



HAL
open science

Arabische versus islamische Kultur. Säkularisierung und Salafisierung

Rainer Brunner

► **To cite this version:**

Rainer Brunner. Arabische versus islamische Kultur. Säkularisierung und Salafisierung. Andreas Kaplony. Geschichte der arabischen Welt, C. H. Beck, pp.467-488, 821-831, 2024, 978-3-406-82244-5. halshs-03913746v3

HAL Id: halshs-03913746

<https://shs.hal.science/halshs-03913746v3>

Submitted on 3 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

This is a pre-publication version only; for the published version see Andreas Kaplony (ed.):
Geschichte der Arabischen Welt, Munich (Beck) 2024, 467-88, 821-31
<https://doi.org/10.17104/9783406822452>

**DO NOT QUOTE THIS PRE-PUBLICATION VERSION WITHOUT THE AUTHOR'S
PRIOR CONSENT**

Arabische versus islamische Kultur: Säkularisierung und Salafisierung

Rainer Brunner (CNRS, Paris)

Begriffliche Unschärferelationen: arabische und islamische Welten

Im Juli 1916, mitten im Ersten Weltkrieg und eingeklemmt zwischen dem repressiven Nationalismus der Jungtürken und der im Falle einer osmanischen Niederlage drohenden kolonialen Aufteilung der arabischen Provinzen, beschwor der syrisch-ägyptische Reformler Muḥammad Rašīd Riḏā einen apokryphen Ausspruch des Propheten: „Wenn die Araber gedemütigt werden, wird der Islam gedemütigt.“ Die Araber müssten selbst und ohne äußere Schutzmacht erstarken, denn nur in den arabischen Ländern könne der Islam unabhängig sein.¹ Damit bestätigte er en passant zwei gegenläufige Grundzüge arabisch-islamischer Geschichtsbetrachtung: einerseits den Anspruch, dass den Arabern im Islam ein besonderer Rang zukomme, ja dass Arabertum und Zugehörigkeit zum Islam mehr oder minder deckungsgleich seien, nicht zuletzt unter dem Schuttschirm der arabischen Sprache, die ihm zeit seines Lebens heilig war; andererseits das Eingeständnis, dass die Araber machtpolitisch schon lange – im Grunde seit dem Ende der Umayyaden-Herrschaft (661-750) – bedeutungslos waren. Letzteres ist offensichtlich: Über viele Jahrhunderte hinweg übten überwiegend türkische Dynastien die Macht über weite Teile der von Arabern bewohnten Regionen aus, und das Verhältnis der Araber zu ihnen oszillierte zwischen politischer Dankbarkeit (dafür, dass erst die Mamlūken die Mongolen besiegt hatten und später die Osmanen lange dem Vordringen der Europäer widerstanden) und kultureller Arroganz gegenüber diesen „Affen hoch zu Ross“.²

Bei ersterem, der Gleichsetzung von „arabisch“ und „islamisch“, liegen die Dinge allerdings komplizierter. Dass es sich beim Islam in seiner Entstehung um eine arabische Religion handelte, ist unbestritten, jedoch war die ethnische Komponente von Anfang an ambivalent. Zwar heißt es mehrfach und mit Nachdruck, der Koran sei eine „Lesung auf Arabisch“, und zwar „in klarer arabischer Sprache“ (z.B. Q 12:2; 26:195). Aber die Araber selbst (*al-ʿArab*) kommen darin gar nicht vor; genannt werden lediglich die Beduinen (*al-Aʿrāb*), und sie gelten als „am wenigsten

¹ Riḏā, *ʿAṣabiyya* 81-82. Der Ḥadīṭ ("iḏā ḡallat al-ʿarab ḡalla al-islām") taucht in den kanonischen sunnitischen Sammlungen nicht auf. Zu Rašīd Riḏā siehe unten, Anm. 48.

² Haarmann, *Arab Image* 179 und passim; auch Rašīd Riḏā hieb in jenen Jahren kräftig in diese Kerbe, siehe Brunner, *lātinīya* 82-88; 92-93.

gläubig und am heuchlerischsten“ (Q 9:97). Kulturell hatte der Islam bereits in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz den geographischen Rahmen des Arabertums weit hinter sich gelassen; bedeutende Beiträge zum islamischen Recht und Traditionswesen, zur Theologie, sogar zur arabischen Nationalgrammatik waren von nicht-arabischen Gelehrten aus Persien und Zentralasien geleistet worden. Die Entwicklung des schiitischen Islams wäre schließlich ohne den beständigen Austausch zwischen dem arabischen Irak und dem nicht-arabischen Iran bis ins 20. Jahrhundert hinein kaum denkbar. Dazu kommt, dass längst nicht alle Phänomene der „Islamischen Welt“ notwendigerweise islamisch in einem religiösen Sinne sind, oder von Muslimen veranlasst wurden. Gerade auf dem Gebiet der Wissenschaften (Astronomie, Mathematik, Medizin, aber auch Philosophie) waren Christen und Juden nicht minder prominent vertreten und ein selbstverständlicher Teil des gemeinsamen Kulturraums, den man früher „orientalisch“ (oder im Deutschen „morgenländisch“) nannte.³ Noch im 19. Jahrhundert waren zahlreiche Protagonisten der arabischen kulturellen Erneuerung Nichtmuslime, und auch für ihre muslimischen Mit-Reformer stand die Religion keineswegs im Mittelpunkt. Die Präsenz und kulturelle Teilhabe christlicher und jüdischer Bevölkerungsgruppen in den arabischen Ländern nahmen erst im 20. Jahrhundert, unter den Bedingungen der Dekolonialisierung, der Staatsgründung Israels sowie des Erstarkens islamistischer Kräfte, in einem dramatischen Ausmaß ab.⁴

Wenn bis heute in Medien und Wissenschaft allenthalben von der „Islamischen Welt“ beziehungsweise der „Arabischen Welt“ die Rede ist, sollte man sich des damit einhergehenden begrifflichen Dilemmas und seiner Implikationen bewusst sein. Die „Arabische Welt“ wird auch von Nicht-Arabern (zum Beispiel Berbern und Kurden) bewohnt, und die „Islamische Welt“ wurde und wird auch von Nicht-Muslimen praktisch aller anderen Religionen und in einem nicht-religiösen Sinne mitgestaltet. Demographisch ist von der Arabizität des Islams ohnehin nicht mehr viel übrig. Das Land mit dem größten muslimischen Bevölkerungsanteil ist Indonesien, gefolgt von Pakistan, Indien und Bangladesch, und Afrika ist der am schnellsten wachsende Teil der „Islamischen Welt“; in Burkina Faso, Niger und Nigeria leben so viele Muslime wie in allen arabischen Staaten östlich von Suez zusammen. Wenn es im folgenden um Religion und Kultur im arabischen Raum seit dem

³ Das Wort „orientalisch“ ist, nicht zuletzt als Spätfolge von Edward Saids Polemik gegen den „Orientalism“ (Said, *Orientalism*, 1981), zum Aussterben verurteilt und wird nur noch als wissenschaftsgeschichtliches Kuriosum verwendet, zum Beispiel als Name von universitären Einrichtungen („Orientalisches Seminar“) oder wissenschaftlichen Fachverbänden und Zeitschriften, z.B. *Journal of the American Oriental Society* (seit 1843), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (seit 1847), *Orientalistische Literaturzeitung* (seit 1898). Allenfalls der Ausdruck „Vorderer Orient“ zur geographischen Bezeichnung des Nahen Ostens wird noch gelegentlich benutzt; vgl. Krämer, *Orient*, vor allem 13-24. Doch selbst das in der Wissenschaftssprache gebräuchliche bürokratische Kürzel „MENA-Region“ (Middle East and North Africa) wird mittlerweile vereinzelt als zu eurozentrisch empfunden und durch das nicht minder künstliche „WANA“ (West Asia and North Africa) ersetzt.

⁴ Krämer, *Orient* 17-18. Zu Zahlenangaben siehe Tamcke, *Christen* 186-188; DellaPergola, *Demography*; Stillman, *Jews* 141-176.

18. Jahrhundert geht, ist die Darstellung also auf einen kleinen Teil der „Islamischen Welt“ beschränkt, und auch hier notwendigerweise selektiv. Dabei gilt das Augenmerk vor allem dem Wechselspiel von religiösen und säkularen Faktoren, die die Religions- und Kulturgeschichte des Vorderen Orients in den vergangenen zweieinhalb Jahrhunderten in besonderem Maße prägten.

Abkürzungen vom 18. zum 21. Jahrhundert: Schia und Wahhābiyya

Lange Zeit galt der Feldzug Napoleons nach Ägypten (1798) als eine tiefe Zäsur der arabischen Kulturgeschichte, gar als ein „big bang“.⁵ Aber die damit implizierte Rückkoppelung des Beginns der Moderne im Vorderen Orient an den Anstoß durch Europa ist in politischer wie auch in kultureller Hinsicht problematisch und mit Blick auf religiöse Reformen vollends unhaltbar. Politisch war der Vertrag von Küçük Kaynarca (1774) weitaus wichtiger, der nach dem Ende des russisch-osmanischen Krieges substantielle Gebietsverluste der Osmanen besiegelte und erstmals zwischen der religiösen Autorität und der politischen Souveränität des osmanischen Kalifen-Sultans (*ḥalīfa, sulṭān*) unterschied.⁶ Kulturell kann Napoleon als Symbol allenfalls für die im nächsten Abschnitt zu behandelnde Erneuerungsbewegung der Nahḍa gelten, die allerdings erst einige Jahrzehnte später einsetzte – und religiös motivierte Reformen wiederum hat es im Islam auch vor dem 19. Jahrhundert zuhauf gegeben. Gerade die Zeit zwischen etwa 1750 und 1850 ist schon seit langem immer stärker ins Blickfeld gerückt als eine Epoche mit beachtlicher kultureller und soziopolitischer Eigendynamik. Der im jemenitischen Ṣan‘ā’ als oberster Richter amtierende Muḥammad ibn ‘Alī aš-Ṣawkānī (1759-1834) zum Beispiel forderte in seinen Schriften, obgleich selbst der Herkunft nach zayditischer Schiit, zur Überwindung der traditionellen Rechtsschulen auf und wurde damit zu einem wichtigen Vorläufer religiöser Reformen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.⁷ Etliche wichtige Ṣūfī-Orden, die bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle spielen – zu nennen sind hier insbesondere die Tiḡāniyya und die Sanūsiyya – gehen ebenfalls zurück auf die Lehren ihrer Gründerväter jener Zeit.⁸

Im 18. Jahrhundert finden sich auch die Ausgangspunkte für zwei islamische Reformbewegungen auf arabischem Boden, die ihrerseits auf frühere Vorbilder zurückgriffen. Sie kamen vollständig ohne äußere Einflüsse aus, laufen westlichen Vorstellungen von Moderne gründlich zuwider und

⁵ Di-Capua, Enlightenment 56; vgl. auch Delanoue, Moralistes XVI; Hourani, Arabic Thought führt die ominöse Jahreszahl zwar im Titel, ist in der Darstellung (vor allem 34-66) allerdings keineswegs teleologisch. Allgemein zum Für und Wider der Argumente in dieser Debatte siehe Ze’evi, Napoleon, zu den Ereignissen selbst Krämer, Orient 327-330.

⁶ Krämer, Orient 286-288.

⁷ Haykel, Revival 231 und passim; Dallal, Islam, vor allem 140-218 sowie Index, s.v.; s.auch unten, Anm. 47.

⁸ Zu Aḥmad at-Tiḡānī (1737-1815) siehe Wright, Realizing Islam 100-141, zu Muḥammad ibn ‘Alī as-Sanūsī (1787-1859) Dallal, Islam 54-55 und Index, s.v., allgemein zu den politischen und sozialen Entwicklungen im 18. Jahrhundert Hourani, Changing Face.

wurden nicht zuletzt deshalb im 20. Jahrhundert weit über ihr Ursprungsmilieu hinaus wirkmächtig.⁹ Das eine Beispiel betrifft die vollständige Neuausrichtung der zwölferschiitischen Jurisprudenz. An den Gelehrtenzentren im Umkreis der Gräber der Imāme von Nağaf und Karbalā' im Irak wurde die Frage entschieden, die die Schia beschäftigt hatte, seit die Genealogie lebender Imāme im späten neunten Jahrhundert versiegt: wie während der Abwesenheit dieser Figur von heilsgeschichtlicher Bedeutung die religiöse (und damit auch soziale) Autorität aufrechterhalten werden könne.¹⁰ Die Religionsgelehrten hatten früh und pragmatisch reagiert und, gestützt auf den Anspruch auf – im Rahmen der als heilig erachteten Quellentexte – eigenständige Rechtsfindung (*iğtihād*), sukzessiv wichtige Vorrechte der Imāme an sich gezogen, nicht zuletzt die Verwaltung der finanziellen Abgaben der Gläubigen. Dagegen regte sich seit dem 17. Jahrhundert der Widerspruch derer, die auf der unhinterfragbaren Gültigkeit allein der Überlieferungen (*aḥbār*) der Imāme beharrten. Die Aḥbārīs, wie sie dementsprechend genannt wurden, lehnten das menschliche Hantieren mit den Rechtsprinzipien (*uṣūl*) ab, mit dem ihre Gegner, die Uṣūlīs, sich an die Stelle der Imāme beförderten. Um 1800 vermochten die Uṣūlīs in diesem Streit die Oberhand zu gewinnen und ihre Machtposition an den heiligen Schreinen zu festigen, die schon in früheren Jahrhunderten wichtige Pilgerstätten gewesen waren und sich nun zur Basis der sozio-ökonomischen Machtposition der Gelehrten entwickelten.

