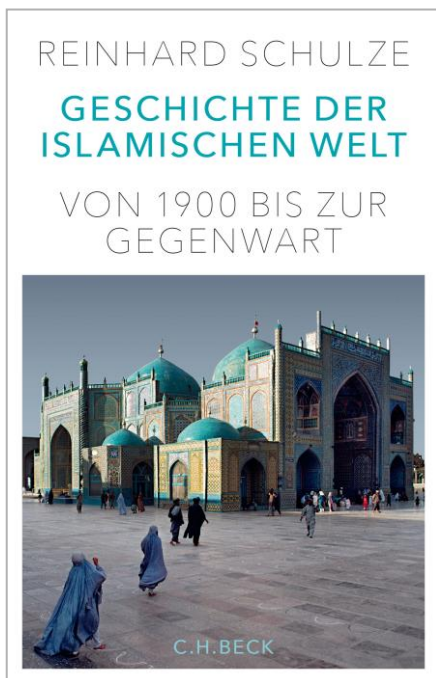


Unverkäufliche Leseprobe



Reinhard Schulze
Geschichte der Islamischen Welt
Von 1900 bis zur Gegenwart

767 Seiten mit 7 Karten. In Leinen
ISBN: 978-3-406-68855-3

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/16149291>

INHALT

Einleitung 13

ERSTES KAPITEL
ISLAMISCHE KULTUR UND KOLONIALE
MODERNE 1900–1920

1. Die Vision von einer islamischen Souveränität 35
2. Der Umbruch 1905–1909: Die Durchsetzung des
nationalstaatlichen Konstitutionalismus 46
Die islamische Welt um 1900 46 – Die islamische Welt aus der Sicht
eines muslimischen Intellektuellen 49 – Die arabische Halbinsel zu
Beginn des 20. Jahrhunderts 51 – Hegemoniale Konflikte 53 –
Koloniale Krise und Konstitutionalismus 57 – Politische Ideologien
am Vorabend des Krieges 59 – Konstitutionelle Forderungen 63
3. Die Kriegsjahre 1909–1919 66
Militarisierung und Kolonialismus 68 – Italien in Libyen und der
Aufstieg des türkischen Nationalismus 69 – Das Osmanische Reich
im Krieg 71 – Der politische Stadt-Land-Konflikt 74 – Islamischer
Nationalismus und das Versprechen der Unabhängigkeit 76 – Islam
und politische Öffentlichkeit 80
4. Die Zeit der Revolten 1919–1923 84
Das Ende des Osmanischen Reichs 84 – Rebellionen in Ägypten 91 –
Der Arabische Aufstand 1916–1920 92

ZWEITES KAPITEL
 BÜRGERLICHER NATIONALISMUS UND
 STAATLICHE UNABHÄNGIGKEIT 1920–1939

1. Das Kalifat zwischen Republikanismus und
 Royalismus 99
 Die tripolitanische Republik 99 – Die Rif-Republik 102 – Die
 Abschaffung des Kalifenamts 105 – Indische Reaktionen 110 – Der
 Konflikt um den Ḥiğāz 1924–1926 111 – Die Suche nach einem
 neuen Kalifen 117

2. Islamische Nationalpolitik und die Deislamisierung der
 politischen Öffentlichkeit 118
 Turkestan unter sowjetischer Herrschaft 121 – Die Erhebung
 der Basmači 124 – Islamischer Nationalkommunismus in der
 UdSSR 126 – Neue Ordnung in Afghanistan 129 – Die Rettung der
 Monarchie in Persien 134 – Islamische Politik in Algerien 136 –
 Indonesische Formen islamischer Politik 139

3. Die Weltwirtschaftskrise und die neuen islamischen
 Bewegungen 143
 Die Weltwirtschaftskrise in der islamischen Welt 145 – Die
 Gründung der ägyptischen Muslimbruderschaft 149 – Islamische
 Politik und Palästina 154 – Die politische Transformation der
 islamischen Öffentlichkeit 161 – Faschismus in der islamischen
 Öffentlichkeit 169

DRITTES KAPITEL
 DIE ZEIT DER RESTAURATION 1939–1958

1. Die islamische Welt im Zweiten Weltkrieg 173
 Kriegsfolgen 174 – Wechselnde Bündnisse 177 – Ein oder zwei
 Indien? 179 – Islam im Rahmen einer Staatsideologie:
 Indonesien 183 – Die politische Wende in Marokko und
 Algerien 187

2. Eine arabische, eine islamische Nation? 191
 Der Beginn einer arabischen Politik 192 – Eine grenzüber-

schreitende islamische Politik 195 – Neue Staatsgründungen in der islamischen Welt 199 – Pakistan 1947 200 – Israel/Palästina 1948 202 – Libyen 1951 207 – Das Scheitern der Nationalisten im Jemen 209

3. Die «liberale Dekade» oder die Revolte gegen die alte Ordnung 212
Die ägyptische Republik 212 – Die Islamische Befreiungspartei in Palästina 215 – Nationalpolitik im Iran 1951–1953 216 – Das Ende der «Liberalen Dekade» 220 – Saudi-Arabien 222

VIERTES KAPITEL

ISLAMISCHE KULTUR UND REPUBLIKANISMUS DER DRITTEN WELT 1956–1973

1. Der Triumph der Dritten Welt 227
Suez 1956 228 – Islam als Kultur der nationalen Befreiung 231 – Der Niedergang des Royalismus 233 – Libanon und Syrien 1958 234 – Irak 1958 239 – Republikanismus im Jemen 241
2. Die Kultur der Nationalen Befreiung 244
Algerien im Krieg 244 – Islamische Nationalpolitik in Nordafrika 251 – Regionalismus und Revolution in Indonesien 256 – Algerien auf dem Weg in den Einparteienstaat 260
3. Der islamische Block und der Beginn der saudischen Hegemonie 262
Saudi-Arabien und die neue islamische Öffentlichkeit 262 – Islam als Ideologie der sozialen Befreiung 267 – Islamische Dissidenten in Iran 270 – Der Stellvertreterkrieg im Jemen 273 – Der *baʿt* an der Macht 276
4. Der Niedergang des Republikanismus der Dritten Welt 281
Eine neue palästinensische Nationalpolitik und der Sechs-Tage-Krieg 285 – Die saudische Hegemonie setzt sich durch 290 – Der Rückzug aus dem Jemen 294 – Die Durchsetzung der PLO und die islamische Öffentlichkeit 296 – Islamischer Republikanismus in Libyen 299

FÜNFTES KAPITEL
DIE DURCHSETZUNG DER ISLAMISCHEN
IDEOLOGIEN 1973–1989

1. Die Krise der Jahre 1973 und 1974 301
Der Beginn der politischen Sezession 301 – Die Sezession von Bangladesch 306 – Die neuerliche Rekonstruktion der islamischen Öffentlichkeit 309 – Transnationale Verflechtungen 313 – Staatliche Reaktionen, der Oktoberkrieg und der Ölboom 315 – Die Politik der wirtschaftlichen Öffnung 319 – Islamische Avantgarden in Ägypten 321

2. Ethnizität und die Vollendung der islamischen Ideologien 324
Ethnizität und Befreiungsbewegungen in der islamischen Welt 327 – Perspektivwechsel im politischen Feld 330 – Der Krieg in Libanon 333 – Der Islam als Instrument nationalstaatlicher Restauration: Malaysia und Sudan 335 – Islamische Politik in Malaysia 335 – Politischer Partikularismus im Sudan 337 – Neue Fronten: der ägyptisch-israelische Friedensschluss 339 – Die islamische Revolution in Iran 342

3. Anni horribiles in der islamischen Welt: 1979–1989 .. 349
Die Krise von Mekka 1979 350 – Der Krieg in Afghanistan und die Islamisierung Pakistans 354 – Der iranisch-irakische Krieg 364 – Die Aporie der islamischen Bewegungen 369 – Die gescheiterte Islamisierung im Sudan 374 – Brotunruhen in den achtziger Jahren 377 – Eine erste Umwertung der islamischen Ideologien 380

SECHSTES KAPITEL
DIE EROSION DER ISLAMISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

1. Eine mythische Erneuerung des Nationalismus? 385
Der Zusammenbruch der ideologischen Welten 385 – Erhebung in Israel/Palästina 390 – Kriegsende in Libanon 395 – Der Krieg um die Hegemonie über Afghanistan (1987–1994) 398 – Ethnische und islamische Sezession in der UdSSR 400 – Die Tschetschenien-Kriege 407

2. Die islamische Welt nach dem Ende des Ost-West-Konflikts 415
 Ein neuer Systemkonflikt? 415 – Verkehrte Fronten: der Krieg um Kuwait 1990/91 420 – Das Plädoyer für eine «offene islamische Gesellschaft» 424 – Algerische Bemühungen um die Demokratie 425 – Desintegration der Gesellschaft in Algerien 431

3. Vom Ende der Hoffnung auf eine islamische Souveränität 438
 Kein neuer Royalismus 438 – Ethnisierung des Islam: Der Krieg in Bosnien-Herzegowina 441 – Gescheiterte Staaten – Gescheiterte Gesellschaften: Somalia 445 – Islam, Ethnizität und Ultra-religiosität 450

4. Zwischen Zivilgesellschaft und Militanz 456
 Religion und Gesellschaft als normative Ordnungen 456 – Die verspätete Globalisierung und die Vorboten der Revolte 460 – Islamische Demokratisierung in Iran 471 – Der Umbruch in Indonesien 475 – Die Modernisierung der islamischen Öffentlichkeit in der Türkei 480 – Der transnationale Terrorismus von al-Qā'ida und die Bewegung der Ṭālibān 487 – Die palästinensische Autonomie 502 – Der Zusammenbruch des Irak 510 – Das Scheitern einer Einheit: Jemen 1993–2011 517

SIEBTES KAPITEL

DER ARABISCHE FRÜHLING UND DANACH

1. Das Verharren der republikanischen Ordnung 521

2. Der Beginn der arabischen Revolten 528
 Der Sturz des Regimes in Tunesien 528 – Der politische Umbruch in Ägypten und die Rückkehr der alten Ordnung 531

3. Revolte als Krieg 537
 Ultraislamische Bünde und soziale Nischen 537 – Syrien im Krieg 540 – Libyen 2011–2015 544

INHALT

4. Neue Fronten: Konfessionalisierung im Jemen und in Bahrain	551
Der jemenitische Krieg 2012–2015 551 – Revolte in einem Königreich: Bahrain 556	
5. Ultraslamische Bünde als neue territoriale Macht? 559 Der «Islamische Staat» 559 – Boko Haram in Nigeria 567 – Ethnizität und ultraslamische Bünde in Mali 569	
Rückblick und Ausblick	573

ANHANG

Anmerkungen	585
Literatur	675
Zeittafel	717
Kleines Glossar	725
Register	731
Karten	757

EINLEITUNG

Der Arabische Frühling (Januar 2011 bis Herbst 2012) war der erste Höhepunkt eines politischen und sozialen Umbruchs, der die moderne Ordnung in der islamischen Welt tiefgreifend veränderte. In diesem Zeitraum wurden Regime in Tunesien, Ägypten, Libyen und Jemen durch zivilen Protest und militanten Widerstand gestürzt, mörderische Kriege in Syrien, im Irak und Jemen entfesselt und Millionen Menschen zur Flucht gezwungen. Fast die Hälfte aller Menschen, die 2015 weltweit aus ihren Heimatländern flüchten mussten, stammte aus Syrien, Afghanistan, Somalia, Irak und Sudan. Ultraislamische Kampfbünde schufen neue regionale Herrschaftsgebilde, stellten alte Grenzen in Frage und setzten eine rigorose Normenordnung durch, in der Mord, Versklavung und Zerstörung von Kulturgütern zum Alltag gehörten. In unmittelbarer Nachbarschaft zu den Kriegsgebieten gediehen wie in Qaṭar, Dubai oder Abū Zaby Wohlstandsgesellschaften, die sich mit Einkaufszentren, Konzerthallen, Universitäten, Theatern und Museen schmückten. Zeitgleich reklamierte in vielen Metropolen der islamischen Welt eine Zivilgesellschaft Geltung für ihre Emanzipationsansprüche, griff die Korruption in der Herrschaftselite an und vernetzte sich weltweit mit Gleichgesinnten zu einer transnationalen Öffentlichkeit. Sie konkurrierte mit den alteingesessenen Staatseliten und mit einer wertkonservativen Mittelschicht, die mehr an Recht und Ordnung als an der Schaffung von neuen Möglichkeitsräumen für die Gesellschaft interessiert waren. Zudem bestimmten neue konfessionelle Bündnisse die zwischenstaatliche Ordnung, die zugleich in das Macht- und Interessengefüge einer neuen internationalen Blockbildung geriet.

