

Die Entdeckung der Freiheit:

Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte

von

Clemens Recker

Eingereicht an der

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Institut für Politische Wissenschaft

Bergheimer Straße 58, 69115 Heidelberg

zur Erlangung des akademischen Grades

doctor rerum politicarum (Dr. rer. pol.)

im Dezember 2011.

Verteidigt am 28. Februar 2012.

Die Entdeckung der Freiheit:

Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte

Diese Dissertation wurde durch die Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit
materiell und ideell gefördert.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
Vorbemerkungen	2
Einleitung	5
1. Liberalismus	11
1.1 Eingrenzung und definatorische Probleme.....	13
1.2 Historische Entwicklung des Liberalismus	16
1.3 Strömungen des Liberalismus	20
1.3.1 <i>Klassischer Liberalismus und Sozialliberalismus</i>	20
1.3.2 <i>Englischer und französischer Liberalismus</i>	23
1.3.3 <i>Andere Liberalismen: USA und Deutschland</i>	25
1.4 Grundpfeiler des Liberalismus	26
1.4.1 <i>Individuelle Freiheit</i>	28
1.4.1.1 Legitimationen der Freiheit	29
1.4.1.2 Schematisierungen der Freiheit	31
1.4.1.3 Schlußfolgerungen	33
1.4.2 <i>Rechtstaatlichkeit</i>	34
1.4.2.1 Konstitutionalismus.....	35
1.4.2.2 Ursprung des Rechts.....	36
1.4.2.3 Gewaltenteilung.....	37
1.4.3 <i>Privateigentum und Marktwirtschaft</i>	37
1.4.3.1 Die soziale Frage und liberale Antworten.....	40
1.4.4 <i>Demokratie</i>	42
1.4.4.1 Die Französische Revolution.....	43
1.4.4.2 Demokratischer Liberalismus und liberale Demokratie	45
1.4.5 <i>Säkularismus</i>	46
1.4.5.1 Philosophische Vorläufer	46
1.4.6 <i>Schlußfolgerungen zu den fünf Grundpfeilern</i>	49
1.5 Eurozentristisches Liberalismusbild für die arabische Welt?	50
1.5.1 <i>Die Liberalen und der Orient: feindliche Vorbilder?</i>	54
2. Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte.....	59
2.1 Einleitung und Einflüsse.....	59
2.1.1 <i>Westlicher Liberalismus</i>	60
2.1.2 <i>Islamische Theologie</i>	63

2.1.3 Arabischer Humanismus	70
2.2 Zusammenfassung und Vorgehensweise	78
2.3 Vorläufer des modernen Liberalismus in der arabischen Welt	79
2.3.1 Die Mu‘tazila im Irak.....	82
2.3.2 Ibn Rushd (Averroës) (1126-1198).....	87
2.3.3 Ibn Khaldūn (1332-1406).....	90
2.3.4 Freiheitsverständnis vor dem 19. Jahrhundert.....	94
2.3.5 Veränderungen ab dem 19. Jahrhundert: Die Nahḍa.....	95
2.4 Vorgehensweise	99
3. Die erste Generation, 1834 bis 1882	103
3.1 Historische Einordnung: Ägypten im 19. Jahrhundert.....	103
3.2 Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873).....	111
3.3 Das Osmanische Reich und die Tanzimat	127
3.4 Khayr ad-Dīn at-Tūnisī (1822-1890).....	128
3.5 Frānsīs Fatḥallah al-Marrāsh (1836-1873)	139
3.6 Zusammenfassung: Die erste Generation	145
3.6.1 Europäischer Liberalismus in der ersten Generation.....	149
3.6.2 Islamische Reformtheologie in der ersten Generation.....	151
3.6.3 Arabischer Humanismus in der ersten Generation.....	152
4. Die zweite Generation, 1880 bis 1918	153
4.1 Adīb Ishāq (1856-1885)	159
4.2 Muḥammad ‘Abduḥ (1849-1905).....	170
4.2.1 Exkurs: Islam und Modernität: Der Vortrag Renans und die Reaktionen Al-Afghānīs und ‘Abduḥs.....	189
4.3 ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī (1849-1902)	192
4.4 Qāsim Amīn (1863-1908)	207
4.5 Aḥmad Fatḥī Zaghlūl (1863-1914) und Edmond Demolins (1852-1907)	221
4.6 Ya‘qūb Ṣarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1856-1951): Al-Muqtaṭaf	227
4.7 Faraḥ Anṭūn (1874-1922).....	233
4.8 Sulaymān Al-Bustānī (1865-1925).....	242
4.9 Aḥmad Luṭfī As-Sayyid (1872-1963)	254
4.10 Zusammenfassung der zweiten Generation.....	278
4.10.1 Europäischer Liberalismus in der zweiten Generation.....	286
4.10.2 Islamische Reformtheologie in der zweiten Generation.....	290
4.10.3 Arabischer Humanismus in der zweiten Generation.....	295
5. Die dritte Generation, 1918 bis 1952	296
5.1 ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq (1888-1966).....	298