Die zunehmende Klerikalisierung der schiitischen Gelehrten ging mit ihrer Hierarchisierung einher und begünstigte schließlich die Vorstellung, dass der oberste Rechtsgelehrte eine „Quelle der Nachahmung“ (*marğa' at-taqlīd*) nicht nur für die einfachen Gläubigen, sondern auch für die anderen, weniger gelehrten, Juristen sein sollte, eine Art *primus inter pares*. Zwar blieben die schiitischen Kleriker – mit Ausnahmen während der Konstitutionellen Revolution in Iran zwischen 1905 und 1909 – bis weit ins 20. Jahrhundert hinein politisch quietistisch, doch wäre Khomeinis (Rūḥ Allāh Ḥumaynī, 1902-89) Lehre vom „Mandat des Rechtsgelehrten“ (*wilāyat al-faqīh*), die er in den 1960er Jahren im Exil in Nağaf entwarf, ohne diese Entwicklung kaum vorstellbar.¹¹ Darin erhob erstmals ein schiitischer Geistlicher den Anspruch auf konkrete Regierungsbefugnis, und nach der Iranischen Revolution 1979 wurde daraus die herrschende Regierungslehre mit Khomeini als „Revolutionsführer“ (*rahbar-e enqelāb*) an der Spitze. Innerhalb Irans ist das System unter seinem Nachfolger Khāmene'ī (Ḥāmīna'ī) weitgehend zu einer religiös-militärischen Diktatur unter der faktischen Herrschaft der Revolutionsgarden mutiert; außerhalb des Landes, vor allem im Irak, hat es nie Anerkennung gefunden. Dort hat statt dessen das neo-traditionalistische System der Marğa'īyya des 19. Jahrhunderts überlebt, mit mehreren solchen „Quellen der Nachahmung“ in

⁹ Zu wichtigen Reformern im 18. Jahrhundert außerhalb der arabischen Regionen siehe Dallal, *Origins* 343-349 (Šāh Walī Allāh in Indien); 351-355 ('Uṭmān ibn Fūdī = Osman 'Dan Fodio) in Westafrika.

¹⁰ Zum folgenden siehe ausführlich Brunner, *Schia* 320-331.

Konkurrenz zueinander, die ihre eigene Form der Moderne hervorgebracht haben. Sie alle unterhalten eine vielsprachige Internet-Präsenz, und ihre Netzwerke sind zu international agierenden Organisationen geworden, mit Anlaufstellen für die schiitischen Gläubigen auf allen Kontinenten.¹²

Das zweite Beispiel einer direkten Verbindung vom 18. zum 21. Jahrhundert ist Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (1703-92), ein ḥanbalitischer Gelehrter, der im zentralarabischen Naǧd die puritanische Lehre der Wahhābiyya begründete. Ebenso wie bei den irakischen Schiiten am porösen Rande des osmanischen Machtbereichs spielte auch hier europäischer Einfluss keine Rolle, sogar Reisende hatten sich bis dahin kaum in diese entlegenen Regionen verirrt.¹³ Dementsprechend war auch der Blick der Wahhābiten nach innen gerichtet, auf Theologie und Recht, genauer gesagt: auf doktrinaire Rechtgläubigkeit und juristische Epistemologie. Ibn ʿAbd al-Wahhāb predigte kompromisslos die monotheistische Natur (*tawḥīd*) Gottes und erklärte – in der Tradition des Damaszener ḥanbalitischen Theologen und Juristen Ibn Taymiyya (gest. 1328) – alle für vogelfreie Ungläubige, die nach seinem Dafürhalten vom Glauben abgefallen waren, indem sie sich auf spirituelle Hilfsmittel wie Wallfahrten zu Gräbern, Bittgebete zu Toten, Mystik und andere volksreligiöse Praktiken verließen.¹⁴ Durch einen Pakt mit dem Stammesführer Muḥammad ibn Saʿūd vermochte Ibn ʿAbd al-Wahhāb 1744 ein erstes, vorerst noch regional begrenztes, Staatswesen zu errichten. Ihre Nachfolger expandierten im 19. Jahrhundert über die ganze Arabische Halbinsel und nach Südirak, wurden zuerst von Muḥammad ʿAlī, dem Herrscher (*wālī*) über Ägypten, im Auftrag der Osmanen besiegt, später lange von inneren Streitigkeiten gelähmt, ehe Mitte der 1920er Jahre ʿAbd al-ʿAzīz ibn Saʿūd die Heiligen Stätten im Ḥiǧāz eroberte und 1932 das Königreich Saudi-Arabien ausrief.¹⁵ Was unter anderen Umständen vielleicht eine lokal begrenzte Stammesherrschaft geblieben wäre, wurde von einer Kombination aus geologischem Zufall und weltweiter Begehrlichkeit zu einem wichtigen Faktor der Weltpolitik gemacht. Denn die nahezu grenzenlosen Einnahmen aus dem Erdölgeschäft ermöglichten es dem Regime, die wahhābitische Interpretation des Islams weltweit zu exportieren, institutionell verankert in erster Linie durch die Islamische Universität in

¹¹ Arjomand, Revolution.

¹² Corboz, Guardians of Shiʿism, vor allem 73-118. Eine solche „Quelle der Nachahmung“ (*marǧaʿ at-taqlīd*) ist beispielsweise ʿAlī Sīstānī (geb. 1930), siehe <https://www.sistani.org/>, <https://x.com/ayatollahsistan>; <https://x.com/sistanioffice>.

¹³ Eine berühmte Ausnahme ist Carsten Niebuhr (1733-1815), dem wir 1772 die erste Beschreibung der Frühgeschichte der Wahhābiyya verdanken; er nennt sie „eine neue Sekte, oder gar eine neue Religion (...), die vielleicht mit der Zeit große Veränderung in der bisherigen Religion und Regierungsform der Araber erregen kann.“; Niebuhr, Beschreibung 345-349. In seinem ausführlichen Bericht über seinen Aufenthalt in Naǧaf, Karbalāʾ und Ḥilla beschreibt er zwar die Grundzüge der Schia und ihre Differenzen mit den Sunniten, erwähnt die zeitgenössischen innerschiitischen Kontroversen aber nicht; Niebuhr, Reisebeschreibung, Band 2 254-292.

¹⁴ Dallal, Origins 111-115; Hourani, Changing Face 107-108.

¹⁵ Steinberg, Saudi-Arabien 270-272.

Medina (*al-Ġāmi‘a al-islāmīya fi l-Madīna al-munawwara*, gegründet 1961) und die Islamische Weltliga (*Rābiṭat al-‘ālam al-islāmī*, gegründet 1962).¹⁶ Der Umstand, dass es sich bei Schia und Wāḥābiyya um zwei einander unversöhnlich gegenüberstehende Sichtweisen auf den Verlauf der islamischen Geschichte nach dem Tode des Propheten handelt, hat erheblich dazu beigetragen, den Konfessionskonflikt zwischen Sunniten und Schiiten bis in die Gegenwart hinein zu verlängern.¹⁷

Der säkulare Moment: die kulturelle Erneuerung der Nahḍa

Napoleons Feldzug war Teil der europäischen Expansion, die seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erheblich an Dynamik zunahm und in den folgenden Jahrzehnten zur Einbindung des Vorderen Orients ins internationale Wirtschaftssystem und in den europäischen Freihandelsimperialismus führte, mit der Konsequenz einer erweiterten Präsenz von Europäern und eines tiefgreifenden sozialen Wandels.¹⁸ Am unmittelbarsten sichtbar wurde das in Ägypten. Dort stieg der Heerführer Muḥammad ‘Alī, als gebürtiger Mazedonier in osmanischen Diensten erst nach dem Abzug der Franzosen (1801) ins Land gekommen, zum starken Mann auf, errichtete ab 1805 eine Autokratie und setzte in weitgehender Autonomie von der osmanischen Zentralregierung radikale militärische, wirtschaftliche und administrative Reformen durch.¹⁹ Eine Reflexion über die kulturellen und geistigen Implikationen, die das mit sich brachte, war alsbald unausweichlich. Zwei einander nahezu diametral gegenüberstehende idealtypische Interpretationsmuster prägen seither die Betrachtung der kulturellen Transformationen des 19. und 20. Jahrhunderts, sowohl bei arabischen bzw. muslimischen Autoren wie auch in Teilen der westlichen Historiographie: die optimistische Sichtweise betont bei aller Kritik am westlichen Kolonialismus die Überwindung einer (tatsächlichen oder vermeintlichen) Rückständigkeit und eines umfassenden Niedergangs (*inḥiṭāt*)²⁰ sowie die Geburt einer arabischen Moderne; die pessimistische dagegen, wiewohl selbst ebenfalls fortschrittsorientiert, unterstreicht vor allem intellektuelle Kapitulation und kulturellen Kolonialismus, überhaupt den Verlust der eigenen, in erster Linie religiösen Identität.²¹

Die optimistische Version fand ihren Niederschlag etwa ab den 1830er Jahren in einer vielgestaltigen kulturellen Bewegung, für die sich – allerdings erst Jahrzehnte später – die arabische Bezeichnung *nahḍa* („Aufstehen, Aufschwung“) eingebürgert hat, die zumeist mit „Renaissance“ übersetzt

¹⁶ Zu beiden Organisationen und ihrem Einfluss siehe Farquhar, *Circuits of Faith*, vor allem 157-184 (Universität Medina) und Schulze, *Internationalismus*, vor allem 181-313 (Weltliga); siehe auch unten, Anm. 83.

¹⁷ Brunner, *Ecumenism* 1-24.

¹⁸ Krämer, *Orient* 342-365; 361-388.

¹⁹ Krämer, *Orient* 331-337. Philipp, *Zaidan* 7 spricht in diesem Zusammenhang von „aufgeklärtem Absolutismus“.

²⁰ Sing, *Decline* 15-22 und *passim*.

²¹ Hill, *Utopia* 3-7 nennt die beiden Ansätze „heroisch“ und „tragisch“.

oder mit der Aufklärung in Verbindung gebracht wird.²² Zwei Zentren ragen in besonderer Weise heraus: zum einen Kairo (*al-Qāhira*), das ganz im Zeichen von Muḥammad ‘Alī’s Reformen stand, zum anderen Beirut (*Bayrūt*), das einen atemberaubenden sozio-ökonomischen Wandel erlebte – die Einwohnerzahl der Stadt wuchs im 19. Jahrhundert von 10.000 auf 150.000.²³ Was die Konfrontation mit Europa betrifft, lassen sich an beiden Orten ganz unterschiedliche Ausgangslagen feststellen: in Kairo öffnete der politisch vorangetriebene Prozess einer militärisch-administrativen Erneuerung die Schleusen zu kulturellen Veränderungen. Dagegen wurde die Nahḍa in Beirut (und in anderen Städten der syrischen Provinz des Osmanischen Reichs) in erster Linie von den Aktivitäten europäischer und amerikanischer Missionare und der von ihnen gegründeten Bildungseinrichtungen geprägt. Natürlich hatten die orientalischen christlichen Gemeinden bereits vor dem 19. Jahrhundert Kontakte mit ihren europäischen Glaubensbrüdern unterhalten – Frankreich etwa hatte durch entsprechende Kapitulationen seit dem 16. Jahrhundert Schutzrechte für die katholischen Gemeinden zugestanden bekommen –, aber die im Zuge der osmanischen Tanzīmāt-Reformen 1856 erfolgte rechtliche Gleichstellung von Muslimen und Nichtmuslimen ermöglichte letzteren ein deutlich sichtbarereres Auftreten.²⁴ Während die ägyptische Nahḍa also von oben nach unten angestoßen und praktisch ausschließlich von Muslimen getragen wurde, bewegte sich der syrische Ableger in seiner Entstehung von unten nach oben und unter maßgeblicher Beteiligung arabischer Christen. Es ist kein Zufall, dass ein zentrales Projekt der frühen Phase der syrischen Nahḍa eine von den amerikanischen protestantischen Missionaren vorangetriebene neue Übersetzung der Bibel ins Arabische war, an der etliche einheimische Autoren, allen voran der Universalgelehrte Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), beteiligt waren.²⁵

Die beiden Bereiche, in denen die Nahḍa die tiefsten Spuren hinterlassen hat, sind die Modernisierung der arabischen Sprache und die Reform und Ausweitung des Erziehungswesens. Vor allem auf dem Gebiet der Politik mußte die Begrifflichkeit, mit der Realitäten und Vorstellungen zu beschreiben waren, neu definiert werden. Dabei wurde durchaus auf Vokabular mit religiösem Hintergrund zurückgegriffen, dessen Bedeutungsspektrum nun auf weltliche Dinge erweitert wurde. Das bekannteste Beispiel dafür ist das Wort *umma*, das im traditionellen Sprachgebrauch vorwiegend die Gemeinschaft der Gläubigen bezeichnet hatte und im 19. Jahrhundert zum Begriff für die

²² Di-Capua, Enlightenment 55 und passim; der Begriff *nahḍa* selbst wurde ab den 1890er Jahren von Ğurġī Zaydān (zu ihm siehe unten, Anm. 34) in diesem Sinne popularisiert; siehe Philosophie 4,1 16-17 (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhoub); Tomiche, Nahḍa 900; Hill, Utopia 2-3; Philipp, Zaidan 9. Wild, Enlightenment 386 bezeichnet den Begriff *nahḍa* als den „siamesischen Zwilling“ von *inḥitāt* „Niedergang“.

