Anerkennung der] Eigenarten der Stämme; in der Schweiz leben miteinander die Deutschen, Franzosen und Italiener – obwohl sie anderswo, an den Ufern des Po, des Tibers und des Rheins, nur allzu leicht bereit sind, einander an die Gurgel zu gehen! Selbst in dem weitaus bunteren und rückständigeren

Staate, welcher sich Österreich-Ungarn nennt, beginnen die Deutschen, Slawen, Ungarn, Italiener, Juden und andere, sich zu entwickeln und friedlich einander Respekt zu zeugen, wodurch sie die Einheit des Staates nicht schwächen sondern, im Gegenteil, stärken – wenn auch in einer anderen Form, als manche es gerne hätten, welche das System von Zwang und Verschlucken anwenden wollen... Übrigens, wozu brauchen wir Vorbilder und Modelle aus anderen Staaten, wo wir doch zu Hause nicht weniger deutliche Fakten zur Verfügung haben? Wir meinen, dass trotz der relativen Eigenständigkeit der Finnen in ihren Institutionen, ihrer Sprache, Literatur und Volkscharakter, und trotz der Zentralisierung [der russischen Macht] in Polen, und der vielen Einschränkungen, die im Geiste der Russifizierung in Polen durchgeführt werden, Finnland unvergleichlich mehr russisch ist als Polen, und dass dies immer so bleiben wird, dass Finnland niemals ein schwacher Punkt im vaterländischen Organismus sein wird. [...]

III.

[...] Ich möchte feststellen, dass die Beziehungen, welche in Finnland existieren, wie auch die russifizierenden Bestrebungen, die in Polen am Werke sind, im Hinblick auf die Muslime Russlands *unmöglich sind und daher auch nicht gewünscht*. Hier wollen wir vielmehr folgender Frage nachgehen: auf welchem Wege muss man zu einer bewussten gesellschaftlichen und staatlichen Vereinigung (*edinenie*) der russischen Muslime mit Russland und seiner Bildung (*obrazovannost'*) kommen? Das Ziel dieser Aufzeichnungen dient der Aufhellung dieser Frage. Ich habe oben bereits auf die Entfremdung (*otčuzdennost'*) der Muslime gegenüber Russland hingewiesen, auf ihren Indifferentismus (*indifferentizm*) gegenüber Russlands Leben. Der Grund dafür liegt nicht in diesen oder jenen politischen Sympathien² oder anderen Bestrebungen der russischen Muslime, sofern diese überhaupt bestehen. Dem Muslim ist es fast gleichgültig, wer über ihn herrscht – sein Gesetz befiehlt ihm den Gehorsam – solange die über ihn regierende Macht gerecht ist und ihn in seinem religiösen Leben nicht behindert. Solange diese Bedingung erfüllt ist, fühlt er weder Feindschaft noch Sympathie zu seiner Umgebung; er nimmt eine indifferente Haltung an. Alles, was nicht sein eigen ist, interessiert ihn nicht; alles, was nicht im Kreise seines Wissens, seiner Gewohnheiten und seiner Glaubensvorstellungen liegt, ist ihm

² Gemeint sind Sympathien mit den Osmanen.

fremd und braucht er nicht. Für alle Angelegenheiten des Lebens, für alle Fragen des Verstandes und des Herzens benötigt er nicht die Hilfe der Erfahrung (*opyt*), der Kritik und der Wissenschaft; all diese Dinge sind bei ihm ersetzt durch den ewigen Koran, mit in alle Ewigkeit unveränderlichen Antworten und Anweisungen für alle Fragen des Lebens und des Todes...

Aufgrund der existierenden gesellschaftlichen Bedingungen des sozialen und persönlichen Lebens *haben die russischen Muslime keine Möglichkeit des Austauschs von Gedanken und Ideen*; alle Beziehungen reduzieren sich auf "Kauf und Verkauf", auf Geben und Nehmen – und danach geht der eine wieder nach rechts und der andere nach links. Die Unterschiede [zwischen Russen und Muslimen] in Sprache und Leben, in Lage und Glaubensvorstellungen stehen der Entwicklung einer gegenseitigen Annäherung (*vzaimnoe sblizhenie*) vollkommen im Wege, verhindern Mitgefühl und Interesse; daher ist es unnötig, die Gründe für die muslimische Entfremdung vom russischen Leben und von den Aktivitäten [der Russen] im Politischen oder in einem anderen Konstrukt (*podkladka*) zu suchen. Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass nur das Unwissen, das Unverständnis und das Missverständnis (*neznanie, neponimanie i nedoruzumenie*) die Muslime davon abhält, sich auf eine aktive und mitfühlende Weise mit dem gesamtrussischen vaterländischen Leben näher vertraut zu machen. Der Islamismus (*islamizm*) ist hierbei überhaupt kein direkter Störfaktor. Es gibt etwas stärkeres und älteres [als den Islam], was hierbei stört und die Sache verdirbt, und das ist – wie überall – das Unwissen (*nevezestvo*); der Kampf dagegen aber ist bisher noch überhaupt nicht in der nötigen Form organisiert worden. Diesen Kampf aber müssen die besten Muslime und Russen gemeinsam aufnehmen.

Denn wie kann das russische Muslimentum aufrecht mit Russland und den Russen mitfühlen, wenn es sie nicht kennt, und wenn die Muslime einen Russen nur treffen in der Form des Beamten (*načal'nik*), der in einer den Muslimen unbekanntem Sprache agiert; nur in der Form von Abgaben, Zöllen, [Steuer-]Marken und anderen Verpflichtungen?... Was interessieren den Muslim die alten und die neuen Gerichte, und die *glasnost*?³ Diese und andere Dinge sind für sie nur Schall und Rauch. Was interessieren den Muslimen die [im Zuge der Reformen eingeführten] Einrichtungen der Stadt- und Landgemeinden, wenn nach der Bezahlung der zu ihrem Unterhalt vorgesehenen Steuern diese Einrichtungen keinen Finger rühren für die Muslime, obwohl sie doch ebenfalls ein lokales Element sind? Was interessiert ihn die

³ Gemeint ist die Öffentlichkeit des Gerichtswesens infolge der 1864 eingeführten und bis Ende des Jahrhunderts umgesetzten Gerichtsreform.

russische Wissenschaft und Presse, mit ihren spezifischen Fragen und Interessen, wenn er doch keine Ahnung hat von der Existenz der ersten, und mit der Sprache und den Zielen der zweiten nicht bekannt ist?... Unter solchen Bedingungen ist keine Solidarität, kein bewusstes Mitfühlen denkbar; im Gegenteil, oft entstehen, aus Versehen oder aus Missverständnissen heraus, unter den Muslimen diffuse Erwartungen, oder eine Furcht vor der Zukunft, eine passive Verbitterung, mit als Folge, um es so auszudrücken, ein noch stärkerer Rückzug ins Eigene, in die eigene versperrte und stickige Welt. Ein Beispiel ist die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Die Krimtataren (*krymtsy*) werden als erste zum Wehrdienst gerufen, doch niemand gibt sich die Mühe, der Bevölkerung ein genaues Verständnis von dieser bevorstehenden Pflicht zu geben; und schon ergibt sich aus hunderten von Mündern das Gerücht – sich aus schmierigen, tief stehenden Quellen speisend – welches die Tataren mit der Behauptung in Schreck versetzt, dass alle Krimtataren bis zum vierzigsten Lebensjahr in die Armee gezogen und über ganz Russland verteilt werden sollen. Kein Wunder, dass die Tataren zu schreien begannen, und dass es [die Behörden] viel Geduld, Zeit, Erfahrung und Kompromisse kostete, um die Bevölkerung zu beruhigen und damit die durchaus möglichen Verzweiflungsakte und Unglücksfälle zu verhindern.... [Ein anderer Fall: aufgrund einer Anordnung] muss man für die getauften Nicht-Muslime der Wolga-Region⁴ Kirchen bauen sowie heilige Bücher und andere Dinge anschaffen. Das ist ausgezeichnet: aber schlecht ist, dass die Kampagnen zum Eintreiben der dafür nötigen Mittel so unverständig, respektlos und grob durchgeführt werden, dass alle muslimischen Gebiete in Aufruhr versetzt werden, was wiederum gewisse Repressalien zur Folge hatte. Das Vertrauen des gesamten russischen Muslimentums wurde erschüttert, das gesamte Muslimentum von Kasimov [unweit Moskau] bis Taschkent, von Perm [im Ural] bis Lenkoran [im heutigen Armenien] wurde in Panik versetzt durch dumme Gerüchte, welche behaupteten, dass nun die nördlichen Muslime mit Zwang zur Orthodoxie gebracht würden, dass die Minarette durch Glockentürme ersetzt werden würden! Noch ein letztes Beispiel: zur Verbesserung der ökonomischen Lage des [Ural-] Gebiets und zur Anziehung des russischen Elements wird eine Vermessung der baschkirischen Länder durchgeführt, und danach werden dort im Staatsbesitz befindliche Ländereien zu günstigen Bedingungen an russische

⁴ Gemeint sind die *krešeny*: Tataren, die nach der Eroberung Kazans durch Ivan den Schrecklichen 1552, und in den beiden darauffolgenden Jahrhunderten, z.T. unter Zwang das orthodoxe Christentum annahmen.

[Siedler] vergeben – und was passiert? Maßnahmen, die möglicherweise gut gemeint waren, führen zu Unruhen, die wiederum Pazifizierungsmaßnahmen und Zwangsexil [für aufsässige Baschkiren] nach sich ziehen. Eine weitere Folge ist, dass [den Baschkiren] Land geraubt wird, mit dem Skandal der Enteignung als Spitze; aber was am allerschlimmsten ist, und was uns am meisten betrübt, das ist das böswillige Gerücht, welches das Ohr eines jeden Rechtgläubigen erreicht, nämlich dass in den entfernten Provinzen den Muslimen Ländereien weggenommen werden, um sie dann an die eigenen [russischen] Gutsherren (*pomeščiki*) zu geben.

Die Russen wie auch die Muslime *haben kein Mittel, kein Medium, um solchen Unsinn, solche verdrehten und falschen Interpretationen von äußerst wichtigen Dingen aufzuhellen und zu widerlegen*; denn sie können einander kaum verstehen, und ohne ein solches Verständnis bleiben Annäherung, Mitgefühl, und Einheitsbewusstsein (*soznanie edinstva*) für immer nicht mehr als ein frommer, aber zweifelhafter Wunsch.

Ich wende mich nun der Frage zu, wie die Vereinigung der Muslime mit Russland erreicht werden kann; kann man dies durch Assimilation erreichen – kann man Muslime russifizieren (*obrusit'*)?

Zuerst wird der Beobachter ohne Mühe erfassen, dass die Assimilationsfähigkeit der Russen sehr schwach ist; zumindest konnten wir bislang keine russifizierten Nicht-Russen (*obruselye inorodcy*) bemerken. Im Gegenteil, wir sehen Beispiele dafür, dass Russen bis zu einem gewissen Grade unter den Einfluss der sie umgebenden nicht-Russen gerieten, und deren Sprache übernahmen, wenn auch ohne dabei die eigene Sprache aufzugeben. Ebenso nahmen [die Russen zuweilen] einige Gebräuche, Glaubensvorstellungen sowie die Kleidung [der Muslime] an. Solche Phänomene sieht man in einigen Wolga-Provinzen, in den russischen Siedlungen des Kaukasus und Transkaukasiens. Die russischen Dörfer auf der Krim unterscheiden sich dadurch, dass dort Kirchen stehen, wo es anderswo Moscheen gibt. Den [russischen] *mužik* [Mann] kann man äußerlich nicht vom Tataren unterscheiden, nur seine eigentümliche Aussprache des Tatarischen verrät seinen russischen Ursprung. Interessanterweise erstreckt sich der Einfluss der Tataren dort sogar auf die Deutschen, welche im Allgemeinen [ihre Identität] immer stark verteidigen. Fast alle deutschen Kolonisten (*kolonisty*) auf der Krim sprechen Tatarisch, nahmen so einiges aus der unpräzisen Garderobe der Tataren an, und haben sich gleichzeitig nur mehr schlecht als recht mit der russischen Sprache vertraut gemacht.

Zwar entbehren die Muslime der hohen europäischen Kultur als Kraft zur Erhaltung ihrer Identität (*samosochranenie*), doch haben sie in ihrer Reli-

gion und in ihrem aus der Religion fließenden gesellschaftlichen Leben eine äußerst starke, fast unüberwindbare Kraft, um sich allen fremden Erscheinungen zu widersetzen, die ihrer nationalen Individualität (*nacional'naja individual'nost'*) Schaden zufügen könnten. [Materielle] Interessen, und [das Streben nach] Nutzen sind gewöhnlich der Stimulus, der Menschen zum Handeln treibt, doch auch sie sind nicht selten machtlos gegen die Überzeugungen des Muslim. So findet man in ganz Russland keinen Muslim, der eine Kneipe oder ein Freudenhaus betreiben würde.

Betrachten und studieren wir doch die Funktionen der gewöhnlichen muslimischen Gesellschaft, und zwar in ihrer kleinsten Einheit, der Moscheegemeinde (*prichodskaja obščina*). Eine jede solche Gemeinde ist ein Miniaturstaat (*miniaturnoe gosudarstvo*) mit starken Verbindungen zwischen den Teilen und dem Ganzen; sie hat ihre Gesetze, Gewohnheiten, gesellschaftliche Ordnungen, Einrichtungen und Traditionen, welche durch den Geist des Islamismus ständig in Kraft und Frische gehalten werden. Die Gemeinde hat ihre eigenen Macht[organe] in der Person der Ältesten (*staršiny*) und der gesamten Gemeinde (*prichod*), welche keine Anerkennung seitens der Behörden brauchen, denn die Autorität dieser Macht ist religiös und moralisch, und ihre Quelle ist der Koran. Diese Gemeinde hat ihre vollkommen unabhängige Geistlichkeit (*duchovenstvo*), welche keine Sanktionen oder Weihung (*posvjaščenie*) nötig hat. Jeder vorbereitete Muslim kann als Hodscha (*chodža*) (Lehrer) dienen, als Gebetsrufer (*muezzin*), Imam oder Achund, sofern die Gemeinde dem zustimmt.⁵ Da das Muslimentum keine Stände (*soslovija*) kennt und akzeptiert, hat es auch keine Geistlichkeitskaste (*kastovoe duchovenstvo*). Der Stand der Geistlichen, welche das russische Recht in einigen Ländern der Muslime eingerichtet hat, existiert lediglich *pro forma*, und verhindert nicht, dass bei Notwendigkeit auch Mitglieder anderer Stände – sofern sie dazu vorbereitet sind – die notwendigen geistlichen [Rituale] ausführen. Jede muslimische Gemeinde hat eine eigene Schule und eine Moschee, welche durch die Gemeinde unterhalten werden oder durch Geld und Eigentum, welches zu diesem Zweck gestiftet wurde (*vakufy*) [arab. *waqf*, "fromme Stiftung"]. Der muslimische Mekteb

⁵ Im russischen System der Religionsverwaltung wurden die Imame der tatarischen und baschkirischen Moscheen im Muftiat in Ufa examiniert und mit einem *ukaz* (Einsetzungsschreiben) versehen; insofern sind Gasprinskijs Ausführungen hier nicht ganz korrekt (auch wenn die einzelnen Imame oft eigenständig handelten, und es neben den ernannten Imamen auch noch "inoffizielle" Imame und Gelehrte gab). Ein Achund ist ein Imam, welcher mehrere Moscheegemeinden (und Imame) gegenüber dem Muftiat vertritt.

[*maktab*, “Moscheeschule”]⁶ ist eng mit der Gemeinde verbunden und bietet eine Ergänzung zur Familienschule (*škola semejnaja*), wo das Kind praktisch seit der Wiege im Geiste des Islams dem Einfluss der Eltern ausgesetzt ist und keinen Widerspruch leisten darf. Resultat ist, dass ein Kind schon im Alter von sieben bis acht Jahren so stark durch Islam und die Stammeszugehörigkeit geprägt ist, dass es jeden Neuankömmling und Betrachter ins Erstaunen versetzt und auch den eingefleischten Russifikator ans Denken bringen wird. Mehrere solcher Gemeinden besitzen eine Freitagsmoschee (*sobornaja mečet'*); und mehrere dutzend Gemeinden zusammen tragen eine Medrese (*medrese*) als höchste Schule, wo alle Erkenntnisse (*poznaniija*) der Muslime kommentiert und weitergetragen werden, und wo die Theologen-Rechtsspezialisten (*bogoslovy zakonovedy*), Mullahs, Achunds, Lehrer und generell *alle gelehrten Menschen* (*voobšče učenyje*) ihre Ausbildung erhalten. All diese Einrichtungen und gewachsenen gesellschaftlichen Ordnungen funktionieren pausenlos von Jahr zu Jahr, und werden moralisch durch den Koran und materiell durch die Gemeinde und ihre reichen Mitglieder in Stand gehalten, in der Hoffnung auf Belohnung im jenseitigen Leben. [...]

Solche kleinen muslimischen Gemeinden, oft verteilt über mehrere Siedlungen, sind in vielen Provinzen Innerrusslands zu beobachten, obwohl die Tataren dort seit Jahrhunderten mit einer russischen Volksmasse zusammenleben; sie haben kein tatarisch-muslimisches Merkmal verloren, und die russische Sprache hat unter ihnen nur eine äußerst geringe Verbreitung, und auch dann nur beim männlichen Geschlecht. Von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, sprechen die muslimischen Frauen überhaupt kein Russisch. Demgegenüber stehen die litauischen Tataren, welche ein sehr lehrreiches Beispiel für die außergewöhnliche Beständigkeit des tatarischen Volkscharakters (*ustoičivost' tatar*) sind. Sie leben verstreut über beinahe zehn Provinzen der Südwestlichen Region und der Weichsel-Region, in einer Stärke von nicht mehr als acht- bis zehntausend Seelen.

Vor einem Jahr besuchten wir einige Provinzen in Litauen, um den Einfluss der europäischen Kultur auf die Asiaten zu studieren; dabei beobachteten wir das Leben der ländlichen und städtischen Tataren Litauens.

⁶ Gasprinskij verwendet hier den russischen Terminus *musul'manskoe mektebe* – in einer Neutrumform – für die muslimische “Grundschule”, obwohl *maktab* im Arabischen ein Maskulin ist (ebenso tatarisch *mäktäb*). Dies scheint eine Angleichung an die feminine Form *madrasa/mädräsä* zu sein, welche die “weiterführende Schule/das islamische Seminar” bezeichnet. Manche deutsche Arbeiten folgen Gasprinskij's Sprachgebrauch und sprechen von “den Mekteben”, machen daraus mithin eine Femininform. Im Folgenden wird das Begriffspaar mit “der Mekteb” und “die Medrese” wiedergegeben.

Man muss hier anmerken, dass die heutigen litauischen Muslime Nachfahren jener Horden tatarischer Ulanen sind, welche von den litauischen Fürsten für den Kampf gegen Polen in Dienst genommen worden waren, als mutige Reiter und treue Leibgardisten. Dank der Steuervorteile, die ihnen gegeben wurden, und dem Recht, Litauerinnen zu heiraten, siedelte sich ein Teil dieser Mietsoldaten (*naemnoe voinstvo*) in Litauen an. Da die Frauen dieser tatarischen Siedler überhaupt kein Tatarisch verstanden, sprach schon die erste Generation der litauischen Tatarinnen mehr in der Sprache des Landes, d.h. Litauisch, als Tatarisch, so dass nach einigen Generationen die tatarische Sprache überhaupt nicht mehr verwendet wurde; die litauische Sprache wurde zur Nationalsprache (*nacional'nyj jazyk*) der Tataren.

Doch trotz dieser außergewöhnlichen Umstände, und trotz der verteilten Lage ihrer Siedlungen, haben die litauischen Muslime den Islamismus (*islamizm*) als Religion, als Typ und als Tradition bewahrt – als Tataren. Trotz der äußerst wirschen Umstände von Landschaft und Leben haben sie mehrere Jahrhunderte überdauert und dabei ihre Religion und ihre Individualität behauptet. Sie haben dieselben Moscheen, dieselben Rituale wie die übrigen Muslime. Es stimmt, dass sie keine Mektebs und Medresen haben, aber sie haben mobile Schulen – in der Person der Hodschas, die von einer Ortschaft zur nächsten ziehen, wo die Menschen die Regeln des Islams lehren müssen und wollen. Jede tatarische Familie besitzt die nötigen heiligen Bücher, wobei der arabische Text in die polnisch-litauische Sprache übersetzt ist. Wenn Sie in ein Haus einkehren, in die Hütte (*chižina*) eines Litauer Muslims, dann bemerken Sie sofort an den Wänden die Bilderrahmen mit meisterhaft geschriebenen und verzierten Aussprüchen aus dem Koran, sowie die Namen von Gott, dem Propheten, 'Alī, 'Umar, und anderen. Die Reise nach Litauen überzeugte mich also davon, dass der Islamismus fast unbesiegbar ist, und dass der Abfall vom Glauben (*verootstupničestvo*) bei den litauischen Tataren genauso selten vorkommt wie zum Beispiel bei den Tataren der Krim.

Und das, obwohl die litauischen Tataren auf den ersten Blick überhaupt nicht den Muslimen anderer Länder ähneln. Erstens sind sie in ihrer Mehrheit mehr oder weniger gebildet (*obrazovano*) und viele dienen in militärischen oder zivilen Ämtern, wobei sie das Vertrauen der Verwaltung genießen und als ein neutrales und verlässliches Element der Region angesehen werden. Ich besuchte zum Beispiel ein tatarisches Dorf in der Nähe von Wilno, wo jeder Bewohner den einen oder anderen Orden vorzuweisen hat, und sie alle sind Leutnante, Majore oder pensionierte Provinzsekretäre. Muslimische Selbst-Isolation (*zatvorničestvo*) gibt es bei ihnen gar nicht.

Natürlich mussten die Litauerinnen, die einen Tataren heirateten, ihre Freiheit verteidigen, doch durch günstige Umstände gelang es ihnen, die Schaffung von "Harems" (*garemy*) zu verhindern. Heute ist es schwer, eine dortige Muslimin von einer eingeborenen (*korennaja*) Polin oder Litauerin zu unterscheiden; nur ihre Vornamen – Fatyma, Ajša, Meriem, Zelicha und so fort – lassen bei einer näheren Bekanntschaft den muslimischen Ursprung erkennen. Die [Männer der] litauischen Tataren tragen russisch-polnische Vornamen aber Familiennamen tatarischen Ursprungs, wie zum Beispiel Achmatovič, Asanovič, Selimovič und andere. Es sei nebenbei bemerkt, dass die litauischen Tataren die besten Tataren Russlands sind, und dass sie überhaupt an der Spitze des Muslimentums stehen in Bezug auf Kultur und Gebildetheit. Es wäre äußerst wünschenswert, sie für die Arbeit unter den übrigen Muslimen Russlands zu gewinnen. Für den Dienst könnte man ihnen einige Privilegien geben, um [diese Arbeit] zu erleichtern, denn ich denke, dass ihr kulturelles Leben vielen anderen Muslimen ein gutes Beispiel geben würde.

Aus den oben angeführten Anmerkungen wird deutlich, dass die muslimische Gemeinde eine kompakte, starke Masse bildet, welche ihr eigenes eigentümliches Leben lebt, und dass es kaum möglich sein dürfte, im Sinne einer Russifikation auf sie einzuwirken, es sei denn, man baut [diese Russifizierung] auf Herkulesssäulen von Begrenzungen, Zwang und anderen Mechanismen auf. Ein Russifikationssystem (*rusifikacionnaja sistema*) könnte zum Beispiel versuchen, das Studium des Islamismus zu begrenzen und verdrängen; aber dann würde [der Islamismus] sich in der Familie verbergen, die zu kontrollieren unmöglich ist. Eine Russifikation könnte das Erreichen eines geistlichen Rangs erschweren, der Berufung [zum Imam/Hodscha]; aber dabei würde man nur in die Luft schlagen, denn es gäbe dann eine einflussreiche inoffizielle Geistlichkeit (*duhovenstvo*), die man mit keinen erlaubten Mitteln bekämpfen könnte. Man könnte den Bau von Moscheen begrenzen, aber das wäre sinnlos, da jedes beliebige saubere Zimmer, und im Sommer jeder Ort, eine Moschee ersetzen kann. Man könnte die Literatur, den Buchdruck behindern – aber das Muslimentum entwickelt sich und lebt fort durch Handschriften [und ist mithin unabhängig von gedruckter Literatur]. Man könnte das Ausüben der Sprache begrenzen, sie nicht dulden, sie nicht anerkennen, wo immer dies möglich ist; doch würde dies nicht zum Ziele führen, sondern die Bevölkerung irritieren und in ihren Aktivitäten hemmen. Man könnte auch... doch sind dies der Beispiele genug. Die wunderlichen Maßnahmen, die ich eben aufzählte, würden, wenn sie in Kraft träten, nicht zu einer Russifizierung der Mus-

lime führen, sondern Ablehnung hervorrufen, zu einem versteckten Kampf [gegen diese Maßnahmen] und zur Umgehung der Gesetze führen; sie würden Amoralität (*beznravstvennost'*) hervorrufen, die Unkenntnis der Muslime nur vergrößern; im Kampf ums Überleben gegen die aufgeklärteren Gesellschaften (*bolee prosveščennye obščestva*) würden diese Maßnahmen zur Verarmung und zum Aussterben führen, wenn der Gang der Geschichte nicht eine andere Krise hervorruft...