Der Arabische Frühling stellte nur einen relativ kurzen Moment dieses Umbruchsprozesses dar, der sich schon in den 1980er Jahren angedeutet hatte. Schon damals hatte es erste Hinweise darauf gegeben, dass die

moderne Ordnung in der islamischen Welt brüchig geworden war und dass die Begriffe «Religion» und «Gesellschaft» bei der Gestaltung der sozialen, politischen und kulturellen Ordnung der Nationalstaaten in der islamischen Welt deutlich an Wirkungsmacht verloren hatten. Noch im frühen 20. Jahrhundert hatte unter muslimischen Denkern der Konsens bestanden, dass der Islam aus den Gelehrtenstuben, Moscheen und Schulen zu befreien sei und in einer neuen politischen Öffentlichkeit verankert werden sollte. In einer großen Bildungs-, Reform- oder Erweckungsbewegung sollte der Islam «erneuert» und zu einer Kraft werden, die die Integration der Menschen in den jungen, meist noch einer kolonialen Hoheit unterstehenden Nationalstaaten gewährleisten sollte. «Islam» und «Vaterland» waren ein rhetorisches Bündnis eingegangen, das sich in einer neuen islamischen Bürgerlichkeit verfestigte. Dieser Islam hatte nur noch wenig mit dem Islam der Gelehrten zu tun, die bislang für sich das Auslegungsprimat reklamiert hatten. Natürlich bediente sich der Islam der Moderne auch der vielfältigen islamischen Traditionen, um den bürgerlichen Welten eine Bedeutung zuzuweisen. Zugleich pochten die muslimischen Modernisten darauf, dass der Islam eine autonome, selbstbegründete Ordnung darstelle, die der Gesellschaft komplementär gegenüberstehe. Der Islam galt als Religion, die die moralische Grundlage für die moderne Ordnung zu bilden habe. Manchen ging dies nicht weit genug. Sie forderten, dass auch die Normen und Regeln der Gesellschaft islamisch definiert werden müssten. Der Staat habe dafür Sorge zu tragen, dass solche Regeln auch durchgesetzt werden.

Die islamische Bürgerlichkeit war somit politisch keineswegs einheitlich. Emanzipatorische Vorstellungswelten konkurrierten mit konservativen Einstellungen. Der Islam wurde im engeren Sinne des Wortes «politisch» gedacht. Er sollte seinen Platz in der Öffentlichkeit haben, die zu einer der tragenden Säulen moderner Gesellschaftsordnungen geworden war. Es war ein Islam der Zeitungen und der politischen Debatten, der Parteien, Clubs und Vereinigungen, der Ansprachen und Demonstrationen. Es war ein Islam, der in einem Netzwerk von zum Publikum versammelten Privatleuten (Jürgen Habermas) angesprochen wurde, um den dort verhandelten Meinungen Gehör und Geltung zu verschaffen. Innerhalb der politischen Öffentlichkeit der Nationalstaaten war ein distinktes islamisches Feld entstanden, dem ein neuer islamischer Ausdruck des bürgerlichen Habitus entsprach. Lebensstil, Sprache, Moden, Kleidung, Einstellungen, Konsum und Geschmack waren formal nicht vom Habitus

säkularer Akteure zu unterscheiden. Islamisch wurde die Bürgerlichkeit allein durch die Rechtfertigung von Bildung, Werten und Normen im Rückverweis auf islamische Traditionen. Dies aber konditionierte nicht die Inhalte politischer, das heißt öffentlicher Geltungsansprüche. Vielmehr waren es stets die im frühen 20. Jahrhundert allgemein üblichen Denkmuster, die eine partielle Islamisierung erfuhren.

Im Kern wurde der Islam in der politischen Öffentlichkeit als «Nation» neugedeutet. «Nation» konnte sich auf die Bevölkerung eines existierenden kolonialen Nationalstaats beziehen oder als Ideal der Gesamtheit aller Muslime ausgelegt werden. Da aber die politische Öffentlichkeit fast immer durch die bestehenden Nationalstaaten definiert und begrenzt war, überwog die Ausdeutung des Islam als eine Vielzahl von «Nationen». Diese konstituierten nun eine «islamische Welt» (*al-‘ālam al-islāmī*), von der in der arabischen und osmanischen Presse seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gesprochen wurde.¹ Eher konservative Kreise der islamischen Öffentlichkeit zogen es vor, von einer «islamischen Umma» zu reden. Dabei trugen sie der Tatsache Rechnung, dass das alte arabische Wort *umma* sinngleich mit dem europäischen Begriff «Nation» geworden war.² Daher war es nun auch möglich, von «islamischen Nationen» (*umam islāmīya*) im Plural zu sprechen.³ Die Idee einer «islamischen Umma» gehörte so durch und durch zur modernen Vorstellungswelt islamischer Bürgerlichkeit.

Die Modernität der islamischen Öffentlichkeit kreierte einen Islam, der frei von Geschichte zu sein schien. Er fand sein Abbild allein in der idealisierten islamischen Frühzeit, die nun als «klassische Zeit» galt und zur wichtigsten Ressource für die Gewinnung von Aussagen wurde, um die Teilhabe an der Moderne zu rechtfertigen. Damit aber die islamische Frühzeit diese Funktion zeitenunabhängiger Autorität übernehmen konnte, musste sie selbst so historisiert werden, dass sie als «wirkliches» und «wahres» Geschehen gelten konnte. Diese Historisierung betraf auch den Propheten Muḥammad, der nun weniger als spiritueller Bezugspunkt einer Frömmigkeit, sondern mehr und mehr als eine reale historische Persönlichkeit porträtiert und heroisiert wurde. Dies führte zu einer gewissen Konvergenz der Vorstellungen islamischer Bürgerlichkeit mit denen islamischer puritanischer Gemeinschaften.

Umgekehrt bedingte die hegemoniale Stellung der islamischen Öffentlichkeit im Geflecht islamischer Diskurse, dass auch Vertreter des islamischen Gelehrtentums, die sich bislang als die eigentlichen «Erben der Propheten» wähten, zu öffentlichen Akteuren wurden. Dies gelang na-

türlich nur unter der Bedingung, dass sie ihren Islam an den akzeptierten diskursiven Rahmen der Öffentlichkeit anpassten. Manche Gelehrten propagierten so zum Beispiel ihre sufische Tradition als Ethik, andere ihre Rechtstradition als Ausgestaltung moderner Rechtsordnung. Die islamische Öffentlichkeit bildete so seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts einen der wichtigsten sozialen Orte des Islam. Dieser «öffentliche Islam» unterstand selbst der Hegemonie moderner Wissens- und Ideenwelten. Er arbeitete mit Themen wie Staat, Politik, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst, Kultur, Geschichte, erörterte Fragen des Rechts in Nationalstaaten, der zeitgenössischen Philosophie und Ethik und behandelte die Komplexe sozialistischer, liberaler und konservativer Weltvorstellungen. Die Grundierung bildete zum einen die sozialmoralische Selbstverortung im Geflecht moderner Weltvorstellungen, zum anderen die In-Wert-Setzung islamischer Traditionen zur Rechtfertigung von Geltungsansprüchen.

Dieses Gefüge konstituierte eine «islamische Rede», dessen lexikalisches Repertoire aus einer Mischung moderner und islamischer Begriffe, Traditionen und Symbole bestand. In dieser Sprache konnten alle Ideenwelten der Moderne an- und ausgesprochen werden. Die islamische Rede diente so vornehmlich dazu, Geltung dadurch zu beanspruchen, dass der Islam explizit in Wert gesetzt wurde. Damit grenzten sich die Akteure der islamischen Öffentlichkeit deutlich von jenen ab, die im Islam keine geeignete Ressource sahen, um die Ideenwelten der Moderne zum Sprechen zu bringen. Im Gegensatz zu den islamischen Denkern der Öffentlichkeit aber verfügten sie über keinen eigenständigen Begriff, der ihre Rede gesamthaft bezeichnet hätte. Die islamischen Denker hingegen bezeichneten sie kurzerhand als «Säkularisten» (arabisch wörtlich die «Weltlichen», *‘almānīyūn*) und griffen dabei eine in der syrisch-christlichen Öffentlichkeit in den 1880er Jahren geprägte Bezeichnung auf.⁴ Diesen warfen sie vor, zum einen der Religion keinen Raum in der Öffentlichkeit mehr zugestehen zu wollen und zum anderen selbst sogar eine Hegemonie über die Deutung der Religion anzustreben. Die Säkularisten ihrerseits warfen den «Islamisten» vor, dass sie einer autonomen Selbstorganisation der Gesellschaft entgegenstünden und ihrerseits eine Hegemonie über die Gesellschaft beanspruchten.

Das islamische und das säkulare Feld in der Öffentlichkeit der Länder der islamischen Welt waren nicht immer deutlich abgegrenzt. Dennoch bildeten sie ein Oppositionsgefüge, das die Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert nachhaltig prägen sollte. Der Begriff «islamische

Welt» interpretierte die Annahme, dass es eine Welt gebe, die durch den Islam als «einigendes Band» zusammengehalten werde und deren Geschick durch den Islam bestimmt sei. Es war wohl der Göttinger Orientalist Heinrich Ewald gewesen, der 1842 erstmals von dieser Bezeichnung Gebrauch gemacht hatte.⁵ Ewald konnte den Begriff spontan verwenden, ohne überlegen zu müssen, ob ihm überhaupt eine Wirklichkeit zugrunde liegt. Gewiss hatte er diese Bezeichnung dem Konzept «christliche Welt» nachgebildet, das gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit gebräuchlich gewesen war. Doch gegen die konkurrierenden Begriffe «Orient» oder «Morgenland» konnte sich die Bezeichnung «islamische» oder «mohammedanische Welt» nicht durchsetzen. Erst in den 1970er Jahren sollten Orient und Islam konzeptionell getrennt und die Bezeichnung «islamische Welt» wie auch analoge Formulierungen in anderen europäischen Sprachen populär werden.

Dies hat natürlich wieder etwas mit der islamischen Öffentlichkeit selbst zu tun, die genau in den 1970er Jahren ihre Blüte erlebte und die sich sogar im Rahmen der islamischen Revolution in Iran 1979 politisch und herrschaftlich durchsetzen konnte. Als 1972 die zwischenstaatliche Organisation der Islamischen Konferenz (seit 2011 Organisation der Islamischen Zusammenarbeit, OIC) geschaffen wurde, der heute 56 Staaten und fünf weitere mit einem Beobachterstatus angehören, entstand der Eindruck, dass es tatsächlich eine solche «islamische Welt» gebe. Nimmt man die Mitgliedschaft in der OIC zur Grundlage⁶, dann gehören heute etwa 1,5 Milliarden Menschen der «islamischen Welt» an, die sich auf 31,5 Millionen Quadratkilometer verteilen. 22 % der Weltbevölkerung und 6 % der Staatsgebiete wären dann Teil der «islamischen Welt». Diese nationalstaatliche Definition der islamischen Welt verschleiert natürlich die Tatsache, dass durch die Migration heute viele Menschen, die sich als Muslime verstehen, außerhalb dieser «islamischen Welt» leben. Tatsächlich dürften zu Beginn des 21. Jahrhunderts etwa 81 % der Muslime in Staaten der OIC wohnhaft gewesen sein, in denen sich aber zugleich 27 % der Staatsangehörigen anderen Konfessionen zurechneten. 1 % der muslimischen Weltbevölkerung lebt in Russland und 1,3 % in anderen europäischen Ländern, 10 % in Indien und 2 % in weiteren asiatischen Ländern, 1,7 % in Äthiopien und knapp 2 % in anderen afrikanischen Ländern. Insgesamt dürften 17 % der Muslime alteingesessenen islamischen Gemeinschaften außerhalb der OIC angehören, vor allem in Indien, Äthiopien, China, Tansania und Russland. Deutschland verfügt heute mit mehr

als vier Millionen Muslimen über die größte neueingesessene islamische Gemeinschaft.⁷

Die politische Definition der «islamischen Welt» setzt sich also formal aus der Staatengemeinschaft der OIC (81 % der muslimischen Weltbevölkerung), alteingesessenen Minderheitengemeinschaften (17 %) und neuen muslimischen Migrationsgemeinschaften (2 %) zusammen. Die Selbstzuordnung zu einer «islamischen Welt» ist allerdings rein diskursiv. Eine Welt, die sich durch den Islam von anderen Welten abgrenze, existiert natürlich nur in der Vorstellung der islamischen Öffentlichkeit. So pochten gegen Ende des 19. Jahrhunderts viele in arabischer, osmanisch-türkischer, persischer oder indonesischer Sprache schreibende Autoren darauf, dass sie einer «westlichen» oder «europäischen» Welt angehörten oder dass eine solche Zugehörigkeit zumindest anzustreben sei. Für sie gab es im Grunde nur eine Welt, nämlich die der Moderne, der sie das Prädikat «westlich» oder «europäisch» beifügten, nicht um Partikularität zu behaupten, sondern Universalität.⁸

Die Begriffe, mit denen sich diese Universalisten ihre Welt aneigneten und ausdeuteten, waren durchweg «europäisch». Da aber die Öffentlichkeit, in der sie wie die «Islamisten» auftraten, einen gewissen Standard über die Sachverhalte, die angesprochen wurden, verlangte, ergab sich eine Konvergenz zwischen «europäischer» und «islamischer Sprache». In beiden Sprachen wurde über die Dinge der modernen Welt geredet und wurden Begriffe geprägt, die diese Dinge zu bezeichnen hatten. Vielfach handelte es sich um normative Ordnungsbegriffe wie Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Politik, Nation, Religion, Technik, Wissenschaft, Kunst und Kultur. Lexikalische Differenzen im Sprachgebrauch der «Säkularisten» und der «Islamisten» gab es indes kaum. Die Unterschiede ergaben sich allein durch die Strategien der Rechtfertigung von Geltungsansprüchen über die Deutungshoheit. Für einen «Islamisten» war klar, dass nur unter Nutzung islamischer Begriffe adäquat über den Staat zu sprechen sei, hingegen reklamierten «Säkularisten» oder «Europäisten», dass dies nur durch die Nutzung europäischer Begriffe möglich sei.