²³ Krämer, Orient 369; siehe auch Hill, Utopia 27-36 (Beirut); 47-49 (Kairo). Allgemein zur Stadtentwicklung Beiruts siehe Hanssen, Beirut.

²⁴ Hourani, Arabic Thought 34-66; „syrisch“ wird hier verstanden im Sinne der Region Großsyrien (*bilād aš-Šām*), was den heutigen Libanon sowie Jordanien, Palästina und Teile der Türkei miteinschließt.

²⁵ Grafton, Arabic Bible 1-41; zu al-Bustānī siehe auch Philosophie 4,1 138-142 (Sarhan Dhoub).

Nation mutierte.²⁶ Eine Schlüsselrolle bei der Herausbildung des modernen Hocharabisch nahm Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) ein, der auf Geheiß Muḥammad ‘Alī ab 1826 als Leiter einer fünf Jahre währenden ägyptischen Studienmission in Paris weilte, worüber er einen ausführlichen und vielfach übersetzten Reise- und Länderbericht schrieb.²⁷ Nach seiner Rückkehr wurde er mit zahlreichen staatlichen Reformprojekten betraut und verfasste eine Reihe von pädagogischen Schriften. Als Leiter der staatlichen „Sprachenschule“ (*Madrasat al-alsun*) ab 1835 widmete er sich im Zuge der Übersetzungen geographischer Werke aus dem Französischen beispielsweise der Frage, wie man „Zivilisiertheit / Zivilisation“ angemessen ausdrücken solle und was man sich darunter vorzustellen hatte; der durch ihn maßgeblich geprägte arabische Ausdruck ist *tamaddun*.²⁸ Doch auch vor leichtlebigeren Stoffen schreckte er keineswegs zurück; so übersetzte er Jacques Offenbachs Operette „Die schöne Helena“, mit der 1869 das Théâtre de la comédie des Khediven Ismā‘īl eröffnet wurde.²⁹

Das Bildungswesen war das bei weitem wichtigste und am ausführlichsten behandelte Thema der Reformer des 19. Jahrhunderts. War jegliche Form von organisierter Wissensvermittlung vorher praktisch ausschließlich die Sache religiöser Institutionen gewesen, weitete sich das Spektrum nunmehr erheblich aus. Zu Beginn waren es vor allem Spezialschulen wie die besagte Sprachenschule, die im Zuge von Muḥammad ‘Alī Reformen gegründet wurden, später kamen wissenschaftliche Vereinigungen, allgemeine säkulare Schulen und weiterführende Einrichtungen hinzu. Die wichtigsten davon sind in Beirut das seit 1866 von amerikanischen Missionaren geleitete Syrian Protestant College, aus dem nach dem Ersten Weltkrieg die American University of Beirut hervorging, sowie in Kairo das 1872 gegründete *Dār al-‘Ulūm* zur Ausbildung von Lehrern und die 1908 eingerichtete Ägyptische Universität (*al-Ġāmi‘a al-Miṣrīya*).³⁰ Zwar waren die Fortschritte auf diesem Gebiet eher langsam, noch am Ende des 19. Jahrhunderts galten in Ägypten (ungeachtet zweifellos großer schichtspezifischer Unterschiede) weniger als 10 Prozent der Männer und gerade einmal 0,2 Prozent der Frauen als hinreichend alphabetisiert.³¹ Aber ein gesellschaftlicher Umbruch war unverkennbar: eine gänzlich neue soziale Schicht mit neuen Berufen entstand, bestehend aus den Absolventen des neuen Bildungssystems; der Typus des säkularen Intellektuellen, in Abgrenzung zum klassischen Religionsgelehrten, ist überhaupt erst im Zusammenhang mit der Nahḍa denkbar. Nicht zuletzt bot sich erstmals auch Frauen die Gelegenheit, öffentlich als Autorinnen,

²⁶ Rebhan, Termini 24-28.

²⁷ al-Ṭaḥṭāwī, *Kitāb talḥīs*; deutsche Übersetzung: Ṭaḥṭāwī, Muslim Zur Biographie at-Ṭaḥṭāwīs siehe Philosophie 4,1 112-114 (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhoub); Delanoue, Moralistes 383-487.

²⁸ Hill, Utopia 81-87; 143-179.

²⁹ Flores, Offenbach 133-136.

³⁰ Philosophie 4,1 9-14 (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhoub). Zu den einzelnen Institutionen siehe auch Kalmbach, Knowledge, 89-126 (*Dār al-‘Ulūm*); Reid, Cairo University, 11-67; Anderson, American University, besonders auch 25-89 und passim.

Organisatorinnen von literarischen Salons oder im Rahmen von Wohltätigkeitsorganisationen in Erscheinung zu treten. Bereits aṭ-Ṭaḥṭāwī betonte die Wichtigkeit, Frauen den Zugang zu Bildung zu eröffnen, und die Kairiner Universität hatte eine eigene Frauen-Sektion. Die Kritik, die dagegen vorgebracht wurde, kam keineswegs nur aus religiös motivierten traditionellen Kreisen, sondern bisweilen auch von anderen Reformern mit einem weiterhin konservativen Familienbild.³²

Das wichtigste Medium bei alledem und seinerseits Ausdruck des Strukturwandels der Öffentlichkeit war eine Vielzahl von Zeitungen und Zeitschriften, die seit dem frühen 19. Jahrhundert entstanden und den arabischen Journalismus begründeten. Den Anfang machte 1828 die erste Zeitung des arabischen Raums überhaupt, der ägyptische Regierungsanzeiger *al-Waqāʿiʿ al-Miṣriyya* („Die ägyptischen Ereignisse“), zu dessen Chefredakteur aṭ-Ṭaḥṭāwī 1841 für einige Zeit berufen wurde. Unter den späteren Zeitschriften ragen zwei in besonderem Maße heraus: *al-Muqataṭaf* („Die Auslese“), gegründet 1876 von Yaʿqūb Ṣarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1855-1951), zwei Absolventen des Syrian Protestant College in Beirut, sowie *al-Hilāl* („Der Halbmond“), gegründet 1892 von Ğurġī Zaydān (1861-1914).³³ Letzterer war weitgehend Autodidakt, hatte kurz ebenfalls am Syrian Protestant College studiert und arbeitete nach seiner Emigration nach Kairo (1883), wo sich zwei Jahre später auch Ṣarrūf und Nimr niederließen, mit staunenswerter Produktivität als Journalist und Verfasser historischer Werke und Romane und wurde zu einem der bedeutendsten Nahḍa-Autoren überhaupt.³⁴ Das in diesen Zeitschriften abgehandelte Themenspektrum umfasst praktisch alle Bereiche menschlicher Aktivitäten zwischen Sprache und Literatur, Wissenschaft und Gesellschaft, Religion und Politik.³⁵ Obgleich Angaben über die Höhe der Auflage über grobe Schätzungen nicht hinausgehen, erreichten diese und andere Periodika ein breites Lesepublikum, weit über die arabischen Länder hinaus bis nach Ostasien und Südamerika. Während *al-Muqataṭaf* 1952 eingestellt wurde, existiert *al-Hilāl* als einziges Presseerzeugnis jener Zeit bis auf den heutigen Tag.

Die Einrichtung neuer Schulen und die Reformen der Lehrpläne führten zwangsläufig zur Konfrontation mit „modernen“, d.h. nicht primär religiösen Wissenschaften. Das war keine größere Schwierigkeit, so lange es sich um Fächer handelte, die bereits im Kanon der vormodernen islamisch-arabischen Wissenschaften ihren festen Platz gehabt hatten, also Mathematik, Mechanik, Medizin oder Astronomie; aṭ-Ṭaḥṭāwīs Übersetzung und Adaption geographischer Werke war in dieser Hinsicht völlig unverdächtig. Aber ab den 1870er Jahren tauchte ein Thema auf, das zur

³¹ Yousef, *Composing Egypt* 19.

³² Philosophie 4,1 574-579 (Bettina Dennerlein); Badry al-Ṭaḥṭāwī, 19 und passim; Reid, *Cairo University* 51-56; Di-Capua, *Enlightenment* 63-67.

³³ Glaß, *Muqataṭaf* 71-74 (*al-Waqāʿiʿ al-Miṣriyya*); 165-170 (*al-Hilāl*); 181-208 und passim (*al-Muqataṭaf*); siehe auch Philipp, Zaidan 89-90.

³⁴ Philipp, Zaidan 21-34; 420-429.

selben Zeit auch in Europa für erhitze Diskussionen sorgte: die Kontroverse über Charles Darwins Evolutionstheorie. Dabei ging es nicht um naturwissenschaftliche Erkenntnis als solche, sondern um ihre Übertragbarkeit auf die menschliche Gesellschaft. Besonders im Umkreis des Beirut Syrian Protestant College wurden europäische evolutionstheoretische (Ludwig Büchner) und philosophische (Herbert Spencer) Schriften bekanntgemacht und kontrovers diskutiert; Darwins Opus selbst wurde erst sehr viel später (nämlich 1918) ins Arabische übersetzt.³⁶ Die Darwinismusdebatte illustriert denn auch am deutlichsten den im Laufe der Zeit immer mehr hervortretenden prinzipiellen Charakterzug der Nahḍa: es handelte sich um eine säkularisierende Bewegung, in der neben den Missionaren und Bibelübersetzern eben auch Freimaurerei und Freidenkertum bis hin zum Atheismus ihren Platz hatten und für spürbare Erschütterungen traditioneller Weltbilder sorgten. Und noch ein zweites Merkmal sticht hervor: der neugierige und offene Blick der meisten Nahḍa-Autoren nach außen, auch wenn sie sich ihrer regionalen Verwurzelung sehr wohl bewusst waren. aṭ-Ṭaḥṭāwī etwa beschreibt in seinem Reisebericht so manche Sitten und Bräuche, die er in Paris beobachtete, akkurat, oft bewundernd und bisweilen mit milder Ironie, aber nie abwertend oder polemisch.³⁷ Auch für spätere Nahḍa-Autoren stellte Europa, selbst in seiner Eigenschaft als Kolonialmacht, keine kulturelle Bedrohung dar; viele waren in Fremdsprachen versiert (Zaydān lernte sogar Latein), gingen unbefangen mit europäischen Orientalisten um und weiteten ihren Blick auf die vorislamische Geschichte. Für aṭ-Ṭaḥṭāwī war das alte Ägypten, das er erst durch die französischen Orientalisten kennenlernte, Quelle und Triebfeder seines vaterländischen Stolzes, für Zaydān war Hammurabi Zeichen einer zweitausendjährigen Hochkultur der Araber vor dem Islam.³⁸ Zwischen dem ersten Vordringen der Wahhābiten über ihr Kernland in Zentralarabien hinaus und den gesellschaftspolitischen Kontroversen der Nahḍa waren nur wenige Jahrzehnte vergangen. Der Gegensatz könnte größer indes kaum sein.

Auf der Suche nach der verlorenen Zeit: die Salafisierung des Islams

Diese über eine lange Zeit hinweg vorherrschende optimistische Lesart eines gemeinsamen Aufbruchs von Muslimen und Christen, die sich als „Teil einer überkonfessionellen arabischen Kulturnation“³⁹ verstanden, blieb nicht ungetrübt. Seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhundert verfestigte sich als Gegenpol zusehends eine pessimistische Sicht, die den Verlust der kulturellen Identität beklagte, und der Zeitraum, in dem das begann, lässt sich ziemlich genau datieren, auf die Jahre zwischen 1875 und 1882. Ägypten, das sich mit der Finanzierung des 1869 eröffneten

³⁵ *al-Muqtaṭaf* wird ausführlich analysiert von Glaß, *Muqtaṭaf* 387-628.

³⁶ Elshakry, Darwin 261-305; allgemein zur Darwinismusdebatte siehe Philosophie 4,1 25-80 (Anke von Kügelgen); speziell zu *al-Muqtaṭaf* Glaß, *Muqtaṭaf* 415-434.

³⁷ aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Muslim* 73-169.

³⁸ Hourani, *Arabic Thought* 78-79; Philipp, *Zaidan* 93-97.