Aber das ist es nicht, wohin uns das großartige Russland leiten sollte! Ich würde keinen einzigen Tropfen Tinte für diese Aufzeichnungen opfern, wenn ich nur eine Minute an der leuchtenden Zukunft meines Vaterlandes und des in ihm lebenden Muslimentums zweifeln würde. Die Zivilisation, die im fernsten Osten geboren wurde und sich bis zum heutigen Tage Schritt für Schritt nach Westen ausgebreitet hat, hat heute, wie es scheint, die umgekehrte Richtung nach Osten eingeschlagen, und es scheint mir, dass es den Russen und den russischen Muslimen vorbestimmt ist, die besten Überträger dieser Zivilisation zu sein...

Wenn es die Römer und Araber waren, die diese Zivilisation in den Westen trugen, dann kann es sein, dass die Vorsehung (*Providenie*) heute die Russen und Tataren zu Trägern der westlichen Zivilisation in den Osten bestimmt hat. [...]

IV.

Genauso wie einzelne Menschen durch gegenseitige Bekanntschaft und gemeinsame Ideen und Interessen verbunden werden können, so können dieselben Motive auch in vorzüglicher Weise zur Vereinigung von gesellschaftlichen Gruppen und Völkerschaften dienen, wie mir scheint. Gebt den Muslimen die Gelegenheit, Russland kennen zu lernen, sein Leben und seine Gesetze [zu schätzen], gebt ihnen die Möglichkeit Kenntnisse zu sammeln, welche durch ihren lebendigen Strom das verstaubte Weltbild (*zatchloe mirovozzrenie*) erfrischen, erleichtert ihren Zugang zu neuen Ideen und Prinzipien – dann werdet Ihr sehen, wie schnell die dösende und apathische muslimische Masse zu Leben erwacht, wie sie menschlich wird (*očelovečitsja*) und sich an die russische Idee und das russische Leben anschließt. Das kann man natürlich nicht mit brutalen Maßnahmen erreichen, sondern durch Vertrauen in die Lehrmittel und die Sprache der Muslime.

Die *moralische Russifizierung* (*npravstvennoe obrusenie*) der Muslime kann erreicht werden durch die Anhebung ihres Intellekts (*umstvennogo urovnja*) und ihres Wissensstandards, und dies gelingt nur, wenn man der tatarischen Sprache das Bürgerrecht in der Schule und in der Literatur verleiht. Die russischen Muslime haben weder Wissenschaft noch Literatur und Presse; ich schlage deshalb vor, dass man deren Entwicklung erleichtert und fördert. Vielleicht wird man mir sagen, dass die Muslime ja russische Schulen besuchen und dann die russische Literatur und Presse zu ihrer eigenen Entwicklung nutzen können. Bei einigen Ausnahmefällen mag das funktionieren, aber wenn es um die Masse geht, dann ist, wie mir scheint, die Machtlosigkeit der russischen Schulen und der russischen Wissenschaft so deutlich, dass kein Widerspruch möglich ist. Man mag mir noch entgegenhalten, dass spezielle russisch-tatarische Schulen für die einheimischen Muslime (*inorodcev-musul'man*) eröffnet werden, um ihnen die russische Sprache beizubringen. Doch ach, ich war einer der begeistertsten Lehrer dieser vor kurzem eingerichteten Schulen, meine Arbeit wurde für gut befunden, doch nach sechs-sieben Jahren Praxis habe ich jede Hoffnung verloren, auch nur einem einzigen Tataren das Russischsprechen beizubringen, und habe diese Tätigkeit aufgegeben. Vielleicht war ich ein schlechter Lehrer, doch auch die Arbeit meiner Kollegen zeitigte keine besseren Resultate, und wir stehen vor der Kernfrage: haben die krimtatarischen Schulen in diesen zehn Jahren auch nur einem einzigen tatarischen Jungen ein Zeugnis über die Kenntnis der russischen Sprache ausstellen können?

Dass die russische Schule für die Tataren eine Totgeburt ist, dass zeigt ihre Praxis, die von der Theorie unterbaut wird. Man möge sich ein Gebiet vorstellen, das von Muslimen bewohnt wird. Im ganzen Gebiet sprechen nur der Gebietsschreiber Russisch sowie der vorgesetzte Beamte, der ab und zu vorbeikommt. In einem Dorf dieses Gebietes wird dann eine russische Schule eröffnet – seitens der Landverwaltung oder des Ministeriums, das ist egal. Ein Gebäude wird dafür angemietet oder gekauft. Die Bevölkerung weiß nicht, wozu das Ganze, wohin soll das führen... Dann erscheint dort der Volkslehrer mit einem schweren Sack mit Büchern, und er beginnt mit dem Ausstrahlen des Lichts der russischen Wissenschaft und Bildung. Die gewöhnlichen Muslime schicken ihre Kinder erst in die Schule, wenn letztere zehn oder zwölf Jahre alt sind, nachdem sie ihren Mekteb durchlaufen haben – so ist ihre Tradition. Der Unterricht in der [neuen] Landschule umfasst nicht mehr als fünf bis sieben Monate im Jahr, mit zwei bis drei Stunden am Tag... Welche Resultate kann der Russischunterricht unter solchen Bedingungen liefern?

Wenn wir uns daran erinnern, wie viel Zeit und Kraft nötig sind, um mittels Schulbildung, bei Vorhandensein von Motivation, ausgezeichneten Lehrern und Lehrbüchern, einem russischen Jungen eine fremde Sprache einigermaßen gut beizubringen, dann erfassen wir schnell, dass die Einheimischenschulen (*inorodčeskie školy*), die nicht mit Sympathie empfangen werden, keinen Nährboden finden und keine zufriedenstellenden Lehrbücher zur Verfügung haben, völlig hilflos sind. In Simferopol gibt es ein tatarisches Lehrerseminar zur Ausbildung von tatarischen Lehrern. In dieser *geschlossenen Anstalt*, wo die tatarischen Jungen sich unter ständiger Überwachung befinden und von erfahreneren Pädagogen und Meistern angeleitet werden, umgeben von russischen Bediensteten, sind *mindestens drei Jahre* erforderlich, wie die Erfahrung zeigt, mit verschärftem Unterricht von zehn Monaten pro Jahr und sieben bis acht Stunden am Tag, um ihnen die russische Sprache so weit beizubringen, dass sie von dann ab dem Fachunterricht in russischer Sprache folgen können. Wenn ein Junge in einer geschlossenen Anstalt drei Jahre braucht, um eine Vorbereitungsklasse zu durchlaufen, zur Aneignung der russischen Grammatik, dann braucht ein Volksschüler dazu mindestens neun Jahre Unterricht, vorausgesetzt, der Schüler bleibt dazu motiviert. [...]

Die höhere Bildung ist in Russland nicht denkbar ohne die russische Sprache, aber nichts spricht dagegen, das elementare Wissen (an Volksschulen und grundlegenden Handwerksschulen) auch mithilfe der tatarischen Sprache zu verbreiten. Auf diese Weise würde das Wissen schnell Zugang zur Masse der Muslime finden; anstatt fruchtlos russische Vokabeln zu pauken, könnten die Muslime lernen, was Russland und die Russen sind (im Rahmen des Fachs Vaterlandskunde [*otečestvovedenie*]), würden eine Allgemeinbildung sowie praktisches Wissen erwerben, wobei sie unter dem pädagogischen Einfluss ihres gebildeten Lehrmeisters stünden.

Ich kann deshalb absolut nicht begreifen, was uns daran hindert, die tatarische Sprache in der Schule einzuführen. Ist die russische Sprache, ist die russische Wissenschaft denn so schwach, dass man sie vor den anderen Sprachen des Imperiums beschützen muss? Wenn das nicht der Fall ist, dann gilt: solange die elementaren Kenntnisse sich unter den Muslimen nicht verbreiten und deren Gehirne nicht in Bewegung bringen, so lange werden die russische Wissenschaft und die russische Sprache für sie unerreichbar bleiben. Die Muslime werden deren Bedeutung nicht erkennen, werden ihre Notwendigkeit nicht begreifen. Die Schulen für Nicht-Russen (*inorodčeskie školy*) werden weiter nur in die Luft schlagen, und die russischen Gymnasien und Universitäten werden vergeblich auf die musli-

mischen Jünglinge warten. Der Muslim wird weiterhin kein Buch kennen als das Gesetz Gottes, keine Wissenschaft außer der Theologie (*bogoslovie*). Geographie, Geschichte, Arithmetik und andere Fächer bleiben ihm völlig unbekannt. In seiner Überzeugung ist die russische Schule nichts anderes als ein Mekteb; das Gymnasium und andere Schulen sind für ihn einfach nur die russische Medrese. Und weil er seine eigenen Mektebs und Medresen hat, und weil er Mullah oder Kadi werden will, und nicht Priester (*pop*) oder Richter (*sudʒja*), hat er kein Interesse an der russischen Schule und an russischen Büchern, zumal er letztere, unbewusst, sogar bis zu einem gewissen Grade fürchtet.

Licht, gebt uns Licht, oh unsere großen Brüder, sonst ersticken wir, zerfallen und stecken dabei noch die Umgebung an. Wir, die Muslime, sind noch Kinder, darum seid doch vernünftige Pädagogen; sprecht mit uns auf einer Manier, die Euch uns verständlich macht, nicht so, dass wir sprachlos dastehen. Wenn wir Euch zu verstehen gelernt haben werden, wenn wir in unserem Mekteb die Früchte Eurer Wissenschaft und Kenntnisse erfasst haben werden, wenn wir unsere Heimat Russland erst einmal aus unseren eigenen tatarischen Büchern kennengelernt haben, dann, so seid versichert, wird bei uns auch der Wunsch aufkommen, Eure Gymnasien und Universitäten zu füllen, um an Eurer Seite auf dem Gebiet des Lebens und der Wissenschaft zu arbeiten. Doch bis dahin werden wir, ohne Kenntnis Eurer Wissenschaft und Eures Lebens, uns isolieren, diesen Wissenschaften ausweichen, ihren Nutzen und ihre Bedeutung nicht erfassen, auch wenn die Beamten verschiedener Einrichtungen – mit denen wir im Übrigen überhaupt nicht vertraut sind – andere Überzeugungen hegen und diese in noch so schönen Reden zum Ausdruck bringen.

Wie stellt Ihr Euch denn vor, dass ein Mensch mit verbundenen Augen einen anderen erkennen soll, und dann auch noch, ohne ihn zu kennen, wie er mit diesem anderen mitfühlen soll, sich ihm annähern soll? Wenn die russische Literatursprache sich als Instrument der Grundschule schon *für Russen in Kleinrussland (Malorossija)*⁷ als untauglich erwiesen hat, dann ist doch deutlich, dass sie für Tataren noch viel weniger taugt. Die Landselbstverwaltungen (*zemstvos*) haben dies schon nach kurzer Zeit erfasst und die Schulen, die sie für Tataren eröffnet hatten, gleich wieder geschlossen; das *zemstvo* der Provinz Tavrida [Krim] bittet deshalb nun die oberste Regierung um Erlaubnis, um den Unterricht der tatarischen Sprache an Schulen einführen zu dürfen. Es wird nicht mehr lange dauern, bis das Bildungsmi-

⁷ Ukraine.

nisterium zu demselben Schluss kommt. Ich erlaube mir, folgenden Vergleich vorbringen zu dürfen, auch wenn er paradoxal ist. Wenn man an russischen Volksschulen zum Zwecke der Bildung und Erziehung die deutsche Sprache [als Unterrichtssprache] einführen würde, anstelle der russischen Muttersprache, könnte man davon praktische Ergebnisse erwarten, und eine schnelle Erleuchtung des russischen *mužik*? Wenn nicht, dann seid davon überzeugt, dass die russische Sprache in der Schule der nicht-russischen Muslime noch weniger Bedeutung hat.

Die Schule ist ein Organ zur Erziehung von Verstand und Moral. Ein anderes Ziel kann und soll sie nicht haben. Die russische Sprache verbreitet sich in Russland (*po Rusi*) nicht durch ein paar Dutzend traurige Schulen, sondern durch die Verbesserung und Vereinfachung von Kommunikation, durch die Erweiterung der Arbeitsformen, der Beziehungen zwischen den in Russland lebenden Völkern in Bezug auf Handel und Industrie. Und dafür muss man jedem nichtrussischen Volk (*narod*) erlauben, in seiner Muttersprache zu schreiben, zu lesen und zu lernen, und diesen Prozess unterstützen – ohne zu vergessen, dass die Wissenschaft für die gesamte Menschheit ein- und dieselbe ist. Sie alleine besiegt die Vorurteile der Unwissenheit, und nur auf ihrer Basis erfolgt die Vereinigung (*edinenie*) der Tataren mit dem russischen Slawentum (*s russkim slavianstvom*).

V.

Oben haben wir unserer Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Vereinigung der russischen Muslime (*russkie musul'many*) mit den Russen, die moralische Russifizierung (*npravstvennoe obrusenie*) der Muslime, wenn man sich so ausdrücken darf, nur möglich ist, indem man sich mutig und direkt ihrer Lehranstalten und ihrer eigenen Sprache bedient.

Wenn wir einmal erkannt haben, dass dies möglich ist, dann denke ich, dass wir auf diese Weise schnell auf die Erziehung (*vospitanie*), auf die intellektuelle Entwicklung der Muslime Einfluss nehmen können, und einen frischen Wind in die stickige Atmosphäre ihrer Unbeweglichkeit (*nepodviznost'*) bringen, sowie Licht in die Dunkelheit ihrer jahrhundertalten Unwissenheit (*nevežestvo*)... Damit bringen wir auch schnell und einfach neues Leben in die intellektuelle und praktische Tätigkeit der [islamischen] Gelehrten (der '*ulāma*' [*ulemy*]) sowie der handeltreibenden und agrarischen Klassen der Muslime, für welche die russischen Bildungsstätten bislang so etwas sind wie das Licht für einen Blinden. In diesem Falle wird

auch die Bildung der muslimischen Oberschicht, darunter die ausgezeichneten Händler (*negocianty*) der innerrussischen Provinzen, eine solidere Grundlage gewinnen. Es stimmt, dass schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt einige Vertreter dieser Klasse bereits die mittleren militärischen und zivilen Bildungsanstalten besuchen; doch noch sind es nicht viele – eher einzelne, die wie Meteore am Himmel erscheinen –, und von wenigen Ausnahmen abgesehen kehren sie schon nach der dritten oder vierten Schulklasse [ohne Abschluss] nach Hause zurück... Über einen Zeitraum von hundert Jahren hat von den Krim-Muslimen nur *ein einziger* den vollen Kurs der Kadettenanstalt (*kadetskij korpus*) durchlaufen, und nur *einer* hat einen Universitätsabschluss erreicht. Wir haben keine genauen Angaben über die diesbezüglichen Erfolge von Muslimen aus anderen Gebieten Russlands zusammenstellen können, doch können wir durchaus behaupten, dass auch dort die Resultate nicht glänzend sind.

Hier müssen wir noch etwas hinzufügen, was durchaus Berücksichtigung und weitere Untersuchung erfordert. Aufgrund der Einfachheit und der patriarchalischen Struktur (*patriarchal'nost'*) seiner Lebensweise, und durch die Reinheit der ihm seit seiner Kindheit eingeflößten religiös-moralischen Prinzipien, steht der Muslim fernab von List und Heuchelei (*chitrost' i licemerie*), die er verabscheut; er ist ein ehrlicher Mensch. Ein Muslim mit *solider* Bildung bereichert diese guten Eigenschaften des gewöhnlichen Menschen mit einem weiteren, humanen Blick auf die Dinge: die Wissenschaft und das Wissen, wenn sie seine muslimischen Prinzipien und Sympathien nicht ins Schwanken bringen, erfrischen und humanisieren (*gumanizirujut*) seine Auffassungen, wobei sie auch seine Vorurteile und seinen Aberglauben (*predrassudki i sueverija*) vernichten. Doch diejenigen Muslime, die durch den Willen des Schicksals irgendeine fremde Sprache gelernt haben und den äußeren Glanz des Europäismus (*vnešnij losk evropeizma*) angenommen haben, ohne eine solide wissenschaftliche Grundlage – diese Menschen sind leider meist verloren für ein nützliches und aktives Leben. Diese Menschen haben die guten Qualitäten ihres Stammes verloren und die schlechten Eigenschaften eines anderen angenommen. In der Jugend haben sie gewöhnlich keine teuren Prinzipien, dienen dem Bacchus und der Venus, und im Alter sind sie abscheuliche Heuchler und Scheinheilige, welche ihre Jugendsünden konsequent verbergen im Kampf gegen jede neue Sache und gegen das Licht der wahren Kenntnis und des Fortschritts (*progress*). Diesen bedauerlichen Typ von Muslim habe ich bei uns gefunden, den russischen Muslimen, aber auch bei Arabern und ganz besonders oft unter Türken.

Möge Gott (*Bog*) uns vor solchen Früchten der Zivilisation und der Sprachkenntnis (*jazykoznanija*) bewahren! Nicht die Sprachkenntnis bewegt das Gehirn, sondern die wissenschaftliche Unterbauung der Erziehung: nicht die russische Sprache bläst dem russischen Muslimentum neues Leben ein, sondern die Wissenschaft, die ihnen auf der einfachsten und effektivsten Weise übergeben werden muss.

Wir sagten bereits, dass man sich den [bestehenden] Mitteln der Muslime und ihrer Sprache zuwenden muss. Mektebs, d.h. Grundschulen, haben die Muslime schon so viele, *wie nötig ist*. Auch höhere Schulen – Medresen – welche gleichzeitig so etwas darstellen wie geistige Akademien, Lehrerseminare und gemeinbildende Einrichtungen, gibt es ebenfalls *in ausreichender Anzahl*. Die gesamte Geistlichkeit (*duhovenstvo*) und alle Gelehrten (*ulemy*), alle Hodschas der Grundschulen (Mektebs) sind das Produkt von Medresen, da letztere die einzige Quelle des muslimischen Wissens darstellen sowie der Sittlichkeit und des Guten. Der Einfluss der Medresen auf die muslimische Gesellschaft, auf die gesamte Struktur des [gesellschaftlichen] Lebens und Denkens, ist unvergleichlich höher als der Einfluss jeder Universität auf eine europäische Gesellschaft... Die Mektebs und Medresen sind Einrichtungen, welche tiefe Wurzeln auf muslimischem Boden geschlagen haben und auf ihm gedeihen, und die, anders als die Schulen für Nichtmuslimen (*inorodčeskie školy*), nicht von oben auf diesen Boden gesetzt wurden; sie genießen bei den Muslimen großen Respekt, haben ihre Sympathien und ihr Vertrauen, und sind geheiligt durch die jahrhundertealten Traditionen. Es gab eine Zeit – und daran können sich fast alle schreibkundigen Muslime noch dunkel erinnern, zumindest 50–60% von ihnen – als die Muslime in ihren Medresen noch *il'mi-tybie* (Medizin) [*ilm-i tibbiyya*] lernten, *il'mi-ikmet* (Physik) [*ilm-i hikmat*], *il'mi-kim'ja* (Chemie) [*ilm-i qimiya*], *il'mi-nabotat* (Botanik) [*ilm-i nabatāt*], *il'mi nudzhum* (Astronomie) [*ilm-i nuğūm*], *il'mi-endese* (Geometrie) [*ilm-i handasa*] und andere Fächer. Dies geht zurück auf vage Erinnerungen und Legenden über die Medresen der Araber zu Zeiten der glänzenden Epoche ihrer Kalifate (*kalifatstva*), als es in Bagdad, Cordoba und anderen Städten des muslimischen Orients Medresen gab mit 20 bis 30 Professoren (*muderisy mual'imy*) [arab. *mudarris, mu'allim*], welche die verschiedenen theoretischen und praktischen Wissenschaften lehrten. Das Programm der heutigen tatarischen Medrese umfasst hingegen nur die arabische Buchsprache, Theologie und Scholastik (*scholastika*). Die Lehrmethode besteht aus – pauken und wiederholen, wiederholen und pauken!

Mir scheint, dass die Russen sich in großartiger Weise um das Vaterland und die Menschheit verdient machen würden, wenn sie für ihre Muslime auf russischem Boden die berühmten arabischen Medresen wiederbeleben, welche seinerzeit so viele berühmte Diener der Wissenschaft und des Denkens hervorgebracht haben. Diese Sache voranzutreiben ist *nicht schwierig und nicht teuer*. Man braucht nur kleine Reformen (*preobrazovanija*) durchzuführen an 9–10 Medresen in Russland, in muslimischen Zentren wie Kazan, Ufa, Orenburg, Astrachan, Taschkent, Samarkand und Baku, Nucha und Bachčisaraj; damit kann man die geistige Entwicklung der Muslime wieder auf ihr altes Fundament setzen. Die reformierten Medresen könnte man “große” oder “erstklassige” Medresen nennen, zur Unterscheidung von den nichtreformierten; und ihren “*sochtas*” (Studenten) [pers. *suhta*] könnte man einige Privilegien und Rechte geben. Der Kern der Reform muss, unserer Meinung nach, darin bestehen, dass man den Unterricht einiger elementarer, allgemeinbildender Fächer in tatarischer Sprache in das Curriculum einbaut (gekürzte Kurse über Geographie, Geschichte, Naturwissenschaften, Arithmetik und Planimetrie, die Grundlagen der Pädagogik und eine kurze Einführung ins russische Recht). Als Lehrer kann man sich Personen vorstellen, welche eine Ausbildung an der Orientalischen Fakultät der Universität [in Sankt Petersburg] durchlaufen haben oder am Lazarev-Institut für Orientalische Sprachen [in Moskau]. Die Schulleitungen sollten sich durch nichts aufhalten lassen. Für jede Medrese bräuchte man nicht mehr als drei Lehrer, von denen einer auch als Lehrer-Direktor (*muderis-direktor*) fungieren würde. Diese Innovation (*novovvedenie*) könnte 7.000 bis 8.000 [Rubel] für jede Medrese kosten (eingeschlossen das Gehalt für die Lehrer und die Kosten für die Lehrbücher), womit für alle zehn Medresen der wichtigsten Zentren bis zu 80.000 nötig wären. Selbst wenn wir von 100.000 Rubeln pro Jahr für diese zehn Medresen ausgehen, dann bleiben diese Ausgaben (für die man noch eine spezielle Sammlung unter den Muslimen organisieren könnte, nach dem Vorbild der früheren tatarischen Geldsammlung auf der Krim) verschwindend gering gegenüber den glänzenden Resultaten, die man davon erwarten darf. Anstelle der heutigen unwissenden Geistlichkeit würde das russische Muslimentum dann in etwa fünfzehn Jahren gebildete ‘*ulamā*’ haben; anstelle der heutigen dummen Hodschas hätte man Pädagogen, die gut für ihre Aufgabe vorbereitet und gebildet sind; und dann könnte man auch die Grundschulen, die Mektebs, auf das Niveau heben, welches unsere Zeit erfordert, und an ihnen die besten, ausgereiftesten Unterrichtsmethoden anwenden, anstelle des heute vorherrschenden Einpaukens und der Zucht mit dem Stock. Auf diese Weise würden die russischen – oder,

besser gesagt, gesamt menschlichen und humanen Ideen und Kenntnisse in die Masse der Muslime eindringen. Wenn die Neugier bei den Tataren erst einmal geweckt ist, würde das bei ihnen zu einem bewussten Streben nach Aufklärung (*prosvěšćenie*) führen, welches nicht durch den Stock auferlegt wird. Dann würde das Muslimentum selbst die Mittel suchen und finden, die zur Erlernung der russischen Sprache nötig sind, um der Wissenschaft und dem Wissen nahe zu kommen. Das wäre das Ende des gegenwärtigen Misstrauens gegenüber der russischen Aufklärung, der apathischen Gleichgültigkeit gegenüber der russischen Wissenschaft. Die Muslime könnten sich dann davon überzeugen, dass es neben der heiligen Schrift der Araber (*svjaščennoe pisanie arabov*) noch etwas anderes zu erlernen gibt... Dann würden die russischen Gymnasien und Universitäten in den Augen der Muslime an Bedeutung gewinnen; ihre Entfremdung (*otčuzdennost'*), Misstrauen und Apathie, diese Folgen des Unwissens, würden sich verziehen wie ein Nebel.

Denke nach, oh Leser, kann hieraus ein Schaden für die russische Sprache und Wissenschaft erwachsen? Wäre dies nicht vielmehr ein Gewinn für die vaterländische Bildung und die gesamt menschliche Kultur?