Der Islam, der in der Öffentlichkeit verhandelt wurde, hatte zwar eine hegemoniale Stellung im gesamten islamischen Feld, doch auch außerhalb der Öffentlichkeit wurde «Islam» gestaltet. Hier war der Islam vielfach schlicht eine orthopraktische Kultordnung, ein symbolischer Raum für die Ausgestaltung von Lebenswelten, sozialen Bezügen und Formen des Solidaritätstauschs, ein Festtagskalender, ein Mittel der Heilung und gelebte

Frömmigkeit, Erinnerungskultur, Stätte der Literarisierung und der Weltdeutung sowie Referenzfeld für die Beurteilung dessen, was als recht und billig, gut oder böse anzusehen sei. Eine Vielzahl sozialer Institutionen konfigurierte dieses diversifizierte Feld: Juristen und Gelehrte, Sufis und Asketen, Prediger und Lehrer bildeten eine hierarchisierte Ordnung, die sich räumlich in Moscheen, Schulen, Grabheiligtümern, Konventen, Kultbauten und Gerichten abbildete. Das weit verbreitete Stiftungswesen (*waqf*) garantierte einen gewissen Solidaritätstausch und ermöglichte die nachhaltige Institutionalisierung dieser Ordnung. Die Schriftlichkeit tradierte einen weit ausgefächerten Wissensbestand, der bis in die islamische Frühzeit zurückreichte. Er überlieferte dieses Wissen in Form von unzähligen gelehrten Traktaten und Kompendien, Erbauungstexten, Gebetsbüchlein, Ritualtexten, Katechismen, Geschichtserinnerungen, Dichtungswerken und Prosatexten. Ein einigendes Band gab es im Kern nur durch den Gebrauch islamischer Traditionen und die Nutzung der arabischen Schrift, auch um nichtarabische Sprachen wie zum Beispiel das Persische, Türkische, Malaiische oder afrikanische Sprachen zu schreiben.

Die bürgerlichen Eliten nahmen diese Welten gesamthaft als «traditionell» wahr und schufen damit einen Kontrast zu ihrer eigenen selbstbehaupteten Modernität. Sie kritisierten, dass das islamische Wissen nicht als Gegenstand kritischen und kreativen Denkens (*fikr*) gelehrt, sondern lediglich als Sachverhalte des Memorisierens und Kommentierens unterrichtet würde. In ihrer Skepsis gegenüber der autoritativen Rolle islamischer Rechtstraditionen (*madāhib*), die sie als Tradition per excellence verstanden, konnten sie sich sogar auf frühere islamische Gelehrte berufen.⁹ Der Sache nach unterschieden sie so zwischen dem, was in der und durch die Öffentlichkeit Geltung haben sollte, und dem, was jenseits der Öffentlichkeit an islamischen Deutungspraxen existierte.

Die Opposition «Religion» und «Gesellschaft» ergänzte dieses Gegenüber von «Tradition» und «Moderne». Da der soziale Raum der bürgerlichen Eliten in den urbanen Welten lag, erweiterte die Differenz von «Stadt» und «Land» diese Ordnung. Es handelte sich natürlich um eine Ordnung aus der Sicht derjenigen, die sich als moderne Städter verstanden, ganz gleich, ob ihre Begriffswelten islamisch oder europäisch waren. Das Attribut «europäisch» ist hier natürlich nur eine der Ausdeutungen bürgerlicher Weltansichten. Kaum jemand in der islamischen Welt hatte behauptet, tatsächlich Europäer zu sein. Allenfalls war man «orientalischer Europäer».

In einer 1859 in Beirut publizierten Erzählung inszeniert der Journalist und Schriftsteller Ḥalīl Afandī al-Ḥūrī (1837–1907) einen Konflikt zwischen einem Familienvater aus Aleppo, der alles daransetzt, Europäer zu sein, und der versucht, seine Tochter an einen Europäer zu verheiraten. Seine Frau hingegen pocht darauf, Araberin zu sein, und möchte die Tochter an einen Araber verheiraten. Die Geschichte hat keinen glücklichen Ausgang. Der Familienvater muss erkennen, dass das Europäische oft mehr Schein als Sein ist; der arabische Vetter der Mutter, den die Tochter gerne geheiratet hätte, wandert nach Italien aus, und die Tochter geht mit gebrochenem Herzen ins Kloster. Al-Ḥūrī schließt mit dem Rat an den Leser: «Beschränke dich auf die europäische Naturkunde und Technik und sei bemüht, die orientalische Zivilisation in einer Art wiederzubeleben, die dem Geist der arabischen Nation, der seit 40 Generationen in ihren Literaturen und Geisteswissenschaften fest verwurzelt ist, entspricht. Sei in zivilisatorischer Hinsicht Araber und nicht halber Europäer, auf dass die Araber dich nicht verleugnen und die Europäer dich nicht erkennen; andernfalls [...] wirst du letztlich dir zum Trotz gezwungen sein, missbilligend zu sagen: Oh je, dann bin ich doch kein Europäer!»¹⁰

Das Ideal der städtischen Eliten bestand in der Vorstellung, «europäischer Araber» (respektive Perser, Osmane oder Inder) oder «arabischer Europäer» zu sein. Als «europäisch» galten Technik und Künste, als «arabisch» Literatur und Geisteswissenschaften. Al-Ḥūrī bekannte zugleich: «Wir verleugnen nicht die zivilisatorische Überlegenheit der europäischen Welt über unser Land, doch trösten wir uns nicht oder täuschen uns nicht mit unserem Hochmut durch jene müßigen Beschwichtigungen, in die die Orientalen jedes Mal einstimmen, wonach unsere Väter, derer sich Gott gnädig erweisen möge, die Herrn des Wissens und der Technik gewesen seien und dass einige der wissenschaftlichen Erkenntnisse von ihnen nach Europa gebracht worden seien, und durch ähnliche absterbende Prahlereien, durch die unsere Stellung nicht um eine Elle erhöht wird.»¹¹ Das Ideal der Eliten sollte sich, so zumindest al-Ḥūrī, in der Gestalt eines «zivilisierten Arabers» verwirklichen. Religion, seien es der Islam oder das Christentum, spielte in diesem Gefüge noch keine bedeutende Rolle. Zivilisation galt als eine Universalie, die von den Europäern nur aus historischen Gründen in der Moderne beherrscht würde. Erst nach dem Bruch zwischen Europa und den Ländern des Orients, der sich Mitte des 19. Jahrhunderts abzeichnete, begannen arabische und osmanische Autoren, den Zivilisationsbegriff explizit auf den Islam zu beziehen.

Die Öffentlichkeit erschloss sich ihre Welt so durch eine Vielzahl von Ordnungsbegriffen. Hierzu gehörte gerade auch der Begriff «Religion». Ganz in der Tradition der Moderne wurde Religion als Teil einer sozialen Vorstellungswelt gedacht und nicht als Objekt einer Theologie. Religion, und damit auch der Islam, wurde schlicht als Zivilisation (*tamaddun*) neu interpretiert. Diese Umdeutung war keineswegs ein Spezifikum in der Öffentlichkeit islamischer Länder. Auch in Europa war es üblich geworden, Religion aus der Sicht der Gesellschaft als «Kultur» zu deuten. Anders gesagt, säkular eingestellte Akteure der Öffentlichkeit beließen der Religion einen Raum, insofern sie diese als «Zivilisation» und «Kultur» begriffen. Damit wurde «Kultur» zu einem der wichtigsten Ordnungsbegriffe, der komplementär die soziale Vorstellungswelt, die je nach politischem Ort «Nation» oder «Gesellschaft» genannt wurde, ergänzte. So, wie sich religiöse Akteure der Gesellschaft bemächtigten, indem sie diese als «säkular», das heißt als nicht den Regeln der Religion unterworfen, interpretierten,¹² begriffen gesellschaftliche Akteure die Religion als «Kultur» oder «Zivilisation». Schon im späten 19. Jahrhundert wurden beide Zuschreibungen positiv in das Selbstverständnis von gesellschaftlichen und religiösen Akteuren einbezogen. Affirmativ wird der ägyptische Sozialist Salāma Mūsā (1889–1958) von sich behaupten, «Säkularist» zu sein, und in ähnlicher Weise werden Angehörige der islamischen Öffentlichkeit anerkennen, dass der Islam eine «Zivilisation» oder «Kultur» sei.

Kultur war so der Sache nach im Verständnis der Öffentlichkeit nichts anderes als in die Welt geholte Religion. Die Differenz zwischen dem eher französischen progressiven, auf ein Entwicklungsziel hin ausgerichteten Zivilisationsbegriff und dem eher deutschen historisch-genealogischen, auf einen Ursprung verweisenden Kulturbegriff wurde in den meisten islamischen Öffentlichkeiten erst in den 1920er Jahren terminologisch nachvollzogen, also gut 150 Jahre, nachdem Herder seinen Kulturbegriff bewusst in Differenz zu «Zivilisation» gestellt hatte. Doch waren es gerade islamische Denker, die den eigentlich utopischen Zivilisationsbegriff genealogisch auf den Islam bezogen hatten. Dieser islamische Zivilisationsbegriff konvergierte also deutlich mit der Bedeutung des deutschen Kulturbegriffs. Diese Prozedur ähnelte in mancherlei Hinsicht den Protagonisten einer auf die Antike bezogenen Klassik, die ja in dieser klassischen Zeit das Zivilisationsideal abgebildet sehen wollten.

Eine normative Festlegung, was Kultur sei und wie Religion als Kultur begriffen werden solle, gab es nicht. Indes galt als gesetzt, dass sich die

menschliche Differenzierung zur Natur in «Kultur» vollziehe und dass dieser Vollzug durch Traditionen bestimmt wird. Der Islam galt mithin als eine spezifische Gestaltung der Selbstverwirklichung des Menschen in seiner Naturumgebung. Diese romantische Auffassung war im hohen Masse reflexiv. Sie beschrieb letztlich den Prozess, wie Menschen sich selbst dabei beobachteten, wie sie ihre Welt deuteten und verstanden. Dies bedingte ein hohes Maß an Kommunikation, einen relativ einheitlichen Sprachstandard und einen Konsens über die Traditionen, mittels derer die Weltauslegung zu erfolgen habe. Im Sinne der Teilnehmer an der modernen Öffentlichkeit war Kultur fast dinglicher Bezugspunkt von Diskursen. So war die «islamische Kultur» (bis in die 1920er Jahre meist noch als *al-ḥaḍāra al-islāmīya*, also eigentlich als «islamische Zivilisation» gefasst) als objektive Wirklichkeit gedacht, die als Tatsache den kollektiven Geist der Muslime bestimme oder die zumindest als positiver Bezugspunkt die Rechtfertigung von zeitgenössischen Geltungsansprüchen ermöglichen sollte.

Nun hatte die diskursive Macht der Öffentlichkeit zur Folge, dass ihre Ordnungsbegriffe, also gerade auch ihre Leitbegriffe Staat, Nation, Gesellschaft, Religion, Kunst und Kultur, tatsächlich eine spezifische Ordnung in die soziale Wirklichkeit brachten. Auch für diese Leitbegriffe gilt, was der Soziologe William Isaac Thomas allgemein zum sozialen Handeln gesagt hat: «Wenn die Menschen Situationen als wirklich definieren, sind sie in ihren Konsequenzen wirklich.»¹³ Je mehr die Öffentlichkeit im Konsens diese Begriffe als Ordnung in Kraft und in Szene setzte (*enactment*), desto mehr Macht gewannen sie. So wurde die diskursive Zuordnung von Menschen in einem Herrschaftsgebiet zu einer Nation durch die Definition einer Staatsangehörigkeit mit all ihren Konsequenzen machtvolle Wirklichkeit. «Kultur» schuf die symbolische Ordnung, mit der sich eine Öffentlichkeit ausstattete und mit der diese ihre Umwelten klassifizieren konnte. «Kultur» wurde somit real als ein Netzwerk sozialer Beziehungen, das über Kommunikation und symbolische Systeme vermittelt wurde und über dessen Inhalt mehr oder weniger ein Konsens bestand. Die Abhängigkeit der Öffentlichkeit von den existierenden Nationalstaaten schuf den Raum für «Nationalkulturen», also Vorstellungswelten, nach denen Nationen über distinkte Kulturen verfügten. Aber auch Staaten konnten für sich «Staatskulturen» reklamieren, wenn sie sich selbst als Pfleger von Nationalkulturen sahen. Kulturen konnten nun auch separate Gruppen und Institutionen innerhalb eines National-

staats haben, etwa islamische Gelehrte oder sufische Ordensgemeinschaften. Selbst große Verwandtschaftsbünde wie Stämme oder Clans verfügten aus der Sicht der Öffentlichkeit nun über eigenständige Kulturen. Wenn also im Folgenden von «Nationalkultur», «Staatskultur» oder «Gelehrtenkultur» gesprochen wird, dann sollte diese diskursive Gestaltung von Wirklichkeit durch die in der Öffentlichkeit handelnden Eliten stets bedacht werden.