5.2 Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973)	308
5.3 Zusammenfassung der dritten Generation.....	333
5.3.1 <i>Europäischer Liberalismus in der dritten Generation</i>	335
5.3.2 <i>Islamische Reformtheologie in der dritten Generation</i>	336
5.3.3 <i>Arabischer Humanismus in der dritten Generation</i>	336
6. Nach der Nahḍa: Untergang des Liberalismus?	338
6.1 Arabischer Liberalismus nach 1967	342
7. Schlußbetrachtungen	346
8. Zeittafel zum Liberalismus in der modernen arabischen Ideengeschichte	352
Bibliographie.....	362
Werke in arabischer Sprache:.....	362
Werke in europäischen Sprachen:.....	369

Danksagung

Ich möchte mich bei meinen Betreuern Professor Dr. Klaus von Beyme und Professor Dr. Raif Georges Khoury aus Heidelberg für ihre fortwährende und verlässliche Unterstützung bedanken. Ohne ihre Hinweise, Kommentare und Kritiken hätte diese Arbeit in dieser Form nicht verwirklicht werden können. Ich danke Professor von Beyme insbesondere für seine Kommentare zum großen Feld der politischen Ideologien und Theorien und Professor Khoury für seine ungemein wichtigen Hinweise zur arabisch-islamischen Ideengeschichte und zu den Protagonisten der Nahḍa, über die er selbst vielfach publiziert hat.

Desweiteren bin ich dem Deutschen Orient-Institut in Beirut zu großem Dank verpflichtet. Als Gastwissenschaftler von Oktober 2010 bis Mai 2011 habe ich dort neben der hervorragenden Unterstützung durch die Kollegen des OIB ein ideales Arbeitsumfeld vorgefunden, das dem Fortkommen dieser Arbeit sehr genützt hat.

Ich danke auch der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit für die ideelle und materielle Unterstützung meiner Arbeit. Dies gilt insbesondere für die Auslandsmitarbeiter der Stiftung Dr. Ronald Meinardus (Ägypten) und Ralf Erbel (Jordanien und Libanon), die mich auf dem Weg der Arbeit begleitet haben und meinen Vertrauensdozenten Dr. Rolf Steltemeier.

Berlin, im Dezember 2011.

Vorbemerkungen

Um die Lesbarkeit der Arbeit auch für Nichtarabisten sicherzustellen, aber gleichzeitig die wissenschaftlich notwendige Eindeutigkeit der arabischen Zitate und Namen zu gewährleisten, wird in dieser Arbeit die Transkription des "International Journal of Middle East Studies" bzw. der American Library of Congress-Umschriften verwendet. Die Liste:

Arabischer Buchstabe	Transkription
ا	ʾ, ā
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ

ط	t
ظ	z
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w, ū
ي	y, ī

Eingedeutschte Wörter arabischen Ursprungs wurden nicht transkribiert (wie etwa Koran, Islam, Kalif, Sultan, etc.). Bei wörtlichen Zitaten aus europäischen Werken bleibt die dort verwendete Transkription des Arabischen auch in der hier angegebenen Zitierung bestehen.