Was die Bedeutung der eigenen tatarischen Sprache angeht, als Mittel zur Aneignung von Kenntnis, so ist zu betonen, dass 50 bis 60 Prozent der Tataren und Tatarinnen frei auf Tatarisch lesen können; Russisch lesen und verstehen hingegen kann kaum einer von tausend. Ist es deshalb nicht praktisch, ja notwendig, im Interesse des gesellschaftlichen Wohls und des Staates, sich dieses Umstandes zu bedienen, dieser tatarischen Beherrschung des Lesens und Schreibens, dieser unter den Tataren verbreiteten Schriftbeherrschung (*gramotnost'*), als Kanal (*provodnik*) der nützlichen Informationen, der Vaterlandskunde und anderer Fächer, zur muslimischen Masse. Und muss man nicht auch die Entwicklung der Presse unter den Tataren erleichtern und fördern? Wäre es etwa schlecht, wenn die Anordnungen der Regierung und der öffentlichen Einrichtungen die zahlreichen muslimischen Untertanen (*poddannye*) Russlands in einer Sprache erreichten, die ihnen verständlich ist? Wie viele Missverständnisse, Verluste und Unglücke könnte man auf diesem Wege vermeiden! Man kann hier gegen mich einwenden, dass auch der russische *mužik* nichts liest, nichts weiß, und trotzdem vor sich hinlebt. Doch, erstens lebt er sehr schlecht und leidet stark darunter, dass er nichts liest; und zweitens, der *mužik* ist schon alleine durch seine Herkunft, seine historische Tradition mit den russischen Gebräuchen und dem russischen Leben vertraut, viel mehr jedenfalls als der Muslim, der andere Lebensbedingungen hat, andere Ansichten. Deshalb ist es besonders wichtig, den Muslim mit den russischen Verhältnissen und

Begriffen sowie mit dem russischen Leben vertraut zu machen. Gerade hier leistet die tatarische Schriftbeherrschung einen großen Dienst, wenn wir nicht zu viel Angst haben, dass wir uns Illusionen hingeben könnten, und wenn wir diese Frage nicht unnötig politisieren, anstatt aufrichtig ans Werk zu gehen, Unterricht zu geben, das Gute und die Wahrheit zu säen, ohne uns abhalten zu lassen von den zu erwartenden Hindernissen und Befürchtungen. Im englischen Herrschaftsbereich in Indien kam es zur Entstehung und Entfaltung einer bedeutenden einheimischen Literatur (*tuzemnaja literatura*) und Presse, die den Interessen des Fortschritts dient und offensichtlich weder den Engländern noch deren Sprache schadet; sonst hätten die Engländer vermutlich nicht lange gefackelt und das einheimische Wort und die einheimische Presse im Keime erstickt... Die [russische] Verwaltung des Transkaukasus (*Zakavkaz*) hat, wie es scheint, die Bedeutung der einheimischen Sprache für die Erziehung und Verwaltung des Gebiets verstanden. Dank dieser korrekten Einschätzung und mit Unterstützung der Verwaltung entstand und erstarkte in Tiflis das tatarische gedruckte Wort in Form [der Zeitung] *Zija-i Kavkaz* [arab. *Ḍiyāʾ-i Qafqās*] (*Lichtschein des Kaukasus*), welches der dortigen Bevölkerung gewaltigen Nutzen brachte, da [diese Zeitung] in tatarischer Sprache die notwendigen Informationen und Anordnungen der Regierung mitteilt und erklärt. Wenn irgendwelche schädlichen Gerüchte sich verbreiten, kann die Verwaltung dieses Blatt gebrauchen, um die Gerüchte zu entkräften. Mir scheint, dass dieser Nutzen sehr deutlich ist, und dass dem nicht viel hinzugefügt werden muss.

Die oben formulierten Gedanken bezüglich der Annäherung (*sbliženie*) zwischen Muslimen und Russen, und bezüglich der Methoden, mithilfe derer die Muslime mit Russland bekanntgemacht werden können, will ich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1.) Unwissen, und daraus folgend Misstrauen, stören die herzliche Annäherung der russischen Muslime an Russland. 2.) Die Verbreitung von Vaterlandskunde und Wissen unter Muslimen unter Verwendung der russischen Sprache ist fast undenkbar; die russischen Lehranstalten ziehen nicht einmal einen aus hundert Muslimen der Oberklasse an, ganz zu schweigen von den übrigen Muslimen. 3.) Wenn man beginnt, eine elementare Bildung an den muslimischen Medresen zu unterrichten, in tatarischer Sprache, dann erleichtert das den muslimischen Kreisen den Zugang zum Wissen, ohne jeden Schaden für den Staat; dies wird schnell das Niveau der Geistlichkeit anheben sowie des mittleren Stands (*srednee soslovie*), und es wird viele schlechte Vorurteile vertreiben. 4.) Die Vereinfachung des Pressewesens in tatarischer Sprache wird, durch die bedeutende Schriftkundigkeit der Tataren, schnell die not-

wendigen nützlichen und praktischen Informationen verbreiten, weshalb es notwendig ist, jegliche Druckwerke in den muslimischen Dialekten (*na musul'manskich narečijach*) zu fördern und zu unterstützen. 5.) Es wäre sehr nützlich, und deshalb wünschenswert, an den Gerichten in Gebieten mit tatarischer Bevölkerung gebildete und vom Staate eingesetzte Übersetzer zu installieren, um die Muslime vor großen Verlusten und oft auch Unglücksfällen zu bewahren, welche dazu führen, dass ihre Beziehung zum Vaterland kühl bleibt; [ebenso wäre es wünschenswert] die notwendigen Anordnungen und Information seitens der russischen Autoritäten so zu verbreiten, dass der russische Text begleitet wird von einer Übersetzung in die einheimische (*tuzemnyj*) Sprache. 6.) Von diesen Maßnahmen können weder die Interessen der russischen Sprache noch die des Staates irgendeinen Schaden nehmen.

Bevor ich diese Anmerkungen abschließe, möchte ich mich an die gebildete muslimische Jugend wenden. Brüder, setzt Euch mit allem Eifer ein für die Volksbildung: besprecht die besten Methoden zu diesem Ziel mit Hilfe der gebildeten Russen, und in Zusammenarbeit mit ihnen. Es ist eine Tugend für sich selbst zu lernen, doch sein eigenes Wissen an den Unwissenden weiterzugeben ist eine noch größere Tugend sowie eine gute, heilige Sache (*svjatoe delo*). Unsere Religion lehrt, dass man auf drei Weisen Gutes verrichten kann: durch die Arbeit, durch das Wort, und durch das Geben. Alle drei sind in gleicher Weise gottgefällig (*ugodno Bogu*) und nobel: der Arme hilft seinem Nächsten (*bližnemu*) durch seine Arbeit, der Gelehrte durch das Lehren, und der Reiche durch das Geben. Ihr habt studiert, habt Wissen erhalten und die guten Regeln gelernt: bewahrt diese nicht nur für Euch selbst sondern bemüht Euch, Euer Wissen weiter zu geben an den Nächsten, an die anderen Mitglieder Eures Stammes (*soplemenniki*). Übersetzt gute russische Bücher in die tatarische Sprache, schreibt für die armen, unwissenden Tataren (*dlja temnych tatar*), strengt euch an, um Schulen zu eröffnen und zu verbessern, um Kunst und Handwerk zu verbreiten. In dieser heiligen Sache werden Euch, so hoffe ich, die Muftis der Krim und Kazans (*muftii Tavričeskij i Kazanskij*) mit ihrem Einfluss und ihrem Wissen die notwendige Hilfe bieten. Dieses, Brüder, wird ehrlich und nobel sein, und wenn nicht schon jetzt so doch in der Zukunft wird das Volk Eure Namen segnen (*blagoslovit'*), eingedenk eines heiligen Ausspruchs des großen 'Alī (*svjaščennoe izrečenie velikogo Alija*), dass "die Tinte des Gelehrten genauso viel Achtung verdient wie das Blut des Märtyrers (*mučenik*)."

1. Juni 1881, Bachčisaraj

Debatte / Debate

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen: Sure 90:10 und 1:6f.

Hans Zirker*

Dass der Koran in traditionsgeschichtlicher Verbundenheit mit der Bibel und der Antike überhaupt den Menschen vor zwei Wege gestellt sieht, den des guten und den des schlechten Lebens, ist allseits bekannt.¹ Diesem paränetischen Schema detailliert nachzugehen, gäbe es keinen Anlass, hielten sich nicht an zwei Stellen hartnäckig Unsicherheiten der Übersetzung, die mehr als nur philologisches Gewicht haben. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass ihnen mit grammatischen und semantischen Argumenten beizukommen ist.

In der 90. Sure mit dem Namen “Der Ort” (da sie mit einem auf Mekka bezogenen Schwur einsetzt) sagt Gott im Blick auf den Menschen: “Haben wir ihm nicht zwei Augen geschaffen, eine Zunge und zwei Lippen und ihn die zwei Wege geführt?” (Q 90:8–10)

So etwa lauten jedenfalls verbreitete Übersetzungen²; die aber haben einen Haken: Wo hier im 10. Vers von den “zwei Wegen” die Rede ist, steht im arabischen Text “*nağdayni*”, der Genitiv-Dual von “*nağd*”. Zu diesem im Koran nur an der einen Stelle vorkommenden Nomen lesen wir in einem wissenschaftlich geachteten Lexikon zum koranischen Wortschatz: “*nağdāni* ... ‘two (mountain[?])-roads’ (although *nağd* in CA means normally ‘highland, upland’ ...)”³ In dieser üblichen Bedeutung wurde das Wort zum geo-

* Emeritierter Professor der Katholischen Theologie der Universität Duisburg-Essen.

¹ Zum “concept of the two opposing ways”, “a kind of conceptual dualism”, vgl. Frolov, “Path or Way”, S. 29; zum Hintergrund des weiterreichenden ethischen und eschatologischen Dualismus des Koran vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān*, S. 203–249: The Basic Moral Dichotomy.

² Übersetzungen werden im Folgenden nur exemplarisch zitiert oder wenn sie sich in ihrer Eigenart von anderen bemerkenswert abheben. Vgl. darüber hinaus zu Übersetzungen vor allem muslimischer Herkunft auch die internationale Übersicht, die das Programm “Tanzil” im Internet gewährt (<http://tanzil.net>).

³ Ambros und Procházka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, S. 263. (Alle Klammern, runde wie eckige, sind im Zitat original; CA = Classical Arabic).

graphischen Namen einer Landschaft im Inneren Saudi-Arabiens, bei uns zumeist “Nedschd” geschrieben. (Hier nahm im 18. Jh. die Dynastie der Sa‘ūd ihren Aufstieg und von hier ging zu dieser Zeit die Bewegung der Wahhabiten aus.)

Rudi Paret wissenschaftlich gründlich durchdachte Koranübersetzung verweist auf das sprachliche Problem schon in der verlegten überfrachteten Wiedergabe der Gottesrede: “Haben wir ihm nicht ... die beiden Wege(?) gezeigt (w. ihn die beiden Wege(?) geführt) (damit er sich für einen von ihnen entscheide?)?”⁴ Dabei erwähnt er in seinem begleitenden Kommentar⁵ zusätzlich die rigorosere Möglichkeit, die der englische Arabist Richard Bell in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung (“And have guided him the two paths?”) erwogen hat: dass der Dual “may simply be due to the rhyme”⁶, ohne eigene Bedeutung. Dass “Ortsangaben in der altarabischen Dichtung häufig in der Form eines – funktionslosen – Duals erscheinen” vermerkt beiläufig auch Angelika Neuwirth, sieht jedoch im Fall des Koran “nur äußerlich eine poetische Konvention evoziert, die nun aber in der neuen Botschaft mit schwerwiegender Bedeutung aufgeladen wird”⁷, nämlich der schon biblisch vertrauten Zwei-Wege-Dramatik.

Wenn man die Schwierigkeit auf den Punkt bringen will, kann man sagen: “nağd” bedeutet ohne Zweifel “Hochland”, “Höhe” o. Ä., wird so aber im gegebenen Zusammenhang nicht hinreichend verständlich. Wir scheinen mit dem fraglichen Vers erst zurechtzukommen, wenn wir in ihn entgegen dem lexikalischen Befund aus unserem vertrauten Traditionsbestand die Bedeutung der “zwei Wege” eintragen.⁸

Dies ist – um es zurückhaltend zu formulieren – wenig zufriedenstellend. So setzen wir die Lektüre dieser Sure neu an, mit der versuchsweisen Annahme, dass hier gar nicht von zwei Wegen die Rede sei, jedenfalls

Vgl. Badawi und Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, S. 918, mit dem Verweis auch auf die kuriose Deutung der *nağdayni* als “the mother’s two teats which the new-born does not find difficulty in identifying”; bes. ausführlich Lane, *Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, S. 2767 b–c.

⁴ Paret, *Der Koran*.

⁵ Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 510.

⁶ Bell, *The Qur’ān*, Bd. 2, S. 657, Anm. 5.

⁷ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 243.

⁸ Dieses semantische Wechselspiel legt die Übersetzung von Bubenheim und Elyas, *Der edle Qur’ān*, bemerkenswert unverstellt dar: „[Haben wir nicht] ihn beide Hochebenen geleitet“ mit Fußnote: “D.h.: den breiten Weg des Guten und denjenigen des Bösen.” (Dabei ist freilich die biblische Qualifizierung der Wege verfehlt; denn nach Mt 7,14: ist der gute Weg “schmal”).

nicht in der gegensätzlichen Ausrichtung auf das Gute und Böse⁹, und finden, dass die Sure über unsere Stelle hinaus in der Tat nur von dem einen „steilen Weg“ (V. 11f.)¹⁰ spricht, zu dem der Mensch angehalten ist, den er aber nicht einschlägt. Dieser Weg wird nach einer rhetorischen Lehrfrage: „Woher willst du wissen, was der steile Weg ist?“ (V. 12) erläutert: „Die Befreiung eines Sklaven, / oder an einem Tag der Hungersnot die Speisung / einer verwandten Waise / oder eines Armen im Elend, / dann dass man zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit mahnen und zur Barmherzigkeit“ (V. 13–17).

Der ursprünglich assoziierte zweite, unheilvolle Weg kommt in der Sure nicht mehr zur Sprache; denn sie wechselt gegen Ende ihre Metaphorik und geht in das andere Bild der gerichtlichen Scheidung der Menschen über. Hier wird der zuvor nahegelegte, aber nicht durchgeführte Dualismus in kurzen Worten realisiert, allerdings nicht mehr in der Metapher der zwei Wege, sondern der gegensätzlichen sozialen Gruppierung und Platzierung: Die den steilen Weg eingeschlagen haben, „sind die zur Rechten“ (V. 18) – „Die aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die zur Linken. Feuer liegt auf ihnen, geschlossen.“ (V. 19f.). Ein Ungleichgewicht besteht auch hier fort: Den guten Taten auf der einen Seite entsprechen keine schlechten auf der anderen; hier steht nur die Negation, die Verweigerung des Glaubens an die von Gott gesetzten „Zeichen“, gesetzt schon in der Schöpfung und erneut vorgetragen im Wort der Propheten.

So erweisen sich die semantischen Elemente dieser Sure zwar als verständlich, auch eindrucksvoll, aber als untereinander uneinheitlich.

Was ergibt sich daraus für die Bedeutung der „*nağdayni*“? Sollten nun doch am besten „zwei Wege“ gemeint sein, die aber beide – um auch dem Lexikon gerecht zu werden – im „Hochland“ gelegen sind oder dorthin führen? Dafür spricht sich Angelika Neuwirth aus, wenn sie übersetzt, dass Gott den Menschen „die beiden hohen Wege hinaufgeführt“ habe¹¹, oder der englische Arabist und Islamwissenschaftler Arthur John Arberry – mit einer geringen, doch beachtenswerten Variation –, dass Gott „guided him on the two highways (of good and evil)“¹². Sollte also in der Sicht des Koran sogar der üble Weg „nach oben“ führen (Neuwirth) oder „oben“ verlau-

⁹ Auffallend eigenwillig ist in dieser Hinsicht Nagel, *Der Koran*, S. 243, mit der Übersetzung „die zwei richtigen Wege“.

¹⁰ Ambros und Procházka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, S. 192: „*‘aqaba(t)* ‘steep mountain path’; ... difficult or demanding undertaking“.

¹¹ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 237; *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 508.

¹² Arberry, *The Koran*.

fen (Arberry)? Beides entspricht nicht den üblichen Konnotationen dieses Weges, der letztlich ins Verderben, nach der Sicht und Sprache des Koran wie der Bibel ins Feuer führt.

Hier hilft eine grammatische Besonderheit des Arabischen weiter. Es kennt den “dualis a potiori”, einen Dual, der sich auf zwei entgegengesetzte Größen bezieht, aber nur die eine, die im jeweiligen Fall semantisch “mächtigere”, “dominierende” aufgreift. So bedeutet etwa “*ab*” “Vater”, “*al-ʿabawāni*”, in unangemessener Wörtlichkeit “die zwei Väter”, meint “Vater und Mutter”, “die Eltern”; “*al-Ḥasanāni*” verweist auf “Hasan und Husain”, die beiden Enkel Mohammeds; “*al-qamarāni*”, “die zwei Monde”, steht für “Sonne und Mond”. Dieses Phänomen finden wir auch im Koran an wenigstens zwei Stellen: In Q 43:38 wünscht sich jemand am Gerichtstag zwischen sich und dem Satan – im unverständlichen Wortlaut – den “Abstand der beiden Osten” (*buʿda l-mašriqayni*), d. h. den “Abstand zwischen Osten und Westen”. In Q 55:17 wird Gott nicht nur wie mehrfach an anderen Stellen als “der Herr des Ostens und des Westens” benannt (eine von Goethe im “West-östlichen Divan” aufgegriffene Wendung), sondern in doppelter Überbietung als “der Herr der beiden Osten und der Herr der beiden Westen” (*rabbu l-mašriqayni wa-rabbu l-mağribayni*). Auch in Q 55:31, wo die Menschen und die Dschinn als “ihr beiden Gewichtigen” angesprochen werden, könnte ein derartiger Dual a potiori vorliegen in der Bedeutung: “ihr Leichten [Dschinn, geschaffen aus Feuer] und ihr Schweren [Menschen, geschaffen aus Erde]”¹³ Doch ist hier dieses Verständnis des Duals nicht gleichermaßen sicher wie bei den vorhergehenden Beispielen.

Im Anschluss daran ergibt sich auch für “*an-nağdayni*” in Q 90:10 eine Lösung. Gott führt nicht “die beiden hohen Wege”, nicht “die zwei Höhen hinauf”, nicht “beide Hochebenen”, sondern – gemäß dem Dual a potiori in der topologischen Opposition von “*nağd*” und “*ğawr*”¹⁴ – “die zwei Wege, in Höhe und Tiefe”. Und dass wir dabei “Wege” sagen dürfen, folgt nicht schon lexikalisch aus “*an-nağdayni*”, “den Höhen und Tiefen”, sondern kontextuell aus “*hadaynā*”: “wir haben geführt”. Dabei ist in dieser Sure “der steile Weg” der guten Taten in die Höhe freilich semantisch wie paränetisch so dominant, dass der Abweg ins Verderben fast aus dem Blick gerät.

Nach all dem stellt sich freilich ein weiteres sprachliches und theologisches Problem ein: Nirgends sonst im Koran richtet sich Gottes “Führung” (im Nomen “*hudā*” oder im Verb “*hadā*”) außer auf den guten, den geraden

¹³ Vgl. V. 55,14f.: Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 589 mit 600 und 610.

¹⁴ Zu dieser Opposition vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, S. 2767 b.

Weg auch auf den schlechten, den Abweg. Das heißt nicht, dass im Koran Gott gegenüber den theologisch dunklen Fragen der Vorherbestimmung entlastet ist – “Gott führt, wen er will” (Q 22:16) –, sondern dass im Koran Gottes “Führung” allein auf das Gute gerichtet sein kann. “Wen Gott führt, der ist geführt. Die er aber irreleitet, das sind die Verlierer” (Q 7:178). Hinter beiden Geschicken steht trotz ihrer äußersten Gegensätzlichkeit Gott, aber die Wortfelder sind jeweils andere. Allein dem Satan kann ironisch die Perversion zugesprochen werden, dass er den Menschen ins Höllenfeuer “führt” (Q 22:4, “*yahdīhi*”). Wo im Koran ähnlich von Gott gesagt ist, dass er zur Strafe “führt”, setzt er andere Verben ein (etwa Q 72:17: “*yaslukhu*”, Q 3:192, “*tudhīl*”). Im Schema der zwei Wege könnte demnach der Weg ins Verderben nicht auch auf Gottes “Führung” zurückgehen. Das aber scheint in 90,10 der Fall zu sein, wenn Gott rhetorisch fragt, ob er den Menschen nicht “die zwei Wege, in Höhe und Tiefe, geführt” hat.

Nicht wenige Übersetzungen, deutsche wie fremdsprachige, versuchen dem zu entgehen, indem sie dem Verb andere Bedeutungen unterstellen: dass Gott dem Menschen die Wege nur “gezeigt”¹⁵ habe, “ihn die beiden Wege gewiesen”¹⁶ – oder dem Verb gar ein anderes Zielobjekt geben: Gott habe zwar geführt, aber nur “to the parting of the mountain ways”¹⁷. Doch das sind oberflächliche Kaschierungen der Sache. Eine andere Sicht liegt näher: Bei diesem Dual der zwei gegensätzlichen Wege ist der eine Pol, der gute Weg in solchem Maß übermächtig (“*potior*”), dass er in einer für den Koran ungewöhnlichen Weise auch über die Sprache von Gottes Wirken dominiert.

Auf dem Hintergrund dieser exegetischen Erörterung von Q 90:10 ergeben sich Fragen und Konsequenzen auch für das Verständnis der Weg-Bitte in der ersten Sure, der *Fātiḥa* (Q 1:6f.). Die Unterschiede der Übersetzungen und Interpretationen sind hier zwar weniger auffällig, haben aber ähnliches Gewicht. Auch hier geht es darum, ob Gottes “Führung” allein auf den “rechten Weg” bezogen ist oder – sei es auch nur in ängstlich abwehrender Bitte – auch auf Wege ins Unheil. Heißt es am Ende dieser für das muslimische Leben grundlegenden Sure: “Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die

¹⁵ Blachère, *Le Coran*, Bd. 2, S. 114: “Ne lui avons-Nous pas indiqué les deux Voies?”; in offener Zweideutigkeit Paret, *Der Koran*: “ihm ... gezeigt (w. ihn ... geführt)”.

¹⁶ Karimi, *Der Koran*.

¹⁷ Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*.

nicht irgehen!”¹⁸ oder “...den Weg derer, denen du Gnade schenkst, nicht (den Weg) derer, denen gezürnt wird und die irgehen!”¹⁹ Wohin gehört die Negation?

In beiden Fällen ist die unheilvolle Möglichkeit im Blick, das gute Ziel des Lebens zu verfehlen, aber der Ton ist im zweiten Fall deutlich aggressiver. Die Bitte ist hier ausdrücklich gegen die gerichtet, die diesen verkehrten Weg einschlagen oder schon eingeschlagen haben. Nach traditionell verbreiteter Auslegung sind die Juden und Christen gemeint. Angelika Neuwirth verstärkt die “Abgrenzung gegen konkurrierende Gruppen”²⁰ noch, indem sie die Bitte dreigliedrig fasst, gerichtet auf “den Weg derer, denen du Huld erwiesen hast, / nicht derer, auf denen dein Zorn lastet, / und nicht derer, die irgehen.”²¹

Doch die Übersetzungsmöglichkeiten sind nicht so offen, wie das Spektrum der Übersetzungen nahelegt. Hier entscheidet die Grammatik²²: Die Partikel “*ğayr*” negiert das im Genitiv folgende Nomen. Demnach bedeutet “*ğayru l-mağdūbi ‘alayhim*” “diejenigen, denen nicht gezürnt wird”; und da der gesamte Ausdruck selbst wiederum im Genitiv steht (“*ğayri ...*”), ist in V. 7 die Rede vom Weg “derer, denen nicht gezürnt wird“ und in der Fortsetzung folgerichtig auch “die nicht irgehen”. Die Bitte setzt damit zwar das Unheil als bedrohlich voraus, ist davon beunruhigt, richtet sich aber ausdrücklich nur auf den einen Weg, der es ausschließt. Der Gedanke, dass Gott auch den Weg ins Unheil “führen” könnte, ist hier selbst im Ansatz nicht gegeben; dazu fehlt die sprachliche Grundlage.

Damit bleibt Q 90:10 die einzige Stelle im Koran, an der sich Gottes “Führung” auf beide Wege bezieht, “in Höhe und Tiefe”, freilich nur beiläufig im Dual *a potiori*.