Kultur war so im Kern die öffentliche Auslegung der Performanz sozialen Handelns innerhalb einer vorgestellten Gemeinschaft (zum Beispiel Nation, Gesellschaft, Klasse oder Stamm), oder kurz gesagt, Kultur war die öffentliche Performanz einer Vorstellung, über die in sozialen Gemeinschaften ein gewisser Konsens bestand. Kultur galt damit als das symbolische Abbild von Gemeinschaft, in dem sich die Selbstinterpretation sozialen Daseins zeigte. Diese Performanz konnte natürlich auch durch Religion vollzogen werden. Kultur war folglich nicht nur Performanz, also praktische und sprachliche «Ausgestaltung» der Weltdeutungen in einer Gemeinschaft, sondern zugleich auch das Repertoire von Traditionen oder Symbolen, mit denen diese Weltdeutungen vollzogen wurden.

Kultur wurde wie Sprache verstanden und gedeutet. Hier zeigt sich nochmals die Nähe von «Kultur» zur Vorstellungswelt, die sich in einem Nationenbegriff abbildet. Tatsächlich erwarben Menschen nun durch «Bildung» eine bestimmte Kultur. Entsprechend wurde auch der Islam zum Objekt von «Bildung» erkoren. Mit seinem Eintritt in die öffentliche Ordnung von Bildung und Kultur veränderte sich der Islam fundamental. Das symbolische Repertoire wandelte sich natürlich nur wenig, auch wenn manche Neologismen aufkamen oder sogar neue Praktiken Mode wurden. Bestimmender war die Tatsache, dass durch den Gebrauch der islamischen Tradition in der Ordnung von Bildung und Kultur nicht nur neue islamische Bedeutungen entstanden, sondern auch einzelne Bestandteile der Tradition wie Begriffe, Texte, Tätigkeiten oder bestimmte Ideen völlig neu semantisiert wurden. Dies konnte sogar den Kernbestand islamischer Ordnungsbegriffe selbst betreffen: So galt in der islamischen Öffentlichkeit die *šarī'a* nicht mehr als das Resultat der Rechtsfindung islamischer Juristen, also als «Recht» oder «Satzung», sondern als absolute, von Gott bestimmte normative Ordnung, die unabhängig von den Juristen existiere. Und weiter: der Koran, der im Kontext der altislamischen Frömmigkeitstraditionen vornehmlich als Sakrament, also als Gegenstand, in dem sich die Gegenwart Gottes manifestiere, verstanden

und gebraucht wurde, geriet nun zu einem lesbaren Text, zu einer *scriptura*, dessen *Inhalt* die Ordnung in der Welt bestimme und Vorschriften zu dieser Ordnung enthalte. Die Nachahmung des Propheten Muḥammad, die *imitatio Muhammadi*, bezog sich nun nicht mehr auf die fromme Hoffnung, hierdurch Heil und Wohlergehen zu erlangen, sondern auf die Annahme, dass die Nachahmung kollektive normative Voraussetzung für die «richtige» Lebensführung eines Muslim überhaupt sei.

Dies sind nur einige Beispiele für die Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten, die in der Öffentlichkeit geschaffen wurden. Bemerkenswert ist, dass es die Moderne war, die die Vorgaben für die Deutungen lieferte. Wir haben es also im Kontext der islamischen Öffentlichkeit immer mit einem «modernen Islam» zu tun, der sich bewusst von einem «traditionellen Islam» zu unterscheiden suchte. Dies wiederum bewirkte, dass es in der Moderne keinen autonomen Islam gab. Was als Islam gedacht wurde, war stets abhängig von den Denkmustern, Denkstilen, Praktiken und Moden, die gemeinhin als «modern» galten. Das Kommunikationsgefüge, das die Moderne darstellte, mithin die Kultur der Moderne, bildete nun die Gestaltungsgrundlage für den Islam. So konnte der Islam der Rechtfertigung von Nationalstaaten dienen, moderne Ideologien und Weltdeutungen ausformulieren und Geltungsansprüche einer Zivilgesellschaft zum Ausdruck bringen.

Selbst der sogenannte islamische Fundamentalismus, der in den 1920er Jahren aufkam, islamisierte im Grunde nur Vorstellungswelten, die auch in anderen Weltregionen gang und gäbe waren. Daher ähnelten sich die islamischen Fundamentalismen in den islamischen Ländern, in denen sie zur Geltung kamen. Natürlich gab es auch hier programmatische Unterschiede. Die Muslimbrüder in Ägypten hatten manch andere Auffassungen als etwa die «Islamische Gemeinschaft» in Indien und Pakistan und die *Nahdatul Ulama* in Indonesien. Doch trotz dieser Differenzen bestanden Gemeinsamkeiten, da sich auch der islamische Fundamentalismus der Öffentlichkeit bediente, um seine Geltungsansprüche durchzusetzen.

Diese Universalität betraf auch den Geltungsbereich, mit dem sich die politische Öffentlichkeit und die Herrschaftseliten ausgestattet sahen. Ihr Wirkungsfeld war der neu definierte Nationalstaat.¹⁴ Sie hegten den Konsens, dass die Territorialität eines Staates in jedem Fall unantastbar sei. Die Grenzen dieser Staaten definierten damit die Reichweite einer bestimmten Gesellschaft, die sich als Nation auslegte. Alte Herrschafts-

gebiete wie Afghanistan, Ägypten, Algerien, Arabien, Iran oder Marokko erhielten nach und nach fixe, durch internationale Verträge anerkannte Grenzen. Diese ignorierten oft wie im Fall der 1893 zwischen Britisch-Indien und Afghanistan festgelegten Durand-Linie bestehende soziale Kommunikationsräume (hier der Paschtunen). Andere Grenzen wie die zwischen Iran und Irak hatten hingegen eine sehr viel längere Geschichte. Von den 56 Staaten der OIC können 41 als koloniale Neugründungen angesehen werden, deren Grenzen lediglich zwischen den Kolonialmächten ohne Partizipation einheimischer Eliten ausgehandelt worden waren. Etwa 70 % der heutigen Staatsgebiete in der islamischen Welt stellen die direkte Fortsetzung von Verwaltungseinheiten der Kolonialmächte dar. Oft ignorierten auch diese Verwaltungsgebiete – wie im Fall von Syrien und Irak – ältere soziale oder herrschaftliche Grenzen. In Staaten wie Nigeria, Malaysia, Indonesien oder (bis 1967) Südarabien schufen die kolonialen Verwaltungseinheiten Föderationen regionaler Fürstentümer, deren territoriale Macht mehr oder weniger Bestand hatte. Am arabisch-persischen Golf entstanden Territorien dadurch, dass die britische Kolonialverwaltung die Weidrechte bestimmter Stämme in Besitztitel über dieses Weideland umwandelte und sich hierdurch der Loyalität der neuen landbesitzenden Fürsten versichern konnte. Fortan galten die Länder und ihre Bodenschätze als Eigentum der Fürstenfamilien.

Für die politische Öffentlichkeit war allein die reale, vom Kolonialismus geschaffene oder bestätigte Territorialität «ihrer» Nationen maßgeblich. Spätere Versuche, Länder, die unterschiedlichen Kolonialmächten unterstanden hatten, in einem Staat zu fusionieren, scheiterten wie im Fall des Jemen (1990) und Somalias (1960) oder konnten durch bundesstaatliche Verfassung Bestand haben (Nigeria 1920). Der Kolonialismus hatte so eine erstaunlich stabile territoriale Ordnung geschaffen, auf die sich die politische Öffentlichkeit nun uneingeschränkt bezog. Der Erfolg der Nationalstaatlichkeit aber war davon abhängig, dass es den Herrschaftseliten und der Öffentlichkeit gelang, zumindest eine stillschweigende Zustimmung der Bevölkerung zu erlangen. Daneben hatte die Bildung auch in der islamischen Welt eine herausragende Bedeutung für die Durchsetzung eines Nationenverständnisses. Während sich aber in der nichtarabischen Welt die Bildung auf relativ gut markierte spezifische, oft sprachliche oder historische Traditionen beziehen (zum Beispiel Türkei, Iran, Indien, Indonesien oder Malaysia) und so die Nationalstaatlichkeit in die eigene Geschichte zurückbinden konnte, war es für arabische

Eliten schwieriger, eine solche nationale Bildungsaufgabe zu definieren. So konkurrierte die Vorstellung von einer «arabischen Nation» mit der von tatsächlich bestehenden arabischen «Staatsnationen». Trotz der Versuche zwischen 1958 und 1978, die «arabische Nation» zumindest durch die Föderation oder gar Fusion bestehender arabischer Staaten real werden zu lassen, konnten die arabischen «Staatsnationen» – heute werden je nach bestehenden Ordnungsvorstellungen zwischen 19 und 26 arabische Staatsnationen gezählt – ihre Souveränität bewahren und ihre Grenzen verteidigen.

Die nationalstaatliche Ordnung bildete den Rahmen auch für die islamische Öffentlichkeit. Rückblickend kann festgestellt werden, dass die Geschichte ihrer Diskurse auf die Abfolge der Nutzung der drei hegemonialen Leitbegriffe Staat (1900–1945), Gesellschaft (1945–1990) und Kultur (1990 bis heute) reduziert wird. So bestand in den ersten drei bis vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts der mehrheitliche Konsens, dass sich die Nation über einen *Staat* repräsentiere und dass das Staatsschiff durch eine politische Elite gesteuert werden solle. Diese Staatszentriertheit konnte sich ideologisch – wie in der Türkei – zu einem wahren Etatismus verfestigen. Dominant waren Ideologien, welche den Staat als Subjekt des historischen Prozesses sahen, Politik mit Staatsmacht identifizierten und die Bevölkerung dem Staat als «Volk» unterstellten. Auch das islamische Feld der Öffentlichkeit folgte diesem Muster. Demnach habe der Islam auch die Funktion, der Staatlichkeit eine moralische, ja bisweilen sogar normative Grundlage zu verschaffen. Damals allerdings sprach man noch nicht von einem «islamischen Staat», den es zu erstreben gelte. Vielmehr war der Staat auch als Repräsentant des Islam gedacht, der seinerseits die Nation vertrat.

Die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges relativierten diese Sicht des Staates zugunsten solcher Ideologien, die der *Gesellschaft* den Rang des historischen Subjekts zuweisen. Die gesellschaftsorientierten Ideologien bestimmten bis in die späten achtziger Jahre die Fortschrittsideale der politischen Öffentlichkeit. Maßgeblich wurde nun das Konzept der «sozialen Gerechtigkeit»: Wieder übernahmen islamisch ausformulierte Ideologien dieses Leitthema und gestalteten hieraus islamische Gesellschaftsutopien. In den 1980er Jahren verloren die Gesellschaftsutopien auch in der islamischen Welt ihrer Wirkungsmacht, was den französischen Politikwissenschaftler Olivier Roy schon 1992 veranlasst hatte, von einem «Scheitern des politischen Islam» zu sprechen.¹⁵ An ihre Stelle traten partikuläre Ord-

nungsvorstellungen, die sich dominant auf Kultur und Wirtschaft bezogen. Zum einen bedeutete dies die Konfiguration von zivilgesellschaftlichen Ordnungen, die die Pluralität von Interessen gegenüber dem Staat abbilden und gewährleisten sollten, zum anderen wurde kulturelle Differenz in Wert gesetzt. Die moralische Güte wurde nun zum entscheidenden Bewertungskriterium, um Regierungshandeln, Wirtschaft oder Religion zu bewerten. Die hieraus entwickelten Geltungsansprüche über die Frage, was denn diese Güte bestimme, konnten in geeigneter Weise auch islamisch interpretiert werden. Da nun die Gesellschaft als Werteordnung gedacht wurde, gewann das religiöse Feld, das sich stets auch als Ort moralischer Werte verstand, deutlich an Kontur.