Suezkanals übernommen hatte, fand sich 1876 unter europäischer Zwangsschuldenverwaltung wieder. Die sich in den nächsten Jahren dagegen regende nationalistische Opposition um den Armee-Offizier Aḥmad ʿUrābī wurde im September 1882 von den Briten niedergeschlagen, deren Präsenz im Lande als de facto-Herrscher – formal blieb Ägypten eine osmanische Provinz, die vom Khediven als Statthalter regiert wurde – bis nach dem Zweiten Weltkrieg dauern sollte.⁴⁰ Nebenan wurde 1881 Tunesien von den Franzosen besetzt, und schließlich zeigten die Balkankrise (1875-1878) und der sie beendende Berliner Kongress die Machtlosigkeit des Osmanischen Reichs gegenüber den europäischen Mächten auf. Sultan ʿAbdülḥamīd II. (ʿAbd al-Ḥamīd) reagierte darauf, indem er 1878 die von ihm selbst bei seinem Amtsantritt zwei Jahre zuvor widerwillig erlassene Verfassung suspendierte, das Parlament auflöste und fortan bis zu seinem Sturz durch die Jungtürken 1908/09 als Autokrat regierte. Nicht zuletzt besann er sich seiner Eigenschaft als Kalif und damit spirituelles Oberhaupt aller (jedenfalls sunnitischen) Muslime und sorgte dafür, dass dieser Anspruch unter den Muslimen weit über das Osmanische Reich hinaus verbreitet wurde.⁴¹ Die europäischen Besatzungen und Kriege hatten aus einem nachahmenswerten zivilisatorischen Vorbild einen Gegner gemacht, und das konnte nicht ohne Auswirkung auf die Reformdebatten bleiben. Der Islam, der während der Nahḍa als Entscheidungshilfe eklatant abwesend war, wurde von nun an zu einem zentralen Bezugspunkt.

Die Darstellung des muslimischen Reformbewegungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde und wird nur allzu oft verengt auf Ägypten und die reformistische Dreifaltigkeit al-Afgānī / ʿAbduh / Riḍā. Das ist überaus misslich, weil damit die zum Teil deutlich verschiedenartigen Entwicklungen im Maghreb oder in den östlichen arabischen Provinzen des Osmanischen Reichs, also in Syrien und dem Irak, marginalisiert werden, von der nicht-arabischen „Islamischen Welt“ (Südasiens, Afrika, Russland und Zentralasien) ganz zu schweigen.⁴² Auch der schiitische Islam, der im Ġabal ʿĀmil im heutigen Südlibanon und im Irak jenseits der klerikalen Gelehrsamkeit der Marġaʿiyya zur selben Zeit seine eigenen translokalen Reformakteure und -bewegungen hervorgebracht hat, kommt auf diese Weise zu kurz.⁴³ Allerdings ist es in unserem Zusammenhang insofern hilfreich, als diese drei Figuren, deren (auch postume) Wirkmacht nicht zu leugnen ist, drei unterschiedliche Vorgehensweisen religiös motivierter Reform personifizieren. Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī (1838/39-1897), eine der schillerndsten Gestalten der jüngeren muslimischen Geistesgeschichte, hatte ein taktisches Verhältnis zur Wahrheit (indem er seine iranisch-schiitische Herkunft verschleierte und sich für einen sunnitischen Afghanen ausgab) und ein mindestens utilitaristisches

³⁹ Krämer, Orient 408.

⁴⁰ Schölch, Ägypten; Hourani, Arabic Thought 103-107; Krämer, Orient 417-422.

⁴¹ Landau, Pan-Islam 9-72.

⁴² Mayeur-Jaouen, Poursuite 327-332. Speziell zum Maghreb siehe Dennerlein, Religion; Ourghi, Reformbewegung, zu Syrien Weismann, Taste; Commins, Reform, zum Irak Nafi, Salafism.

zur Religion im allgemeinen und zum Islam im besonderen. Er betrachtete den Islam nicht in erster Linie als theologisches oder juristisches Gebäude, sondern als ein kulturelles Konstrukt, das gemeinschaftsbildende Kraft entfaltete und als politische Waffe im Kampf gegen den Kolonialismus nutzbar gemacht werden konnte.⁴⁴ Als Vorbild konnte für ihn dabei durchaus ein nicht-muslimisches Land wie das zaristische Russland gelten, das zwar im Vergleich zu Europa rückständig sei, sich aber durch Einheit und Selbstbehauptung zu behaupten wisse.⁴⁵ Sein Schüler Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) machte die politische Radikalisierung nicht mit, sondern war bereit, den Gang durch die Institutionen anzutreten. Nach Jahren des Exils wegen seiner Unterstützung des ‘Urābī-Aufstands arbeitete er nach seiner Rückkehr nach Ägypten 1888 als Richter und wurde 1899 ins Amt des Staatsmuftis befördert, das er bis zu seinem Tod bekleidete.⁴⁶ Das gab ihm die Gelegenheit, ein zentrales Anliegen muslimischer Rechtsreformer seit dem oben erwähnten aš-Šawkānī zu verfolgen, die Überwindung der Bindung an eine der vier Rechtsschulen. Sein Rechtsgutachten (*fatwā*), mit dem er es einem šāfi‘itischen Gläubigen erlaubte, sein Gebet hinter einem ḥanafitischen Imām zu verrichten, ist in die islamische Rechtsgeschichte eingegangen.⁴⁷ Der nahe Tripoli im heutigen Nordlibanon geborene Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) wiederum ließ sich 1897 in Kairo nieder, um im Geiste al-Afḡānīs und in Zusammenarbeit mit ‘Abduh für eine Reform des Islams zu wirken. Vor allem als Gründer und Herausgeber seiner Zeitschrift *al-Manār* („Der Leuchtturm“, 1898-1935) verkörperte er den Idealtypus des international vernetzten, „modernen“ islamischen Intellektuellen jenseits der traditionellen Religionsgelehrsamkeit.⁴⁸

Der gemeinsame Bezugspunkt praktisch aller sunnitischen Reformer war die Orientierung am Vorbild der „rechtschaffenen Altvorderen“ (*as-salaf aš-ṣāliḥ*), einem Personenkreis, der vage genug umrissen war, um als Schirm für durchaus unterschiedliche Vorstellungen dienen zu können.⁴⁹ Die heute in Wissenschaft und Presse allgegenwärtige Bezeichnung „Salafismus“ ist davon abgeleitet, aber die Ansichten darüber, wo und unter welchen Umständen diese Strömung entstanden sei und inwieweit heutige Erscheinungsformen mit früheren Versionen zu vergleichen seien, gehen erheblich auseinander. In den vergangenen Jahren ist ein Gelehrtenstreit darüber entstanden, wann

⁴³ Mervin, Réformisme; Bashkin, Transregionalism, 123-130.

⁴⁴ Keddie, al-Afghānī; Philosophie 4,1 31-55; 76-79 (Anke von Kügelgen); Hourani, Arabic Thought 108-129; siehe auch Ende, Agnostiker passim.

⁴⁵ Landau, Pan-Islam 16-18; 318-320.

⁴⁶ Sedgwick, Abduh; Scharbrodt, ‘Abduh; Philosophie 4,1 82-94 (Anke von Kügelgen); Hourani, Arabic Thought 130-160.

⁴⁷ Zum sogenannten Transvaal-Fatwā (die Anfrage kam von einem südafrikanischen Muslim) siehe Sedgwick, Abduh 97-99; s.auch oben, Anm. 7.

⁴⁸ Hamzah, From *ilm* to *ṣiḥāfa*; Reichmuth, Rashīd Riḍā; zur Biographie Riḍās Ryad, Reformism, 2-9; Hourani, Arabic Thought 222-244.

⁴⁹ Es ist zu betonen, dass diese Sicht der Dinge auf die Sunniten beschränkt ist. Die Schiiten sehen in den *salaf* der Frühzeit vor allem diejenigen, die nach dem Tode des Propheten die Ansprüche seines Schwieger-ohnes ‘Alī ibn Abī Ṭālib auf seine Nachfolge als Führer der Gemeinde abgewiesen und damit die Spaltung

das arabische Abstraktum *salafiyya* als eigenständiger Begriff auftauchte und ob und in welchem Maße al-Afġānī, ‘Abduh und Riḏā tatsächlich als Gründerväter einer solchen Bewegung angesehen werden können.⁵⁰ So einleuchtend diese Frage in begriffsgeschichtlicher Perspektive auch sein mag, für die Beschreibung der Reformdebatten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist sie eher theoretischer Natur. Denn die hier beschworenen Altvorderen waren ja nie weg gewesen, weder als Projektionsfläche zur Klage über den Niedergang der jeweiligen Gegenwart, noch als Handlungsanweisung, wie dem zu begegnen wäre. Im Gegenteil: der Glaube an „die gute alte Zeit“ durchzieht als *basso continuo* die gesamte muslimische Theologiegeschichte, angefangen vom angeblichen Prophetenwort, seine Generation sei die vortrefflichste, danach setze ein kontinuierlicher Verfall ein, über die Verheißung, Gott schicke am Beginn eines jeden Jahrhunderts einen Erneuerer (*muġaddid*) der Religion, bis hin eben zu den Auseinandersetzungen über den Umgang mit der kolonialen Moderne.⁵¹ Die Berufung auf die vermeintlich heile Welt der *salaf* birgt mit Blick auf die neuzeitlichen Reformbestrebungen keinerlei Überraschung; schon Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb machte es sich im 18. Jahrhundert zum Programm, diesen Zustand wiederherzustellen.⁵²

al-Afġānī und ‘Abduh standen also in einer langen Tradition, als sie ihrerseits die Altvorderen ins Spiel brachten. Allerdings taten sie das noch keineswegs im Sinne eines etablierten Konzepts, sondern lediglich als Platzhalter für eine rückwärts gewandte Utopie. Dass sich diese eher weltanschauliche Nostalgie nach den *salaf* nach 1900 in ein Markenzeichen einer reformerischen Bewegung wandelte, lag zum einen an der sich rapide verbessernden Versorgung mit gedruckten arabischen Büchern. Während der gesamten Vormoderne waren viele Schlüsselwerke aus praktisch allen Wissensgebieten in Vergessenheit geraten und kaum noch zugänglich. Die Bibliotheken waren überwiegend in einem erbarmungswürdigen Zustand, große Mengen an Handschriften waren nach Europa abgeflossen, wo sie der Orientalistik zu ihrem goldenen Zeitalter verhalfen, und das Druckwesen fand in den Gesellschaften mit hoher Analphabetenrate sehr zögerlich erst im 19. Jahrhundert Verbreitung. Die Vorstellung von der grundlegenden Literatur des Islams war mithin eine ganz andere, als sie heute als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Das änderte sich um 1900, und unter den Autoren, die wiederentdeckt wurden, waren nicht wenige, die der *salaf*-Nostalgie

in Sunniten und Schiiten überhaupt erst verursacht hatten; siehe Brunner, *Schia* 312-315.

⁵⁰ *Salafiyya* meinte also „diejenigen, die dem Vorbild der *salaf* folgen“. Zur Debatte siehe Lauzière, *Salafism*, vor allem 19-49; Griffel, *Salafi*; Weismann, *Balance* 38-42; Mayeur-Jaouen, *Poursuite* 322-327; Bruckmayr/Hartung, *Challenges*, 145. Vor etwa 1980 spielte der Ausdruck *Salafiyya* in der Sekundärliteratur allenfalls eine unterordnete Rolle, in etlichen Werken, die Wissenschaftsgeschichte geschrieben haben, taucht er gar nicht auf; das gilt für Hourani, *Arabic Thought* (1962), ebenso wie für Keddie, *al-Afġhānī* (1972), und erst recht für ‘Abduhs ersten westlichen Biographen: Adams, *Islam* (1933). Die wichtigste Ausnahme von der Regel ist Laoust, *Réformisme* (1932).

⁵¹ Vgl. dazu vor allem Gramlich, *Glauben*; das Faktum als solches hatte bereits 1888 Ignaz Goldziher konstatiert: *Goldziher, Studien*, Band 2, 21. Zum Erneuerer-Topos siehe Landau-Tasserou, *Cyclical Reform*.

⁵² Steinberg, *Saudi-Arabien* 266-270.

Vorschub leisteten, allen voran Ibn Taymiyya, dessen Schriften, von denen vor 1900 kaum eine gedruckt vorlag, jetzt in großer Zahl ediert wurden.⁵³ Dazu kam die wachsende Vernetzung der Proto-Salafiyya-Autoren untereinander, vor allem durch den Kontakt zwischen den beiden Zentren Kairo und Damaskus; Rašīd Riḍā unternahm nach 1908 Reisen von Syrien bis nach Indien, um den Austausch zu pflegen, etliche Protagonisten von dort hielten sich für einige Zeit in Kairo auf, und einer von ihnen, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (1886-1969) gründete 1909 daselbst eine Druckerei mit angeschlossenem Buchladen, in deren Namen (*al-Maṭba‘a as-Salafiyya*) der ominöse Begriff erstmals institutionalisiert wurde.⁵⁴ Überhaupt nahm der um Sendungsbewusstsein nicht verlegene Rašīd Riḍā eine Schlüsselrolle in diesem Prozess ein. Mit seiner Zeitschrift *al-Manār* unterhielt er ein Forum, das dieses Gedankengut weit über die Gelehrtenzirkel des Vorderen Orients hinaus zu verbreiten half, und als selbsternannter Sachwalter des Erbes von Muḥammad ‘Abduh bestimmte er nach 1905 maßgeblich dessen Bild für die Nachwelt. Er setzte den gemeinsam begonnenen Korankommentar fort, edierte ‘Abduhs Schriften (wobei er vor Eingriffen in den Text nicht zurückschreckte) und veröffentlichte eine Biographie von ‘Abduh in drei Bänden. Aber eben da liegt das Problem: ‘Abduh und Rašīd Riḍā waren durchaus gegensätzliche Charaktere, und ihr Blick auf Europa, den Kolonialismus und die Notwendigkeit und Art und Weise einer Reform des Islams unterschied sich erheblich. Allein der Umstand, dass ‘Abduh noch in fortgeschrittenem Alter Französisch lernte, Rašīd Riḍā dagegen keine einzige Fremdsprache las oder sprach, ist bezeichnend.⁵⁵ Auch hatten beide unterschiedliche Vorstellungen davon, wer unter den *salaf* eigentlich zu verstehen sei. Während ‘Abduh sogar Theologen wie al-Aš‘arī (gest. 935/36) oder al-Māturīdī (gest. ca. 944) dazu zählte, stand für Rašīd Riḍā im grossen und ganzen fest, dass es sich nur um die Generation derer handeln konnte, die den Propheten noch persönlich gekannt haben konnten.⁵⁶ Beides, die Zeitschrift wie die Aneignung des ‘Abduh-Erbes, sorgte dafür, dass allmählich tatsächlich so etwas wie ein „*Salafiyya*-Bewusstsein“ *avant la lettre* entstand (und auf al-Afḡānī und ‘Abduh zurückdatiert wurde), und dass Rašīd Riḍā bereits von zeitgenössischen Beobachtern als Motor und führender Kopf dieser „*Manār*-Schule“ wahrgenommen wurde.⁵⁷

Auch die *salaf*-Gelehrten verstanden sich als gesellschaftliche Reformer, aber anders als ihre Kollegen in den Nahḍa-Zirkeln begriffen sie ihr reformerisches Tun ausdrücklich als „Wiederherstellung“ (*iṣlāḥ*).⁵⁸ Es liegt in der Natur der Sache, dass sich ihre Aufmerksamkeit zuvorderst auf Phänomene richtete, die in einem direkten Zusammenhang mit der Religion des Islams standen.