¹⁸ Dieses Muster, bei dem sich die Bitte nur auf den einen rechten Weg bezieht, wählen etwa Blachère, *Le Coran*; Khoury, *Der Koran*; Nagel, *Der Koran*, S. 85; Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 12, als Übersetzungsalternative, aber auch Rückert, *Der Koran*, S. 3: “Den Weg derjenigen, über die du gnadest, / Deren auf die nicht wird gezürnt, und deren die nicht irgehen”.

¹⁹ Nach diesem zumeist gewählten Muster übersetzen etwa Bell, *The Qur’ān*, Bd. 2; Bobzin, *Der Koran*; Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 85; Paret, *Der Koran*, ausdrücklich mit dem hier in Klammern beigefügten Akzent.

²⁰ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 94.

²¹ Ibid., S. 85.

²² Vgl. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, S. 153, § 325.

Literatur

- Ambros, Arne A. with the collaboration of Stephan Procházka. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, 2004.
- Arberry, Arthur John. *The Koran. Interpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Badawi, Elsaid Muhammad und Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Bell, Richard. *The Qur'ān*. Bd. 2. Edinburgh: T. and T. Clark, 1939.
- Blachère, Régis. *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*. Bd. 2. Paris: G.P. Maisonneuve, 1949.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C.H. Beck, 2010.
- Bubenheim, 'Abdullāh aṣ-Ṣāmiṭ Frank und Nadeem Elyas. *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'ān, 2002.
- Fischer, Wolfdietrich. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrasowitz, ⁴2006.
- Frolov, Dimitry V. "Path or Way". In: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.). *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Bd. 4. Leiden und Boston: Brill, 2004, S. 28–31.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- Karimi, Ahmad Milad und Bernhard Uhde (Hg.). *Der Koran*. Freiburg: Herder, 2009.
- Khoury, Adel Theodor. *Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ⁵2011.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Bd. 8. Ort: Beirut: Librairie du Liban, 1968 (1803).
- Nagel, Tilman. *Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen*. München: C.H. Beck, ⁴2002.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran*. Bd. 1. *Frühmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- . *Der Koran*. Bd. 2/1. *Frühmittelmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017.
- Paret, Rudi. *Der Koran. Übersetzung*. Stuttgart: Kohlhammer, ¹¹2010.
- . *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012.
- Pickthall, Marmaduke William. *The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation*. New York: A.A. Knopf, 1930.

Rückert Friedrich. *Der Koran*. Hg. von Hartmut Bobzin. Würzburg: Ergon,
42001.

Spiel ohne Ball?

Zum Positionspapier “Islamische Theologie in Deutschland”

*Murat Kayman**

Mit dem Beitrag “Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen” haben die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam vor knapp vier Jahren eine Standortbestimmung in Gestalt einer Reflexion über ihre bisherigen Erfahrungen mit dem Aufbau der islamisch-theologischen Studien im deutschen universitären Bereich vorgenommen und gleichzeitig ihre inhaltliche Positionierung zur akademischen Diskussion deutlich gemacht.

In der *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* ist dieser Beitrag wiederholt besprochen worden. Unterschiedliche muslimische wie nicht-muslimische Stimmen haben zu diesem Positionspapier Stellung genommen und die von den Autoren des Beitrags intendierte Reflexion über die inhaltliche Positionierung kritisch gewürdigt und damit vertieft. Mit dem vorliegenden Text ist der Wunsch verbunden, diese gedankliche Vertiefung fortzusetzen und gleichzeitig durch kritische Stellungnahmen zu wesentlichen Elementen des Ausgangsbeitrages neue Diskussionsschwerpunkte zu setzen.

Die Beschreibung des Ausgangsbeitrages als Reflexion ist keine willkürliche Betitelung. Sie ist Ausdruck der Selbstbeschreibung der Autoren. Dem Leser des Beitrages wird gleich einleitend in den ersten vier Sätzen vier Mal verdeutlicht, dass er es mit einer Reflexion zu tun hat, dass es um “intensivierte Reflexionsprozesse” geht, dass das Positionspapier Erfahrungen reflektiert, dass man vor der programmatischen Aufgabe steht, “Konstituierungsprozesse der islamischen Tradition [...] zu reflektieren und [...] zu aktualisieren”, dass mit dem Beitrag der Stand der “Reflexion dieses Prozesses” und die daraus “entstandenen Haltungen zu Fragen [...] von Positionalität der Islamischen Theologie” zugänglich gemacht werden.

* Rechtsanwalt und Blogger.

Reflexion über die Positionalität der Islamischen Theologie

Bei dieser deutlichen Betonung des reflektiven Ansatzes drängt sich eine erste skeptische Intervention auf: Erfolgt diese Reflexion aus der Quelle eigener Erkenntnis? Oder ist sie beeinflusst von äußeren Wahrnehmungen, wie die im Beitrag näher beschriebenen Spannungsfelder es vermuten lassen? Diese Frage ist nicht trivial und soll gleich zu Beginn dieser Stellungnahme diskutiert werden. Denn es ist für die weitere Entwicklung der islamischen Theologie elementar, ob sie sich aus einem religiösen Selbstverständnis, einer auf dieses Selbstverständnis hin ausgerichteten Wissenschaftlichkeit konstituiert und fortentwickelt oder aber ob die Auseinandersetzung mit "divergierenden Erwartungen" nicht ein so wirkmächtiges Spannungsfeld erzeugt, dass jegliche Entwicklung den unmittelbaren oder mittelbaren Einflüssen von Fremdbestimmung folgt und damit gerade die subjektive Positionalität, die Subjektwerdung von Muslimen im Wissenschaftsdiskurs konterkariert. Damit ist sicher nicht gemeint, dass die Autoren des Positionspapiers einer Fremdbestimmung ihrer Arbeit zustimmen oder diese als Arbeitsbedingung akzeptieren. Gleichwohl darf die Wirkmacht äußerer gesellschaftlicher und politischer Erwartungen an die Bedeutung und den Zweck universitärer islamischer Theologie in ihren vielleicht auch nur mittelbaren Effekten nicht unterschätzt werden.

Gerade in den Ausführungen zu den Fragen, wie eine Wissenschaftlichkeit islamischer Theologie begründet werden kann und in welchem Verhältnis eine solche Theologie zu den Strukturen des kollektiven, des gemeinschaftlich organisierten Islam stehen muss, offenbart sich eine problematische Grenzziehung. In der Frage nach der Bekenntnisgebundenheit islamischer Theologie wird der durch diese Grenzziehung offengelegte Konflikt greifbar. Darauf soll im Weiteren näher eingegangen werden.

Zuvor lohnt sich eine nähere Befassung mit der Betonung des reflektiven Charakters islamischer Theologie. Diese Betonung mag der Tatsache geschuldet sein, dass gerade durch die intensive Reflexion des theologischen Forschungsgegenstandes die kritische Frage nach der Wissenschaftlichkeit jeder Theologie und natürlich auch die der islamischen Theologie im Konkreten beantwortet werden soll. Wie weit kann eine solche Reflexion aber gehen, ohne dass die Theologie Gefahr läuft, nicht mehr Theologie, sondern schlicht islamwissenschaftliche Auseinandersetzung zu sein? Welchen Mehrwert an Erkenntnis, an wissenschaftlicher Forschung muss eine islamische Theologie haben, wenn sie sich nicht lediglich darauf zurückziehen will, von Muslimen betrieben zu werden?

Zwischen Theologie und Islamwissenschaft

Die Autoren des Positionspapiers unterscheiden in diesem Punkt zwischen der sich als externen Ansatz verstehenden Disziplin der Islamwissenschaft und der theologischen Islamforschung mit ihrer "Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität". Dabei darf aber nicht aus dem Blick geraten, dass eine solche Konstituierung muslimischer Subjektivität sich nicht nur auf das muslimische Individuum bezieht, sondern auch auf das muslimische Kollektiv, oder – präziser – auf die muslimischen Kollektive ausstrahlt. In dem Bestreben, sich gegen eine auf vermeintliche Objektivität gestützte und sich damit als wissenschaftlichere Disziplin begreifende nicht-theologische Islamforschung zu behaupten, darf die universitäre islamische Theologie nicht selbst originäre normative Verbindlichkeit beanspruchen. Dies erkennen die Autoren des Positionspapiers auch. Gleichzeitig verkennen oder unterschätzen sie aber die Gefahr, selbst Quelle der Fremdbestimmung zu werden. Denn eine solche Fremdbestimmung wäre es auch, wenn sie die "Grenzen des Sagbaren oder des Erforschbaren" derart in den Bereich der theologischen Lehre ausdehnten, dass die eigenen wissenschaftlichen Erkenntnisse – ohne legitimierende kollektive Rückbindung – als Maßstab der Veränderung religionsgemeinschaftlicher Existenz und Praxis definiert würden.

Denn wenn nun Reflexion als Mittel der Theologie ständig neue Möglichkeiten der Konstituierung, der Kontextualisierung und der Aktualisierung ihres islamischen Bezugsobjektes freilegt, besteht dann nicht die Gefahr im Sinne Karl Jaspers, "jeden Anfang meiner Wirklichkeit" zu zerstören? Und ist diese Gefahr nicht umso größer, je mehr die Voraussetzungslosigkeit einer Theologie proklamiert und je mehr die Bekenntnisgebundenheit letztlich auch in ihrer Bedeutung als Setzung von Wahrheit und damit auch von theologischer Wirklichkeit abgelehnt wird?

Die islamische Theologie kann aber nicht den Kompass der Wissenschaftlichkeit als Ersatz für den Horizont einer gesetzten Wahrheit anbieten und gleichzeitig den Anspruch, Theologie zu sein, aufrechterhalten. Sie muss und kann nur ein wissenschaftliches Mittel sein, das auf diesen Horizont hinwirkt. Nur dann geht es noch um Theologie.

Reflexion der Reflexion

Heidegger beschreibt in seiner Auseinandersetzung mit Kants Reflexionsbegriff eine Unterscheidung zwischen Reflexion und Reflexion der Reflexion. Dort wo die Reflexion einen Horizont der Gesetztheit – wenn man so will einen Horizont der absoluten Wahrheit – beschreibt, ist die Reflexion der Reflexion “das Verfahren wodurch das im Horizont der Gesetztheit erblickte Sein ausgelegt wird.”

Das Verfahren der Wissenschaftlichkeit kann nicht – will die Wissenschaft Theologie sein und bleiben – den Horizont des gesetzten Wahrheitsanspruchs aushebeln. Und Garant für dieses Verhältnis ist in nicht unerheblichem Maße auch die Bekenntnisgebundenheit und die sie einfordernde Religionsgemeinschaft; auf beide soll im weiteren Verlauf noch näher eingegangen werden.

Wenn also die Autoren des Positionspapiers darauf hinweisen, dass sie Modelle entwickeln müssen, “die der wissenschaftlichen Wahrheitssuche an einer Universität” dienen und diese Suche als Erkenntnisprozess an einer Universität beschreiben, die “sich als eine permanente ergebnisoffene Suchbewegung” gestaltet, “die Modelle zur Erklärung und Deutung der Welt und der Wirklichkeit entwickelt”, dann kann es sich bei dieser Suche aber nur dann um Theologie handeln, wenn sie auf die Wahrheit Gottes und die seiner Offenbarung ausgerichtet ist. Eine Suchbewegung, die auf einen Widerspruch zwischen Deus und Logos (im philosophischen, nicht im christologischen Sinne verstanden) zielt, kann nicht als Theologie begriffen und betrieben werden.

Vielmehr stellt gerade die Suche, die sich auf eine als wahr gesetzte Erzählung von Gott, insbesondere auf seine Schöpfungsgeschichte, stützt und zu ihr zurückführt, jene Koordinaten zur Verfügung, mit denen auch wissenschaftlich geforscht und um Erkenntnis gerungen werden kann. Nämlich um Erkenntnis, wie die Offenbarung Gottes heute in der Welt wirkt, Muslime in der Welt leitet und welche Ausdrucksformen die Ergebenheit in Gott heute und morgen haben kann.

Die Betonung der Schöpfungsgeschichte ist in diesem Zusammenhang deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie Grundaussagen zum Verhältnis Gott-Mensch trifft und in ihr die geistige Beziehung des Menschen zu Gott in elementarster Weise zum Ausdruck kommt. Damit ist – dies sei in aller Deutlichkeit betont – kein kreationistischer, anti-evolutionärer Ansatz gemeint, sondern die Schilderung der spirituellen Beziehung Adams und Evas als eine exemplarische und gleichzeitig fundamentale Beziehung zu

Gott, geprägt durch die elliptische Erfahrung von Ergebenheit, Erkenntnis, Zweifel, Auflehnung, Trennung, Entfremdung, Sehnsucht und erneuter Ergebenheit und Erkenntnis. Damit birgt dieser Teilaspekt der Offenbarung ein geradezu konstituierendes Potential für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Frage und der Suche nach Gott aus einer muslimischen Perspektive.

Den Autoren des Positionspapieres ist gerade auch vor diesem Hintergrund zuzustimmen, wenn sie unterstreichen, dass es nicht die Aufgabe der islamischen Theologie sein kann, bestehende Lehren und vorhandenes Wissen bewahrend zu verwalten. Es bleibt aber unvollständig, wenn sie betonen, dass sich die koranische Aufforderung zur Wahrheitssuche auf die Ergründung der Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen bezieht, "nach denen sich das Geschehen in der Welt abspielt", also auf eine Suche nach wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Welt hinweist.

Es kann für die islamische Theologie nicht ausreichen, die Deutungsmöglichkeiten der Welt zu ergründen. Ihre Suche muss auch auf Gott in der Welt gerichtet sein, wenn sie nicht nur Islamwissenschaft, betrieben von Muslimen, sein will. Damit ist nicht gesagt, dass das Wirken Gottes im Widerspruch zu den weltlichen Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen steht. Im Gegenteil sind diese vielmehr Manifestationen des göttlichen Wirkens – und in diesen Manifestationen liegt unermessliches Potential für die theologische Forschung.

Bekenntnisbindung als *conditio sine qua non* universitärer islamischer Theologie

Kernproblem des Positionspapiers ist die Stellungnahme zu der Frage der Bekenntnisbindung. Die Autoren lehnen diese ab und plädieren für eine Bekenntnisorientierung. Dem muss grundsätzlich und auch im inhaltlichen Detail widersprochen werden. Ausgangspunkt ihrer Argumentation ist der Hinweis auf konzeptionelle Unterschiede zur christlichen Theologie. Das Bekenntnis zum Islam wird auf drei Grundsätzen beruhend skizziert, nämlich auf dem Glauben an die Einheit Gottes, die Offenbarung und das Jenseits. Dieser "Glaubensgrundkonsens" wird als Minimalgrundsatz aller heterogenen islamischen Strömungen definiert und soll als Referenzrahmen der Bekenntnisorientierung herangezogen werden. Eine Bindung zu institutioneller Geistlichkeit sei dem Islam fremd, so dass es keine Institutionen gebe, die sich für "vergleichbare 'Bindungen' anbieten würden und etwas

Analoges zu orthodoxen Doktrinen mit Gültigkeit im gesamten Spektrum des Islam durchsetzen könnten”.

Als “höchste religiöse Autorität im Islam” werden Koran und Sunna definiert – und eben keine Personen oder institutionelle Autoritäten. Eine Bekenntnisbindung analog zu den christlichen Theologien münde letztlich in eine abzulehnende “Assimilierung von Strukturen”.

Ferner kenne der Islam keine Trennung von miteinander konkurrierenden wissenschaftlichen und kirchlichen Erklärungsmodellen von Welt und Geschichte, so dass eine “Bindung” der universitären Sphäre an die andere religiös-institutionelle Sphäre “zwecks Widerspruchslösung” nicht erforderlich sei.

Theologie als Wissenschaft könne “nur dann erfolgreiche und leistungsfähige Modelle zur Wahrheitssuche bilden, wenn sie in ihrer Forschungs- und Handlungsfreiheit nicht eingeschränkt wird. Mit jeder Form der Bekenntnisbindung aber sind Einschränkungen verbunden, die diesem Anspruch zuwiderlaufen.”

Diese Ausführungen machen deutlich, worin eines der Grundprobleme der Etablierung islamisch-theologischer Studien an deutschen Universitäten liegt. Es handelt sich um in verfassungsrechtlicher und faktischer Hinsicht unpräzise Wahrnehmungen und in der Folge ihrer Verarbeitung um unpräzise gedankliche Schlussfolgerungen im Spannungsverhältnis der Wissenschaftsfreiheit zur Religionsfreiheit. Weil es sich hierbei um weit verbreitete und bereits in der praktischen Anwendung fossilisierte Fehlannahmen handelt, muss hier im Detail um eine Neujustierung der Debatte gerungen werden. Um es frei nach Karl Kraus zu sagen, dürfen wir hier um der Sache Willen der Sprache nichts vergeben.

Im Konkurrenzverhältnis der Wissenschaftsfreiheit zur Religionsfreiheit ist es irrelevant, was als Glaubensgrundkonsens innerhalb des Islam definiert werden kann. Darauf kommt es verfassungsrechtlich nicht an. Maßstab der Betrachtung ist vielmehr, dass die universitäre Lehre mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften übereinstimmt, wenn es sich um das Feld der Theologie handelt. Nun ist der Islam als Religion nicht gleichzusetzen mit einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes. Darauf also, was “der Islam” als Glaubensgrundsatz formuliert, kommt es nicht an.

Entscheidend ist nicht irgendein Islam, sondern der Islam einer Religionsgemeinschaft

Die Rechtsprechung hat das Kriterium der Tendenzreinheit, oder mit anderen Worten der Homogenität, seit geraumer Zeit aufgegeben. Glaubensangehörige ein und derselben Religion schulden dem Staat keine Rechtfertigung, warum sie sich nicht in einer, sondern möglicherweise in vielen Religionsgemeinschaften organisieren. Ebenso steht es den Glaubensangehörigen frei, sich in konfessioneller Hinsicht exklusiv zu organisieren oder eine Religionsgemeinschaft zu bilden, in welcher verwandte Konfessionen der gleichen Religion gemeinsam zu einer Religionsgemeinschaft verbunden sind. Welche Form und inhaltliche Ausrichtung eine Religionsgemeinschaft aufweist, ist im Rahmen ihres verfassungsrechtlich geschützten Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsrechts allein ihren Mitgliedern und Entscheidungsgremien überlassen.

Maßstab für den universitären Partner in gemeinsamen Angelegenheiten der akademischen Theologie ist in jedem Fall nicht ein Glaubenskonzept an sich, sondern immer nur und allein seine Manifestation in Gestalt einer Religionsgemeinschaft. Was also mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft noch übereinstimmt und was nicht mehr, kann nicht der Staat selbst entscheiden. Der Staat unseres Grundgesetzes ist in religiösen Fragen nicht nur neutral, er ist schon nicht kompetent. Er kann nicht wissen, was eine "falsche" oder "richtige" Religion ist. Er kann nicht wissen, was zum Grundsatz einer Religionsgemeinschaft gehört. Also darf er auch nicht mittels seiner Hochschulbeamten definieren, welche universitäre theologische Lehre noch mit den Grundsätzen einer Religionsgemeinschaft übereinstimmt und was bereits den Bereich dieser Übereinstimmung verlassen hat.

Also kommt es im Falle der islamischen Theologie überhaupt nicht darauf an, was das Konzept christlicher Lehrautorität ist oder nicht ist. Es kommt allein darauf an, dass alle Partner der islamischen Theologie sich an das Grundgesetz halten und gerade deshalb nur die Religionsgemeinschaften entscheiden können und dürfen, welche Lehre mit ihren Grundsätzen übereinstimmt.

Innerhalb des Islam mag es keine Geistlichkeit geben, die über den Inhalt dogmatischer Glaubenslehre mit Verbindlichkeit für alle Muslime entscheidet. Aber in unserer Rechtsordnung muss es eine Instanz außerhalb des Staates und damit außerhalb des universitären Lehrpersonals geben, die verbindlich darüber entscheidet, was Inhalt der Lehre sein darf und was nicht. Diese Instanz ist in unserer Rechtsordnung die Religionsgemein-

schaft. Dieses Ergebnis resultiert nicht aus einem religionsgemeinschaftlichen Autoritätsanspruch, sondern ist die Vorgabe unserer Verfassungsordnung und Ausdruck des in religiösen Lehrfragen zwingend inkompetenten Staates.

Kollision zwischen Religionsfreiheit und Wissenschaftsfreiheit

In diesem Konkurrenzverhältnis der Religionsfreiheit zur Wissenschaftsfreiheit müssen die kollidierenden Grundrechtsgüter mit den Mitteln der praktischen Konkordanz in einen solchen Ausgleich gebracht werden, dass der Wesenskern beider Rechtsgüter erhalten bleibt und sie nur im Bereich der Rechtsgutsperipherie einander weichen.

Im Angesicht einer solchen Normenkollision muss also eine Lösung gefunden werden, in der beide Grundrechtspositionen so in einen Ausgleich gebracht werden, dass dem Prinzip der Einheit der Verfassung folgend beide Wirklichkeit werden, ohne dass im Zuge einer vorschnellen Güterabwägung etwa die Wissenschaftsfreiheit nur auf Kosten der vollständig zurückgedrängten Religionsfreiheit zur Entfaltung kommt.

Die durch das Positionspapier vorgeschlagene Lösung einer Abkehr von der Bekenntnisbindung hin zu einer Bekenntnisorientierung ist jedoch nicht geeignet, diesen Abwägungsprinzipien zu genügen. Eine im Zuge der praktischen Konkordanz anzustrebende simultane Optimierung beider Grundrechtspositionen kann durch eine Abkehr von der Bekenntnisbindung nicht erreicht werden, weil eine solche Abkehr die Religionsfreiheit in ihrem Wesenskern verletzt, indem sie der Wissenschaftsfreiheit – gerade mit Blick auf die Frage der religiösen Lehre – einen schrankenlosen Vorrang vor der Religionsfreiheit einräumt.

Eine Lösung dieses Konflikts kann nur dadurch erreicht werden, dass mit der Voraussetzung der Bekenntnisbindung im Rahmen universitärer islamischer Theologie die wesentliche Kompetenz der Religionsgemeinschaften nicht in Frage gestellt wird. Diese wiederum müssen akzeptieren, dass ihre Kompetenz nicht schrankenlos in den Wesenskern der Wissenschaftsfreiheit eingreifen darf. Deshalb ist den Autoren des Positionspapieres ausdrücklich zuzustimmen, wenn sie für sich reklamieren, dass “Theologie als Wissenschaft [...] nur dann erfolgreiche und leistungsfähige Modelle zur Wahrheitssuche bilden” kann, “wenn sie in ihrer Forschungs- und Handlungsfreiheit nicht eingeschränkt wird.”

Gleichzeitig muss ihnen entschieden widersprochen werden, wenn sie sodann ausführen: "Mit jeder Form von Bekenntnisbindung aber sind Einschränkungen verbunden, die diesem Anspruch zuwiderlaufen." Das ist nicht der Fall. Denn ein Aspekt der universitären Theologie taucht als Begriff in der Diskussion um die Bekenntnisbindung im Positionspapier nicht auf, bietet aber gerade den Ansatz zur Lösung dieses Konflikts. Die universitäre Theologie besteht nicht nur aus dem Bereich der Forschung, sondern eben auch der universitären Lehre. Und hier muss die Kompetenz der Religionsgemeinschaften ansetzen, soll es sich bei der islamischen Theologie um eine handeln, die auf dem Boden unserer Verfassung ruht.

Praktische Konkordanz als simultane Optimierung beider Grundrechte

Die Wissenschaftsfreiheit muss dort eingeschränkt und der Religionsfreiheit im universitären Kontext dort Entfaltungsmöglichkeit gegeben werden, wenn es um die Frage geht, *was* gelehrt wird. Die theologische Forschung genießt den Schutz der Wissenschaftsfreiheit im Sinne dessen, was und wie theologisch er- und geforscht wird. Wer lehrt und was gelehrt wird, kann aber nur durch die Religionsgemeinschaften letztgültig entschieden werden, will man sicherstellen, dass die islamische Theologie mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften übereinstimmt. Denn nur sie, also die Religionsgemeinschaften, haben in unserer Verfassungsordnung die alleinige Kompetenz, darüber zu entscheiden, was die universitäre Lehre ihrer Theologie zum Inhalt haben kann. In einem solchen Verhältnis muss es den Religionsgemeinschaften vorbehalten bleiben, welche Ergebnisse der theologischen Forschung auch Einzug in die theologische Lehre finden. Denn nur sie können bewerten, ob diese Ergebnisse noch mit ihren Grundsätzen übereinstimmen.