Die Globalisierung ökonomischer und sozialer Bezüge, die in den meisten Ländern der islamischen Welt mit einer mindestens zehnjährigen Verspätung wirksam wurde, entgrenzte den Raum der nationalen Öffentlichkeiten, die selbst durch die Herausbildung einer virtuellen Weltöffentlichkeit in Form des Internets und anderer Formen der Informationsvernetzung weitgehend umgestaltet wurden. Zugleich schrumpfte die soziale Reichweite der alten gesellschaftlichen Ordnungsvorstellung, oder anders gesagt: die alte Gesellschaft und Religions-Ordnung der Moderne konnte die soziale Integration nicht mehr umfassend gewährleisten. In manchen Ländern wie in Syrien, Irak, Jemen, Afghanistan und Somalia zerbrach diese Ordnung. Andere Länder, allen voran die Monarchien am arabisch-persischen Golf, verfügten noch über genügend wirtschaftliche Ressourcen für eine bislang noch nachhaltige soziale Integration. Der Verlust der sozialen Kohäsion bedeutet nun nicht nur eine Ausfächerung konkurrierender sozialer Weltansichten, sondern auch eine Desintegration der Ordnung, die bislang der Islam im öffentlichen Raum repräsentiert hatte.

Verkürzt gesagt ging seit den 1980er Jahren und verstärkt seit der Jahrtausendwende der Konsens, was der Islam sei, verloren. Neben wertkonservativen Deutungen aus der Mitte einer islamischen Bürgerlichkeit traten eine Vielfalt von Ausgestaltungen einer konsumorientierten Erlebnisfrömmigkeit sowie ultrareligiöse Islamdeutungen, die den Islam allein durch eine radikale Normativität Wirklichkeit werden lassen wollten. Diese Deutungen standen jenseits der Gesellschaft und der Religion. Sie verbündeten sich mit sozialen Vorstellungswelten, die nicht mehr der Gesellschaft das Wort redeten, sondern formelle oder informelle Verwandtschaftsordnungen, Solidaritätsnetzwerke und andere Formen der

Gruppenbildung repräsentierten. Die gleichzeitig einsetzende Konfessionalisierung des Islam zerstörte schließlich auch die Idee, dass es eine «islamische Welt» gebe. All dies kündete von einem Epochenbruch, der im Arabischen Frühling einen ersten machtvollen Ausdruck fand. Damit geriet auch die Stabilität der im 19. und 20. Jahrhundert geschaffenen nationalstaatlichen Ordnung ins Wanken. Konkurrierende Weltansichten schufen etwa in Somalia, Afghanistan, dem Nordkaukasus, Syrien, Irak, Jemen und Libyen neue territoriale Herrschaftsräume, die als Anzeichen für eine weitergehende «Um-Ordnung» der alten Nationalstaaten gesehen werden können.

Die Geschichte der islamischen Welt ist so die Geschichte des Aufstiegs und Niedergangs der islamischen Öffentlichkeit im Kontext sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse der Moderne. Dies soll nicht bedeuten, dass dies die einzige Möglichkeit ist, die Geschichte der Länder, Gesellschaften und Gemeinschaften zu erzählen, von denen im vorliegenden Buch die Rede ist. Mit gleichem Recht könnte deren Geschichte aus einer vergleichenden anthropologischen,¹⁶ feministischen,¹⁷ ideengeschichtlichen¹⁸, kunstgeschichtlichen¹⁹, sozialgeschichtlichen²⁰ oder wirtschaftsgeschichtlichen²¹ Perspektive dargestellt werden. Oder man könnte ganz andere regionale Zusammenstellungen zugrunde legen und die Geschichte des Nahen Ostens, des Mittleren Ostens, der Arabischen Welt, Südasiens oder Südostasiens seit 1900 schreiben.²² Solche Varianten müssen nicht notwendig den Islam in den Blick nehmen, auch wenn die diskursive Macht der islamischen Öffentlichkeit diesen immer wieder ins Spiel brachte.²³ Dann aber wäre nicht mehr von der «islamischen Welt» die Rede. Diese existiert ja nur aus der Perspektive einer islamischen (und westlichen) Öffentlichkeit und macht nur dann Sinn, wenn die Geschichte dieser Öffentlichkeit geschrieben wird.

Die in diesem Buch getroffene Wahl, von einer «islamischen Welt» zu sprechen, ist auch dadurch bestimmt, dass in den hier behandelten Ländern die islamische Rede und das islamische Feld in der politischen Öffentlichkeit eine dominante Rolle gespielt haben. Die meisten Akteure in der islamischen Öffentlichkeit waren Männer. Dies hat zur Folge, dass die Geschichte der islamischen Welt ziemlich «männlich» daherkommt. Sie ignoriert damit die Geschichte der Frauen, die aus einer anderen historiographischen Perspektive ein ganz anderes Gewicht erhalten würde. Zwar hatten Frauen seit den 1920er Jahren allmählich Zutritt zur politischen Öffentlichkeit, aber erst in den 1980er Jahren traten Frauen auch in

das islamische Feld der Öffentlichkeit ein. Doch der Zutritt der Frauen zur islamischen Öffentlichkeit ist weiterhin umstritten.²⁴

Ich habe bewusst auf eine Aneinanderreihung von Länderstudien verzichtet. Sie hätte die angestrebte Synchronie erheblich beeinträchtigt, so dass der Zeitkontext der Moderne, der in mehr oder minder großem Ausmaß die islamischen Gesellschaften – und nicht nur diese – betraf, unberücksichtigt geblieben wäre. Daher sind die Bezüge zur Länder- und Regionalgeschichte als Fallbeispiele zu verstehen. Sie sollen verdeutlichen, in welcher Weise der politische, kulturelle und soziale Prozess der Moderne des 20. Jahrhunderts auf die Gesellschaften der islamischen Welt gewirkt hat, wie aus einer islamischen Perspektive die Moderne gestaltet wurde und wie Gemeinsamkeiten und Besonderheiten die einzelnen Ländergeschichten geprägt haben.

Da die Fragestellung dieses Buches auf die politische Öffentlichkeit ausgerichtet ist, habe ich diejenigen Faktoren bevorzugt zur Sprache gebracht, die über eine kurze Dauer hinweg wirkungsmächtig gewesen sind. Auf diese Weise wird, so hoffe ich, erkennbar, dass nicht etwa die «islamische Kultur» (oder gar «der Islam» selbst) die primäre Wirkungsmacht der islamischen Welt in der Moderne gewesen ist, sondern der Zeitkontext der Moderne, der sie fest in ein supranationales Weltgeschehen eingebettet hat. Da dieser Zeitkontext selbst nichts anderes ist als eine Aggregation ökonomischer und sozialer Veränderungen, welche nur mittelbar in einem politischen Zusammenhang stehen, und da er keineswegs mit dem gleichgesetzt werden darf, was gemeinhin als Zeitgeist bezeichnet wird, beruht meine Untersuchung im Kern auf einer sozialgeschichtlichen Perspektive.

Auf einem gedrängten Raum von einigen hundert Seiten kann dem vielfältigen historischen Geschehen in der islamischen Welt sicherlich keine Gerechtigkeit widerfahren. So habe ich nur ungern auf die Einbeziehung neueingesessener islamischer Gemeinschaften in Afrika, Amerika, Europa und Australien verzichtet, obwohl manche ihrer Vertreter heute eine gewichtige und in den islamischen Traditionsländern gehörte Stimme in der internationalen islamischen Öffentlichkeit besitzen. Es hätte gezeigt werden können, dass sich die islamische Welt durch die Migrationsbewegungen selbst globalisiert. Hierbei verliert sie allmählich ihre angestammte geographische Identität. Da aber die islamischen Diskurse in den genannten Kontinenten bislang kaum Zugriff auf die politische Öffentlichkeit besitzen und mithin den historischen Prozess in der politischen Öffentlichkeit nichtislamischer Länder bislang kaum be-

stimmt haben, erscheint es mir statthaft, hierfür auf sachkundige Werke anderer Autoren zu verweisen.

Die Geschichte der islamischen Öffentlichkeit ist nur ein Teil einer Geschichte des Islam in der Zeit der Moderne. Daher berichtet sie nur dann von nicht in der Öffentlichkeit vertretenen islamischen Vorstellungswelten – dazu gehören Frömmigkeits- und Alltagspraxen, Sitten, Gewohnheiten und gelehrte Diskurse –, wenn sie in einem Zusammenhang zum berichteten Geschehen stehen. Auch werden islamische ideengeschichtliche Prozesse nur dann angesprochen, wenn sie in einer engen Beziehung zum diskursiven Teil der politischen Öffentlichkeit standen. Dies ist insofern unbefriedigend, als der Islam ja gerade auch durch seine eigene akademische Selbstausslegung geprägt ist und da in den entsprechenden Debatten Möglichkeitsräume erschlossen werden, die den Islam aus seiner modernen Selbstbegrenzung befreien könnten. Die zahllosen Vorschläge, den Islam anders zu «lesen», verdienten ebenso eine eigene Betrachtung wie das komplexe Geflecht islamischer Theologie, Jurisprudenz oder Philosophie seit 1900.

Vorab noch einige wenige Bemerkungen zur Terminologie, die ich in diesem Buch verwende. In der islamischen wie in der nichtislamischen Öffentlichkeit gibt es keinerlei Konsens in Bezug auf die Benennung moderner islamischer Vorstellungswelten. Ziemlich willkürlich werden zum Beispiel Revitalisierung, Reislamisierung, Islamismus, Fundamentalismus, Integritismus oder Salafismus gebraucht, um bestimmte radikale «Strömungen im Islam»²⁵ zu charakterisieren. Über die Unzulänglichkeit dieser vor allem seit den 1970er Jahren gepflegten Begriffsbildung ist schon oft berichtet worden. Eine besondere Schwierigkeit stellt der Begriff Salafismus dar, der heute vornehmlich auf ultraislamische Bünde bezogen wird. Da das Wort in der arabischen Form *salafīya* in diesem Buch ebenfalls terminologisch verwendet wird, seien hier einige Anmerkungen zu diesem Begriff angefügt.

Am Ende des 13. Jahrhunderts hatten arabische Autoren aus dem Umfeld der Ḥanbaliten in Damaskus (Ibn Taimīya, gest. 1328) sowie in Ägypten (an-Nuwairī, gest. 1332) wohl erstmals von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, Sachverhalte durch das Attribut *salafī* zu qualifizieren. Damals war sicherlich noch nicht eine Qualität gemeint, die dem modernen Begriff «klassisch» entspricht. Vielmehr ging es den Autoren darum, die Beurteilung eines Sachverhalts auf die «Altvorderen» (*salaf*) zu beziehen und damit den Sachverhalt als moralisch gut und als richtig zu bewerten.

Dieser Gebrauch wurde vor allem in Damaskus gepflegt (aḍ-Ḍahabī, gest. 1348 und Ibn Qayyim al-Ġauzīya, gest. 1350), aber auch der berühmte Historiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) griff ihn später auf. Mit diesem Begriff konnten qualifiziert werden: «Hinterlassenschaften» (*ātār*), «Dogmen» (*‘aqīda*, Pl. *‘aqā’id*), die Prophetentradition (*sunna*) insgesamt oder Teile heraus sowie «Methoden» oder «Verfahrensweisen» (*ṭarīq* oder *ṭarīqa*).

Moderne islamische Klassizisten haben sich und ihre Islamdeutung seit der Zeit des Ersten Weltkriegs mit dem Begriff *salafīya* bezeichnet.²⁶ Gleichzeitig benannten auch europäische Autoren diese Islamdeutung mit dem Begriff *salafīya* und grenzten sie vor allem von den puritanischen Wāhhābiten ab.²⁷ Der islamische Klassizismus der *salafīya* musste nicht zwangsläufig allein auf die frühislamischen Altvorderen verweisen. So widmete sich die Salafīya-Druckerei in Kairo vor dem Ersten Weltkrieg gerade auch den Werken arabischer Philosophen des Mittelalters (so vor allem von al-Fārābī, gest. 950, und Avicenna, gest. 1037), die später aus dem Kanon der Altvorderen ausgeschlossen werden sollten. Wenn also im Folgenden von *salafīya* die Rede ist, dann ist damit ausschließlich die Gruppe der islamischen Klassizisten und ihre Vorstellungswelt gemeint. Die seit den 1920er Jahren zu beobachtende Islam-Deutung durch neue islamische Gemeinschaften wie die der ägyptischen Muslimbrüder soll als *neo-salafīya*²⁸ bezeichnet werden. Dieser Begriff ist zwar nicht besonders schön, doch hat er gegenüber dem Begriff «Fundamentalismus» den Vorteil, die legitimatorische Rückbindung etwa der Muslimbrüder an die Klassizisten wie auch ihre Abgrenzung zu den Klassizisten anzusprechen. Die ultraislamischen Bünde hingegen, die sich seit den 1980er Jahren herausbildeten, sollen nicht mit diesem Begriff bezeichnet werden. Zum einen ist der Begriff *salafīya* deutlich an die islamische Moderne gebunden, die für die ultraislamischen Bünde keine Referenzordnung mehr darstellt, zum anderen würde eine solche Bezeichnung eine Kontinuität postulieren, die ja gerade von den ultrareligiösen Akteuren bestritten wird.²⁹ Insofern sollen hier *salafīya* und *neo-salafīya* streng als historische Begriffe benutzt werden.