Sämtliche Übersetzungen aus dem Arabischen, so weit nicht anders angegeben, stammen vom Verfasser dieser Arbeit.

Einleitung

Gibt es überhaupt einen arabischen Liberalismus?

In der öffentlichen Wahrnehmung sind Liberalismus und die arabische Welt eher als Gegensätze verstanden worden. Diese Sicht ist nicht neu, sondern wurde bereits von maßgeblichen europäischen Liberalen des 18. und 19. Jahrhunderts geteilt. Mit den Eindrücken aus den arabischen Revolutionen des Jahres 2011 mag sich dies nun ändern. Der Liberalismus als politische Philosophie und Ideologie der Freiheit wurde jedoch bisher nicht mit dem Nahen Osten insgesamt in Verbindung gebracht. Bei der Behandlung der politischen Ideengeschichte der Region standen und stehen andere Strömungen wie Nationalismus, Sozialismus oder Islamismus im Vordergrund. Ging es um Liberalismus im weitesten Sinne, war eher die ökonomische Liberalisierung etwa durch die Infitāḥ-Politik im Ägypten der siebziger Jahre oder am arabischen Golf gemeint.

Dies ist insofern einleuchtend, da der Liberalismus, entgegen dem europäischen Beispiel und Vorbild, es in der Region nie geschafft hat, zu einer staatstragenden, staatsbegründenden politischen Philosophie zu werden. Auch wenn der Liberalismus in der westlichen Welt seine Konjunkturzyklen erlebt hat (siehe Gauchet 2007), so sind seine Ideen heute direkt in den politischen Systemen Europas und Nordamerikas und von dort in großen Teilen der Welt zu finden. In der arabischen Welt war dies bis auf wenige Ausnahmen nicht der Fall und ist es auch jetzt (noch) nicht.

Die Autoritarismusforschung hat eine Reihe von Ursachen für die Persistenz undemokratischer und illiberaler Regime in der Region identifiziert, sich aber gleichzeitig nicht ausreichend mit der Geschichte und Entwicklung politischer Ideen in der Region beschäftigt.¹ Mit dem Persistenzpostulat bezüglich

¹ Auch wenn einige der autoritären Systeme der Region durch die Ereignisse des Jahres 2011 gestürzt wurden, ist die Fragestellung der Persistenz dieser Systeme noch nicht zu verwerfen, da sich bisher (Stand Februar 2012) noch keine nichtautoritären Alternativsysteme etablieren konnten.

autoritärer Regime in der arabischen Welt, das in den vergangenen Jahren recht prominent in der nahostbezogenen Politikwissenschaft vertreten war, traten Oppositionsbewegungen wie der Liberalismus in den Hintergrund oder wurden durch Konzentration auf illiberale Oppositionsbewegungen verdrängt.

Diese Arbeit versucht, einen Beitrag zur Schließung der Liberalismislücke in der Erforschung der modernen politischen Geistesgeschichte der arabischen Welt zu leisten. Die hier behandelten Denker und Intellektuellen aus verschiedenen Teilen der arabischen Welt des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind nicht unbedingt Neuentdeckungen. Gerade zu den prominentesten Protagonisten der sogenannten Nahḍa wie Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muḥammad ʿAbduh oder Ṭāhā Ḥusayn gibt es eine Fülle von Arbeiten und Untersuchungen. Dennoch gibt es kaum Untersuchungen, die den spezifisch liberalen Gehalt des Denkens und der publizierten Meinungen dieser Intellektuellen untersuchen. Andere Denker wiederum, wie Frānsīs al-Marrāsh oder Sulaymān al-Bustānī sind trotz ihrer großen Verdienste um den arabischen Liberalismus in weitgehende Vergessenheit geraten.