Dort, wo das Positionspapier zu Gunsten der individuellen und wissenschaftlichen Freiheit plädiert, muss ihm der Hinweis auf die kollektive Freiheit glaubensgemeinschaftlicher Selbstorganisation vorgehalten werden dürfen. Denn dem Islam ist auch die Einigkeit der Gemeinde immanent. Die individuelle Freiheit tritt stets in ein Verhältnis zum kollektiven Charakter der Religion – wie übrigens auch im Verfassungsrecht das Individualinteresse nicht absolut, sondern im Verhältnis zum Allgemeinwohl Entfaltung findet. Eine solche Einigkeit im kollektiven Sinne kann aber das Individuum nicht selbst deklarieren. Sie braucht stets den Referenzrahmen der Gemein-

schaft und entsteht erst durch die Auseinandersetzung mit dem Kollektiv der Glaubensgemeinschaft. Deshalb kann auch im Spannungsverhältnis der Wissenschaftsfreiheit zur Religionsfreiheit sowohl im verfassungsrechtlichen, wie auch im religiösen Sinn niemals das akademisch tätige Individuum darüber befinden, was Lehrinhalt des religiösen Kollektivs sein darf, sein kann oder sein muss.

Anderenfalls läuft die universitäre islamische Theologie Gefahr, eine Rolle einzunehmen, welche die Autorinnen und Autoren des Positionspapiers ja als unbedingt zu meidendes Risiko markieren und von sich weisen – nämlich die Rolle einer universitären Ersatzreligionsgemeinschaft. Dies wäre aber nichts anderes als die Vergegenständlichung der religiösen Gemeinschaft zum Verfügungs- und Gestaltungsobjekt des forschenden Individuums.

Akute Gefahr der grundrechtswidrigen Fremdbestimmung durch universitäre islamische Theologie

Diese Gefahr des Hochschulbeamten, der sich religiöse Kompetenzen zuspricht, die sich aber bereits sein staatlicher Dienstherr verfassungsrechtlich verbieten muss, ist keine Fiktion, sondern manifestiert sich bereits in den gegenwärtigen “Reformdiskussionen”. Wir haben es in Teilbereichen der islamischen Theologie mit dem Phänomen zu tun, dass die universitäre Lehre eine aktive Veränderung der sie verfassungsrechtlich legitimierenden Religionsgemeinschaften intendiert – ohne dass dieser massive Bruch mit den Fundamenten unserer Grundrechtsordnung weiter auffällt oder gar Widerspruch hervorruft. Dies allein verdeutlicht bereits, dass in den aktuellen Entwicklungen eine faktische Abkehr von der verfassungsrechtlich zwingend vorgeschriebenen Bekenntnisbindung erfolgt. Das sind keine guten Nachrichten, wenn der Anspruch auf Subjektwerdung islamischer Theologie tatsächlich erhoben wird. Denn die Veränderung theologischer Lehre gegen den Willen der Religionsgemeinschaften ist genau das Gegenteil von Subjektwerdung.

Denn was, wenn nicht Fremdbestimmung, ist es, in der islamischen Theologie nicht das Sagbare über Gott in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erforschen und zu lehren, sondern die eigenen universitären Auffassungen und Ergebnisse als Maßstab der Veränderung religionsgemeinschaftlicher Existenz zu postulieren?

Soll die islamische Theologie und in ihrer Folge die theologische Prägung der Muslime in Deutschland erfolgreich sein, muss sie aufhören, den Weg der fremdbestimmten Gestaltung theologischer Lehre durch Staat und Hochschule oder durch Einzelpersonen zu beschreiten. Vielmehr muss in der Bekenntnisbindung das Korrektiv erblickt werden, mit welchem die Religionsgemeinschaften dem für unsere Rechts- und Gesellschaftsordnung essentiellen Grundsatz des Ausgleichs und des Gleichgewichts unterschiedlicher Rechtspositionen erst Wirksamkeit verleihen.

Die grundsätzliche Betrachtung dieses Verhältnisses von Universität und Religionsgemeinschaften darf nicht unter dem Gesichtspunkt kurz- oder mittelfristiger praktischer Schwierigkeiten erfolgen. Zweifellos stellt sich die Frage, ob die muslimischen Dachverbände nur langsam und manchmal auch sehr schwerfällig in die ihnen durch unser Grundgesetz ermöglichte Rolle als Religionsgemeinschaften hineinwachsen, oder ob diese Schwerfälligkeit und die Rückschritte der letzten Jahre nicht vielmehr Ausdruck eines strukturellen Unvermögens sind. Jedenfalls werden die Dachverbände den Herausforderungen ihrer verfassungsrechtlichen Funktion und den gesellschaftlichen Erwartungen, die mit dem Status einer Religionsgemeinschaft verknüpft sind, momentan nicht gerecht. Wollen die muslimischen Dachverbände ihre Rolle als Religionsgemeinschaften tatsächlich ausfüllen, müssen sie sich in Zukunft im faktischen und auch im rechtlichen Sinne kompetenter aufstellen. Das wird Zeit brauchen, ist aber kein unüberwindliches Hindernis und sollte erst recht nicht als Ausgangspunkt grundsätzlicher Bewertungen der gemeinsamen verfassungsrechtlichen Aufgaben missverstanden werden. Denn wir dürfen unsere verfassungsrechtlichen Ansprüche nicht im Konflikt mit tatsächlichen Schwierigkeiten relativieren. Vielmehr müssen wir den tatsächlichen Verhältnissen den Druck des öffentlichen Diskurses solange zumuten, bis jene, die Religionsgemeinschaften sein wollen, auch bereit sind, die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen eines solchen Status zu erfüllen und zu verinnerlichen.

Vor diesem Hintergrund geht die Betrachtung des Positionspapiers aber fehl, wenn darauf fokussiert wird, dass es keine Instanz gebe, die Lehrmeinungen im gesamten Spektrum des Islam durchsetzen könnte. Darauf kommt es unserer Verfassung nicht an. Eine Kompetenz zur Durchsetzung von Lehrmeinungen müssen Religionsgemeinschaften nur innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft aufweisen. Die Grundsätze einer Religionsgemeinschaft müssen nicht zu solchen "des Islam" erwachsen, um von dem universitären Lehrpersonal als Glaubensgrundkonsens beachtet zu werden.

Wenn ein solches System der verteilten Kompetenzen und des Ausgleichs mit den Mitteln der praktischen Konkordanz tatsächlich zu “Assimilierung von Strukturen [...], die dem Islam fremd sind” führt, dürfte in letzter Konsequenz keine islamische Theologie an Universitäten betrieben werden.

Denn eine universitäre Lehre, die nicht nur an den Prinzipien unserer Verfassung vorbei, sondern sogar ausdrücklich gegen diese Grundsätze betrieben wird, würde Muslime und ihre Religionsgemeinschaften zu Institutionen und Verfassungsbürgern zweiter Klasse degradieren. Eine Subjektwerdung islamischer Theologie kann durch ihr Gegenteil, nämlich die Zurückdrängung des Grundrechtsschutzes für muslimische Religionsgemeinschaften und letztlich ihre Behandlung als Verfügungsobjekt von Staat und Universität, nicht erreicht werden: Eine Gleichstellung ohne Bekenntnisbindung gibt es nicht.

Kein Spiel ohne Ball

Der 1960er-Jahre Kultfilm “Blow-Up” von Michelangelo Antonioni endet mit einem pantomimischen Tennisspiel. Die Hauptfigur des Films, ein Fotograf, steht in einem Londoner Park vor einem eingezäunten Tennisplatz und beobachtet zwei Figuren, die pantomimisch – ohne Schläger und Ball – einen Ballwechsel inszenieren. Sie schlagen auf, sie rennen über den Platz, erreichen knapp den unsichtbaren Ball und schlagen ihn über das Netz zum Gegenspieler. Eine Gruppe stummer Zuschauer folgt dem Spiel, beobachtet das Hin und Her des nicht vorhandenen Balles. Der Fotograf beginnt selbst mit den Augen dem Ballwechsel zu folgen. Plötzlich deutet einer der Spieler einen kraftvollen Schlag an und die Kamera folgt dem unsichtbaren Ball beim Flug über den Zaun. Einer der Spieler fordert den Fotografen mit einer Geste auf, den nicht existenten Ball zurück aufs Spielfeld zu werfen. Nach kurzem Zögern hebt der Fotograf den “Ball” auf und wirft ihn mit einer ausholenden Bewegung zurück aufs Spielfeld. Die Kamera fährt zurück, bis der Fotograf einsam auf der Rasenfläche zurückbleibt. In der Ferne sind leise die Geräusche eines Ballwechsels zu hören.

Vor einigen Jahren hat Rüdiger Safranski diese Szene beschrieben, um deutlich zu machen, dass der “heißen Religion” des Islam eine säkulare Zivilreligion mit weltlichen heiligen Tabus entgegengehalten werden muss, dass diese Zivilreligion zu spielen beginnen muss, auch wenn sie weiß, dass es keinen Ball gibt. Das kann aber nicht der Weg der islamischen Theologie sein. Allein aus dem Selbstverständnis des Islam heraus, aus der Bedeutung

der islamischen Schöpfungsgeschichte heraus, kann ein solcher Weg nicht eingeschlagen werden, wenn er mit dem Anspruch der Theologie beschriftet wird.

Adam ist aus islamischer Sicht nicht für eine Sünde aus dem Paradies vertrieben worden, deren Makel ewig und in jeder Nachfolgegeneration an ihm und seinen Nachkommen haftet. Adam sucht aus islamischer Sicht keine Erlösung von der Welt. Gott hat ihm vergeben und ihn auf die Erde gesandt, auf dass er kraft seines Willens, seiner Erkenntnisfähigkeit, seines Verstandes und trotz dieser Distanz, dieser Entfernung und trotz seiner Entfremdung und seiner Fähigkeit zum Zweifel und zur Auflehnung dennoch Gott erkennen und sich ihm zuwenden, sich ihm ergeben möge. Deshalb muss die islamische Theologie diese Wahrheit, diese Wirklichkeit Gottes stets auch in ihrer universitären Lehre verfolgen und voraussetzen. Das wird ihr aber nur dann gelingen, wenn sie in ihrer Lehre die Überzeugung von dieser Wirklichkeit bewahren und tradieren kann. Und dafür, nicht als Reglementierung, nicht als Bevormundung, sondern als stete Erinnerung an die Wirklichkeit Gottes braucht sie die Bekenntnisgebundenheit und damit die Religionsgemeinschaften. Ein Spiel ohne Ball wäre keine islamische Theologie mehr.

Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung wartend

*Enes Karić**

Bei großen Symposien in der islamischen Welt erwähnt mindestens einer der muslimischen Professoren regelmäßig, wohl aus Stolz auf das islamische historische "goldene Zeitalter", dass der Kalif Ḥārūn ar-Rašīd Karl dem Großen und dem ganzen damaligen "finsternen Europa" eine große Uhr geschickt habe. Und man betont, dass dieses Geschenk des (islamischen) Ostens an den (christlichen) Westen schon vor zwölf Jahrhunderten gemacht worden ist.

Natürlich ist es gut, sich mit der Vergangenheit zu beschäftigen; dies aber nur dann, wenn die Auseinandersetzung mit der Geschichte einem vernünftigen Ansatz folgt. Heutzutage sollten sich muslimische Intellektuelle und Gelehrte, wenn sie an das Geschenk Ḥārūn ar-Rašīds an den fränkischen König erinnern, auch die Frage stellen, warum unter uns Muslimen heute nicht im Vorfeld bekannt sei, wann der Ramadan beginnt und wann er endet, und – daran angeschlossen – die Frage, wann unsere großen Feste (*Bajrams, a'ḡyād*) beginnen.

Gleich zu Beginn möchte ich die These aufstellen, die ich – wiewohl sie mich selbst schmerzt – im weiteren Verlauf begründen werde, dass die heutige muslimische Verwirrung über die genaue Bestimmung des Anfangs und des Endes von Ramadan und der beiden Feste ebenso wie die allgemeine Konfusion über die genaue Bestimmung der Zeitrechnung nach der *hiğra* und dem Mondjahr die Folge einer groben wie überheblichen muslimischen Ignoranz gegenüber den rationalen Konventionen der Wissenschaft ist. Diese Konventionen lassen sich auch aus unserem Glauben heraus begründen, doch werden sie von Muslimen ignoriert. In der Tat werden diese objektiv begründeten Konventionen infolge wechselseitigen Trotzes unter den Muslimen nicht akzeptiert.

Lassen Sie uns daher vorweg daran erinnern: Die muslimischen Zeitgenossen streiten und kämpfen nicht etwa um die präzise Festlegung der Gebetszeiten für die täglichen Ritualgebete (*namaz, ṣalāh*). Das "Timing"

* Islamischer Theologe und Schriftsteller, Sarajevo. Aus dem Bosnischen übersetzt von Nermana Mršo.

der fünf Gebete wird ja nach dem Lauf der Sonne bestimmt. Der Qurʾān fordert explizit: “Verrichte das Gebet vom Niedergang der Sonne bis hin zur Finsternis der Nacht [...]” (Q 17:78) – hier wird klar auf das Abendgebet verwiesen, dessen Zeitpunkt sich nach der Sonne richtet. Ähnliche Hinweise und Anspielungen findet man im Qurʾān auch in Bezug auf andere *namaz*-Zeiten; auch sie werden immer mit dem Lauf der Sonne in Verbindung gebracht.

Da der moderne Westen den gregorianischen Kalender, der sich nach dem Lauf der Sonne richtet, perfektioniert hat, und auch die gesamte zeitgenössische islamische Welt von einer großen Anzahl von im Westen etablierter Konventionen erfasst wurde, widersetzt sich heute niemand in der islamischen Welt der Anpassung der fünf Gebetszeiten an die 24 Zeitzonen auf dem Planeten Erde.

Zur Klärung sei noch Folgendes hinzugefügt: An verschiedenen Stellen werden im Qurʾān Sonne und Mond erwähnt, dabei wird explizit auch darauf verwiesen, dass Sonne und Mond eine Art Uhrzeiger am großen Firmament sind: “[...] Er hat die Nacht zu einer Ruhezeit gemacht, die Sonne und den Mond zur Berechnung [...]!” heißt es in Sure 6:96. Um zu unserer geistigen Zufriedenheit zu verstehen, warum uns der Qurʾān gerade in Zusammenhang mit unseren, menschlichen Pflichten gegenüber Gott an Sonne und Mond erinnert, müssen wir uns auch das folgende im Qurʾān (Q 41:37) genannte Verbot vor Augen halten: “[...] Fallt nicht vor der Sonne nieder und auch nicht vor dem Mond! [...]” Wie auch an anderen Stellen finden wir hier eine verborgene monotheistische Botschaft des Qurʾāns an die Menschen: Die Wanderungen der Sonne und des Mondes selbst sind deren eigenes Gebet zu Gott. Wenn die Menschen beten, wenn sie das *namaz* verrichten, tun sie das *zusammen* mit der Sonne und mit dem Mond.

Mit ihnen *zusammen* bilden sie – vor Gott – eine einzigartige *ḡamāʿa*, oder anders formuliert: Sonne und Mond bilden eine Gemeinschaft mit den Menschen, und die Menschen mit ihnen. Zudem sind Sonne und Mond, dem Qurʾān zufolge, unter anderem auch göttliche Instrumente der Vektorenrechnungszeit. Wie oben bereits angedeutet, liegt der Bestimmung der Zeit der fünf täglichen Gebete der Lauf der Sonne zugrunde, hingegen wird der Beginn des Ramadans, der beiden *Bajrams* u. ä. aufgrund des Mondumlaufs bestimmt.

An einigen Stellen werden im Qurʾān nicht nur Sonne und Mond erwähnt, sondern darüber hinaus auch klare Hinweise auf die Sternbilder gegeben, deren Umlauf den Menschen zu Lande und auf hoher See zur Orientierung dient. Daraus ist eindeutig zu entnehmen, dass – und warum –

Sonne und Mond als Zeitorientierung und Zeitregler für unsere Rituale wichtig sind – für die täglichen, die sich nach der Sonne richten, ebenso wie für diejenigen, die einmal im Jahr stattfinden und die sich nach dem Mond richten.

Klassische Studien über die Auswirkungen der Institution des täglichen Gebets auf die Entwicklung von Uhren und anderen Zeitmessgeräten als Instrumente zur Vektorzeitmessung sind zahlreich. Schon sehr früh perfektionierte die islamische Kultur ihre Sonnenuhren, aber auch die Sanduhren. Ihnen folgte die Erfindung von Wasseruhren, bei denen Tropfen als Äquivalente für die Sekunden dienten. Besonders interessant sind die Schattenuhren, die sich nach der Wanderung des Schattens, und damit letztlich auch nach dem Lauf der Sonne richteten.

Anstatt jeden Tag nach dem Sonnenstand zu sehen, sahen die Muslime auf die zeitgenössischen *Instrumente für die Messung* des Laufs der Sonne. Und niemand hat darin eine Abweichung vom Islam gesehen, nie wurden diese Wasser-, Sand- oder Schattenuhren und andere Zeitmessgeräte als unerlaubte “Neuerung der Ungläubigen” oder als *bid’a* für verwerflich gehalten.

Natürlich haben Muslime bald auch Metalluhren oder Zeitmessgeräte mit einem, dann mit zwei und mehr Uhrzeigern erfunden, auch mit Zahlen, mit klaren (aber exakten) abstrakten und mathematisch/geometrisch angeordneten Stunden- und Minutenabschnitten. Das Ziffernblatt einer jeden herkömmlichen Armbanduhr, wie man sie heutzutage trägt, ist in der Tat ein kompaktes, “erdnächstes Firmament”, ein Abbild jenes Himmelsteils, über den Sonne und Mond wandern.

Fassen wir an dieser Stelle kurz zusammen: Um das Gebet zu verrichten, schaut heute kein Muslim nach dem Schatten; auch werden keine Wasser- oder Sanduhren mehr zum allgemeinen Gebrauch gebastelt – all das, einschließlich der sogenannten “Sonnenuhren”, wanderte in Museen. Schön ist die Beschäftigung mit diesen Altertümern, wenn (und indem) man sich dem Müßiggang der Gegenwart hingibt.

Das seitens des mächtigen Westens festgelegte Zeitzonensystem wird heute von Muslimen vom Maschrek bis Maghreb akzeptiert, oder anders gesagt, die Muslime wurden diesen globalen Zonenzeiten (z. B. innerhalb der 24 Zeitzonen) unterworfen – schließlich hat sie niemand gefragt, ob sie in diesem Zeitregime bleiben wollten oder nicht.

Allerdings sollte hinzugefügt werden, dass interessanterweise heutzutage kein Muslim etwas dagegen einzuwenden hat, dass man die Zeitzonen nach dem sogenannten Nullmeridian von Greenwich festgelegt hat. In allen

diesen Weltzeitzonen hört man den *aḍān*, in allen lebt eine Vielzahl von Muslimen und alljährlich werden überall in der muslimischen Welt Kalender mit den *namaz*-Zeiten nach dem gregorianischen Kalender angefertigt.

Soweit bekannt ist, hat kein ernst zu nehmender Muslim jemals den Greenwich-Meridian und die heutigen 24 Zeitzonen als eine *bidʿa* verworfen oder als abscheulichen und schrecklichen “Betrug der Ungläubigen” verurteilt. Währungslisten in den Banken und Zeitungen in Riad und Teheran, in den Banken in Istanbul und Kairo, in Islamabad und Jakarta – sie alle richten sich zeitlich nach Greenwich. Und niemand verwirft sie als *bidʿa*. Dasselbe gilt für Flüge und ganz allgemein für das Verkehrswesen, für den internationalen Handel, für Öl- und Gasverträge sowie alle anderen internationalen Geschäfte – es gilt für jede Art Verkehr und jede Transaktion. Alle diese wichtigen Lebensbereiche werden von dem aktuellen “Weltkalender” oder der Gregorianischen Konvention gesteuert, nach der heutzutage die Uhren von einer Milliarde und fünfhundert Millionen Muslimen weltweit gestellt werden. Und niemanden in der islamischen Welt stört es, dass dieser Kalender auf Initiative eines Papstes, Gregors XIII., entstanden ist, nach welchem er dann auch benannt wurde.

Gesetzmäßigkeiten der Welt lassen sich im Voraus berechnen

Wa l-qamara qaddarnāhu manāzila – Dem Mond bestimmten wir Stationen [...] (Q 36:39): In diesem Vers aus der bekannten Sure Yāsīn heißt es ganz klar, dass der barmherzige Gott die Mondphasen bestimmt hat. Der Gott des Qurʾāns ist kein launischer Gott, der die kosmischen Gesetze von Fall zu Fall, von Mondphase zu Mondphase ändert.

Im Gegenteil, gerade dank der Tatsache, dass es Gott gibt (und dass es Seine Bestimmungen gibt), können wir Menschen es wagen, die immerwährenden Gesetzmäßigkeiten der Welt um uns herum zu ergründen. Laut Qurʾān hat der barmherzige Gott nur im Falle von Wundern (*al-muʿǧizāt*) seine Gesetze suspendiert. Das aber geschah selten.

Die charakteristische Formel *qaddarnāhu* im genannten Vers der Sure Yāsīn bedeutet, dass die Mondphasen schicksalhaft bestimmt worden sind. Und wenn sie so bestimmt wurden, ist deren Manifestation auch voraussehbar. Wenn sie aber voraussehbar ist, ist sie auch im Voraus berechenbar. Warum wird sie dann von muslimischen Astronomen nicht berechnet? Und warum werden die Ergebnisse, selbst bei erfolgten Berechnungen, von mus-

limischen Glaubens- wie weltlichen Autoritäten missachtet? Man könnte viele dieser und ähnlicher Fragen stellen.

Es liegt auf der Hand, dass Muslime eher als alle anderen, gerade wegen des Ramadans und der beiden Feste sowie der Pilgerfahrt an einer universalen, allgemein akzeptierten, eigenen Zeitinstitution interessiert sein sollten, die auf einer Art "muslimischem Greenwich" beruhen würde. Denn gerade der Ramadan und die beiden *Bajrams* sowie die Pilgerfahrt sind jene Rituale, deren "Timing" mit den "Lichtgestalten des Mondes" beim Erdumlauf zusammenhängt.

Heutzutage haben die Muslime aber den Mond und den Mondkalender vernachlässigt, weil die Zeitrechnung nach dem Mond heute fast nur den Muslimen überlassen ist. Weder sind gewöhnliche Muslime noch ihre Autoritäten heute zu einem wohlwollenden Konsensus über die astronomische Berechnung der Mondphasen bereit, die man, um auch dies zu erwähnen, nicht nur für die nächsten zehn Monate oder zehn Jahre kennt, sondern für die nächsten tausend, fünftausend, zehntausend Jahre. Solange es im "erd-nächsten Firmament" solch einen Kosmos gibt, wird es solche und nicht irgendwelche anderen Mondphasen geben.

Abschließend möchte ich noch eine traurige Bemerkung machen: Zerstrittene und in mehrere *maqāhib* gespaltene muslimische Autoritäten, Schiiten wie Sunniten, wetteifern untereinander darin, wem die "Verkündung" des Ramadan-Beginns obliegt, wer der Herr der Verkündung des *Tages von Arafat* und dementsprechend auch der Verkündung des Festbeginns sein soll. Anstatt auf den Mond und die Mondwechsel mit einem gemeinsamen Blick des Verstandes und einer gemeinsamen Konvention zu schauen, blicken die Muslime des einundzwanzigsten Jahrhunderts auf den Mond von den Bergen und Gebirgen ihrer Starrköpfigkeit und Verbohrtheit, ihrer Ignoranz und ihrer Uneinsichtigkeit.

Rezensionen / Book Reviews

ElSayed M. A. Amin. *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*. Leicester: The Islamic Foundation, 2014, 228 Seiten. ISBN 978-0860375937, Euro 26,53.

The atrocities conducted by ISIS have triggered many responses from Muslims who are opposed to the instrumentalization of their religion in order to justify political violence. Several books have been published so far but not many seem to have caught the eyes of academics working on these topics. This review tries to partially fill the gap by discussing the book *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism* by ElSayed M. A. Amin.

In his most recent book, Amin tries to investigate in how far modern understandings of terrorism are referred to in the Qur'ān and which conclusions can be drawn from understanding terrorism from a qur'ānic perspective. After having received years of juristic training from the institutions of al-Azhar from the age of ten onwards, the author obtained his PhD in Islamic Studies from the University of Birmingham and is currently back at al-Azhar, working as an Assistant Professor for Islamic Studies in English. His dual academic background is mirrored in the impressive list of references, where he quotes extensively both from classical as well as contemporary scholarly sources on Islam in English and Arabic.

As his methodology Amin choses to compare the interpretations of the verses and terms thought to be related to terrorism and their relation to jihad and deterrence in altogether eight Qur'ān commentaries (*tafāsīr*), four of which can be considered to be classical – al-Ṭabarī (d. 922); al-Rāzī (d. 1209); al-Qurṭubī (d. 1272) and al-Alūsī (d. 1853), while the other were written by modern scholars – 'Abduh/Riḍā (d. 1905/1935); Darwaza (d. 1985); Quṭb (d. 1966) and al-Sha'rawī (d. 1998).¹ Besides pointing out that paying attention to the living circumstances of the exegetes is crucial in order to make sense of their works, he also compares their findings with the opinions of contemporary Muslim and non-Muslim intellectuals and exegetes towards the issues addressed. This contextual and comparative

¹ Four other classical *tafāsīr* – al-Jaṣṣās (d. 981); Ibn al-'Arabī (d. 1148); Ibn Kathīr (d. 1373); al-Suyūṭī (d. 1505) – and one modern – al-Mawdūdī (d. 1979) – are also referred to, if they appear to enrich the debate around certain issues.

analysis is a laudable approach, since it prevents some sort of “surah ping-pong”,² in which the participants try to make their case by randomly quoting surahs pertaining to peace and violence, respectively.