Etwas anders gestaltet sich die Situation in Bezug auf den Begriff «Islamismus». Zunächst war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts «Islamismus» einfach nur eine Bezeichnung für den Islam überhaupt gewesen. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde «Islamismus» bisweilen von «Islam» differenziert, um die panislamische Propaganda des Osmanischen Reichs zu bezeichnen und den damaligen osmanisch-türkischen

Propagandabegriff *islāmğılıq* beziehungsweise *islāmlaşmaq* («Islamismus») wiederzugeben. Nach dem Ersten Weltkrieg verschwand der Begriff «Islamismus» aus dem Vokabular der europäischen Sprachen mit Ausnahme des Französischen. Erst in den späten 1970 Jahren trat er wieder in Erscheinung, diesmal, um die Ideenwelten von Gemeinschaften wie den Muslimbrüdern zu bezeichnen. Die Reichweite des Begriffs war breit gefächert. Die einen³⁰ deckten mit ihm im Grunde alle Gebrauchsweisen des Islam ab, die anderen wollten ihn als klar begrenzte, militante oder politische Ideologie verstanden wissen. In diesem Buch soll «Islamismus» im strengen Sinne die Diskurse bezeichnen, die in der politischen Öffentlichkeit eine normative oder wertbezogene (axiologische) Beziehung zwischen Islam und den Ordnungen in der Welt postulieren. Daher sagt der Begriff nichts aus über die Art und Weise, wie diese Beziehung definiert wird. «Islamismus» zeigt sich gerade auch dort, wo Akteure in der politischen Öffentlichkeit die jeweils aktuellen Leitbegriffe (zum Beispiel Staat, Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft) und ihre Unterbegriffe (zum Beispiel Regierung, Banken, Landwirtschaft, Kunst, Literatur) mit dem Wort «islamisch» zu qualifizieren suchen. «Islamismus» ist also eine oft ideologisch formulierte Art und Weise, Staat, Gesellschaft oder Kultur durch den Islam zu bestimmen und zu qualifizieren.

Wenig hilfreich ist es hingegen, von einem «islamischen Fundamentalismus» zu sprechen. Im angelsächsischen Raum wurde diese Bezeichnung erstmals 1939 verwendet und damit eher assoziativ eine Beziehung zum US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus geknüpft.³¹ Diese Bezeichnung wurde erstmals 1961 von dem amerikanischen Politikwissenschaftler Leonard Binder systematisch verwendet.³² Im Deutschen tauchte der Begriff Anfang der 1970er Jahre auf.³³ Popularität erlangte er dann 1978/1979 im Kontext der islamischen Revolution in Iran.³⁴ Im Französischen wurde etwa seit 1977/78 zunächst das katholische Schema *intégrisme* verwendet (*l'Islam intégriste*), dann wurde aber bald wieder auf den Begriff *islamisme*, der eigentlich als eine Allgemeinbezeichnung für den Islam verwendet worden war, zurückgegriffen. Der arabische Analogiebegriff *uṣūliya* konnte sich kaum durchsetzen, da er eine alte scholastische Konnotation in sich birgt.³⁵ Gegen den Begriff «Fundamentalismus» spricht die Tatsache, dass er historisch zu unspezifisch ist und allzu schnell Erfahrungen des US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus in die islamischen Weltdeutungen der Moderne, ja bisweilen sogar in islamische Traditionen der Vormoderne einschreibt.³⁶

Die Kapitel 1 bis 5 stellen eine umfassende Überarbeitung meines erstmals 1994 erschienenen Buchs «Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert» dar. Ich habe hier manches präzisiert, neugefasst und erweitert und zudem versucht, diese Teile dem Interpretationshorizont anzupassen, der sich durch die jüngere und jüngste Geschichte ergeben hat. Kapitel 6 und 7 sind neu geschrieben. Sie betreffen den Zeitraum von etwa 1990 bis heute und nehmen nun mehr als ein Drittel des Buchs ein. Diese Zuspitzung auf die Gegenwart ist der Tatsache geschuldet, dass die zeitgenössische Umbruchsituation eine Vielzahl von sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen freigelegt hat, die zu einer gewissen Veränderung der Sicht auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts geführt haben. Die erste Auflage war 1993 unter dem Eindruck der postideologischen Ethnisierung und der Konflikte in Bosnien-Herzegowina, Somalia, Tadschikistan und Afghanistan verfasst worden; die zweite Auflage von 2002 hatte ein zusätzliches Kapitel unter der Überschrift «Postislamismus» erhalten. Mit diesem Begriff versuchte ich, die Pluralität islamischer Vorstellungswelten zu erfassen, die unterschiedlicher kaum sein konnten: Sie reichten vom Terrorismus der al-Qādi'a und ihrer schrecklichen Anschläge vom 11. September 2001 in New York und Washington bis hin zu liberalen Islamdeutungen, in denen die überkommenen Ordnungsmuster der «Fundamentalisten» keinen Platz mehr hatten und die den Islam als Garanten einer freiheitlichen, pluralistischen und demokratischen Zivilgesellschaft ansahen. Andere Autoren wollten den Begriff «Postislamismus» auf Prozesse begrenzt wissen, die den Islam wieder «säkularisieren», nachdem der alte Islamismus seine Legitimität und Kraft verloren hätte.³⁷

Dreizehn Jahre später prägen die Erfahrungen des Arabischen Frühlings die Wahrnehmung der jüngeren und jüngsten Geschichte der islamischen Welt. Die Prozesse, die der Arabische Frühling freigelegt hat, waren 2002 nur ansatzweise und 1993 kaum zu erkennen. Daher war ich gezwungen, manche Aussagen über längerfristige Trends und Prozesse zu überdenken und umzuformulieren. Der Niedergang der islamischen Öffentlichkeit, der Kohäsionsverlust der Gesellschaft als normative Ordnung, die Konfessionalisierung islamischer Vorstellungswelten und die interne Differenzierung zwischen erfolgreichen und gescheiterten Gesellschaften und Staaten verlangten, die Beobachtung der langfristigen historischen Prozesse deutlicher an der heutigen Situation auszurichten. Daher hat dieses Buch auch eine neue Einleitung erhalten.

Die von mir genannten Quellen und Literaturen dienen nur dem Beleg oder dem Verweis auf gründlichere Einzeluntersuchungen. Die im Literaturverzeichnis gesondert aufgeführten Titel in nichteuropäischen Sprachen bieten eine kleine Auswahl der relevanten Literatur und sollen denjenigen Hinweise geben, die sich auf der Grundlage vor allem des Arabischen, aber auch des Persischen oder Türkischen der islamischen Zeitgeschichte widmen möchten. Ich habe versucht, die europäischsprachigen Titel auszuwählen mit dem Ziel, den Stand der historischen Forschung repräsentativ zu bestimmen. Viele dieser Titel sind einschlägig und enthalten weiterführende Bibliographien zur Länder-, Regional- oder Problemgeschichte.

Ein letztes Wort zur Transkription: Arabisch geschriebene Namen, Buchtitel und Termini habe ich grundsätzlich nach den Regeln der Deutschen morgenländischen Gesellschaft transkribiert. Osmanische, persische oder urdusprachige Begriffe werden nach ihrem arabischen Schriftbild behandelt. Türkische und indonesische Namen und Termini, welche die Zeit nach den Schriftreformen der zwanziger Jahre betreffen, habe ich in ihrer originalen lateinischen Schriftform wiedergegeben.³⁸ Russifizierte arabische Namen werden in der wissenschaftlichen deutschen Umschrift wiedergegeben.

Großer Dank gebührt Herrn Detlef Felken, Cheflektor beim Verlag C. H. Beck, der die Überarbeitung meiner «Geschichte der islamischen Welt» angeregt und die Neuausgabe in jeder Hinsicht vorzüglich betreut hat. Ich danke ihm und dem Verlag C. H. Beck für das Verständnis dafür, dass die Neuausgabe des Buchs einen anderen Weg genommen hat als ursprünglich geplant. Weiterhin gebührt mein Dank Frau Janna Rösch und Frau Petra Rehder für das gründliche Lektorieren des Manuskripts. Mein besonderer Dank gilt einmal mehr Laura, die großen Anteil am Geschick dieses Buchs genommen und mir immer wertvolle Hinweise auf die Gestaltung des Texts gegeben hat. Für ihre Geduld, die sie meiner Arbeit an diesem Buch entgegengebracht hat, danke ich ihr aus ganzem Herzen.

Bern, im Dezember 2015

ERSTES KAPITEL

ISLAMISCHE KULTUR UND KOLONIALE MODERNE 1900–1920

1. DIE VISION VON EINER ISLAMISCHEN SOUVERÄNITÄT

Im Januar 1899 trafen sich, so schrieb der syrische Journalist und Anwalt ‘Abdarrahmān al-Kawākibī (1855–1902) in einem fiktiven Konferenzprotokoll, 23 islamische Würdenträger in Mekka, um Rechenschaft über den Zustand der islamischen Welt abzulegen und über die Möglichkeiten einer internationalen islamischen Politik zu streiten.¹ Al-Kawākibī, der einer angesehenen Kaufmannsfamilie in Aleppo entstammte, hatte diese Versammlung mit der Absicht erfunden, von seinen Akteuren all jene politischen Probleme diskutieren zu lassen, die um 1900 die intellektuelle islamische Öffentlichkeit beherrschten.

Die Idee einer islamischen Ökumene (*al-ġāmi‘a al-islāmīya*), welche die historische Gemeinsamkeit der «Gemeinschaft» (*umma*) ausdrücken sollte, war seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts bei einigen muslimischen Intellektuellen sehr populär. In der europäischen Öffentlichkeit sah man seit 1869 einen «Pan-Islamismus» am Horizont auftauchen², und schon ab 1876 war dieser Begriff in der europäischen Presse so allgegenwärtig wie heute der Begriff Islamismus. Enthusiastisch feierten manche osmanische Schriftsteller und Journalisten wie der vielgerühmte Nāmıq Kemāl (1840–1888) nun das Kalifatsideal, dessen sich die osmanischen Sultane ‘Abdülmeġīd (reg. 1839–61), ‘Abdül‘azīz (reg. 1861–1876) und vor allem ‘Abdülhamīd II. (reg. 1876–1909) wieder bedienten, nachdem es in dem nicht minder berühmten Friedensvertrag von Küçük Kainarca von 1774 eine internationale Anerkennung erfahren hatte. Nach dem Ende des russisch-türkischen Krieges (1768–1774) hatte damals der osmanische Sultan erreicht, dass er von russischer Seite als «souveräner Kalif

der muhammadanischen Religion» und damit auch der tatarischen Muslime auf der Schwarzmeer-Halbinsel Krim anerkannt wurde; im Gegenzug trat das Osmanische Reich alle Herrschaftsansprüche über die Krim ab, die später, 1783, von Russland annektiert werden sollte.³ Dieser Vertrag führte so das Kalifat wieder in die internationalen Beziehungen ein, nachdem es von 1258 bis 1516/17 unter den mamlukischen Herrschern Ägyptens nur ein Schattendasein geführt hatte und danach praktisch aufgehoben worden war. Erst jetzt, im späten 18. Jahrhundert, bildete sich in der osmanischen Reichshistoriographie die Legende heraus, wonach der letzte abbasidische Schattenkalif al-Mutawakkil III. 1517 dem osmanischen Sultan Selim I. in Kairo die Kalifenwürde übertragen haben soll. Die osmanischen Sultane aber machten von dem neuen Prestige des Kalifats zunächst kaum Gebrauch. In den langen Jahren der Reformzeit (1774–1861) standen Probleme der Innenpolitik deutlich im Vordergrund; außenpolitisch verzichtete das Osmanische Reich auf spektakuläre Maßnahmen, um dem kalifalen Machtanspruch Nachdruck zu verleihen, wollte es doch seine Gleichwertigkeit im System der europäischen Mächte des 19. Jahrhunderts durch eine allzu leichtfertige Betonung eines islamischen Sonderweges nicht gefährden.