⁵³ El Shamsy, *Rediscovering*, vor allem 10-24; 63-70; 147-157; 182-190.

⁵⁴ Riḍā, *Riḥalāt*. Zu al-Ḥaṭīb siehe Ende, *Arabische Nation* 91-110; Sajid, *Muslims* 183-235.

⁵⁵ Sedgwick, ‘Abduh 122-123; Scharbrodt, ‘Abduh 21-23; Brunner, *lātinīya* 83-84.

⁵⁶ Hourani, *Arabic Thought* 149; 230-231; Bruckmayr/Hartung, *Challenges* 145-146.

⁵⁷ Goldziher, *Richtungen* 324; Laoust, *Réformisme* 176; Adams, *Islam* 177-247; vgl. Griffel, *Salafī* 200.

⁵⁸ Den Begriff *nahḍa* verwendeten sie dagegen kaum; siehe *Philosophie* 4,1 17 (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib).

Ganz besonders galt das für die meisten Formen des Sufismus sowie für Erscheinungen wie Heiligenverehrung, Gräberkult oder das Feiern des Prophetengeburtstags, die sich großer Popularität erfreuten, von den Reformern aber als eine sperrige Rückständigkeit auf dem Weg der Modernisierung wahrgenommen und erbittert bekämpft wurden.⁵⁹ Auch wurden die Aktivitäten der christlichen Missionare von den *salaf*-Reformern weitaus kritischer betrachtet als von den Nahḍa-Intellektuellen, die ja nicht zuletzt häufig selbst Absolventen von christlichen Bildungseinrichtungen waren.⁶⁰ Einig wusste man sich mit letzteren, wenn es um die Notwendigkeit von Reformen im Bildungs- und Erziehungswesen ging. Kaum eine Ausgabe von Rašīd Riḍās Zeitschrift kam in den ersten Jahren ohne einen Artikel aus, in dem Erziehung und Bildung eingefordert wurden, und zwar ausdrücklich auch für Frauen.⁶¹ Die Unterschiede waren gleichwohl erheblich, und nirgends zeigt sich das deutlicher als bei der Behandlung von Naturwissenschaft und Technik. Denn anders als bei den größtenteils säkularen Autoren im Umkreis der Zeitschriften *al-Hilāl* oder *al-Muqtaṭaf* stand bei den *salaf*-Denkern die Beschäftigung mit diesen Dingen unter Glaubensvorbehalt. Das ging manchmal nicht ohne eine gewisse Akrobatik, wenn etwa Muḥammad ‘Abduh in einem berühmt gewordenen Beispiel die im Koran mehrfach erwähnten, zwischen Mensch und Engel angesiedelten Geisterwesen der Ğinn als Mikroben identifizierte, oder wenn einer der *Manār*-Autoren das Sonnensystem unter Zuhilfenahme Dutzender Koranverse erläuterte und am Ende Gottes Thron (Q 23:86-87) als Zentrum der Galaxie verortete.⁶² Naturwissenschaftliche Erkenntnis konnte nur vor dem Hintergrund der Religion als sinnstiftendem Überbau gewonnen, Technik nur angewandt werden, wenn sie mit den religiösen Vorstellungen vereinbar war. Derlei Anfechtungen waren in Fragen technischer Erfindungen geringer, weshalb Rašīd Riḍā keinerlei Bedenken hatte, Elektrizität, Eisenbahnen, Panzerkreuzer und andere Nützlichkeiten entschieden zu bejahen.⁶³ In dem von ihm 1912 gegründeten Seminar für muslimische Missionare (*Dār al-da‘wa wa-l-iršād*), das dem Tun der christlichen Konkurrenten entgegenwirken sollte, wurden auch die Naturwissenschaften gelehrt; aber während in den Fächern Koranrezitation und Morallehre 80 bis 90 Prozent richtige Antworten zum Bestehen der Abschlussprüfung nötig waren, reichten bei den Naturwissenschaften 40 Prozent.⁶⁴

Das Zeitalter der Extreme: Arabismus, Islamismus, Arabellion

Das Ende des Ersten Weltkriegs, der Zusammenbruch des Osmanischen Reichs und seine Folgen

⁵⁹ El Shamsy, *Rediscovering* 191-198; Riḍā, *al-Manār* 146-157; 171-173; 203.

⁶⁰ Zu den Auseinandersetzungen des *al-Manār*-Kreises um Rašīd Riḍā mit christlichen Missionaren siehe Ryad, *Reformism*.

⁶¹ Ende, *Frauen*.

⁶² Berger, *Esprits* 557; Brunner, *Natural Sciences*.

⁶³ Riḍā, *Riḥālāt* 28-29.

⁶⁴ Brunner, *Natural Sciences*.

im Vorderen Orient sind eine Zäsur, deren Bedeutung für den Vorderen Orient im 20. Jahrhundert kaum überschätzt werden kann.⁶⁵ Die 1920 auf der Konferenz von San Remo installierte europäische Mandats Herrschaft über Palästina, Syrien und den Irak verschärfte die koloniale Erfahrung und führte zur Entstehung der arabischen Nationalstaaten und eines pan-arabischen Nationalismus, die Abschaffung des Kalifats (1924) bewirkte eine Neuausrichtung des islamischen Bewusstseins und der religiös argumentierenden Reformbewegung. Beides waren die entscheidenden Weichenstellungen der Zwischenkriegszeit für die zunehmende Radikalisierung nach 1950.

Vor dem Ersten Weltkrieg war der arabische Nationalismus – in Anbetracht der Vielgestaltigkeit dieses Phänomens sollte man wohl eher von einem „gemeinsamen Verweis auf ein vage definiertes und umrissenes Arabischsein“ sprechen⁶⁶ – eine vorwiegend kulturelle Erscheinung. Die Nahḍa-Autoren waren durchaus Patrioten, aber ihre Sorge um die Reform der arabischen Sprache oder ihr Stolz auf die vorislamische arabische Geschichte hatte keine direkten politischen Implikationen. Auch in Ägypten, wo sich nach 1882 ein dezidiert ägyptischer Nationalismus herausgebildet hatte, hielten dessen Protagonisten – von einigen säkularen Ausnahmen abgesehen – dem Osmanischen Reich als dem Sitz des Kalifats und als der letzten unabhängigen muslimischen Macht taktisch die Treue. Sie verstanden sich selbst überwiegend nicht als Araber und betrachteten die zahlreichen Syrer (wie etwa Ğurġī Zaydān und Rashīd Riḍā), die sich vor der Herrschaft ‘Abdülḥamīds II. im Lande im Exil aufhielten, als Eindringlinge.⁶⁷ Nicht einmal in den arabischen Provinzen, in denen die osmanische Zentralgewalt uneingeschränkt das Sagen hatte, hegte man Sezessionsabsichten. Als die Jungtürken nach ihrem Putsch gegen ‘Abdülḥamīd II. (1908) die Zentralisierungspolitik weiter verschärfte und eine weitreichende Türkisierung der Verwaltung vorantrieben, hatte das zwar eine allgemeine Ernüchterung zur Folge, aber keine Forderungen nach politischer Unabhängigkeit; diese blieben vor dem Ersten Weltkrieg eine von Nichtmuslimen vertretene Minderheitenposition. Furcht vor europäischem Vordringen in Verbindung mit mangelnder politischer Phantasie – man konnte sich das Verschwinden des Osmanischen Reichs schlechterdings nicht vorstellen – waren ein noch ausreichender Kitt, der die politischen Verhältnisse zusammenhielt und allenfalls eine Konstruktion nach dem Vorbild Österreich-Ungarns wünschenswert erscheinen ließ.⁶⁸ Nachdem genau jenes Undenkbare dann doch geschehen war, begann sich der arabische Nationalismus zu wandeln. Aus dem Arabismus Zaydāns und erst recht dem Patriotismus aṭ-Ṭaḥṭāwīs, die der eigenen Kultur einen selbstbewussten Platz neben den anderen Kulturen – sprich: Europa – verschaffen wollten, wurde in Teilen eine pan-arabische Ideologie, die sich dezidiert gegen den nunmehr unverhüllt auftretenden kolonialistischen Westen richtete. Das war dem früheren muslimischen Anti-Imperialismus al-

⁶⁵ Reichmuth, Weltkrieg, vor allem 203-210.

⁶⁶ Wien, Arab Nationalism 3 („a common reference to a vaguely defined and delineated Arabness“).

⁶⁷ Jankowski, Ottomanism; Philipp, Zaidan 91-118; Hourani, Arabic Thought 193-221.

Afgānīs nicht unähnlich, aber es ist bezeichnend für die seither eingetretene Entwicklung, dass es häufig unter Rückgriff auf zeitgenössische europäische Ideologien wie Marxismus, Sozialismus oder diverse Rassentheorien geschah.⁶⁹ Dabei war das Verhältnis von Nationalismus und Religion breit gefächert, das Spektrum reichte vom säkularen Muslim Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī (1880-1968), der noch im Osmanischen Reich sozialisiert worden war und dessen Weltbild sich unter anderem aus seiner Lektüre der deutschen Romantiker speiste,⁷⁰ bis zum syrisch-orthodoxen Christen Michel ‘Aflaq (1910-1989), der den Propheten Muḥammad als Revolutionär und Einiger der arabischen Nation feierte, dem nachzueifern Pflicht aller Araber sei.⁷¹

Der zweite große Einschnitt nach dem Ende des Ersten Weltkriegs war die Abschaffung des Kalifats durch das türkische Parlament am 3. März 1924. Trotz der schon seit langem nur noch symbolischen Bedeutung dieser Institution war der Phantomschmerz enorm, den dieser Schritt weit über die arabischen Länder hinaus auslöste.⁷² Säkulare Stimmen, die argumentierten, dass das Kalifat ohnehin nur spiritueller Natur gewesen sei, weil schon die prophetische Mission selbst nicht auf die Errichtung politischer Herrschaft abgezielt habe, wurden gezielt zum Schweigen gebracht.⁷³ Mehrere Konferenzen, auf denen versucht wurde, das Kalifat andernorts mit einem arabischen Würdenträger neu zu beleben, blieben erfolglos und verstärkten den Eindruck, damit das letzte Zeichen einer fiktiven islamischen Einheit verloren zu haben.⁷⁴ Auch der Reform-Islam trat damit in eine neue Phase ein, die mit einer organisatorischen Neustrukturierung einherging. Rašīd Riḍā, der ebenfalls lange dem osmanischen Kalifat die Stange gehalten hatte, wurde nach dem Scheitern fast aller Unabhängigkeitsbestrebungen zum Verbündeten von Ibn Sa‘ūd und damit auch zum wichtigsten Apologeten der Wahhābiyya. Einige seiner Anhänger und Protégés gingen in den Ḥiǧāz, um beim Aufbau des neuen Staates mitzuwirken – des einzigen unabhängigen arabischen Staates der Zwischenkriegszeit.⁷⁵ Zugleich entstanden vor allem in Kairo eine Reihe von Vereinigungen, in denen der *salaf*-Islam, der bis dahin vorwiegend von einzelnen Denkern und mit den Mitteln der Publizistik vertreten wurde, in breitere Gesellschaftsschichten getragen werden sollte. Die auf lange Sicht wichtigste von ihnen war die Gesellschaft der Muslimbrüder (*Ġam‘iyyat al-iḥwān al-muslimīn*), die 1928 von Ḥasan al-Bannā (1906-1949), einem jungen Grundschullehrer,

⁶⁸ Dazu ausführlich Yenen, Co-Existence 83-95; zum Hintergrund siehe Philipp, Participation.

⁶⁹ Dawn, Formation, 70; Ende, Arabische Nation 88-91; allgemein Ende, Wahn passim.

⁷⁰ Hourani, Arabic Thought 312-316; Philipp, Zaidan 112-113.