Auch insgesamt sind die liberalen Vorarbeiten der arabischen Intellektuellen unter dem Schleier der Geschichte verdeckt worden.

Natürlich ist dies auch dem Umstand geschuldet, daß die intellektuellen Vorarbeiten oftmals nicht in direkte politische Reformen münden. Selbst wenn dies der Fall gewesen ist, so ist die Umformung niemals linear vonstatten gegangen. Insofern stellt sich natürlich die berechtigte Frage nach dem Einfluß der arabischen Intellektuellen auf die praktische Politik ihrer Länder, gerade seit den Revolutionen des Jahres 2011.

Die Problematik des Einflusses arabischer Intellektueller auf die politischen Systeme der Region, oftmals ein Oszillieren zwischen Anpassung und Opposition, sind auch innerhalb ihrer Kreise thematisiert worden.²

² z.B. Laroui 1977: The Crisis of the Arab intellectual.

Es geht in der vorliegenden Arbeit nicht darum, die politische Ideengeschichte der arabischen Welt aus liberaler Sicht umzuschreiben, sondern darum, die liberalen Strömungen und Schulen, die es in ihr gab, die aber vernachlässigt wurden, herauszuarbeiten und zu analysieren.

Albert Hourani, dessen Standardwerk "Arabic thought in the liberal age" den vielleicht größten Einfluß auf die Analyse der modernen arabischen Ideengeschichte hatte, lag richtig mit seiner Einschränkung im Vorwort zur Auflage von 1983, daß der Titel nicht ganz korrekt sei. Sein "age" ist nicht nur liberal, sondern ebenso von nichtliberalen Ideologien und Philosophien geprägt. Dennoch gab und gibt es diese Strömung der recht heterogenen arabischen Liberalen, deren Spannweite christliche Säkularisten und islamische Modernisten, radikale Revolutionäre und konservative Reformer umfasste.

Der in dieser Arbeit beleuchtete Zeitrahmen ist in der arabischen Historiographie als die *Nahḍa*³ bekannt geworden und dient noch immer als wichtige Inspirationsquelle für Reformen und Modernisten heute. Er ist, auch wenn er seinerzeit als ausländischer Diskurs diffamiert wurde, heute Bestandteil eines arabischen "turāth" (arab.: Erbe), auf das heutige arabische Liberale zurückgreifen.

Die Entdeckung der Freiheit impliziert nicht die Abwesenheit der Freiheit im politischen Denken der arabischen Welt vor dem in dieser Arbeit behandeltem Zeitraum. Dennoch lassen sich mit Rosenthal (1960) einige fundamentale Änderungen des Freiheitsverständnisses, die auch den Kern eines wie auch immer gearteten Liberalismus betreffen, ab dem 19. Jahrhundert feststellen. Der Unterschied zu klassischen Konzepten der Freiheit, die es in der arabisch-islamischen Welt immer gegeben hat⁴, zeigt sich im 19. Jahrhundert durch die Systematisierung des Freiheitsdenkens einerseits und seiner Politisierung andererseits. Aus dem Begriff "*ḥurr*" (frei), der vorher eher als Gegensatz zu

³ vgl. Encyclopedia of Islam, Second Edition: *Nahḍa*.

⁴ z.B. Freiheit im Sinne von Freigeistigkeit, wie Khoury (2008) am Beispiel von Abū Nuwās erklärt.

"‘abd" (Sklave) aufgefasst wurde, ergaben sich durch die Arbeiten der arabischen Liberalen politische Normativa, die insbesondere durch Inspiration mit europäischen Liberalen wie etwa Montesquieu verschiedene Facetten der Freiheit betonten, die es in dieser Form zuvor nicht gegeben hatte. Die Entdeckung der Freiheit impliziert daher zum einen die Wiederentdeckung der Freiheit als oppositionellem Diskurs gegen illiberale Herrschaft, durchaus mit Anknüpfungen an die freiheitlichen Vorläufer in der arabisch-islamischen Welt, und zum anderen die Entdeckung der Freiheit als Grundlage einer modernen politischen Philosophie oder Ideologie, dem Liberalismus, in arabischem Kontext.