Der Erfolg der innenpolitischen Bemühungen um eine Neuordnung (*tanzīmāt*) der öffentlichen Verwaltung, welche diese Gleichwertigkeit herstellen sollte, war zunächst offenkundig: im Krim-Krieg (1853–56) hatte das Osmanische Reich gleichberechtigt als «westliche Macht» mit Frankreich, Großbritannien und Sardinien an den Kriegshandlungen auf der Krim gegen Russland teilgenommen; in diesem Kontext das Kalifat herauszustellen, hätte bedeutet, den gerade errungenen Platz im «Konzert der Mächte» zu gefährden. Entsprechend glaubten viele arabische, türkische und persische Intellektuelle jener Zeit nach wie vor, einer universellen Moderne, in der sich die europäischen und die islamischen Zivilisationen einen ehrenvollen Wettstreit liefern würden, anzugehören. Von einer Unterordnung unter Europa war bis 1869 von islamischer Seite kaum die Rede.⁴ Nach 1869 aber, gerade in der Zeit, als der neue Suezkanal eröffnet wurde und der damalige ägyptische Khedive Ismā'īl euphorisch ausrief: «Mein Land liegt nicht mehr in Afrika; wir sind jetzt ein Teil Europas geworden»⁵, zogen europäische Politiker, Journalisten und Wissenschaftler einen radikalen Trennungsstrich zwischen Europa als dem Hort der modernen Zivilisation und der restlichen Welt, der nun auch die islamischen Länder angehören sollten. Für viele Europäer stellvertretend

hatte schon 1861 der damalige französische Thronprätendent der Bourbonen, Graf Heinrich V. de Chambord während einer Ägyptenreise in seinem Tagebuch notiert: «All diese orientalischen Völker nehmen nur den Schein einer Zivilisation an; im ersten besten Augenblick findet sich der Barbar wieder.»⁶

Das Jahr 1869 bildet eine Scheidelinie im Verhältnis Orient–Okzident. Deutlicher als je zuvor verstanden europäische Politiker ihre Machtposition im Orient, die seit etwa 1820 von europäischen Kaufleuten im Bereich der Wirtschaft und des Handels aufgebaut worden war, explizit als politisch und kolonial: die orientalischen Länder sollten in Zukunft nur noch nach ihrer Wertigkeit im Gefüge der imperialen Mächte beurteilt werden. Zeitgleich entwickelte sich in vielen islamischen Gebieten eine neue Weltsicht, in der die Trennung vom Prozess der Moderne des 19. Jahrhunderts aufgegriffen und umgewertet wurde: gegen den abweisenden europäischen Block der Mächte wurde die Idee von der Einheit der Muslime gestellt. Zunächst zögerlich schrieben osmanische Schriftsteller von der Sache des Islam, von der notwendigen Einheit der muslimischen Völker unter osmanischer Oberhoheit und von dem Bedürfnis, die tradierte islamische Kultur in eine eigenständige Kultur der Moderne zu verwandeln. Die seit 1774 wieder aktuelle Idee des Kalifats kam ihnen dabei zu Hilfe: denn schon im genannten Vertrag von 1774 war auch von dem «islamischen Volk» (*ahl-i Islām*) die Rede gewesen, welches durch das Kalifat symbolisch vertreten würde; jetzt lag es nahe, die kalifale Identität des osmanischen Sultans auch politisch «von unten» einzusetzen: wenn das Kalifat ein «Volk des Islam» repräsentierte, dann könnte sich dieses politisch über den Islam als eigenständiger Souverän konstituieren. Neben die mehrheitlich muslimisch geprägten Nationalstaaten trat nun das Ideal einer homogenen islamischen Gemeinde (*umma*), die einen machtvollen kulturellen und politischen Ausdruck im «islamischen Kalifat» des osmanischen Sultans gefunden habe.⁷

Allerdings war seit dem 18. Jahrhundert in der islamischen Welt die säkulare Trennung von religiöser und weltlicher Macht eine festgeschriebene Tatsache, wie im Vertrag von 1774 ebenfalls eingestanden wurde. Sultanat als Staatsmacht und Kalifat als Symbol religiöser Einheit sollten sich gegenseitig ausschließen, auch wenn beide Funktionen in Personalunion verbunden waren. Wenn nun osmanische Intellektuelle wie Nâmiq Kemâl die Restauration der kalifalen Macht forderten, dann war damit nicht unbedingt eine Aufhebung der Trennung zwischen religiöser und

staatlicher Autorität gemeint. Vielmehr zeigte sich, dass die Intellektuellen mit ihrem Appell an die islamische Identität einen eigenen Ausdruck in der Gesellschaft suchten, der für ihre bürgerlichen Ambitionen stand. Denn über eine islamische Aussage ließ sich der Anspruch auf eine konstitutionelle Ordnung am besten erheben; in der neuen politischen islamischen Sprache standen ihnen die Begriffe zur Verfügung, die ihnen zur Beschreibung einer bürgerlichen Ordnung notwendig schienen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, europäische politische Konzepte wie Nation, Verfassung und Gewaltenteilung à la franca lediglich zu importieren und zu kopieren. So reklamierte Nāmīq Kemāl den Liberalismus und den Konstitutionalismus als Kern einer ‹vom Islam› gewollten, säkularen Ordnung.⁸

Die von dem indischen Philologen at-Thānawī 1764 verfasste Definition der *umma* als eine Einheit von Religion *oder* Ort zeigt, dass in der islamischen Neuzeit durchaus säkulare Konzepte der *umma* zur Verfügung standen.⁹ Religion war mithin eine mögliche, keineswegs aber eine notwendige Voraussetzung für die Definition einer Gemeinschaft. Im Osmanischen war schon seit dem 18. Jahrhundert der Begriff *milla* in Gebrauch, der die Gesamtheit der osmanischen Untertanen gegenüber der *devlet*, der Reichsherrschaft der Osmanen beschrieb. Diese *milla* wiederum bestand ja nicht nur aus muslimischen Untertanen, sondern auch aus Angehörigen anderer Konfessionen, etwa aus Christen und Juden. Diesen wurde im 18. und 19. Jahrhundert verstärkt eine eigenständige juristische Identität zugebilligt, die ebenfalls als *milla*, osmanisch *millet* bezeichnet wurde.

Die politische Terminologie des 18. und 19. Jahrhunderts scheint verwirrend: doch tatsächlich spiegelt sich hier ein Prozess, der zur Herausbildung eines säkularen Staats- und Nationengedankens in der islamischen Welt führen sollte. Dabei wurde der Begriff «islamisch» keineswegs zwangsläufig religiös gedeutet. Im Verlaufe der romantischen oder positivistischen Ausdeutungen der Geschichte und des Gesellschaftsgedankens war auch im Osmanischen Reich die Vorstellung populär, dass die Gemeinschaft sich dann von ihrem Untertanen-Dasein befreien könnte, wenn sie über eine objektive, von keinem negierbare Gemeinsamkeit verfügte. Das einigende Band (*rābiṭat-i ittiḥād*) war zunächst die Zugehörigkeit zum Islam, der national gedacht war. Die einende Sprache sollte sich aus der Nutzung der vielfältigen islamischen Tradition und einer islamische Vorstellungswelt ergeben, der einende Ort sollte das Osmanische Reich sein.¹⁰

Es war für die osmanischen Denker also bedeutsam, das Reich von der

personalen Dynastie zu entflechten und das Dynastische in einer abstrakten Staatsidee aufzulösen. Dies bewirkte eine Neusemantisierung der dynastischen Herrschaft als unpersönlichen «Staat». Viele osmanische Intellektuelle des späten 19. Jahrhunderts verstanden sich zunächst als «Osmanen», obwohl sie natürlich selbst nicht der osmanischen Dynastie angehörten. Für sie war die *devlet-i 'alīya-yi 'otmānīya* nicht bloß ein Name für die Dynastie der Osmanen, sondern ein Begriff für den osmanischen Staat, den sie selbst zu vertreten dachten.¹¹ Somit wurde auch der Dynastie- und Reichsbegriff säkularisiert: aus *devlet* «Dynastie» beziehungsweise «Reich» war «Staat» geworden; die begriffliche Entwicklung ist derjenigen in der deutschen Sprache vergleichbar, die ja auch die Umdeutung von «Staat» als «fürstlicher Hof» (Hofstaat) zum bürgerlichen Staat kennt, und spiegelt deutlich die im frühen 18. Jahrhundert einsetzende Transformation des Osmanischen Reichs in einen Territorialstaat wider.¹² Die arabischen Eliten einer solchen *devlet* verstanden sich nun nicht mehr als «Untertanen» (*ra'āyā*), sondern als «Bürger» (*muwāṭin*, älter *ibn al-waṭan*, bis ins frühe 19. Jahrhundert noch *ibn al-balad*¹³) arabischer Nationalität, wobei aber politisch umstritten blieb, ob sich die Bürgerschaft auf das Osmanische Reich oder auf souveräne arabische Länder bezog. Daher war der konstitutionelle Staatsgedanke in der islamischen Welt oft zwiespältig ausformuliert: die Nationalstaatsidee war im 19. Jahrhundert allgemein anerkannt; doch stellte sich die Frage, was die Einheit bestimme, welche die Nation hervorgebracht habe. Für die Vertreter des Konstitutionalismus kamen im Wesentlichen zwei Bezugsgrößen in Betracht: entweder der Islam selbst oder eine spezifische sprachliche Tradition, sei es das Arabische, eine der türkischen Sprachen oder das Persische.

Obwohl nun muslimische Schriftsteller gezeigt hatten, dass sie sich wie ihre deutschen oder italienischen Streitgenossen die politische Sprache des 19. Jahrhunderts, die ja durchweg französisch geprägt war, aneignen konnten, ohne in einen Konflikt zur eigenen islamischen Tradition zu geraten, blieb ihnen die internationale Anerkennung versagt. Ein osmanischer Autor beklagte sich daher bitter bei einem Franzosen: «Finden Sie, dass ich ganz anders bin als ein Franzose oder ein Engländer, wenn ich mit Ihnen spreche? Glauben Sie trotzdem, dass ich eine europäische Erziehung genossen habe? Alles, was ich weiß, habe ich bei mir zu Hause gelernt. Ich bin türkischen Gesetzen und einer türkischen Moral unterworfen, und doch müssen Sie eingestehen, dass ich trotz allem Ihresgleichen bin.»¹⁴

Die Herabwürdigung der islamischen Länder zu Objekten des europäischen Kolonialismus nach 1870 führte zu einer traurig-trotzigen Reaktion: schlimmer als die faktische ökonomische Kolonisierung, die noch bis etwa 1870 von fast allen muslimischen Intellektuellen als Fortschritt empfunden worden war, waren die propagandistischen Äußerungen aus Europa, die besagten, dass der Fortschritt unveräußerliches Eigentum Europas sei, welches allenfalls andere Länder damit segnen könnte. Der gesamte kulturelle Rahmen des Fortschritts sollte dem Orient nur noch als «Leihgabe» zur Verfügung gestellt werden, der sich die Kolonisierten zwar bedienen dürften, ohne aber selbst eigene Rechte auf diese Zivilisation zu besitzen. Mithin wurden in den islamischen Ländern zwar tatkräftig Eisenbahnen gebaut, Telegraphenleitungen verlegt und neue Bewässerungstechnologien erprobt und entwickelt; doch alles wurde immer mit dem Merkmal versehen, dass es sich um einen Import *made in Europe* handelte: die Muslime seien keineswegs in der Lage gewesen, die Moderne selbst hervorzubringen. Renommierte Philosophen wie der Franzose Ernest Renan (1823–1892) monierten «folgerichtig», dass der Islam schuld daran sei, dass die Muslime keinen eigenen Fortschrittsbegriff entwickeln konnten.¹⁵ Die islamische Welt wurde zu einer «zurückgebliebenen Kultur», zu einer «Kultur ohne Maschinenwesen» herabgestuft.¹⁶

Der Islam war zum Begriff der Scheidung zwischen Europa und dem Orient geworden, die ab etwa 1870 politisch und aktuell wirksam wurde. Konfrontiert mit der Anklage, der Islam verhindere eine gleichberechtigte Teilhabe der Muslime an der Moderne, mobilisierten islamische Intellektuelle, allen voran der Perser Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839–1897), der sich selbst als islamischer Kosmopolit verstand, die islamische Identität, die nun ihrerseits die existierende Trennlinie zwischen Europa und dem Orient markieren sollte. Aus dem Optimismus der Jahre vor 1870, als die islamischen Intellektuellen noch glaubten, eben gerechtfertigt durch ihre islamische Tradition an der Moderne teilhaben zu können, war nun ein tiefer Pessimismus geworden: die islamische Tradition wurde – in Analogie zur europäischen Kritik an der «Modernitätsfeindlichkeit des Islam» – nun als Begründung für die eigene Andersartigkeit angesehen. Das Verderbnis sei deshalb über die orientalische Welt gekommen, weil die Muslime den Islam aufgegeben und sich allerlei obskuren Spielarten des Religiösen wie der Volksmystik, Magie und Zauberei zugewandt hätten. Das Wiederanknüpfen an den «reinen» Islam der «Altvorderen» (*as-salaf as-ṣāliḥ*) wurde zum Ziel einer neuen intellektuellen Bewegung,

die bald den hiervon abgeleiteten programmatischen Namen *salafīya* erhielt. Diese *salafīya* stellte eine islamische Variante des arabischen Klassizismus (*nahḍa*) des späten 19. Jahrhunderts dar; es scheint durchaus angebracht, den semantischen Gehalt des arabischen Wortes *salafīya* mit dem europäischen Begriff «Klassik» in Verbindung zu bringen.¹⁷ Wie die Klassik suchte auch die *salafīya* nach einem ästhetischen und intellektuellen zeitlosen Ideal, das aus einer – von reinen Zeitumständen gesäuberten – Ursprünglichkeit abgeleitet wurde. Im islamischen Kontext konnte dies nur die islamische Frühzeit selbst sein.