⁷¹ Jordan, Prophet, 326-331; siehe auch Wien, Arab Nationalism 9-14.

⁷² Zum starken Widerhall unter den indischen Muslimen siehe Landau, Pan-Islam 176-215.

⁷³ Der bekannteste Fall ist ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966), dem nach Veröffentlichung seines Buches „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ (*al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*) 1925 die Befähigung zum Richteramt sowie die Lehrbefugnis an der Azhar-Universität entzogen wurden; siehe dazu Philosophie 4,1 191-197 (Sarhan Dhoub).

⁷⁴ Kramer, Islam Assembled, vor allem 80-141.

⁷⁵ Lauzière, Salafism 60-94.

mit dem Ziel gegründet wurde, islamische Moralvorstellungen mit den Mitteln einer innerislamischen Missionierung (*daʿwa*) sozial zu verankern.⁷⁶ Letztlich bedeutet diese Neuformierung des muslimischen Reformismus auch eine Zäsur in der Frage nach der Deutungshoheit islamischer Rechts- und Moralvorstellungen. Nachdem das klassische Monopol der Religionsgelehrten schon während des 19. Jahrhunderts zusehends ausgehöhlt worden war, setzten sich jetzt mehr und mehr Intellektuelle durch, die nicht notwendigerweise über eine klassische religiöse Ausbildung verfügten, dafür aber durch die neuen Vereinigungen Zugang zu breiteren Gesellschaftsschichten hatten und betont „modern“ auftreten konnten. Spätestens jetzt ist es gerechtfertigt, vom Vorhandensein einer *salafiyya* zu sprechen, im Sinne einer ideologisierten sozialen und politischen Bewegung, die den individuellen *salaf*-Islam der Reform-Gelehrten ablöste.⁷⁷

Von der Ideologisierung des arabischen Nationalismus in der Zwischenkriegszeit war es nicht weit zu seiner politischen Anwendung nach der Erlangung der Unabhängigkeit und dem formalen Ende des europäischen Kolonialismus. Zwei Experimente mit einem nationalistischen und behaupteten sozialistischen Regierungsprogramm haben es zu einiger Langlebigkeit gebracht. Da ist zum einen die Herrschaft Nassers (Ġamāl ʿAbd an-Nāṣir, 1918-1970), der an der Spitze der „Freien Offiziere“ (*ad-ḍubbāṭ al-aḥrār*) 1952/53 die ägyptische Monarchie durch eine Republik ersetzte. In der weiterhin anti-kolonialistischen Rhetorik gegen den Westen (und den neuen Feind Israel) diente der Pan-Arabismus nur notdürftig zur Kaschierung ägyptischen Hegemoniestrebens gegen die konservativen Monarchien am Golf; die Vereinigung mit Syrien zur „Vereinigten Arabischen Republik“ (*al-Ġumhūriyya al-ʿArabiyya al-Muttaḥida*) brach 1961 nach nur drei Jahren wieder auseinander. Das folgende Jahrzehnt innerarabischer Rivalität bis hin zu offener Kriegsführung, mit dem Höhepunkt des Junikriegs 1967 gegen Israel, ist nicht umsonst als „Arab Cold War“ bezeichnet worden.⁷⁸ Das andere Beispiel ist die Baʿṭ-Partei, die „Arabische Sozialistische Partei der Auferstehung“ (*Ḥizb al-baʿṭ al-ʿarabī al-iṣtirākī*), die vom oben erwähnten Michel ʿAflaq und anderen 1943 gegründet wurde. 1963 übernahmen zwei alsbald miteinander verfeindete Flügel in Syrien und im Irak die Macht und verwandelten sich in hierarchische Kaderparteien, deren Anführer (vor allem Ḥāfiẓ al-Asad ab 1970 in Syrien und Ṣaddām Ḥusayn ab 1978 im Irak) sich sämtlicher rivalisierender Fraktionen vermittels blutiger Säuberungswellen entledigten. Auch sie behaupteten ein nationalistisches und sozialistisches Programm zu verfolgen, doch diente jedwede Form von Ideologie letztlich nur dem eigenen Machterhalt und festigte den Eindruck, dass säkulare und (im Unterschied zu den tribal auftretenden Golfmonarchien) republikanische Herrschaft im

⁷⁶ Krämer, *Architekt* 128-145; zu einer wichtigen Vorläuferorganisation der Muslimbrüder, der „Vereinigung junger muslimischer Männer“ (*Ġamʿiyyat aš-šubbān al-muslimīn*), die Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb 1927 etablierte, siehe Sajid, *Reappraisal* 197-200.

⁷⁷ Schulze, *Internationalismus* 87-93, beschrieb diese Entwicklung als Übergang von der *Salafiyya* zur „Neo-Salafiyya“; zur Kritik daran siehe oben, Anm. 50.

dekolonisierten arabischen Raum nur zum Preis eines waffenstarrten Autoritarismus zu haben sei.⁷⁹

Das wiederum setzte jenen nahezu dialektischen Prozess in Gang, der heute die Gesellschaften des Vorderen Orients als Gefangene erscheinen lässt zwischen der Scylla der (oft genug von den Großmächten protegierten) Militärdiktaturen und der Charybdis des religiösen Extremismus. Denn es verstärkte die Attraktivität einer dezidiert religiös auftretender Opposition und den Aufstieg eines revolutionären und gewaltbereiten Islamismus; „der Islam ist die Lösung“ (*al-islām huwa l-ḥall*) wurde zu einem weitverbreiteten und wirkmächtigen Slogan. Bereits zwei Jahre nach der Revolution von 1952 verboten die Freien Offiziere die Muslimbrüder, die den Umsturz anfangs begeistert begrüßt hatten⁸⁰ und deren wichtigster Aktivist, der vormalige Literaturkritiker Sayyid Quṭb, sich während seines langjährigen Gefängnisaufenthalts radikalisierte. Seine daraus hervorgegangenen Bücher – darunter die Programmschrift *Ma‘ālim fī ṭ-ṭarīq* („Wegmarken“) und sein Korankommentar *Fī ṣilāl al-Qur‘ān* („Im Schatten des Korans“) – überlebten seine Hinrichtung 1966 und machten ihn zum bedeutendsten islamistischen Vordenker des 20. Jahrhunderts.⁸¹ Die offizielle Religionspolitik der Militärregime – in Ägypten in Gestalt der Azhar-Reform von 1961, in Syrien und Irak durch die gezielte Dienstbarmachung einzelner Ṣūfī-Orden – trug häufig Züge einer *divide et impera*-Politik und führte angesichts der unverminderten Repression weder bei der religiösen noch der (sofern vorhanden) säkularen Opposition zu dauerhaftem Legitimitätsgewinn.⁸² Statt dessen zog es seit den späten 1950er Jahren viele Muslimbrüder aus Ägypten und anderen Ländern ins Exil nach Saudi-Arabien, wo sie, politisch hochwillkommen, in die saudische Religionspolitik zur gezielten Verbreitung der Wahnabiyya integriert wurden. Vor allem an den ab 1957 neugegründeten Universitäten wirkten sie maßgeblich an jenem Prozess mit, der Teile der Wahnabiyya und Salafiyya allmählich immer weniger unterscheidbar machte und, merkwürdig genug, als „islamisches Erwachen“ (*ṣaḥwa islāmiyya*) bezeichnet wurde.⁸³ Die seit ihrem Entstehen im 18. Jahrhundert periphere und kritisch beäugte Wahnabiyya machte sich das Etikett der deutlich kosmopolitischen modernistischen Salafiyya zu eigen und gelangte dadurch ins Zentrum des Ringens um die Deutungshoheit im modernen Islam. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass im Zuge dessen ausgerechnet das Erbe jener modernistischen Trinität al-Afḡānī, ‘Abduh und Rašīd Riḏā (der diese Allianz in den 1920er Jahre überhaupt erst ins Werk gesetzt hatte) als zu sehr europäisiert erachtet

⁷⁸ Gordon, Nasser 83-93.

⁷⁹ Luizard, Laïcités, vor allem 125-172; zur Ba‘ṭ-Partei siehe Kienle, Ba‘th v. Ba‘th.

⁸⁰ Mitchell, Society 101-115.

⁸¹ Zu Biographie und Wirkungsgeschichte Quṭbs siehe Damir-Geilsdorf, Herrschaft, speziell zu seinem Korankommentar Carré, Coran.

⁸² Zur offiziellen Religionspolitik siehe Lemke, Šaltūt 158-239 (Ägypten); Böttcher, Religionspolitik 147-223 (Syrien); Jordan, State and Sufism 105-245 (Irak).

⁸³ Lacroix, Islamistes, vor allem 47-97; siehe auch oben, Anm. 16.

und aussortiert wurde.⁸⁴

Auch wenn dieser Prozess nicht konfliktlos vonstatten ging,⁸⁵ trug die saudische Religionspolitik erheblich dazu bei, dass diese neue Form des Salafismus sich seit den 1970er Jahren als die globale Marke des Islamismus weltweit etablieren konnte.⁸⁶ Gleichwohl wäre es verkürzt, dahinter allein die Überzeugungskraft des saudischen Öl-Geldes zu vermuten. Vielmehr ist es der identitäre Charakter, und zwar sowohl auf individueller wie auch auf gemeinschaftlicher Ebene, der den Salafismus als äußersten Ausdruck islamischer Authentizität für seine Anhänger attraktiv macht. Die Orientierung an den Altvorderen (*as-salaf*) ist demnach nicht einfach eine Rechtsschule, sondern eine Methode (*manḥağ*) zur alltäglichen Bewältigung des Daseins, eine Lebensführung, die von den Vordenkern auch gezielt so definiert wird – normative Buchstabengläubigkeit gepaart mit sozialer Praxis in allen Lebenslagen. Die Betonung gerade ritueller Details wie Reinheitsvorschriften, Körperhaltung beim Gebet, etc. ist nicht nur sichtbarer Ausdruck einer Ambiguitätsintoleranz, sondern zugleich eine Vergegenwärtigung des Heilsversprechens der *salaf*, und das Prinzipienpaar „Loyalität (dem Vorbild der *salaf* gegenüber) und Lossagung (von den Gegnern)“ (*al-walā' wa-l-barā'*) gilt als der Schlüssel dazu.⁸⁷ Konsequenterweise haben die Beschäftigung mit den Überlieferungen des Propheten (*ḥadīṭ*) und der Kampf gegen allgegenwärtige unstatthafte Neuerungen (*bida'*, sing. *bid'a*) höchste Priorität, da nur solchermaßen eine vermeintlich eigenständige muslimische Subjektivität sicherzustellen ist.⁸⁸ Damit hören die Gemeinsamkeiten aber auch schon auf, denn von dem einen Salafismus kann beileibe nicht die Rede sein. Die salafistischen Gedankengut zugerechneten Praktiken oszillieren zwischen der Gewalt der Ğihādisten und der Gelehrsamkeit der Sammler von *ḥadīṭ*, zwischen dem Aktivismus derer, die ins Parlament wollen, und dem Quietismus der anderen, die sich auf rituelle Reinheit fixieren und sich nicht um die Niederungen der Politik scheren, und sie alle zerfallen in weitere Untergruppen. Dabei ist die Trennlinie zwischen behauptetem eigenen Glauben und ebensolchem Unglauben der anderen oft scharf und wechselseitige Exkommunikation (*takfīr*) rasch bei der Hand, was die Lage nicht übersichtlicher macht. Entsprechend vielfältig sind die Versuche einer Kategorisierung, die die Wissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten unternommen hat.⁸⁹ Im Grunde ist der Salafismus im 21. Jahrhundert (wieder) dort angekommen, wo der *salaf*-Islam früherer Jahrhunderte zu verorten war: bei der

⁸⁴ Commins, Wahhabi 164-165.

⁸⁵ Zur Konfrontation mit dem saudischen Staat in den 1990er Jahren siehe Lacroix, Islamistes 181-283.

⁸⁶ „Salafismus“ ist hier verwendet im Sinne einer wahlhābitischen Weiterentwicklung der modernistischen Salafīyya. Die Literatur zum modernen Salafismus ist mittlerweile kaum noch zu überblicken, nützliche Schneisen schlägt Weismann, Balance, vor allem 53-64.

⁸⁷ Lauzière, Salafism 216-230; Bruckmayr/Hartung, Challenges 146-149.

⁸⁸ Eine konzise Zusammenfassung der salafistischen Theologie und ihres klassischen Hintergrunds bietet Haykel, Nature 38-42.