In the first chapter Amin engages in the arduous task of comparing different definitions of terrorism before coming up with his own definition as a basis for his analysis. He defines terrorism from a Muslim perspective as:

“(...) the premediated, physical or non-physical attempt by individuals, groups or states to infringe upon the religion, life, intellect, property or honour of innocent people, regardless of their faith, race or nationality. It consists of all types of unjust dissemination of panic, harm, threat or killing, including brigandage, striking terror among travellers, and causing harm to the environment and public utilities, carried out for non-Islamic and illegitimate causes (p. 42).”

Starting from a linguistic perspective, he notes that the contemporary Arabic words for terrorism (*irhāb*) and terrorist (*irhābī*) do not correspond to the qur’ānic usage of the same semantic fields. The alleged verse calling for terrorism (Q 8:60), in which we find the verbal form of “to terrorize; to frighten off” (*turhībūna*), is explained at length in chapter two. Amin concludes that the verse orders Muslims to be armed for deterrence and was sent down at a time when the Muslim community lived under the constant threat of an imminent attack. So rather than a call for aggression towards non-Muslims, it is meant as a principle to prevent hostilities from breaking out in the first place. Although his explanation of the verse is well-argued and convincing, the notion that mutual armament leads to stability can be questioned when looked at the doctrine of mutual assured destruction (MAD) during the Cold War; at least from the perspective of peace studies.

But if Muslims are only allowed to defend themselves, what about the principle of offensive jihad (*jihād al-ṭalab*)? Is it not that Muslims have to be peaceful as long as they are in the minority, but are obliged to militarily extend the realm of Islam as soon as they have the capabilities to do so? These questions are dealt with at length in chapters three and four.

After an examination of the classical *tafāsīr*, Amin frankly assesses that the classical exegetes did indeed unanimously declare offensive jihad to be a duty upon Muslims. The verses calling for restraint and mere defensive jihad were in their view abrogated by the sword verse (Q 9:5 and 9:36),

² Amirpur, “Iranische Geistliche als Vorbild”, p. 237.

which justified launching a war without prior aggression in order to fight unbelief (*kufr*) and idolatry (*shirk*), both of which were equated with injustice (*zulm*) and distress (*fitna*). As for the modern era, this interpretative legacy is taken up in different ways. While moderate contemporary exegetes like al-Būṭī (d. 2013), Abū Zahra (d. 1974) or al-Zuḥaylī challenge the views of the classical *mufasssīrīn*, the extremists like Sayyid Quṭb (d. 1966) or ‘Abd al-Salām Faraj (d. 1982) adapt and refine their arguments. The moderate view historicizes the classical exegetical conclusions, placing them into the context of medieval state relations, when wars between empires were rather the norm than the exception. The spread of Islam by solely peaceful means would have been an unrealistic, if not suicidal endeavour. The contemporary international relations, however, are based on the premise that peace is the normal state between nations. Also, modern means of communication allow for the dissemination of the Islamic message without military means. All of this renders the principle of abrogation regarding offensive jihad null and void. The extremists, on the other hand, reinterpret the classical doctrine of jihad as a permanent revolutionary struggle, owing much of their theoretical framework to modern Western political ideologies.

As the author notes, this division between moderates and extremists is mirrored in Western scholarship on Islam. According to the author, while scholars like John L. Esposito see the moderates as authoritative voices of contemporary Islam, people like Bernard Lewis hold this to be true with regard to the extremists. For Amin though, the moderate view is clearly the dominant one. This he sees reflected not only in the rejection of violent extremist groups by the majority of Muslims, but also in the unequivocal statements against the extremists’ interpretations and their selective readings of the classical sources issued by transnational Muslim institutions such as the International Union of Muslim Scholars or the Supreme Council for Islamic Affairs. The author quite rightly observes and regrets that such statements receive scarce attention in both Western academic literature and the media, as compared to the statements by extremists groups. This is part of the problem and indirectly fuels the negative image of Islam as a religion which promotes terrorism. However, his claim that the revisions by the former militant Egyptian Islamic Group (*al-Jamā‘a al-Islāmiyya*) have been largely ignored by Western academics has to be partially refuted, since numerous articles and essays by renowned scholars have dealt with this

topic,³ albeit their number surely does not match the amount of works on militant Islamist groups.

While it is easy to imagine that a Western non-Muslim reader might agree with almost everything which has been said so far, the last chapter might appear to be disturbing to some extent. Here, the author delivers an in-depth discussion of the term *ḥirāba*, which is a serious crime in Islamic law, and examines it in its relation to terrorism. *Ḥirāba* in its abstract sense means ‘waging war against Allah and his Messenger’ and is derived from its verbal form in the Qurʾān 5:33 (*allaḍīna yuḥāribūna llāha wa-rasūlahu*, “those who wage war against Allah and His Messenger”). The concrete meaning of the term has been much disputed amongst Sunni scholars of law. Amin, however, derives his own definition from these discussions:

“*Ḥirāba* is the premediated act of a sane and mature individual (or group of individuals) aimed at frightening, robbing, killing or transgressing against non-combatants’ dignity, carried out from a position of power (*shawkah*). The targets in *ḥirāba* may be Muslims or non-Muslims, in any setting, be it a village, a city, at sea or in the air (p. 138).”

Through the obvious resemblance with his definition of terrorism, the author concludes that terrorism is a crime, which is to be sanctioned by the punishments laid down by the law for *ḥirāba*. These are mentioned in the same verse and include execution, crucifixion, the amputation of a hand and a foot on opposite sides, or banishment from the land. The demand for the application of such penalties from a representative of al-Azhar should not come as a surprise, given its traditionalist outlook, which regards certain punishments as stipulated in the Qurʾān (*ḥudūd*) as being non-negotiable.⁴ But this view obviously clashes with some central notions of international human rights, especially the right to bodily integrity. To be fair, it needs to be mentioned that calls for severe punishments for terrorists, can also be found in the Western context, particularly in popular discourse especially after a terrorist attack.⁵ Torturing alleged terrorists and killing them via drone strikes without due process is surely also something to be

³ See for example Meijer (2009) or Hamzawy/Gebrowsky (2010). For a comprehensive account published after Amin’s book see Jackson (2015).

⁴ In fact, the Grand Shaykh of al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib has called for exactly the same punishments for members of ISIS. (Al-Azhar Calls for ‘Killing, Crucifixion of ISIS Terrorists’ 2015).

⁵ Velencia, “Most Americans Say”.

kept in mind in this context. Still, the inability to unequivocally oppose the application of corporal punishment in the era of human rights stymies Amin's epistemological efforts to present a context-based historical reading of some of the qur'ānic stipulations.

On the whole, Amin has thoroughly made a case for his argument that the Qur'ān does not endorse modern day terrorism, but on the contrary, regards it as a serious crime to be penalised by the most severe punishments. The academic nature of this book provides for its strength and its weakness at the same time. While it tackles some ardent questions regarding the legitimate use of force and the modern day relevance of classical *tafāsīr*, some of its arguments would need to be simplified and its didactics adjusted in order to reach a wider audience.

Hazim Fouad (Bremen)

Bibliography

- “Al-Azhar Calls for ‘Killing, Crucifixion of ISIS Terrorists’”. *Al Arabiya*. 04/02 (2015). <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2015/02/04/Al-Azhar-calls-for-killing-crucifixion-of-ISIS-terrorists-.html> (accessed: 26.7.2016).
- Amirpur, Katajun: “Iranische Geistliche als Vorbild? Warum nicht! Wenn Großayatollahs fortschrittlicher denken als Vertreter deutscher Islamverbände”. In: Thorsten Gerald Schneiders (ed.). *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: Springer, 2010, p. 237–252.
- Hamzawy, Amr and Sarah Grebowski. “From Violence to Moderation. Al-Jama’a al-Islamiya and al-Jihad”. In: *Carnegie Papers* 20 (2010). <http://carnegieendowment.org/files/Hamzawy-Grebowski-EN.pdf> (accessed: 26.7.2016).
- Jackson, Sherman. *Initiative to Stop the Violence. Sadat's Assassins and the Renunciation of Political Violence*. Yale: Yale University Press, 2015.
- Meijer, Roel. “Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama’a al-Islamiyya”. In: Roel Meijer (ed.). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst & Co., 2009, p. 189–220.
- Velencia, Jenie. “Most Americans Say Torturing Suspected Terrorists Is Justifiable”. *The Huffington Post*. 30.03.2016. http://www.huffingtonpost.com/entry/torture-suspected-terrorists-polls_us_56fbea2ce4b0a06d5804284f (accessed: 26.7.2016).

Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.). *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, 282 Seiten. ISBN 978-3-506-78256-4, Euro 34,90.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert teilweise eine christlich-muslimische Expertentagung vom Sommer 2014 an der Katholischen Akademie Schwerte. Er umfasst insgesamt zwölf Beiträge, die in drei Hauptteile gegliedert sind: 1. Koranische Zugänge zu Jesus Christus, 2. Koranische Jesusverse im Kontext der Spätantike und 3. Christliche Zugänge zu Jesus Christus im Dialog mit islamischer Theologie. Dieser abschließende Teil umfasst allein schon knapp die Hälfte des gesamten Buches. Einige einschränkende *Vorbemerkungen* vorweg. Es ist unmöglich, den Sammelband als ganzen zu würdigen. Allein schon, weil es den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen würde, auf alle zwölf Beiträge einzugehen. Ich werde mich im Folgenden also auf eine Auswahl beschränken. Zum anderen war ich selber bei dieser Tagung dabei, die doch eine teilweise deutlich andere Referenzzusammensetzung und Ablaufstruktur hatte, als es dieser Band erkennen lässt. Und schließlich ist eine Besprechung gleich etlicher Beiträge schwierig, weil deren gemeinsamer Referenztext ein Aufsatz von Klaus von Stosch ist, mit dem Titel "Jesus im Koran. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer koranischen Christologie". Dieser grundlegende Aufsatz ist dem Sammelband leider nicht beigelegt. Gleichwohl bezieht sich auch Prof. von Stosch selbst in seinem Eröffnungsbeitrag im Buch auf diesen seinen Aufsatz, wie das z.B. auch die beiden ihm folgenden nachträglich beigelegten Texte von Khorchide und Legenhausen tun, die gar nicht bei der Tagung dabei waren. So habe ich versucht, für die Rezension diesen Aufsatz von Klaus von Stosch zugeschickt zu bekommen, was leider nicht realisierbar war. Daher ist es kaum möglich, mehrere Beiträge dieses Bandes richtig nachzuvollziehen oder gar zu bewerten, da mir ihrer aller Bezugstext nicht zugänglich ist. Grundsätzlich ist aber klar, dass ich das *DFG-Forschungsprojekt zur Koranischen Christologie* des Zentrums für Comparative Theologie der Universität Paderborn, das auf die Initiative von Prof. von Stosch zurückgeht, und für das die Expertentagung von 2014 nur eine Unterwegsetappe darstellt, der weitere folgten und folgen werden, freudig begrüße. Ist doch dieses mehrjährige Unternehmen, das gemeinsam mit dem Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster unter Leitung von Prof. Khorchide durchgeführt wird, eine Wiederaufnahme und Fortführung dessen, was ich selbst bereits seit meiner Disser-

tation über *Jesus. Stein des Anstoßes* (2000) sowie in vielen nachfolgenden Publikationen zum koranischen Jesus immer und immer wieder angeregt hatte: das koranische Jesusbild als den “Sonderfall einer externen Christologie” von seitens der christlichen Theologie ernst zu nehmen und womöglich eine Art christologischer Brücke zwischen Christen und Muslimen zu bauen. Inwiefern bestimmte Jesusbilder oder -interpretationen zu einem gewissen Maße verbindend oder trennend zwischen beiden Religionen stehen, das wird in dem DFG-Forschungsprojekt, mit jener Tagung und nun in diesem Buch ausgelotet.

Klaus von Stosch eröffnet den Sammelband – bei der Tagung war es ein Vortrag von Ömer Özsoy, der leider nicht vorliegt – mit dem “Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse des Korans” (S. 15ff.). Er liest den Koran aus einer christlich-theologischen Sicht, er liest ihn mit der Vorgabe, dass der Koran ein “bedeutsamer, möglicherweise von Gott kommander Text” (S. 16) sein könnte, und er liest die Jesusverse des Korans in der chronologischen Reihenfolge ihrer mutmaßlichen Entstehung. Überrascht bin ich, dass von Stosch meint, den berühmten Kreuzigungsvers Sure 4:157f. als “eine Bestätigung des christlichen Auferstehungszeugnisses sehen zu dürfen” (S. 36). Dies wird nicht näher begründet, sondern auf seinen erwähnten Referenztext verwiesen. Erst in den späteren Beiträgen (Legenhausen, Ashgar-Zadeh) erfährt der Leser ein noch überraschenderes Detail der Auslegung von Stoschs: Seiner Auffassung nach widerspreche der Koran der jüdischen Behauptung, Jesus gekreuzigt zu haben, deshalb, weil es ihm um die korrekte Täterbenennung gehe – es seien nämlich die Römer gewesen! Folglich leugne der Koran gar nicht die Kreuzigung Jesu. Eine Erklärung, die aus meiner Sicht das im Koran Gemeinte weit verfehlt, wie er ja auch bei anderen prophetischen Gestalten an allem Möglichen interessiert ist, aber sicher nicht an der Frage historischer Genauigkeit und Details. Mouhanad Khorchide stellt sich sodann der Frage: “Jesus als Verkörperung des Wirkens Gottes in vollkommener Weise?” (S. 45ff.). Wer seine Barmherzigkeitstheologie kennt, den verwundert es kaum, dass Khorchide für eine Art *Prophetentum aller Gläubigen* plädiert, denn an Propheten werde nur exemplarisch deutlich, was potentiell für alle (gläubigen) Menschen gelte (S. 52 und 56): “Jeder, der Gottes Stimme in sich registriert, kann Moses sein. (...) Gott wirkt in der Welt durch sein Wort. Jeder Mensch ist dieses Wort Gottes, aber nicht jeder Mensch wird als Wort Gottes bezeichnet”. Soll das heißen, dass jeder (gläubige) Mensch womöglich auch ein Jesus sein kann (was Khorchide so direkt nicht sagt)? Wie auch immer, es trifft sicher die Intention des Korans ziemlich genau,

wenn Khorchide feststellt (S. 56): “Der Koran lehnt eine göttliche Natur Jesu strikt ab und betont trotz aller Besonderheiten, die ihn auszeichnen und gegenüber anderen Propheten aufwerten, dass er nur ein Mensch ist.” In dieselbe Richtung geht auch der englische Beitrag des schiitischen Gelehrten Muhammad Legenhausen “Appreciating Muslim and Christian Christologies” (S. 59ff.): “What is offered (sc. in the Qur’ān) is a non-trinitarian view of divinity and a non-incarnational Christology” (S. 74). Von Stoschs Interpretation des Kreuzigungsverses, die Legenhausen ebenfalls dem dem Leser unbekanntem Referenztext entnimmt, bezeichnet er als “highly improbable” (S. 75).

Gleichwohl müsse die koranische Leugnung der Kreuzigung Jesu kein Stein des Anstoßes zwischen Christen und Muslimen bilden, liege doch dieser Leugnung nicht das (antichristliche) Unvermögen zugrunde, die Paradoxie des Kreuzes zu begreifen, sondern schlicht eine (antijüdische) göttliche Offenbarung, die der Koran wiedergebe. Legenhausen betont wiederholt den Überschuss göttlicher Selbstmitteilung und Rechtleitung, die sich weder in den Gestalten Jesu und ‘Alis noch im Koran erschöpfe. In diesem Sinne wünscht er sich abschließend (S. 78): “Muslims and Christians could overcome the idea that divine guidance is restricted to the truths accepted within their own traditions (...)” Der letzte Beitrag von Teil 1 (S. 81ff.) lautet: “Der Koran als *locus alienus* der christlichen Frage nach Jesus”. Darin plädiert der katholische Theologe Darius Ashgar-Zadeh (wie bereits von Stosch) für die Wertschätzung des Korans als potentieller Quelle eigener theologischer bzw. christologischer Erkenntnis. Anscheinend ist Ashgar-Zadeh der Ansicht, man könne doch eine ziemlich hohe bzw. “starke” Christologie (S. 95) aus dem Koran herausholen, sicher aber nicht “um jeden Preis eine Totalchristologie im volldogmatischen Sinne der christlichen Glaubenslehre herausdeuten” (S. 96). Auch wenn Ashgar-Zadeh selbst hier eine letzte Grenze setzt, scheint mir hier doch ein Unterton latenter exegetischer Nötigung des Korans mitzuschwingen, der aus der Anerkennung des Korans als möglicher Quelle christlicher Christologie so etwas wie eine nachträgliche Bestätigung christlicher Glaubensansichten durch den Koran zu machen versucht (wie das bei der jüdischen Tora, die zum christlichen “Alten Testament” degradiert wurde, ebenfalls geschah). Wird hier einer neuen *interpretatio christiana* des Korans und seines Jesusbildes das Wort geredet, wie wir das aus früheren Jahrhunderten zur Genüge kennen?

Im kurzen Mittelteil des Bandes vergleicht Zishan Ahmad Ghaffar (S. 99ff.) den Koran mit dem Thomasevangelium im Kontext spätantiker Reli-

gionsdiskurse. Gewisse "Textstrategien der Darstellung und Vermittlung" (S. 108) wie die der Enthistorisierung teilten beide, so der Autor, was "der spätantiken Diskussionskultur geschuldet" sei. Zu fragen ist freilich: Warum verortet Ghaffar das Thomasevangelium überhaupt in der Spätantike? Deren Beginn wird meist mit der Thronbesteigung von Kaiser Diokletian 284 n.Chr. angesetzt, während das Thomasevangelium ganz überwiegend in das zweite oder auch in das erste christliche Jahrhundert datiert wird, so dass wir hier denselben Abstand von rund 500 Jahren zum Koran haben wie beim Neuen Testament. Ich meine, Textstrategien wie die der Enthistorisierung waren bereits in der Antike gebräuchlich, wie gerade das Schrifttum der gnostizierenden Christen bzw. christlichen Gnosis zeigt. Es folgt ein Beitrag der Schiitin Tolou Khademalsharieh (S. 119ff.) über "Christologie. Prophetologie. Imāmologie", in dem sie hermeneutische Ansätze wie die Typologie oder den Weissagungsbeweis am Beispiel diverser Fallstudien aufweist, etwa mit Blick auf Adams Erschaffung oder das Opfer Abrahams. Nur ein einziger Abschnitt befasst sich hier auch mit Jesus. 61:6 zufolge liege eine Jesus-Muhammad-Typologie vor (S. 148): "Der Lehrer und Exeget Jesus in seinem die Tora bestätigendem Evangelium *verheißt* Muhammad, denjenigen Lehrer und Exegeten, der die Tora und das Evangelium Jesu *bestätigt*."

Gleich drei Beiträge im Schlussteil (Wolf Krötke, Reinhold Bernhardt, Jürgen Werbick) bewegen sich fast ausschließlich in hellenistisch geprägten theologisch-philosophischen Denkbahnen, so dass sie stärker deren Kontext vor Augen haben als den (Dialog mit dem) Koran. Interessanter scheinen mir Dina El Omaris Beitrag "Jesus als Brücke zwischen den Religionen?" (S. 167ff.) und Bernhard Nitsches Darstellung der "Gottmenschlichen Einheit Jesu Christi in konsequent chaledonensischer Perspektive" (S. 195ff.) zu sein. El Omari zufolge impliziert der koranische Jesus in der Tat eine "Christologie von unten", die ihrerseits eine Brücke zwischen beiden Religionen bilden könne. Nitsche ist durchgängig um Vermittlung gleich mit diversen muslimischen Theologien bemüht. Gerade die Mystik eines Ibn ʿArabī, der zufolge jeder Mensch eine Erscheinungsform göttlicher Eigenschaften ist, könnte einen Zugang zur Mystik der gottmenschlichen Einheit in Christus bilden: "So offenbart sich Gott als das wahre Ich des Menschen, ohne dass Gott und Mensch sich vermischen" (S. 217: Zitat Khoury).

Fazit: Das Buch bietet einige sehr interessante Ansatzpunkte für das christlich-islamische Ringen um die Person Jesu. Aus meiner persönlichen Sicht heute ist es für diesen Dialog allerdings eher sekundär, wie das christologische Tauziehen zwischen Christen und Muslimen ausgeht. Denn wie

belastbar auch immer eine christologische Brücke zwischen beiden Religionen sein mag – letztlich, und da bin ich ganz bei Mouhanad Khorchide, kommt es darauf an, dass *wir selbst lebendige Brücken und Brückenbauer zwischen den Religionen sind*.

Martin Bauschke (Berlin)

Amir Dziri (Hg.). *Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz*. Freiburg im Breisgau: Kalām, 2013, 153 Seiten. ISBN 978-3-9815572-1-3, Euro 28,00.

Der Band gibt die auf der Fachtagung “Sprich: Er ist Allah, ein Einziger. Gottesvorstellung im Islam in Geschichte und Gegenwart” präsentierten Beiträge wieder, welche im September 2011 in Bonn stattfand. Ziel des Buches ist es, einen Beitrag für die Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland zu leisten, indem es “muslimische Theologen und Wissenschaftler verschiedenster inhaltlicher Provenienz und Observanz miteinander ins Gespräch” bringt und sie die Frage des muslimischen Gottesbildes ausverhandeln lässt (S. 7). Dies soll auf Grundlage der Prämisse geschehen, dass eine islamische Theologie in Deutschland sowohl den historischen innerislamischen Kontroversen Rechnung tragen wie auch die Möglichkeiten eines dialogfähigen Ansatzes mit anderen Theologien reflektieren müsse (S. 13–15). Dabei wird die Bestimmung des Gottesbegriffs seitens des Herausgebers als ein dialektischer Prozess beschrieben, weil Gott “zugleich absolut transzendent und universell immanent” sei (S. 12). Davon lege auch die Geschichte der islamischen Theologie ein Zeugnis ab, die das Thema kontrovers diskutiert habe, durchaus auch zu gegensätzlichen Ansätzen gelangt sei und dabei sowohl Argumente für eine negative Theologie (*ta‘tīl*), wie auch solche für eine korporalistische Anschauung (*taḡsim*) entwickelt habe (S. 13). Die einzelnen Beiträge, die im Folgenden zusammenfassend kritisch besprochen werden sollen, legen den Fokus der Untersuchung jeweils auf einen speziellen Bereich des theologischen Diskurses, wie z.B. Koranexegeese, Kalām und auch die sufische Tradition.

Dina El Omari fragt in ihrem Beitrag “Anthropomorphismus und Abstraktion in der Koranexegeese” (S. 21–46), ob man – vor dem Hintergrund der anthropomorphen Verse im Koran, wonach Gott in der Welt aktiv handelt – einen anthropomorphen Gott verehren oder ob man einem rein transzendenten Gott huldigen sollte. Beim letzteren Ansatz ergebe sich das Problem, wie die unzähligen Attribute Gottes, die aus dem Koran abgeleitet werden, im Sinne einer unverbrüchlichen transzendenten Einheit zu begreifen sind (S. 21–29). El Omari plädiert für eine neuerliche Reflektion der Problematik ohne eine innere Verpflichtung zu den einzelnen Positionen in den überlieferten Debatten, da diese überkommen und bereits unzählige Male diskutiert worden seien, ohne dass eine befriedigende Antwort gefunden werden konnte. Sie schlägt daher vor, dem Problem mit einer

neuen “adäquaten Erkenntnistheorie” zu begegnen, da “die alten Ideen (...) den Gedankenfluss und somit die freie Entfaltung des Geistes behindern könnten” (S. 29). Dennoch werden im weiteren Verlauf ihres Beitrags hauptsächlich die historischen Dispute in Bezug auf die anthropomorphen Verse exzerpiert. Der Text findet seinen Abschluss in der Wiedergabe der Diskussionen über die Möglichkeit der Schau Gottes im Jenseits, wobei El Omari die Ansicht favorisiert, dass es möglich sei, Gott mit dem Herzen zu sehen – die Möglichkeit einer Schau Gottes mit den Augen vermag sie nicht zu überzeugen. Hiernach erfolgt jedoch keine eigenständige Reflektion, die der Leser nach ihrer Einleitung erwartet; eine Übertragung der Zusammenfassung im Sinne einer “neuen, adäquaten Erkenntnistheorie” bleibt ebenfalls aus. Es findet sich lediglich das Zugeständnis, dass die Beantwortung der Frage wie eine Schau mit dem Herzen möglich sein soll, einer Klärung bedarf (S. 39–45).