Zwar gibt es eine Vielzahl von Studien über die arabische Nahḍa, doch kaum welche, die sich auf die dezidiert liberalen Strömungen der Nahḍa beziehen⁵. Diese Arbeit ist ein Versuch, diese Lücke zu füllen, in dem die Freiheitskonzepte, die Ideen zu Rechtstaatlichkeit, Marktwirtschaft und Demokratie sowie zum Säkularismus, in den Werken einer Reihe der prominentesten und einflußreichsten arabischen Intellektuellen ausgewertet und verglichen werden und versucht wird, den Ursprung ihrer Ideen und ihren Kontext nachzuvollziehen. Die große Zeitspanne und die teils regalefüllenden Publikationen von arabischen Intellektuellen, die in dieser Arbeit behandelt werden, zwingen den Verfasser dazu, keine Vollständigkeit in seiner Auswahl der Denker und in ihren Werken beanspruchen zu können. Dennoch umfasst die Auswahl die wichtigsten arabischen Denker zu Themen des Liberalismus und die untersuchten Werke sind denn auch in der Regel die direkt politischen Werke bzw. die Hauptwerke der Verfasser.

Die Ereignisse des Jahres 2011 haben die Lebendigkeit der Freiheitsforderung in der arabischen Welt mehr als deutlich ins Licht der Öffentlichkeit gerückt. Nun ist es offensichtlich, dass diese Forderungen nicht erst seit diesem Jahr in der

⁵ Ausnahmen sind die Arbeiten von Khoury (z.B. 2009 und 2011), Schumann (2008 und 2010), sowie arabischsprachige Sekundärliteratur etwa von Qaranī (1980 und 2006).

arabischen Welt geäußert wurden, sondern daß die politische Philosophie des Liberalismus weitaus tiefere Wurzeln in der modernen arabischen Ideengeschichte als gemeinhin angenommen. Dennoch wäre es verfehlt und übertrieben zu behaupten, daß die arabischen Freiheitsbewegungen direkt den intellektuellen Vorarbeiten der arabischen Liberalen des 19. und 20. Jahrhunderts gefolgt wären. Dafür ist erstens nicht ausgemacht, welche Rolle die Intellektuellen in dieser Bewegung überhaupt spielten. Wurden sie nicht genauso überrascht von den Entwicklungen wie die arabischen Diktatoren, die gestürzt sind? Die Proteste der arabischen Straße gegen Autoritarismus und Korruption haben eine Vielzahl von Ursachen, aber der Hauptgrund, wie Suzanne Kassab richtigerweise sagte, liegt nicht darin, dass hunderttausende Ägypter nach der Lektüre von Montesquieu auf die Straße gegangen sind, sondern daß es die Eruption einer bereits lange gefühlten Wut durch Benachteiligung und Chancenlosigkeit und die Abwesenheit von Freiheit war⁶.

Zweitens sind die arabischen Revolutionen auch im Herbst 2011 noch im Gange und ihr Ausgang ist ungewiss. Daher ist auch noch nicht absehbar, inwiefern diese Revolutionen liberale Revolutionen sind, oder von anderen Faktoren getrieben wurden. Auch das sozialistische Lager beansprucht bereits die Urheberschaft der Revolutionen für sich und sieht sie als soziale Revolutionen gegen neoliberale Politiken der alten Regime und zunehmende Ungleichheit und Ungerechtigkeit in den betroffenen Staaten. All dies ist noch verfrüht.

Man mag jedoch hinzufügen, daß die Tatsache allein, daß Menschen zur Einforderung ihrer Rechte auf die Straße gehen, bereits liberal ist.