⁸⁹ Einen Überblick dazu geben Bruckmayr/Hartung, Challenges, 149; siehe auch Mayeur-Jaouen, Poursuite 336-337.

variablen Charakterisierung einer theologisch-rechtlichen Orientierung an einer verklärten islamischen Frühzeit, auf einer Skala zwischen moralisch-nostalgisch und ideologisch-dogmatisch. Vor diesem Hintergrund mag der Begriff seinen heuristischen Sinn haben, zur analytischen Beschreibung konkreter Gruppenzugehörigkeiten taugt er dagegen allenfalls bedingt.⁹⁰

Die Salafisierung des Islams im 20. Jahrhundert hat andere, nicht-literalistische Lesarten der religiösen Quellen sowie Bemühungen um eine zeitgemäße Hermeneutik in der arabischen Welt zwar nicht verdrängt, aber zusehends erschwert. Ihre Vertreter sind nicht selten einem hohen persönlichen Risiko ausgesetzt: der Sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, der die Geltung der prophetischen Botschaft auf die mekkanische Periode beschränken wollte, das Wirken Muḥammads nach seiner Auswanderung nach Medina 622 dagegen als zeitgebunden und daher nicht mehr verbindlich betrachtete, wurde als Apostat verurteilt und 1985 hingerichtet; der Ägypter Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, der den Koran mit literaturwissenschaftlichen Methoden als Dokument seiner Zeit entschlüsseln wollte, wurde, ebenfalls der Apostasie geziehen, zwangsgeschieden und starb 2011 im Exil in den Niederlanden; vereinzelte Ansätze, die Prophetentradition des Hadith ganz in Frage zu stellen und allein den Koran als autoritative Quelle des Islams gelten zu lassen, sind über die Schriften weniger Bilderstürmer nie hinausgediehen.⁹¹ Und noch etwas anderes hat der Prozess der Salafisierung bewirkt: der Konfessionalismus zwischen Sunniten und Schiiten, ohnedies ein Schibboleth der islamischen Religionsgeschichte, ist noch stärker in den Vordergrund gerückt. Wo schon die modernistische Salafīyya vor allem in Gestalt Rašīd Riḍās zahlreiche publizistische Polemiken mit der Schia ausgefochten hatte, sind sich alle Facetten des modernen Salafismus, in der wāḥābītischen Tradition stehend, einig in ihrer kompromisslosen Feindschaft gegen alles Schiitische.⁹² Die Iranische Revolution von 1979 und die Durchsetzung von Khomeinis Regierungsmodell hat diesen Konflikt zusätzlich auf eine geopolitische Ebene gehoben. Ansätze zu einer ökumenischen Verständigung hatte es im 20. Jahrhundert zwar durchaus gegeben, aber sie waren immer eine Minderheitsposition, überdies von der politischen Großwetterlage abhängig, und haben zu keiner dauerhaften Annäherung der Konfessionen geführt. Seit 1979 werden entsprechende iranische Initiativen automatisch als Versuch des Revolutionsexports gedeutet und sind damit zum Scheitern verurteilt.⁹³

Auf der anderen Seite hat auch die Militarisierung des arabischen Nationalismus tiefe Spuren hinterlassen. Erfolgversprechende zivilgesellschaftliche und demokratische Ansätze sind bis heute

⁹⁰ Commins, *Wahhabi* 165-166; Evstatiev, *Salafism* 179; 189.

⁹¹ Zu Ṭāhā siehe Hatina, *Dismantling*, zu Abū Zayd Thielmann, Abū Zaid, zur Kritik am Ḥadiṭ Brunner, *Quelques débats*.

⁹² Ourghi, *Schiiten*; zu Rašīd Riḍās Haltung gegenüber der Schia siehe Brunner, *Ecumenism* 39-41; 89-102; siehe auch oben, Anm. 49.

⁹³ Brunner, *Ecumenism* 121-397.

auf breiter Ebene gescheitert, liberale Strömungen werden oft mit dem Westen assoziiert und marginalisiert.⁹⁴ Darüber hinaus hat die militärische Niederlage gegen Israel 1967 weitreichende Auswirkungen auf die intellektuellen Debatten hinterlassen. Andere Kriege im Vorderen Orient mögen länger und opferreicher gewesen sein (man denke nur an den libanesischen Bürgerkrieg 1975-1990 oder den ersten Golfkrieg zwischen dem Irak und Iran 1980-1988), doch der Junikrieg wurde zum Symbol für die kulturelle Malaise der arabischen Länder, ihre tatsächlichen oder vermeintlichen Ursachen und die Konsequenzen, die daraus zu ziehen wären. Zahlreiche Debatten der folgenden Jahrzehnte kreisten um Fragen kultureller Identität, gegründet auf „kulturelles Erbe“ (*turāṭ*) und „Authentizität“ (*aṣāla*), und man hat fast den Eindruck, dass diese beiden Schlüsselbegriffe das philosophische Äquivalent zur Beschwörung der *salaf* bei den Islamisten darstellen. Gleichwohl waren die Debatten nie einseitig, sondern umfassten ein breites Spektrum. Am einen Ende befindet sich der ägyptische Philosoph Ḥasan Ḥanafī (1935-2021), der sich mit seinen Vorstellungen von einer „islamischen Linken“ (*al-yasār al-islāmī*) im Sinne einer an lateinamerikanischen Vorbildern orientierten Befreiungstheologie zwischen alle Stühle setzte: die Islamisten hielten ihn für einen Marxisten, die Säkularen für einen Islamisten. Er selbst sah sich ausdrücklich in der Tradition von al-Afġānī, ‘Abduh und Rašīd Riḍā und distanzierte sich von der Radikalisierung der Spätschriften von Quṭb, doch auch bei ihm gerinnt der Islam zu einer umfassenden „Methode“ (*manhaġ*) und einer Ideologie.⁹⁵ Am anderen Ende steht der Syrer Šādiq Ğalāl al-‘Aẓm (1934-2016), der die Niederlage von 1967 in mehreren Schriften zum Anlass für eine grundlegende Gesellschaftskritik und eine nicht minder radikale Religionskritik nahm, was ihm Schwierigkeiten mit der Justiz und langjähriges Exil eintrug. Für ihn ist gerade die grundsätzliche Infragestellung der religiös grundierten Weltansicht und die Hinwendung zur Rationalität der Wissenschaft Voraussetzung für soziale und intellektuelle Transformation.⁹⁶ Die Arabische Welt der Gegenwart beherbergt eine reiche kulturelle und literarische Szene, doch der doppelte Druck von islamistischen Strömungen und Institutionen in Verbindung mit autoritären Regierungen, die einen taktischen Umgang mit der Religion pflegen, sorgt immer wieder dafür, dass Debatten über Säkularismus, Menschenrechte oder Religionskritik automatisch etwas dissidentenhaftes zu eigen ist.

Die Arabellion von 2011 hat nahezu alle politischen und gesellschaftlichen Probleme der Länder des Vorderen Orients wie unter einem Brennglas gebündelt. Ein letztes Mal soll hier Ägypten als Beispiel dienen: dort führte die Kurve der Ereignisse vom erfolgreichen Aufstand gegen das Regime von Muḥammad Ḥusnī Mubārak (im Frühjahr 2011) über die Wahl des Muslimbruders

⁹⁴ Hatina, Arab Liberal Thought.

⁹⁵ Kassab, Arab Thought 200-207; Philosophie 4,1 421-437 (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib).

⁹⁶ Kassab, Arab Thought 74-81; Philosophie 4,1 350-365 (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen). Die Debatte ist natürlich viel weiter gespannt als die beiden hier genannten Denker aus Platzgründen veranschaulichen können; für einen Gesamtüberblick siehe Kassab, Arab Thought passim; Philosophie 4,1 326-595.

Muḥammad Mursī zum Präsidenten (2012) zum Putsch des Militärs und zur Restauration der Militärherrschaft unter ‘Abd al-Fattāḥ as-Sīsī (2013). Auch in einigen anderen Ländern wurden die vormaligen Diktaturen verjagt, aber säkulare oder zivilgesellschaftliche Reformen konnten sich, nicht zuletzt auch mangels innerer Einigkeit, nirgends durchsetzen. Stattdessen ist das Zwischenergebnis ein gutes Jahrzehnt danach ernüchternd, es reicht von Agonie und schleichender Rückkehr zum Autoritarismus (Tunesien) über Friedhofsruhe (Ägypten) bis hin zu andauernden Bürgerkriegen (Syrien, Jemen, Libyen). Auch die seit einigen Jahren nachgerade spektakuläre Ent-Wahhābisierung Saudi-Arabiens, die von Kronprinz Muḥammad ibn Salmān vorangetrieben wird, scheint keinen Ausweg zu weisen; dem Modell Chinas nicht unähnlich gehen hier wirtschaftliche und (in Maßen) gesellschaftliche Liberalisierung Hand in Hand mit weiterhin harter politischer Repression. Dass Mitte 2014 mit dem sogenannten „Islamischen Staat“ (IS) die bislang radikalste Variante des Islamismus in dieses Vakuum stieß und in Teilen Syriens und des Irak ein neues, als Kalifat bezeichnetes Staatsgebilde ausrief, das bis Ende 2017 bestand, fügt sich in die Logik der Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg.⁹⁷ Es stellt gleichermaßen den Tiefpunkt arabisch-säkularer Bestrebungen und den Höhepunkt islamisch-religiöser Radikalisierung dar.

Bibliographie

- Adams, Islam Adams, Charles, Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh, New York 1933.
- Anderson, American University Anderson, Betty S., The American University of Beirut. Arab Nationalism and Liberal Education, Austin 2011.
- Arjomand, Revolution Arjomand, Said Amir, Ideological Revolution in Shi’ism, in: Authority and Political Culture in Shi’ism, hg. von Said Amir Arjomand, Albany 1988, 178-209.
- Badry, al-Ṭaḥṭāwī Badry, Roswitha, Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) as an Early Advocate for Women’s Rights: an Analysis of his *Murshid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, in: Contacts and Interaction. Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Helsinki 2014, hg. von Jaako Hämeen-Anttila und Petteri Koskikallio und Ilkka Lindstedt, Leuven 2017, 17-30.
- Berger, Esprits Berger, Lutz, Esprits et microbes: L’interprétation des *ḡinn*-s dans quelques commentaires coraniques du XXe siècle, in: Arabica 47 (2000) 554-562.
- Bashkin, Transregionalism Bashkin, Orit, On Eastern Cultures: Transregionalism and Multilingualism in Iraq, 1910–38, in: Migrating Texts. Circulating Translations around the Ottoman Mediterranean, hg. von Marilyn Booth, Edinburgh 2019, 122-147.
- Böttcher, Religionspolitik Böttcher, Annabelle, Syrische Religionspolitik unter Asad, Freiburg 1998.
- Bruckmayr/Hartung, Challenges Bruckmayr, Philipp und Hartung, Jan-Peter, Introduction: Challenges from “The Periphery”? – Salafī Islam Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia, in: Die Welt des Islams 60 (2020) 137-169.
- Brunner, Ecumenism Brunner, Rainer, Islamic Ecumenism in the Twentieth Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint, Leiden 2004.
- Brunner, Quelques débats Brunner, Rainer, Quelques débats récents autour du hadith en Islam sunnite, in: Controverses sur les écritures canoniques de l’Islam, hg. von Daniel De Smet und Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 2014, 373-428.

⁹⁷ Zu Vorgeschichte und Aufstieg des „Islamischen Staats“ siehe Günther, Ein zweiter Staat.

- Brunner, *lātinīya* Brunner, Rainer, *lātinīya lā-dīnīya* – Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus, in: Osmanische Welten. Quellen und Fallstudien. Festschrift Michael Ursinus, hg. von Christoph Herzog und Raoul Motika und Johannes Zimmermann, Bamberg 2016, 73-114.
- Brunner, Schia Brunner, Rainer, Die Schia, in: Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, hg. von Rainer Brunner, Stuttgart 2016, 310-337.
- Brunner, Natural Sciences Brunner, Rainer, Angels in the Sky, Microbes on Earth. Some Remarks on Natural Sciences in *al-Manār*, in: Teachers and Students: Reflections on Learning in Near and Middle Eastern Cultures. Collected Studies in Honour of Sebastian Günther, hg. von Dorothee Lauer und Jana Newiger und Yassir El Jamouhi, Leiden (Brill) 2024, 719-47.
- Carré, Coran Carré, Olivier, Le Coran des islamistes. Lecture critique de Sayyid Qutb, 1906-1966, Paris 2021.
- Commins, Reform Commins, David Dean, Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York, Oxford 1990.
- Commins, Wahhabi Commins, David, From Wahhabi to Salafi, in: Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change, hg. von Bernhard Haykel et al., New York 2015, 151-166.
- Corboz, Guardians of Shi‘ism Corboz, Elvire, Guardians of Shi‘ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks, Edinburgh 2015.
- Dallal, Islam Dallal, Ahmad S., Islam Without Europe. Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought, Chapel Hill 2018.
- Dallal, Origins Dallal, Ahmad S., The Origins and Early Development of Islamic Reform, in: The New Cambridge History of Islam. Volume 6: Muslims and Modernity. Culture and Society since 1800, hg. von Robert W. Hefner, Cambridge 2010, 107-147.
- Damir-Geilsdorf, Herrschaft Damir-Geilsdorf, Sabine, Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Würzburg 2003.
- Dawn, Formation Dawn, C. Ernest, The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years, International Journal of Middle East Studies 20 (1988), 67-91.
- Delanoue, Moralistes Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1892), Kairo 1982.
- DellaPergola, Demography DellaPergola, Sergio, Demography, in: Encyclopedia of Jews in the Islamic World, hg. von Norman A. Stillman, online (2010) https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/demography-COM_0006580.
- Dennerlein, Religion Dennerlein, Bettina, Religion als Reform. *Iṣlāḥ* und Gesellschaft in Marokko, 1830-1912, Berlin 2018.
- Di-Capua, Enlightenment Di-Capua, Yoav, Nahda: the Arab Project of Enlightenment, in: The Cambridge Companion to Modern Arab Culture, hg. von Dwight F. Reynolds, Cambridge 2015, 54-74.
- Elshakry, Darwin Elshakry, Marwa, Reading Darwin in Arabic, 1860-1950, Chicago und London 2013.
- El Shamsy, Rediscovering El Shamsy, Ahmed, Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition, Princeton 2020.
- Ende, Agnostiker Ende, Werner, Waren Ġamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?, in: Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I (XVII. Deutscher Orientalistentag) Teil 2 (1969), 650-659.
- Ende, Arabische Nation Ende, Werner, Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut und Wiesbaden 1977.
- Ende, Wahn Ende, Werner, Wahn und Wissenschaft. Zur Wirkungsgeschichte westlicher Rassentheorien im Nahen und Mittleren Osten, in: Hoşsohbet. Erika Glassen zu Ehren, hg. von Börte Sagaster, Würzburg

2011, 265-289.