Das Ziel von Ali Ghandours Beitrag (“Das Glaubensbekenntnis bei Muḥyī ad-Dīn Ibn ‘Arabī”, S. 47–61) ist laut Autor lediglich “eine verständliche Übertragung des arabischen Textes” des Glaubensbekenntnisses von Ibn ‘Arabī (gest. 637/1240) am Anfang seines *al-Futūḥāt al-Makkiya*. Der Text sei gewählt, um die Behauptung, dass Ibn ‘Arabī ein Gegner des Kalām gewesen sei, zu entkräften (S. 47f.). Ghandour versteht seinen Beitrag als ein “Korrektiv zu bestimmten Tendenzen, die Ibn ‘Arabī entweder außerhalb des Sunnitentums einordnen oder ihn nur anhand seiner *taṣawwuf*-Werke studieren.” (S. 61) Ghandour betont, dass Ibn ‘Arabī “ein Kind der sunnitischen Tradition war” und möchte damit dem Eindruck entgegenwirken, der Mystiker habe sich gegen den Kalām gestellt. Das Ergebnis ist, dass Ibn ‘Arabīs Denken sehr nah an der aš‘arītischen Theologie anzusiedeln sei (S. 61). Ghandours Beitrag bleibt jedoch lediglich eine inhaltliche Wiedergabe von Ibn ‘Arabīs Positionen, auf die keine Analyse folgt – freilich hatte er diese auch von vornherein nicht angestrebt. Eine Diskussion darüber, inwiefern Ibn ‘Arabī der Übertrag der epistemologischen Voraussetzungen der aš‘arītischen Theologie auf die neoplatonisch beeinflusste Welt- und Gottesanschauung der sufischen Tradition glückt, bleibt aus. In diesem Zusammenhang bleibt es bedenklich, inwiefern es einem wissenschaftlichen Anspruch gerecht wird, den eigenen Beitrag von vornherein als ein “Korrektiv“ zu bestimmen. Vielmehr scheint es einem solchen Anspruch angemessener, zunächst der Frage, ob Ibn ‘Arabī ein Gegner des Kalām ist, analytisch nachzugehen und anschließend bei Bedarf eine Position zu beziehen. Der Gewinn ist immerhin, dass wir nun eine Teilübersetzung aus dem Werk *al-Futūḥāt* zur Hand haben.

Mouhanad Khorchide hebt in seinem Artikel "Die Rede von Gott im Islam – aber von welchem Gott?" (S. 63–79) hervor, dass jede Theologie sich dessen bewusst sein müsse, dass es nicht möglich sei „Gott zu erfassen“, da "der Bedingte [Mensch] (...) keineswegs den Unbedingten [Gott] erfassen" könne. Khorchide merkt außerdem, dass die etablierten Gottesvorstellungen stets gesellschafts- und machtpolitischen Interessen verpflichtet waren. Ziel des Beitrages sei es, ein "modernes Gottesverständnis" anzubieten (S. 63–65). Deshalb fordert er, nun solle eine Theologie vorangetrieben werden, die sich der Instrumentalisierung seitens der Interessenlobbys versperrt und ein Gottesbild begründet, "das jedem Menschen als Subjekt vor Gott Gleichheit gewährt und ein theologisch begründetes Erheben übereinander als Irrtum entlarvt" (S. 76). Er plädiert in diesem Sinne für eine "Theologie der Barmherzigkeit" (S. 77f.), die eine pantheistische Gottes- und Weltanschauung favorisiert (S. 73f.), wonach "sich die ganze Schöpfung, die der Zeit unterworfen ist" (S. 78) in Gott befindet und nicht außerhalb von ihm. Da man ferner nicht annehmen könne, dass sich Gottes Wille ändere, müsse man annehmen, dass Gott sich von Ewigkeit her für die Schöpfung entschieden haben müsse: "Diese ewige Entschiedenheit realisiert sich jedoch in einer zeitlichen Dimension, die sich nicht außerhalb von Gott befindet." (S. 78) Demnach sei die Welt zwar ein Teil von Gott, da sie in ihm sein muss, aber Gott bleibt immer größer und könne nicht begrenzt werden. Die Konsequenz dieser Position, die darauf hinausläuft, dass notwendigerweise Zeitlichkeit in Gott hineingetragen wird, wird nicht weiter reflektiert. Vielmehr scheint es, dass dies im Sinne der pantheistischen Anschauung durchaus angenommen wird, obschon es seiner eigenen Ansicht entgegenläuft, dass Gott "nicht in der Zeit lebt und er nicht in der Zeit Entscheidungen trifft" (S. 78). Khorchide beendet seinen Beitrag mit den Worten: "Die ewige Entschiedenheit zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit geht eben aus dieser Barmherzigkeit selbst hervor" (S. 79). Wenn dies jedoch gesetzt ist, wird es schwierig die Behauptung aufrechtzuerhalten, dass die Schöpfung ein willentlicher Akt Gottes ist, da sie ja aus seiner Eigenschaft als barmherziger Gott, der "Mitliebende sucht" (S. 78), als etwas Notwendiges aus Gott hervorgehen muss, der zur Verwirklichung seiner Barmherzigkeit wiederum der Schöpfung bedürftig wird. Diese Position scheint daher ebenfalls einem neoplatonischen Gottesbild in die Hände zu spielen, wonach die Welt eine Emanation aus Gottes Natur sei. Diese Position ist von den muslimischen Theologen vehement abgewiesen worden und auch aus philosophischer Sicht ist zunächst die Frage zu klären, ob und

inwiefern neoplatonische Konzepte mit zeitgenössischen Denkmustern der nachkantischen Philosophie zu vereinbaren sind.

In seinem Beitrag “Die Einsheit Gottes – Die Transzendenz Gottes” beginnt Reza Hajatpour (S. 81–93) mit der Feststellung, dass Gott im Islam als absolut transzendent gedacht werde. Alsdann stellt er die Frage inwiefern Gott dann noch erfahrbar sein kann (S. 82). In Anlehnung an das Konzept der Statthalterchaft des Menschen (Q 2:30–34) und das *fitra*-Konzept (Q 30:30), wonach der Mensch mit einem autonomen Willen erschaffen wurde und grundsätzlich eine dem einen Gott zugewandte Natur besitzt, wird eine Parallele zum christlichen Konzept der “Ebenbildlichkeit” hergestellt (S. 91). Eine kritische Analyse dieses Gedankens vor dem Hintergrund des Konzeptes der absoluten Unvergleichbarkeit Gottes, welches zu Beginn rezipiert wurde (S. 81ff.), erfolgt nicht mehr. Stattdessen wird die neoplatonisch beeinflusste Weltanschauung ‘Aziz ad-Dīn Nasafis in die Überlegungen mit eingeholt (S. 85–89), wonach “der Mensch das Göttliche mittels seines Seelenvermögens in sich erscheinen lässt”, wodurch “ihm unmittelbar göttliche Schau möglich” werde. Denn: “Durch das Göttliche im Menschen sieht Gott sich selbst, und durch die Selbstschau befindet sich die Seele des Menschen auf dem Weg zu einer ewigen Gottsuche.” Aus systematisch-theologischer Sicht verbirgt sich hinter diesem Gedanken das Problem, dass Gott der Schöpfung bedürfen würde, um sich selbst zu schauen, was dem Prinzip der absoluten Souveränität und Unbedürftigkeit Gottes widersprechen würde. Hajatpour ist sich zwar bewusst, dass die Einbettung von mystischen Anschauungen in die theologische Rede von Gott problematisch ist, plädiert jedoch dennoch für eine solche Öffnung mit Verweis auf Q 57:4 (S. 92f.). Problematisch bleibt dabei seine Ansicht, dass man auch islamisch-theologisch von der “Gottesebenbildlichkeit des Menschen” sprechen könne, die er zum Schluss nun als gegeben ansieht (S. 93).

Milad Karimi versucht in seinem Text “Von der Immanenz Gottes im Islam” (S. 95–108) den Widerspruch der Immanenz und Transzendenz, den er mit Rückgriff auf philosophische Konzepte von Wittgenstein bis Hegel bespricht, anhand des islamischen Offenbarungskonzeptes zu lösen, wonach Gott durch die Verinnerlichung der Offenbarung (d.i. der Koran) im Menschen immanent wird (S. 95–97). Als Veranschaulichung dient ihm hier das erste Offenbarungsgeschehen an den Propheten Muḥammad. Nach Karimi sei der Akt der Offenbarung ein Zustand des Gewährwerdens der “Gegenwart Gottes” (S. 107), wonach Gott oder seine Gegenwart dem Propheten “durch die Haut” geht (S. 107):

“Die Gegenwart Gottes als Akt der Offenbarung suggeriert insofern das Immanentwerden Gottes, als sich Gott im Augenblick dieses Ereignisses zugleich entzieht. Die Immanenz Gottes geschieht also derart im Islam, dass Gott im gleichen Atemzug unverfügbar, ja transzendent bleibt. (...) Nicht Muḥammad überschreitet die Grenze, entschleiert Gott, sondern es ist Gott selbst, der im Akt der Offenbarung, im Ereignis des Korans seine immanente Anwesenheit gewahr werden lässt.” (S. 107)

Der Gedanke ist zwar spannend, doch er umgeht das Problem der Immanenz Gottes, statt es zu lösen. Denn nicht berücksichtigt wird der Umstand, dass das koranische Konzept der Offenbarung (*wahy*) den Gedanken einer Selbstoffenbarung Gottes nicht miteinschließt, sondern lediglich eine Art der Rede bezeichnet, die verborgen ist, d.h. dass sie ungleich unseren bekannten Formen der Kommunikation ist. Da in diesem Sinne Gott selbst nicht in der Welt offenbar wird, sondern lediglich seine Rede seitens eines Mittlers an die Menschen transportiert wird, scheint es voreilig zu sein, von “der Gegenwart Gottes” zu sprechen, die dem Rezipienten “durch die Haut geht”, es sei denn, dass es sich hierbei um eine allegorische Ausdrucksform handelt.

Amir Dziris Fragestellung in seinem Beitrag “Anfänge Arabischer Dialektik, die Analogie und das Gottesbild” (S. 109–134) lautet: Was ist der Einfluss der arabischen Dialektik auf die Formulierung des Gottesbildes (S. 109–111)? Der Begriff “arabische Dialektik” wird als der Versuch bestimmt, “ein autoritatives Referenzsystem mittels bestimmter Argumentationsformen zu etablieren, welches alle Bereiche intersubjektiver Kommunikation betrifft und beeinflusst, also auch den der Theologie, oder vielleicht gerade diesen” (S. 113). Dziri bettet den Koran in den diskursiven Kontext seiner Zeit ein, wonach der Koran sich in die methodischen Standards für die Gültigkeit eines Arguments füge, die damals gegeben waren. Es sei festzustellen, “dass die koranische Offenbarung das in der arabischen Tradition verwendete argumentative Referenzsystem in Gänze aufgreift und für die Verteidigung der eigenen Botschaft, sprich des koranischen Urteils, implementiert.” (S. 119) Das argumentative Referenzsystem der Araber verlor, nach Dziri, jedoch seine Autorität, nachdem die Muslime mit dem griechischen Denken bekannt wurden. Danach hätten sie versucht, Argumente gemäß dem neuen epistemologischen Rahmen zu erarbeiten, welches zur Etablierung des Analogieschlusses als eines der zentralen Werkzeuge des theologischen Argumentationsprozesses führte (S. 120–123). Bei der Darstellung der Etablierung und Verwendung des Analogieschlusses spricht

Dziri nun von “Juristen” einerseits, die “die Analogie zu einer der etablierten Verfahrensweisen zur Herleitung rechtlicher Urteile” machten, und von den “Theologen” andererseits. Die Schwierigkeit der Grenzziehung zwischen einem “Juristen” und einem “Theologen” ist auch Dziri bewusst (S. 129, Anm. 33), wird jedoch nicht weiter geklärt. Problematisch ist auch die etwas freie Verwendung des Begriffs “Scholastik” (S. 109). Wer mit den “Scholastikern” gemeint ist und inwiefern die Arbeit der muslimischen Theologen (respektive des vermeintlichen Unterschieds “Juristen” vs. “Theologen”) als “Scholastik” bezeichnet werden kann – im Bewusstsein, dass der Begriff, samt seiner argumentativen Methoden, erst ab dem späten 11. Jh. entsteht –, wird nicht weiter präzisiert. Abschließend plädiert auch Dziri dafür, dass eine Revision des epistemologischen Ansatzes der islamischen Theologie notwendig sei. Diese Forderung wird jetzt gestützt mit Verweis auf den Analogieschluss, der als das primäre Instrument der Wahrheitsfindung bestimmt wurde. Es bedarf, nach Dziri, einer Reflektion über die Haltbarkeit der Argumente anhand des Analogieverfahrens vor dem Hintergrund moderner Referenzsysteme.

In seinem Beitrag “Überlegungen zu Gottesvorstellungen im Rahmen einer Wissenschaftstheorie der islamischen Theologie” (S. 135–153) will sich Jan Felix Engelhardt dem Problem der Gottesvorstellung nicht aus systematischer Perspektive nähern, sondern der Frage nachgehen, welche Rolle die verschiedenen theologischen Positionen im akademischen Betrieb in Deutschland spielen können (S. 136ff.). Engelhardt hebt hervor, dass es im wissenschaftlichen Diskurs nicht auf *Vorstellungen* ankomme, sondern auf *Erkenntnisse*. Mit dem Verweis, dass nach heutigen wissenschaftlichen Standards die Erkennbarkeit Gottes nicht begründet werden kann, stelle sich die Frage, ob die islamische Theologie überhaupt sinnvoll über Gott sprechen könne (S. 138–139). Sein erster Ansatz zur Klärung des Problems ist die Verortung der islamischen Theologie innerhalb der Wissenschaften. Nach Besprechung von erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten in Bezug auf die positive Rede über Gott, verortet er die islamische Theologie im Rahmen der Geisteswissenschaften. Er sieht aber methodologisch einen Unterschied zwischen der Verortung der christlichen Theologie und der islamischen Theologie in der Geisteswissenschaft. Für die christliche Theologie sei die Verortung in der Geisteswissenschaft “auf der Menschwerdung Gottes in Gestalt Jesu Christi begründet”, während diese Verortung sich für die islamische Theologie aus “methodischen Gründen” anbiete (S. 144–146). In Jürgen Habermas’ Konzept des kommunikativen Handelns sieht Engelhardt einen gangbaren Weg, die positive Rede von Gott im Rahmen

des wissenschaftlichen Diskurses anzusiedeln. Das Konzept besagt, dass sicheres und letztbegründetes Wissen zwar nicht möglich sei, es aber auch darauf ankomme, dass die jeweiligen Positionen sich rationalisieren lassen und somit einen Diskurs etablieren können. Dieses Konzept findet er insbesondere für die islamische Theologie fruchtbar, da auch hier die Existenz Gottes nicht letztgültig bewiesen werden könne, sie aber für die Partizipanten des Diskurses ein Axiom darstelle, wonach zwar die Ausarbeitung des Gottesbegriffs – anhand der Attributenlehre etc. – immer “vorläufig” bleiben müsse (S. 153), aber dadurch die Setzung eines monotheistischen Gottes nicht mehr zur Diskussion stehe, da dies die Bedingung für diesen Diskursraum bietet (S. 146–150).

Insgesamt erweist sich der Sammelband als äußerst lehrreich für den interessierten Leser, der aus verschiedenen Perspektiven in den islamisch-theologischen Diskurs eingeführt wird, ohne von dessen Komplexität und Vielschichtigkeit überfordert zu werden. Insofern ist eines der gesetzten Ziele des Buches, nämlich dialogfähige Konzepte vorzustellen, durchaus erfüllt. Da die einzelnen Beiträge jedoch keinen erkennbaren diskursiven Bezug aufeinander nehmen, ist der Ansatz, muslimische Wissenschaftler in ein Gespräch miteinander zu bringen, nicht geglückt. Dennoch ist dem Band zugute zu halten, dass er den Puls der Zeit erspüren lässt, wonach erkenntnistheoretische Fragen im Zentrum des Interesses des islamisch-theologischen Diskurses in Deutschland stehen.

Hureyre Kam (Frankfurt)

Nilüfer Göle. *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Klaus Wagenbach Verlag, 2016, 304 Seiten. ISBN 978-3-8031-3663-3, Euro 24,00.

Nilüfer Göle, geboren 1953 in Ankara, lehrte von 1986 bis 2001 an Hochschulen in der Türkei, war Gastprofessorin an verschiedenen Universitäten in den USA und wurde 2001 Professorin für Soziologie an der renommierten École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris.

In ihrem Buch *Europäischer Islam. Muslime im Alltag* geht es der Autorin, wie sie eingangs betont, primär darum, die Ergebnisse ihres Forschungsprojektes *EuroPublicIslam*, das sie zwischen den Jahren 2009 und 2013 mit einem Team von Forscher_innen und Doktorand_innen durchgeführt hatte, einem breiteren Publikum nahezubringen. Hintergrund dieser Feldforschung war die Tatsache, dass es im säkularisiert-laizistischen Europa mit der zunehmenden muslimischen Präsenz und der Sichtbarkeit ihrer religiösen Symbole und Riten in der Öffentlichkeit zu Irritationen und massiven Abwehrhaltungen gegen das Fremde bis hin zu rassistisch-islamfeindlichen Reaktionen seitens der Residenzgesellschaften kommt, in denen das Religiöse und das Sakrale weitestgehend an Bedeutung verloren haben. Angesprochen sind hiermit islamische Rituale und Symbole, die zu den in der Untersuchung behandelten Kontroversen führen, wie das Beten auf der Straße, der Bau von Moscheen im Zentrum europäischer Städte, das Kopftuch bzw. der Schleier der Frauen, die Auseinandersetzung um die "Blasphemien" bzw. das Verbot von Sakrileg-Darstellungen in der Kunst und die Lebensführung nach den Regeln der schiarirechtlichen Normativität (Halal-Vorschriften, S. 199f.). Im Rahmen des Forschungsprojektes *EuroPublicIslam* waren diese Kontroversen von besonderem Interesse, wenn sie sich an einem konkreten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt mit klar identifizierbaren Personen in der Alltagswelt ereigneten. Nilüfer Göle sah sich mit diesen Kontroversen vor die Frage gestellt, ob Europa dieser Spirale der Gewalt entkommen und sich der "Politik gegenseitiger Intoleranz" (S. 54) überhaupt entziehen kann, oder ob es Lösungen gibt, "damit der öffentliche Bereich wieder zu einem fruchtbaren Nährboden für den demokratischen Pluralismus wird?" (S. 54). Darauf eine Antwort zu finden, war Göles Motivation für eine "Feldforschung vor Ort".

Methodisch wählte Nilüfer Göle hierzu einen alternativen Begegnungs- bzw. Dialograum, der durch Einzelgespräche und Diskussionsrunden als "experimentelle öffentliche Bereiche" (S. 19) organisiert war und im Zuge der vorgenommenen "Forschungsrouten" an unterschiedlichen europäischen

Metropolen (“Vor-Ort-Forschung”) etabliert wurde, an denen aktuelle Konflikte schwelten (u.a. Toulouse, Paris, Berlin, Köln, Bologna, Sarajevo und Kopenhagen).

Die personelle Besetzung des Dialograums setzte sich neben den muslimischen Gläubigen aus unterschiedlichen Teilnehmer_innen zusammen, die in irgendeiner Weise in die konkreten Auseinandersetzungen am Ort des Geschehens involviert waren und dort ihre unterschiedlichen, zum Teil absolut kontroversen Positionen einbringen konnten. Dies geschah mit der Zielsetzung, im “experimentellen öffentlichen Bereich” insbesondere auch den Akteurinnen und Akteuren Artikulationsmöglichkeiten zu eröffnen, die sich bis dahin nicht gehört, wahrgenommen, diskriminiert oder stigmatisiert fühlten. Befragt wurden vor allem “einfache Bürger muslimischer Kultur”, Immigranten und Konvertiten, Feministinnen und Imame unterschiedlichster Herkunft. Neben Muslim_innen waren dies auch Akteure mit vielschichtigen Interessen in unterschiedlichen Konfliktsituation wie Lehrer_innen, die sich mit dem Problem kopftuchtragender Schülerinnen auseinandersetzten, Teilnehmer_innen von Anti-Rassismus-Initiativen, engagierte Christen und Juden mit interreligiösem Interesse und Moscheebau-Gegner.

Methodisch wurden die Diskussionsrunden in drei Akte unterteilt. Im ersten Akt wurden die Teilnehmer_innen mittels Bild- und Filmmaterialien zunächst zwecks thematischer Auseinandersetzung mit dem jeweils aktuellen Konfliktfeld konfrontiert. Im zweiten Akt ging es primär um die Erlebnisse und Empfindungen der muslimischen Teilnehmer_innen und insbesondere darum, wie man ihrer Einschätzung nach im europäischen Kontext den Islam mit der Alltagswelt vereinbaren könne. In diesem Zusammenhang wurden Muslim_innen nach ihren verschiedenen Vorstellungen vom Islam befragt, wie nach der Grenze muslimischer Vorschriften, der Scharia oder ihren Einstellungen zu Blasphemie. Mit den Fragen zu ihrem Glauben und den damit verbundenen religiösen Praktiken hatte die Feldforschung den subjektiven Aspekt des Glaubens in der Privatsphäre und dessen verstörend wirkende Sichtbarkeit im öffentlichen Bereich im Blick.

Der dritte Akt war vom Wunsch getragen, durch den Abbau beiderseitiger Ablehnungen und Stereotypen Möglichkeiten und Perspektiven für einen “alternativen öffentlichen Bereich” zu finden.

Vorherrschende Konfliktthemen in den Diskussionsrunden waren u.a. *Kontroversen um das muslimische Gebet*, wobei es primär um dessen spirituelle Bedeutung und die Problematik der sichtbaren Präsenz des Islam im öffentlichen Raum ging, wie es sich etwa im Rahmen der Debatten um die Straßengebete in den frühen 2000er Jahren in Paris und 2009 in Bolo-

gna auf der Piazza vor der Kathedrale ereignete (S. 79ff.). Weitere Aspekte waren die spezifische Bedeutung des muslimischen Versammlungsraums (Moschee) gegenüber den christlichen Gotteshäusern sowie die Auseinandersetzungen um die *Moscheebauprojekte* in der Schweiz (Referendum von 2009) und Köln im Jahre 2009 (S. 108).

Einen größeren Stellenwert und interessanten Verlauf nahmen die Grundsatzdiskussionen zur Thematik *Kunst, das Sakrale und die Gewalt* und die in diesem Zusammenhang erörterte Bedeutung des Sakralen für die muslimische Religion angesichts der Kunst als "Ausdrucksplattform für die Kontroversen um den Islam" ein (S. 127). Von muslimischer Seite wurde in diesem Zusammenhang zunächst (z.B. im Rahmen der Kontroverse um die dänischen Karikaturen) der Eindruck vermittelt, sie fühlten sich genötigt, sich den Regeln der säkularen Moderne anzupassen und hätten damit ihre Verbindung zum Heiligen aufzugeben, um sich den Grundsätzen der Toleranz, des Humors und der Satire anzuschließen.