Eine große Herausforderung stellt indes die wirkliche Transformation dieser Staaten dar, zu der Liberale einen wichtigen und vielleicht entscheidenden Beitrag leisten können. Der Sturz der alten Herrscher ist nur der erste und vielleicht leichtere Schritt einer solchen Transformation. Der Aufbau eines neuen, offenen politischen Systems, das Freiheiten respektiert und schützt, rechtsstaatlich ist und demokratische Teilhabe sichert, ist ungleich schwieriger.

⁶ Suzanne Kassab mündlich auf der Erlangen International Conference: "Liberal Thought in the Middle East post-1967", Erlangen, 20. bis 24. Juni 2011.

Hier wiederum können die alten arabischen Liberalen helfen. Sie haben sich, meistens ohne die Chance zur konkreten Umsetzung zu bekommen, mit der intellektuellen Ausarbeitung einer anderen, liberalen politischen Wirklichkeit beschäftigt, die auch für die heutigen Reformer sinngemäß sein können. Die Begründungen der Freiheit finden sie bei Sulaymān al-Bustānī, Aḥmad Luṭfī As-Sayyid und Adīb Ishāq, Ideen zur Rechtstaatlichkeit haben bereits Muḥammad ‘Abduh und ‘Abd ar-Raḥman al-Kawākibī entwickelt, die Marktwirtschaft hat der große arabische Soziologe Ibn Khaldūn behandelt, die Demokratie ist das große Thema im politischen Denken Ṭāhā Ḥusayn und der Säkularismus von Faraḥ Anṭūn und ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq verfochten worden.

Interessanterweise sind viele dieser arabischen Liberalen zu ihren Lebzeiten als Vertreter ausländischer Ideologien und Westler verunglimpft worden. Im Laufe der Geschichte allerdings ist das ehemals Fremde zum integralen Bestandteil des arabischen intellektuellen Erbes geworden. Dies erleichtert die Aneignung liberaler Themen für heutige Reformer über ihre intellektuellen Vorgänger.

Nicht umsonst wurde von vielen, auch liberalen, Seiten, eine zweite arabische Nahḍa gefordert. Dies bedingt bereits die Bedeutung und die Anknüpfung an jene Freiheitspioniere, die in ihren Versuchen, ihre Länder in freiheitliche und moderne Staaten zu transformieren, vorläufig gescheitert waren. Die Beschäftigung mit den liberalen Denkern der ersten Nahḍa ist daher eine Voraussetzung für den Beginn einer zweiten.

1. Liberalismus

Bevor es in den folgenden Kapiteln darum gehen wird, den Liberalismus in der arabischen Welt zu analysieren, bedarf es der Klärung dessen, was Liberalismus eigentlich ist, was unter ihm verstanden wird und welche Spielarten des Liberalismus es gibt.

Hier stellt sich zunächst das Problem des inflationären Gebrauchs des Terminus "liberal". Im weitesten Sinne wird er als moderat verwendet, als Gegensatz zu Extremismus, Konservatismus und Fanatismus. Im medialen wie auch im akademischen Kontext findet sich eine recht große Bandbreite dessen, was unter Liberalismus zu verstehen ist.

Im Bezug auf die arabische und islamische Welt arbeitet Schumann (2008 und 2010) beispielsweise mit dem weiter gefassten Begriff des "liberal thought", dessen Grundaxiome kontrastiert werden: modern (nicht traditionell), progressiv (nicht stagnierend), reformerisch (nicht revolutionär), individualistisch (nicht kollektivistisch) und konstitutionell (nicht autoritär); und denen noch Minderheitenrechte, menschliche Zivilisation und Demokratie hinzugefügt werden (Schumann 2008: 3).