Muslimische Gelehrte in verschiedenen Gebieten der islamischen Gemeinschaft machten sich nun daran, eine neue islamische Theologie der Moderne auszuformulieren. Ihr wichtigstes Anliegen war, die Moderne mit der Theologie zu versöhnen und somit der islamischen Welt einen Zugang zur modernen Welt über die islamische Tradition zu ermöglichen. Diese Theologie war durchweg idealistisch gedacht; in dem zeitlosen Vorbild der «Altvorderen» sahen islamische Denker eine Orientierung, die den Islam zum Fortschrittsträger machen sollte. Ganz im Sinne der Zeit identifizierten sie den Fortschritt als das wichtigste Merkmal der Moderne: Zukunftsorientiert sollte der Islam sein, eine wissenschaftsfreundliche Theologie, die das islamische Erbe als einen eigenen Humanismus begriff. Allerdings war der historische Ort, auf den sich die Humanisten bezogen, umstritten: Manche sahen ihn in der Zeit des 10. bis 13. Jahrhunderts, die für einige wegbestimmend auch für den europäischen Humanismus gewesen sei,¹⁸ andere präferierten die islamische Frühzeit der eigentlichen Altvorderen. Selbst unter denjenigen Gelehrten, die sich von der klassizistischen *salafīya* aus theologischen Gründen fernhielten, war dieser Fortschrittsoptimismus zu verspüren. So verfasste Muḥammad Taufīq al-Bakrī (1870–1932), der Führer der sufischen Ordensgruppen in Ägypten, 1892 eine programmatisch klingende Schrift unter dem Titel *Die Zukunft gehört dem Islam*,¹⁹ in der der Mystiker ausführlich europäische Autoren als Kronzeugen zitierte, um die Fortschrittlichkeit des Islam darzulegen und ihn als Zukunftsideal für die Weltzivilisation zu feiern.

Beseelt von der Hoffnung, einen eigenständigen kulturellen Ausdruck der Moderne zu finden, nachdem ihnen die Teilhabe an der europäischen Moderne abgesprochen worden war, gingen die Theologen der *salafīya* hart mit den realen Lebensbedingungen und den kulturellen Praktiken ihrer Landsleute ins Gericht: die gesamte jüngere islamische Geschichte wurde – wieder in Analogie zur okzidentalischen Sicht – als dekadent be-

schrieben und verworfen; den der Tradition verpflichteten Gelehrten wurde vorgehalten, nur noch «Unrat» zu produzieren, und den Nationalisten, die losgelöst vom Primat der islamischen Kultur ein politisches Programm zu formulieren versuchten, unterstellten sie, dass ihre Politik engstirnig und verbohrt sei.²⁰

Auch außerhalb des engeren Bereichs islamischer Theologie wirkten die Aussagen der *salafīya* stimulierend: Schriftsteller und Dichter verstärkten ihre Bemühungen, den «wirklichen» Lebenswelten der Muslime zur Geltung zu verhelfen, sagten sich von tradierten Mustern der Literatur los und proklamierten: «Das Leben ist schöne Poesie!»²¹ Wirklich erschien ihnen nicht mehr allein der technische Fortschritt, den bislang so mancher Dichter bejubelt hatte, sondern das Land, in dem sie lebten. Das 19. Jahrhundert als Zeitalter der Technik schien für manche Klassizisten seine Bedeutung zu verlieren. So verabschiedete sich der ägyptische Journalist Ḥalīl al-Ġāwīš, Vater eines später berühmten islamischen Politikers, mit Nachdruck von dem verflommenen Jahrhundert: «Schließlich sage ich, dass das 19. Jahrhundert seinen Endpunkt erreicht, ja in den materiellen Belangen die Grenze schon überschritten hat; gleichwohl enthüllte es auch einen großen Mangel in den kulturellen Belangen und den vollkommenen Dingen, die doch eigentlich den Menschen zum wirklichen Menschen machen. Sein Ideal hat sich in Vorstellungen von der wahren Glückseligkeit gewandelt, und seine Hoffnungen verfliegen im irdischen Tand und in ihrem Prunk. Einige mögen vielleicht hoffen, dass das 20. Jahrhundert der Garant sei, uns zu diesem fernen Ziel hinzuführen, obwohl die ersten Anzeichen dieses Jahrhunderts das Gegenteil dieser Hoffnung ankündigen. Es könnte sein, dass die Zeichen sich wandeln und die rechte Führung die Verlockung überwindet. Vielleicht wird das neue Jahrhundert wie eine immergrüne Eiche sein, die der Holzwurm vom Kopf her auffrisst und nicht von den Wurzeln aus. Wer lebt, wird sehen!»²²

Der skeptische Blick, den nicht wenige muslimische Schriftsteller auf das kommende 20. Jahrhundert warfen, rührte vor allem von der Einschätzung der realpolitischen Lage her. Um 1895 fasste sie der marokkanische Historiker Aḥmad b. Ḥālid an-Nāširī aš-Šalāwī folgendermaßen zusammen: «Man weiß, dass zur augenblicklichen Zeit die Christen auf dem Höhepunkt ihrer Stärke und Macht angelangt sind und dass im Gegenteil hierzu die Muslime – Gott möge sie wieder zusammenführen und auf den richtigen Wege bringen – so schwach und in Unordnung sind, wie es überhaupt nur möglich ist. Wir sind, sie [die europäischen Nationen]

und wir, wie zwei Vögel, der eine ausgestattet mit Flügeln, der überall hingelangen kann, wo es ihm gefällt, und der andere mit gestutzten Flügeln, der in einem fort auf die Erde zurückfällt, ohne fliegen zu können.»²³

Schuld an der allgemeinen Misere war nach Meinung al-Kawākibīs wie einiger anderer Schriftsteller vor allem die «Despotie» des Osmanischen Reichs. Der Syrer sah sich einer Verfolgung durch Geheimagenten des Reichs ausgesetzt, die zu einem flächendeckenden System der Bespitzelung arabischer Intellektueller gehörten. 1896 hatte der ägyptische Publizist und Kritiker Ibrāhīm al-Muwailihī (1846–1906) unter einem Pseudonym eine bissige Anklage gegen die Zustände im Osmanischen Reich geschrieben, wohin er 1894 im Auftrag des osmanischen Sultans als Unterstaatssekretär im Kultusministerium geschickt worden war. Er zeichnete darin das Bild eines Landes, das von dunklen Verschwörern beherrscht würde und in dem allerorten Spione des Sultans die Bürger überwachten. Die Zensur sei so ausgeprägt, dass ein Journalist nicht einmal mehr den Namen «französische Republik» schreiben dürfe. Der Zensor füge stattdessen immer «französische Gemeinschaft» in den Text ein, aus Furcht vor der Macht des Wortes «Republik». Auch von einem Thronfolger in Russland dürfe man nicht schreiben, da der Sultan dann sofort eine Palastrevolte befürchte.²⁴ Überhaupt, so al-Muwailihī, sei der osmanische Sultan, gemeint war ‘Abdülhamīd II., kein wirklicher Sultan, sondern ein verweichlichter, lediglich den Genüssen und den Frauen verfallener Tyrann.

Die osmanische Politik fand jedoch auch Unterstützung im Kontext der orientalischen Nationalliteraturen, die zur Jahrhundertwende eine wahre Blüte erlebten: patriotische Gedichte zugunsten des Staates wie der Herrscher standen bissig satirischen Texten gegenüber. Denn als Patrioten verstanden sich auch jene Politiker und Schriftsteller, die wie die ägyptischen Dichter Aḥmad Ṣauqī, Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm und Aḥmad Muḥarrām oder der Politiker Muṣṭafā Kāmil große Hoffnungen in die Macht des osmanischen Sultanats setzten; um 1900 war es gang und gäbe, eine patriotische Gesinnung und osmanische Neigungen zu bekunden;²⁵ andere aber, wie die Autoren al-Kawākibī, Walī ad-Dīn Yegen²⁶ und Ibrāhīm al-Muwailihī karikierten das Osmanische Reich als einen Hort dunkelster Despotie. Yegen, zutiefst dem Gedanken des Liberalismus verpflichtet, sah sich als freier osmanischer Staatsbürger, der sich aber – obwohl Türkisch seine Muttersprache war – fast ausschließlich der arabischen Sprache bediente. Für manche Autoren war das Arabische das geeignetste Medium, um die Sehnsucht nach Freiheit und nach einem

neuen Zeitgefühl auszudrücken. Diesem fühlten sich auch die ägyptischen Dichter der «Neuen Schule» (*al-maḏhab al-ḡadīd*) verpflichtet: ihre nationale Gesinnung verbargen sie nicht mehr hinter einer Osmanophilie, sondern drückten sie in einer stark subjektivistischen, impressionistischen Dichtung aus. Das neue Zeitalter des 20. Jahrhunderts, so hofften sie, sollte ihnen die Befreiung von den Zwängen der alten Ordnung bringen und sie als Subjekte einer souveränen Gesellschaft anerkennen.

Doch die alte Gesellschaft setzte sich zur Wehr: Sultan ‘Abdülhamīd II. notierte 1900 in seinem Tagebuch, dass die Schwäche des Osmanischen Reichs, die gerade die Anhänger der «Neuen Schule» wie die osmanischen Nationalisten um das neue Komitee für Einheit und Fortschritt zu beklagen pflegten, eigentlich eine «natürliche Angelegenheit» in einem Vielvölkerstaat sei. Doch aus dem «Kranken Mann» – eine von den Europäern im Rahmen der Orientalischen Frage ins Spiel gebrachte Metapher – werde bald wieder ein «Starker Mann» werden.²⁷ Voraussetzung hierfür sei allerdings, dass «unsere Herren» einen entsprechenden Wirtschaftsgeist fänden und dass die Literaten ein eigenes, osmanisches Ideal schüfen, das nicht bloß ein europäischer Abklatsch sei.²⁸ Gemeint waren sicherlich die republikanischen Ideen, die allmählich unter osmanischen Intellektuellen Anklang gefunden hatten, auch wenn diese sie nicht öffentlich äußern konnten. Denn schließlich, so der Sultan, bilde «die Religion die Grundlage für die politische und wirtschaftliche Struktur des Staates»²⁹ und nicht etwa die Volkssouveränität, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von osmanischen Intellektuellen wie Ibrāhīm Šināsī, Nāmıq Kemāl oder ‘Alī Su‘āvī propagiert worden war.³⁰

Ein kleiner Erfolg, den die osmanophilen arabischen Dichter enthusiastisch feierten und der manchen islamischen Intellektuellen optimistisch stimmte, war der osmanische «Sieg» über die griechische Armee 1897. Etwa 10 000 griechische Soldaten waren im Februar 1897 auf Kreta gelandet, um einheimische Rebellen gegen die osmanische Verwaltung zu unterstützen. Kreta besaß von 1868 bis 1889 einen halbautonomen Status, der jedoch von Sultan ‘Abdülhamīd II. ausgesetzt worden war, um eine grundsätzliche Verwaltungsreform durchzuführen. Griechische Irredentisten sahen die Gelegenheit gekommen, nun offen gegen die Osmanen auf Kreta vorzugehen. Da die militärischen Erfolge ausblieben, sah sich die griechische Regierung genötigt, am 10. April 1897 auf dem Festland eine zweite Front gegen die Osmanen zu eröffnen. Die griechische Armee aber wurde rasch von den osmanischen Streitkräften zurück-

geschlagen. Athen schien plötzlich wieder bedroht zu sein, doch die europäischen Mächte setzten einen Waffenstillstand durch, der zwar nicht als Sieg der Osmanen anzusehen war, immerhin aber auch keine Niederlage der Osmanen bedeutete. Kreta wurde quasi unter griechische Verwaltung gestellt, bis es 1912 formell von Griechenland annektiert werden sollte.³¹

Nach der katastrophalen Niederlage des Osmanischen Reichs am Ende der ersten großen Balkan-Krise 1876/78, nach der französischen Besetzung Tunesiens 1881, der britischen Eroberung Ägyptens 1882 und nach den genozidalen Massakern an den Armeniern in Istanbul und in Anatolien im Oktober 1895 und im Winter desselben Jahres³² war dies der erste, aber auch der letzte militärische Erfolg des Osmanischen Reichs. Doch auch wenn zu Beginn des 20. Jahrhunderts einige osmanophile Muslime noch an das Wiedererstehen der Macht des osmanischen Sultanats und des islamischen Kalifats glaubten, war die Mehrheit der islamischen Öffentlichkeit der Meinung, dass das Osmanische Reich seine Souveränität über die islamische Umma für immer verloren habe.

der
sta:
ken
Vor
insi

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de

panislamischen Ersatz für die fehlende Machtstellung innerhalb der kolonialen Staaten war so schnell verfliegen. Die islamische Begeisterung, die der osmanische Krieg gegen Russland 1877 ausgelöst und vor allem in Indien durch Aufrufe zum Gerechten Krieg (*ǧihād*) Ausdruck gefunden hatte, war endgültig verfliegen, auch wenn die zahllosen panislamischen Publikationen, die nach 1900 noch im Osmanischen Reich gedruckt wurden, ein anderes Bild zu vermitteln suchten.³³

Al-Kawākibī erlebte diese Umdeutung seiner Vision von einer nationalübergreifenden islamischen Souveränität nicht mehr. 1902 starb er auf mysteriöse Weise, und schnell verbreitete sich das Gerücht, dass er von osmanischen Spitzeln vergiftet worden sei.

1-
1-
2-
n
3-
n