Andererseits führten die Diskussionen mit Brüsseler Bürgern um die Installation des franko-belgischen Künstlers Mehdi-Georges Lahlou, dessen Mutter einen katholisch-spanischen und dessen Vater einen muslimisch-marokkanischen Hintergrund hat, zu interessanten Ergebnissen (S. 135ff.). Der Künstler, der nach Querverbindungen zwischen dem Humor und dem Islam sucht und mit seinen Installationen die Verbote des Islam hinterfragt, indem er mit Tabus, Werten und Orten spielt, die dem Islam heilig sind, spricht in äußerst subtiler Weise heikle Themen an. So installierte er in einem Brüsseler Schaufenster in der Nähe eines muslimischen Viertels einen fiktiven Gebetsraum mit dem Title "Cocktail oder Selbstbildnis der Gesellschaft". Zu sehen waren dort Gebetsteppiche, vor denen paarweise Männerschuhe standen und davor ein Paar roter Pumps auf einem der Teppiche thronten. Muslimische Anwohner sahen darin eine gezielte Provokation und waren empört über die Missachtung muslimischer Riten, was, nachdem das Schaufenster mit Steinen beworfen wurde, schließlich zur Auflösung der Installation führte. Nachdem die Fotos der Installation in der Diskussionsrunde gezeigt wurden, kam es zunächst angesichts des mehrfach – räumlich, religiös und sexuell – dargestellten Tabubruchs zu verstörenden Reaktionen seitens der muslimischen Teilnehmer_innen, während andererseits einige Musliminnen aus der Gruppe eine zunehmende Offenheit für den Dialog zeigten (S. 138). Sie begannen die Vertrautheit des Künstlers mit der muslimischen Kultur zu schätzen, was ihn in ihren Augen berechtigte, ethische Fragen zu stellen. Sie verurteilten die Diskriminierung der Frauen in den Moscheen Europas mit dem Hinweis, dass zur Zeit des Propheten Frauen

durchaus Zutritt zum großen Gebetssaal hatten. Einige sahen in den roten Schuhen ein symbolisch dargestelltes Problem der Homosexualität im Islam (S. 139). Im Rahmen der Kontroversen in Birmingham spielte Homosexualität eine besonders große Rolle, da dort im Zuge einer "neu entstandenen islamischen Normativität" einerseits muslimische Frauen mit ihrer selbst gewählten Vollverschleierung den "islamischen Religionsgesetzen" zu folgen glauben und andererseits der für seine Rechte kämpfende homosexuelle muslimische Gläubige für die Gründung von "inkluisiven Moscheen" (Paris 2012) eintritt, die unterschiedlichen sexuellen Minderheiten offenstehen sollen (S. 221). Nilüfer Göle verdeutlicht hier eindrucksvoll, wie die Kunst mit ihren implizit-symbolischen Botschaften zum Mittel der Verständigung in konträren öffentlichen Auseinandersetzungen werden kann. Die gesamte Untersuchung wird von einem dialogischen Ansatz getragen, mit dem betroffene Akteurinnen und Akteure im Rahmen von Diskussionsrunden und Einzelgesprächen miteinander ins Gespräch zu bringen waren. Im Zuge aktueller beschriebener Kontroversen innerhalb der breiten Öffentlichkeit wurden Menschen mit zum Teil völlig divergierenden Interessen in bestimmten sozialen Konfigurationen somit zusammengebracht, um sich dort mit unterschiedlichen Interessen, Ängsten, Befürchtungen und Wünschen zu positionieren. Mit einer solchen heterogenen Gruppenstruktur war schon im Vorfeld der Untersuchung die "Auflösung von binären Pauschal-kategorien" intendiert, wie dies beispielsweise geschieht, wenn in vielen soziologischen Studien das Untersuchungsinteresse schon vorab auf einen ethnisch eingegrenzten Untersuchungs-"Gegenstand" (Gruppe der "Migranten", der "Muslime" etc.) fixiert wird. Laut Nilüfer Göle befördert diese selektive Vorgehensweise neben aller anderen Problematik insbesondere die aktuell zunehmend um sich greifenden populistisch-nationalistischen Identitätsdebatten in Europa, die die von demokratischen Prinzipien getragene differenzierte "öffentliche Meinung" in eine "Volksmeinung" zu verwandeln trachten und in Befürchtung wachsender Migrationsströme die eigene europäisch-christliche Identität schwinden sehen. Das Forschungsdesign war so gewählt, dass vorab Festlegungen auf eine Ethnie, Religion und Kultur vermieden wurden. Somit war der Fokus der Untersuchung auf ein "entnationalisiertes" gemeinsames Europa konzentriert und gegen die populistische Vorstellung "einer Einheit, eines Volkes und einer Meinung" sowie gegen eine undifferenzierte Essentialisierung von Menschen muslimischen Glaubens gerichtet. Dies ist der Erkenntnis geschuldet, so Göle, dass die Kategorie der "Muslime" auf dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen ethnischen Zugehörigkeit, ihrem Verhältnis zum Glauben oder etwa zu den

europäischen Normen keinesfalls einheitlich im Sinne eines monolithischen Ganzen zu fassen ist.

Insgesamt zeigt die Untersuchung, dass der “gewöhnliche Muslim” in Europa, sowie der “stark engagierte, gläubige junge Mensch, der seinen islamischen Habitus lebt” durch “das Prisma seiner europäischen Erfahrung” geprägt ist und insofern nicht mehr in den von den Familienbräuchen des Ursprungslandes vermittelten Traditionen und Riten steht, sondern seinen eigenen Weg in Richtung einer “neuen islamischen Normativität” sucht (S. 222). So bricht beispielsweise die im europäischen Kontext sozialisierte Muslima, die für sich die Vollverschleierung wählt, mit den Werten der “sexuellen Freiheit”, während sich andere zur “Kultur der sexuellen Minderheiten” bekennen (S. 222). Die meisten Muslim_innen betonten eine “doppelte Zugehörigkeit” ihrer Identität: zur jeweiligen Staatsangehörigkeit und zu ihrem Glauben, was für sie auch bedeute, dass sie nicht an der Scharia, sondern an den demokratischen Gesetzen ihres Landes orientiert sind (S. 176f. und 195f.).

Ein weiteres Beispiel für den Wandel “islamischer Normativität” in Europa ist für Nilüfer Göle der neue Typus der muslimischen Frau (mit und ohne Kopftuch) in der Migrationsgesellschaft, die in ihrer kulturellen Umgebung sozialisiert wurde und dort mittels Neu-Interpretationen des Korans einen eigenen Weg zwischen Tradition und westlichem Feminismus sucht. Sie verfügt meist über höhere Bildungsabschlüsse, ist beruflich und gesellschaftlich engagiert, zeigt selbstbewusst Präsenz in der Öffentlichkeit und lebt dort ihren Glauben (S. 148 und 166ff.). Auch scheint sich mit dem neuen Typus des jungen muslimischen Theologen mit europäischer Lebenserfahrung und religionswissenschaftlicher Bildung im Zuge des europäischen Wandlungsprozesses eine Neuorientierung bezüglich islamischer Autoritäten und deren traditionellen Interpretationen des arabisch-muslimischen Islam abzuzeichnen (S. 222).

Mit der umfangreichen empirischen Analyse der postmigrantischen Ära Europas wird gegenüber vielen geschichts- und gesichtslosen abstrakten Debatten “über den Islam” somit deutlich, dass der Islam – trotz verschiedentlich aufgezeigter schwieriger Dialogbemühungen und einiger konfrontativ-unversöhnlich wirkenden Diskussionen – mittlerweile ein wesentlicher Bestandteil der europäischen Lebenswelt geworden ist, in der neue Identitäten und Formen des Zusammenlebens entstehen. Der von Nilüfer Göle skizzierte “europäische Islam” ist in seiner Besonderheit nicht als ein monolithischer Block mit einem abstrakten politischen Konzept zu sehen, wie dies beispielsweise bei Bassam Tibi zum Tragen kommt, sondern

als ein vielschichtiger “gelebter Islam” der Muslim_innen mit vielfältigen Facetten, beheimatet in Europa und entstanden auf europäischem Boden: ein Islam der Europäerinnen und Europäer muslimischen Glaubens eben. Göle spricht hier von einer im Zusammenhang der europäischen Lebenserfahrung entstandenen “neuen islamischen Normativität”, mit der sich das “Band zwischen der Subjektivität der Muslime und den unterschiedlichen Arten, den Glauben zu leben” verändere und sich dadurch “Spannungen zwischen dem Offenbarungstext und dem Kontext des Lebens” ergeben haben (S. 222f.). Mit dieser Terminologie einer “neuen islamischen Normativität” distanziert sie sich offensichtlich von einem einheitlichen, essentialistischen Verständnis eines so genannten “europäischen Islam” bzw. “Euro-Islam”, wobei gleichzeitig eine sich im Fluss befindliche Normativität heterogener Lebenswelten von Menschen muslimischen Glaubens im Prisma ihrer europäischen Erfahrungen mit all den damit verbundenen konfliktreichen Kontroversen und Auseinandersetzungen im öffentlichen Raum betont wird. Göle zeigt mit dem spezifischen methodischen Zugang ihrer empirischen Feldforschung – der “Einrichtung eines experimentellen öffentlichen Bereichs” (EÖP) – über die gewonnenen Erkenntnisse hinaus einen dialogischen Weg auf, mit dem Menschen aus unterschiedlichen Lebenswelten, Interessen und Glaubensüberzeugungen in vorstrukturierten sozialen Konfigurationen zusammengebracht werden und dort – zum Teil erstmalig – Erfahrungen zum “Anderen des Eigenen” machen können.

Die im Zuge der Untersuchung beschriebenen Konflikte können somit auch als ein Zeichen der Integration gelesen werden, da Konflikte insbesondere dort sichtbar werden, wo Muslim_innen öffentliche Räume für sich beanspruchen. Die Studie ist sowohl aus gesellschaftspolitischer als auch aus akademischer Perspektive höchst relevant. Der Autorin ging es in ihrer Untersuchung primär darum, “Möglichkeiten zur Interaktion, Treffpunkte, Debattenräume zu schaffen”, wie sie anlässlich eines Interviews mit dem “Deutschlandfunk Kultur” am 29.10.2016 betonte. Es ist ihr sehr gut gelungen, eine komplexe Untersuchung zu einem kontroversen Thema einem großen Publikum verständlich zu machen. Besonders zu empfehlen ist die Studie für die Lehre, weil sie neben den vielen interessanten Ergebnissen aufzeigt, wie Dialogräume konstruktiv gestaltet werden können.

Naime Çakir (Gießen)

Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.). *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2014, 392 Seiten. ISBN 978-3-11-03138-6, Euro 119,95.

Der Sammelband *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology* beinhaltet Beiträge einer dreitägigen Konferenz, welche im Jahr 2009 am Kunsthistorischen Institut in Florenz stattfand. Die Herausgeber, Christiane Gruber und Avinoam Shalem, gedenken in ihrer Einführung des syrisch-amerikanischen Regisseurs und Filmproduzenten Moustapha Akkad, der 1976 mit dem Film "The Message" die erste Muḥammad-Biographie gedreht hatte und 2005 in Amman einem Attentat zum Opfer fiel. Nach Ansicht der Herausgeber verkörperte der Regisseur mit seinen Arbeiten einen Weltbürger, der sich der Dichotomie "West versus the rest" (S. 1) exemplarisch entzog. Über die Bedeutung der Person Akkads schlagen Gruber und Shalem den Bogen zum Thema des Sammelbandes: Visualisierungen Muḥammads innerhalb der islamischen und nicht-islamischen Kunstgeschichte vom Mittelalter bis in die Moderne. Dabei wird gezeigt, wie unterschiedlich und kontrovers eine historische Gestalt wahrgenommen und rezipiert wurde.

Die Herausgeber legen ihrer Motivation die Tatsache zugrunde, dass es auch in islamischen Kontexten seit der Mitte des 13. Jahrhunderts Muḥammad-Abbildungen gegeben hat, und dass Berichte, in denen sein Aussehen beschrieben wurde, bereits viel früher schon existierten. So gesehen können auch zahlreiche Ḥadīṭe, die Einblicke in die vorislamische Idolatrie gewähren, oder beispielsweise das *Kitāb aš-Šamāʾil* von at-Tirmidī (gest. 279/892) als Beleg für die Sichtweise der Herausgeber dienen, dass es eine "general acceptance of the existence and virtues of images of the Prophet during the pre- and early Islamic periods" gab (S. 6).

Allerdings wird hier außer Acht gelassen, dass das sogenannte Bilderverbot in Wirklichkeit einen elementaren Grundsatz der islamischen Theologie tangiert: Monotheismus versus Polytheismus. Abbildungen mit menschlichem Antlitz in welcher Form auch immer gehören im islamischen Kontext in den Bereich der polytheistischen Religionen. Bildliche Darstellungen bergen, nach Ansicht der Gelehrten, ein Potential in sich, als Objekte verehrt werden zu können. Insofern kann sich der Islam als eine streng monotheistische Religion mit Abbildungen grundsätzlich nicht einverstanden erklären. Deshalb wurde der theologische Grundsatz des Bilderverbots von muslimischen Gelehrten in der islamischen Tradition auch nie wirklich hinterfragt.

Dennoch ist es der islamischen Religion nicht gelungen, die für den Polytheismus typische Verehrung von Abbildungen gänzlich aus sich zu verdrängen. Spuren von vorislamischem Gedankengut lassen sich unter anderem in der Muḥammad-Verehrung in Form von Abbildungen in der Miniaturmalerei beispielsweise hin und wieder finden. Andererseits kann nicht gesagt werden, dass bildliche Darstellungen im öffentlichen religiösen Kontext wie in Moscheen oder an der Kaʿba einen repräsentativen Charakter errungen hätten. Von einer “general acceptance”, wie die Herausgeber es formulieren, kann deshalb nicht gesprochen werden. Wäre dem so, hätte dies sicher auch den Band thematisch stärker bestimmt. Beiträge aus dem islamischen Kontext sind im Band indes deutlich geringer vertreten.

Der Band ist in fünf Kapitel gegliedert; neunzehn WissenschaftlerInnen tragen achtzehn Aufsätze bei. Jedes Kapitel enthält zwei bis fünf Artikel. Auf das zweite Kapitel folgt ein längerer Abschnitt (S. 113–144) mit 46 farblichen Abbildungen von Muḥammad, anderen Propheten oder bedeutenden Personen. Darüber hinaus sind viele Aufsätze zusätzlich mit Abbildungen in schwarz-weiß angereichert.

Im ersten Kapitel “The Prophet Encountered”, welches gänzlich ohne Abbildungen auskommt, sind die Beiträge von Kenneth Baxter Wolf (S. 13–26), Reuven Firestone (S. 27–44) und Brannon Wheeler (S. 45–61) zusammengestellt.

Wolf und Firestone legen dar, wie tiefgründig man sich in nicht-muslimischen Gelehrtenkreisen mit der Person Muḥammads und dem Koran auseinandersetzte, um der Vereinnahmung oder Unterdrückung durch die herrschende Macht zu begegnen. So stellt Wolf zwei christliche Apologeten vor, die sich in Spanien unter muslimischer Herrschaft im 8. bis 9. Jahrhundert in ihren Schriften darum bemühten, anhand biographischer Angaben von Muḥammad die Bedeutung ihrer eigenen Religion aufrechtzuerhalten. Firestone hingegen befasst sich mit Bezugnahmen und Anspielungen auf Muḥammad in der mittelalterlichen jüdischen Literatur, die weitgehend in privat gehaltenen kleinen Kreisen kursierten.

Wheeler fokussiert in seinem Beitrag auf das Thema Opferriten. Er beschreibt, wie in vorislamischer Zeit zu bestimmten Anlässen oder Zeiten Kamele geopfert und wie gewisse vorislamische Opferriten von Muḥammad – teilweise modifiziert – übernommen und weitergeführt wurden. In einem weiteren Schritt geht Wheeler auf die Bedeutung des Körpers von Muḥammad ein. Hier führt der Autor zahlreiche Ḥadīṭe auf, in denen nicht nur seine Körperteile von seinen Gefährten beschrieben werden, sondern auch, zu welchem Zweck seine Körperflüssigkeiten wie Speichel oder

Schweiß oder abgeschnittenen Haare und Nägel an die Gläubigen verteilt oder aber auch in eroberte Gebiete transportiert und mit den dort gestorbenen Muslimen begraben wurden.

Der Titel des zweiten Kapitels lautet "The Prophet Depicted". Robert Hillenbrand (S. 65–75), Maria Vittoria Fontana (S. 77–96) und Maryam Ekhtiar (S. 97–112) befassen sich in ihren Beiträgen mit der ikonographischen Deutung von Muḥammad-Illustrationen weitgehend aus dem persischen Raum ab dem 14. Jahrhundert.

Hillenbrand untersucht drei Tafelbilder aus dem *Ġāmi‘ at-Tawārīḥ* des Rashīd ad-Dīn (gest. 718/1318), dem Wesir des mongolischen Ilchanats in Persien. Sie enthalten Muḥammad-Darstellungen von militärischen Handlungen: der Krieg bei Badr und der Auszug gegen die Banū Qaynuqā‘, die im Jahr 2/624 stattfanden, sowie der Auszug gegen die Banū Naḍir ein Jahr später. Anhand der Szenen stellt Hillenbrand nicht nur einen Bezug zur Biographie von Rashīd ad-Dīn selbst her, der im Jahr 1277 vom jüdischen Glauben zum Islam übergetreten war, sondern untersucht die Bilder auch unter dem Aspekt, wie Muḥammad als "Warrior Prophet" abgebildet wurde: nämlich gänzlich ohne Darstellungen von Gewaltakten.

Im Kapitel "The Prophet Visualized" geht es ebenfalls um bildliche Darstellungen Muḥammads, allerdings mit dem Fokus auf dem mittelalterlichen europäischen Kontext vom 9. bis 18. Jahrhundert. Durch die Beiträge von Debra Higgs Strickland (S. 147–163), Inés Monteiro Arias (S. 165–185), Michelina Di Cesare (S. 187–199), Thomas E. Burman und Leah Giamalva (S. 201–222) sowie Larry Silver (S. 223–238) ergibt sich ein Panorama von negativ konnotierten Abbildungen, seien diese Tiere, Monster oder fehlende beziehungsweise gefressene menschliche Körperteile. Dabei steht nicht durchgehend allein Muḥammad als Person im Mittelpunkt, sondern auch Muslime sowie der Islam allgemein.

Dehumanisierende Darstellungsweisen, spezifische muslimische Gesten, Rituale oder Gebetsstellungen standen zur Zeit der Kreuzzüge emblematisch für den Feind. Je hässlicher er dargestellt wurde, bewirkten sie bei den Rezipienten, dass er umso heftiger gehasst und bekämpft werden musste. Einen umfangreichen Einblick gewährt Arias in ihrer Untersuchung an spanischen und französischen romanischen Skulpturen aus dem 9. bis 13. Jahrhundert.

Erwähnenswert ist auch die Untersuchung von Di Cesare. Sie handelt von einer Abbildung an einem der Buntglasfenster in der Sainte-Chapelle in Paris (gebaut 1244–1248), die erst 1845 entdeckt wurde. Ursprünglich war angenommen worden, dass in dieser Darstellung Muḥammad als Greis

einen Götzen anbetete. Di Cesare stellt diese Annahme nicht nur in Frage, sie belegt auch, dass es sich bei dem alten Mann in Wirklichkeit um einen Juden handelt, der vor einer als Mensch dargestellten Statue niederkniet. Diese Statue hingegen identifiziert sie als Muḥammad, der den Antichrist symbolisiere – eine bekannte Vorstellung, deren Ursprünge bis zu Johannes von Damaskus (ca. 650–754) zurückreichen.

Das vierte Kapitel trägt den Titel “The Prophet Reformed and Revised” und besteht aus nur zwei Artikeln von Ulrike Ilg (S. 241–259) und John Tolan (S. 261–269). Hier geht es um erste Ansätze, in denen sich die negative Wahrnehmung von Muḥammad ab dem 16. Jahrhundert zu ändern beginnt.

Ilg stellt die erste illustrierte Muḥammad-Biographie vor, die im Jahr 1597 mit Hilfe einer protestantischen Initiative in Frankfurt am Main durch die Brüder de Bry, Johann Theodor (gest. 1623) und Johann Israel (gest. 1611) entstand: “Acta Mechmeti I. Saracenorum principis”. Das Buch besteht aus 11 Kapiteln und enthält neun Illustrationen. Darin sind zunächst zwar die Religion und vor allem Muḥammad betreffende Stereotype wie Ehebruch, Epilepsie, Hochstapelei usw. Kapitel um Kapitel wieder aufgegriffen und bildlich nachgestellt, weitbekannte Klischees, wie die Autorin zurecht anmerkt. Allerdings sind in diesem Fall Muḥammad und die mit ihm gezeichneten Personen körperlich nicht entstellt. Darüber hinaus tragen sie Kleider im osmanischen Stil. Damit wird nach Ansicht der Autorin an die Konflikte zwischen den Osmanen und diversen christlichen Staaten im 16. Jahrhundert erinnert. Die Osmanen galten aus westlicher Perspektive als die Erben Muḥammads und somit der Islam als eine türkische Religion.

Im letzten Kapitel “The Prophet Appropriated and Applauded” behandeln die Beiträge von Katie Larson (S. 273–293), Fabio Rambelli (S. 295–309), Alberto Saviello (S. 311–335), Holly Edwards (S. 337–356) und David Bjelajac (S. 357–381) die Rezeption von Muḥammad vom 16. bis 20. Jahrhundert in Frankreich, Japan, Spanien und in den USA.

Edwards Beitrag handelt von drei Muḥammad-Biographien, die alle im Jahr 1850 in den Vereinigten Staaten publiziert wurden. Sie beschreibt nicht nur, wie der Boden für diese Entwicklung wenige Jahrzehnte zuvor beispielsweise in Lexika oder Schulbüchern vorbereitet wurde, sondern auch, welchen Einfluss Printmedien – in jener Zeit bereits von Massen rezipiert – in der Öffentlichkeit ausübten und schließlich den “Yankee Mahometan” hervorbrachten.

In der rechten Hand einen Krummsäbel und in der linken den Koran haltend verziert Muḥammad im Beitrag von Bjelajac den Gerichtssaal des Obersten Gerichtshofs in Washington D.C. in einem Fries. Hier zählt Muḥammad neben anderen Skulpturen zu den Gesetzgebern und symbolisiert zusammen mit den Gegenständen, nach damaliger Auffassung der Freimaurer, das Recht und die Gerechtigkeit. Der Autor schildert in seinem Beitrag, wie es zu diesem Fries in den frühen 30er Jahren kam. Darüber hinaus präsentiert er eindrucksvoll die Querverbindungen zwischen Freimaurern, ihren Weltanschauungen sowie ihren Sichtweisen auf den Islam und die Muslime im 20. Jahrhundert.

Es liegt in der Natur von Sammelbänden, dass einige Beiträge für einzelne Leser von größerem Interesse sind als andere. So habe auch ich Beiträge hervorgehoben, die meine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Erst in der Reflexion für ein Gesamtresümee bin ich auf die Abbildung auf dem Cover des Bandes aufmerksam geworden. Das Motiv trägt den Titel "Mohammed and the Monk Sergius": Es ist ein Kupferstich von Lucas van Leyden (1494–1533), den er im Jahr 1508 bereits im Alter von vierzehn angefertigt hatte. Dem Bild liegt eine Legende zugrunde: Demnach sollen Einsiedler den Mönch mit Muḥammads Schwert getötet und ihm die Tat angelastet haben. Muḥammad, der sich wegen seiner Trunkenheit an nichts erinnerte, habe diese Schuld auf sich genommen, und infolgedessen sei das Trinken von Alkohol im Koran verboten worden.¹ Das Bild von van Leyden zeigt, wie ein Mann Muḥammads Schwert in die Scheide zu stecken versucht, während dieser noch neben dem getöteten Mönch schläft.

Aus der Perspektive dessen, der erfahren möchte, wie Muḥammad überwiegend aus kunsthistorischer Perspektive durch die Geschichte hindurch weltweit rezipiert wurde, bietet der Band reichlich textliches und visuelles Material. Die Untersuchungen zeigen – abgesehen von der sehr negativen Perspektive über Muḥammad während des christlichen Mittelalters – dass seine Person in verschiedenen Ländern zu unterschiedlichen Zeiten auch anders wahrgenommen wurde, beispielsweise von den Freimaurern der 30er Jahre in den USA als Inspirationsquelle für Recht und Gerechtigkeit. Die Stärke des Bandes liegt daher in den in die Tiefe gehenden Einzeluntersuchungen, die dem Leser und der Leserin Raum für die Perspektivierungen bieten.

Für jemand wie mich, die in der islamischen Religion sozialisiert wurde und sich auch beruflich mit der Entstehungsgeschichte des Islams

¹ Vgl. Roggema, *The Legend of Sergius Bahirā*, S. 192–193.

befasst, wirken die meisten Schilderungen und Analysen – ohne sie werten zu wollen – befremdlich und amüsant, wie etwa die Legende hinter dem Titelbild. Es gab wenig, was ich mit meinem erworbenen Wissen über Muḥammad und dem im Band Präsentierten nachvollziehbar in Beziehung setzen konnte, wohl wissend, dass die Quellen, aus denen mein Wissen schöpft, ebenfalls kritisch zu hinterfragen sind.

Was hängen bleibt: Bilder lassen sich schnell, leicht und nachhaltig einprägen. Die Ereignisse, die in den letzten Jahren wegen Muḥammad-Abbildungen weltweit für Schlagzeilen sorgten, zeigen im Grunde, dass die negative Vorstellung von ihm bereits ein Eigenleben entfaltet hat. So wird die Person Muḥammads als Projektionsfläche genutzt, um Spannungen zu erzeugen. Fakten spielen kaum eine Rolle. Einzelne, wie der Regisseur Akkad, können sich womöglich noch solchen Banalitäten entziehen, doch gegen die Macht von Abbildungen bleiben sie machtlos. Deshalb frage ich mich, wofür alles Muḥammad in Zukunft noch herhalten muss und welche Konflikte auf seinem Rücken noch ausgetragen werden.

Ayşe Başol (Frankfurt)

Literatur

Roggema, Barbara. *The Legend of Sergius Baḥirā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Brill: Leiden und Boston, 2009.

Weitere interessante Titel finden Sie unter:
WWW.EBVERLAG.DE



EBVERLAG

WWW.EBVERLAG.DE

Dr. Brandt e.K.
Jägerstraße 47
13595 Berlin

Tel.: 030 | 68977233
Fax: 030 | 91607774
E-Mail: post@ebverlag.de

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

[WWW.EBVERLAG.DE]

ISBN 978-3-86893-327-7



9 783868 933277