- Ende, Frauen Ende, Werner, Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in Al-Manār, in Gedenkschrift Wolfgang Reuschel: Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991, hg. von Dieter Bellmann, Stuttgart 1994, 49-57.
- Evstatiev, Salafism Evstatiev, Simeon, Salafism as a Contested Concept, in: Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies. Studies in Honor of Dale F. Eickelman, hg. von Allen James Fromherz und Nadav Samin, Leiden 2021, 172-201.
- Flores, Offenbach Flores, Alexander, Offenbach in Arabien, in: Die Welt des Islams 48 (2008), 131-169.
- Farquhar, Circuits of Faith Farquhar, Michael, Circuits of Faith. Migration, Education and the Wahhabi Mission, Stanford 2017.
- Glaß, Muqtaṭaf Glaß, Dagmar, Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation, 2 Bände Würzburg 2004.
- Goldziher, Richtungen Goldziher, Ignaz, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.
- Goldziher, Studien Goldziher, Ignaz, Muhammedanische Studien, Halle 1888. 2. Nachdruck Hildesheim 2004.
- Gordon, Nasser Gordon, Joel, Nasser. Hero of the Arab Nation, Oxford 2006.
- Grafton, Arabic Bible Grafton, David D., The Contested Origins of the 1865 Arabic Bible, Leiden 2015.
- Gramlich, Glauben Gramlich, Richard, Vom islamischen Glauben an die „gute alte Zeit“, in: Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag, hg. von Richard Gramlich, Wiesbaden 1974, 110-117.
- Griffel, Salafī Griffel, Frank, What Do We Mean By "Salafī"? Connecting Muḥammad ‘Abduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History, in: Die Welt des Islams 55 (2015) 186-220.
- Günther, Ein zweiter Staat Günther, Christoph, Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates Irak“, Würzburg 2014 (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 28).
- Haarmann, Arab Image Haarmann, Ulrich, Ideology and History, Identity and Alterity. The Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt, in: International Journal of Middle East Studies 20 (1988) 175-196.
- Hamzah, From ‘ilm to *ṣiḥāfa* Hamza, Dyalah, From ‘ilm to *ṣiḥāfa* or the Politics of the Public Interest (*maṣlaḥa*). Muḥammad Rashīd Riḍā and his Journal *al-Manār* (1898–1935), in: The Making of the Arab Intellectual. Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood, hg. von Dyalah Hamza, London 2013, 90-127.
- Hanssen, Beirut Hanssen, Jens, Fin de siècle Beirut. The Making of an Ottoman Provincial Capital, Oxford 2005.
- Hatina, Arab Liberal Thought Hatina, Meir, Arab Liberal Thought in Historical Perspective, in: Arab Liberal Thought After 1967. Old Dilemmas, New Perceptions, hg. von Meir Hatina und Christoph Schumann, New York 2015, 23-40.
- Hatina, Dismantling Hatina, Meir, Dismantling the Sacred in the Name of Humanity: Mahmud Muhammad Taha’s Cultural Revolution, Journal of Political Ideologies 27 (2022) 31-52.
- Haykel, Revival Haykel, Bernard, Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani, Cambridge 2003.
- Haykel, Nature Haykel, Bernard, On the Nature of Salafī Thought and Action, in: Global Salafism. Islam’s New Religious Movement, hg. von Roel Meijer, London 2009, 33-57.
- Hill, Utopia Hill, Peter, Utopia and Civilisation in the Arab Nahda, Cambridge 2020.
- Hourani, Changing Face Hourani, Albert, The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century, Studia Islamica 8 (1957) 89-122.

- Hourani, Arabic Thought Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Oxford 1962. Nachdruck Cambridge 1983.
- Jankowski, Ottomanism Jankowski, James, Ottomanism and Arabism in Egypt, 1860-1914, in: The Muslim World 70 (1980) 226-259.
- Jordan, Prophet Jordan, David, "So Let Today Be All the Arabs Muḥammad". The Prophet in the Discourse of the Iraqi Baʿth Party, in: The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam, hg. von Rashida Chih und David Jordan und Stefan Reichmuth. Band 2: Heirs of the Prophet: Authority and Power, Leiden 2022, 323-345.
- Jordan, State and Sufism Jordan, David. State and Sufism in Iraq. Building a "Moderate Islam" under Saddam Husayn, London 2022.
- Kalmbach, Knowledge Kalmbach, Hilary, Islamic Knowledge and the Making of Modern Egypt, Cambridge 2020.
- Kassab, Arab Thought Kassab, Elizabeth Suzanne, Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspectives, New York 2009.
- Keddie, al-Afghānī Keddie, Nikki R., Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography, Berkeley 1972.
- Kienle, Baʿth v. Baʿth Kienle, Eberhard, Baʿth v. Baʿth. The Conflict between Syria and Iraq, 1968-1989, London 1990.
- Krämer, Orient Krämer, Gudrun, Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500, Frankfurt 2016.
- Krämer, Architekt Krämer, Gudrun, Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder, München 2022 (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung).
- Kramer, Islam Assembled Kramer, Martin: Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress, New York 1986.
- Lacroix, Islamistes Lacroix, Stéphane, Les Islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, Paris 2010.
- Landau, Pan-Islam Landau, Jacob M., The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization, Oxford 1990.
- Landau-Tasserou, Cyclical Reform Landau-Tasserou, Ella, The "Cyclical Reform": A Study of the *mujaddid* Tradition, Studia Islamica 70 (1989) 79-117.
- Laoust, Réformisme Laoust, Henri, Le réformisme orthodoxe des "salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle, Revue des études islamiques 6 (1932) 175-224.
- Lauzière, Salafism Lauzière, Henri, The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century, New York 2016.
- Lemke, Šaltūt Lemke, Wolf-Dieter, Maḥmūd Šaltūt (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem, Frankfurt 1980.
- Luizard, Laïcités Luizard, Pierre-Jean, Laïcités autoritaires en terres d'islam, Paris 2008.
- Mayeur-Jaouen, Poursuite Mayeur-Jaouen, Catherine, "À la poursuite de la réforme". Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XVe-XXIe siècle, Annales HSS 73 (2019) 317-358.
- Mervin, Réformisme Mervin, Sabrina, Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ḡabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban, Paris 2000.
- Mitchell, Society Mitchell, Richard P., The Society of the Muslim Brothers, New York 1993.
- Nafi, Salafism Nafi, Basheer M., Salafism Revived: Nuʿmān al-Alūsī and the Trial of Two Aḥmads, in: Die Welt des Islams 49 (2009) 49-97.
- Niebuhr, Beschreibung Niebuhr, Carsten, Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten, Kopenhagen 1772.
- Niebuhr, Reisebeschreibung Niebuhr, Carsten, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, 2 Bände Kopenhagen 1774-1778.

- Ourghi, Reformbewegung Ourghi, Abdel-Hakim Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibādīya. Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyaš 1236-1332 h.q. (1821-1914), Würzburg 2008.
- Ourghi, Schiiten Ourghi, Mariella, Schiiten als Ungläubige. Zur situativen Kontingenz einer salafistischen Feindbildkonstruktion, in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hg. von Thorsten Gerald Schneiders, Bielefeld 2014, 279-289.
- Philipp, Zaidan Philipp, Thomas, Jurji Zaidan and the Foundations of Arab Nationalism, Syracuse 2014.
- Philipp, Participation Philipp, Thomas, Participation and Critique. Arab Intellectuals Respond to the “Ottoman Revolution”, in: Arabic Thought Beyond the Liberal Age. Towards an Intellectual History of the Nahda, hg. von Jens Hanssen und Max Weiss, Cambridge 2016, 243-265.
- Philosophie 4,1 Philosophie in der islamischen Welt. Band 4,1: 19. und 20. Jahrhundert: Arabischer Sprachraum, hg. von Anke von Kügelgen, Basel 2021.
- Rebhan, Termini Rebhan, Helga, Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798-1882), Wiesbaden 1986.
- Reichmuth, Rashīd Riḍā Reichmuth, Stefan, Rashīd Riḍā: Introduction to the First Annual Volume of *al-Manār* (Egypt, 1909), in: Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism. A Sourcebook, hg. von Björn Bentlage et al., Leiden 2017, 293-304.
- Reichmuth, Weltkrieg Reichmuth, Stefan, Der Erste Weltkrieg und die muslimischen Republiken der Nachkriegszeit, in: Geschichte und Gesellschaft 40 (2014) 184-213.
- Reid, Cairo University Reid, Donald Malcolm, Cairo University and the Making of Modern Egypt, Cambridge 1990.
- Riḍā, al-‘Aṣabiyya Riḍā, Rašīd, al-‘Aṣabiyya al-ḡinsiyya at-turkiyya (wa-‘āqibat qatl nābiḡī l-‘Arab bi-Sūriyā), in: al-Manār 19,2 (Juli 1916), 75-82.
- Riḍā, al-Manār Rašīd Riḍā, Muḥammad, al-Manār wa-l-Azhar, Kairo 1934.
- Riḍā, Riḡalāt Rašīd Riḍā, Muḥammad, Riḡalāt al-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā, hg. von Yūsuf Ībiš, Beirut 1971.
- Ryad, Reformism Ryad, Umar, Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898-1935), Leiden 2009.
- Sajid, Muslime Sajid, Mehdi, Muslime im Zwischenkriegseuropa und die Dekonstruktion der Faszination vom Westen: Eine kritische Auseinandersetzung mit Šakīb ‘Arslāns Artikeln in der ägyptischen Zeitschrift *al-Faṭḥ* (1926–1935), Berlin 2015.
- Sajid, Reappraisal Sajid, Mehdi, A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood, in: Islam and Christian–Muslim Relations 29 (2018) 193-213.
- Scharbrodt, ‘Abduh Scharbrodt, Oliver, Muhammad ‘Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity, London 2022.
- Schölch, Ägypten Schölch, Alexander, Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten, Zürich und Freiburg 1972 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 9).
- Schulze, Internationalismus Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990.
- Sedgwick, ‘Abduh Sedgwick, Mark, Muhammad Abduh, Oxford 2010.
- Sing, Decline Sing, Manfred, The Decline of Islam and the Rise of *Inḡiṭāt*: The Discrete Charm of Language Games about Decadence in the 19th and 20th Centuries, in: *Inḡiṭāt* – The Decline Paradigm: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History, hg. von Syrinx von Hees, Würzburg 2017, 11-70.
- Steinberg, Saudi-Arabien Steinberg, Guido, Saudi-Arabien. Der Salafismus in seinem Mutterland, in: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, hg. von Behnam T. Said und Hazin Fouad, Freiburg 2014, 265-296.

- Stillman, Jews Stillman, Norman, Jews of Arab Lands in Modern Times, Philadelphia 1991.
- al-Ṭaḥṭāwī, *Kitāb talḥīṣ al-Ṭaḥṭāwī, Rifāʿa, Kitāb talḥīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz aw ad-dīwān an-naḥīs bi-īwān Bārīs*, Kairo 1834.
- aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muslim al-Ṭaḥṭāwī, Rifāʿa, Ein Muslim entdeckt Europa. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826-1831, hg. von Karl Stowasser, München 1988.
- Tamcke, Christen Tamcke, Martin, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 2008.
- Thielmann, Abū Zaid Thielmann, Jörn: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene *ḥisba*: Šarīʿa und Qānūn im heutigen Ägypten, Würzburg 2003.
- Tomiche, Nahḍa Tomiche, Nada, Nahḍa, in: Encyclopaedia of Islam. 2nd Edition 7 (1993) 900-903.
- Weismann, Taste Weismann, Itzhak, Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden 2001.
- Weismann, Balance Weismann, Itzhak, A Perverted Balance: Modern Salafism between Reform and Jihād, in: Die Welt des Islams 57 (2017) 33-66.
- Wien, Arab Nationalism Wien, Peter, Arab Nationalism. The Politics of History and Culture in the Modern Middle East, Abington und New York 2017.
- Wild, Enlightenment Wild, Stefan, Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes, in: Die Welt des Islams 36 (1996) 379-390.
- Wright, Realizing Islam Wright, Zachary Valentine, The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World, Chapel Hill 2020.
- Yenen, Co-Existence Yenen, Alp, Envisioning Turco-Arab Co-Existence between Empire and Nationalism, in: Die Welt des Islams 61 (2021) 72-112.
- Yousef, Composing Egypt Yousef, Hoda A., Composing Egypt: Reading, Writing, and the Emergence of a Modern Nation, 1870-1930, Stanford 2016.
- Ze'evi, Napoleon Ze'evi, Dror, Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East, in: Mediterranean Historical Review 19 (2004) 73-94.