Diese Prinzipien sind zwar zweifelsohne Grundbestandteil des Liberalismus⁷, jedoch ist die Unterscheidung zu anderen politischen Richtungen nicht unbedingt eindeutig. Zudem impliziert ein so definierter "liberal thought" eine geringere Systematisierung liberalen Denkens als dies bei einer genaueren Definition der Fall ist. Die Zufälligkeit liberaler Positionen nimmt in dem Maße zu, wie ihre Notwendigkeit, die aus einem systematischeren liberalen Ansatz entspränge, abnimmt. Gerade die Kategorien modern und progressiv gelten nicht

⁷ Wie etwa ḥurriyya (Freiheit) und taqaddum (Fortschritt) stets dem Konservatismus entgegengestellt wurden (Rebhan 1986: 100).

nur für Liberale, sondern praktisch für alle Nichtkonservativen und haben sich ebenso sehr zum Merkmal sozialistischer Bewegungen gewandelt.

Gleichzeitig, und das ist dem Ansatz Schumanns zugute zu halten, ist der europäische Einflussfaktor geringer und der Radius der liberalen Anschauungen weiter. Es handelt sich bei diesen unterschiedlichen Ansätzen und Liberalismus- bzw. liberal thought-Definitionen nicht um einander ausschließende Verfahren, sondern sie sind im Sinne der Liberalismusforschung komplementär, gerade für die arabische Welt.

Für diese Arbeit wird ein engerer und nach Meinung des Autors präziserer Liberalismusbegriff verwendet, um die Kontrastierung genuiner, fundierter und systematisch erarbeiteter liberaler Position gegenüber solchen herauszuarbeiten, bei denen liberale Ideen Neben- oder Zufallsprodukte sind.

Denn trotz fehlender Vereinheitlichung und autoritativer Eingrenzung ist die politische Philosophie des Liberalismus, und das ist kein Eurozentrismus, auf Kernbausteine zurückzuführen, die wiederum miteinander verwoben sind und kausal zusammenhängen, wie etwa die individuelle Freiheit durch konstitutionelle Rechtstaatlichkeit garantiert wird.

Der Liberalismus ist eine der dominierenden, wenn nicht die dominierende politische Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa. Hauptsächlich in seinen Kernländern England und Frankreich entwickelt, stand er im 18. Jahrhundert im Gegensatz zum Konservatismus und zusätzlich im 19. Jahrhundert zum Sozialismus.

Nach Niedergang und Wiederaufstieg im 20. Jahrhundert glaubte man bereits am liberalen Ende der Geschichte angelangt zu sein, wurde doch der Liberalismus durch den Wegfall seines großen Widersachers, des Kommunismus, in eine Sinnkrise gestürzt. Die Schärfe seiner Konturen nahm ab, sein Kampf wurde defensiv und besitzstandswahrend. Manche behaupten, der Liberalismus habe sich so zu Tode gesiegt. Dies mag übertrieben sein, aber sein Erfolg führte zu

einer gewissen Bewußtlosigkeit, im engeren Sinne des Wortes. Kersting (2006: 9) spricht auch von Selbstverständniskontroversen.

1.1 Eingrenzung und definitorische Probleme

Der Liberalismus hat keine kanonische Theoriebildung erfahren (Kersting 2006: 8). Ihm lassen sich zwar bestimmte Denkschulen, wie die englischen Utilitaristen oder die französischen Naturrechtler, zuordnen, aber es gibt keine festumrissene Grenze, auf deren Inhalt sich der Liberalismus beschränken ließe. Man könnte einwenden, daß einer politischen Philosophie, die im Wesentlichen auf individuelle Freiheit und Vielfältigkeit baut, eine Kanonisierung auch schlecht zu Gesicht stehen würde und im Widerspruch zu ihrer Offenheit und ihrem Individualismus stünde. In dieser Hinsicht gilt auch für den Liberalismus selbst das Mannigfaltigkeitspostulat Wilhelm von Humboldts (1976: 15).

Daraus ergibt sich eine "Schwierigkeit bis Unmöglichkeit, Liberalismus einzugrenzen" (Gall 1976: 9).

Damit zusammenhängend stellt sich die Frage, ob der Liberalismus eine Ideologie ist. Viele sahen in der Duldsamkeit des Liberalismus vielen verschiedenen Lebensentwürfen gegenüber das Gegenteil einer Ideologie, Cesaire (in Gall 1976: 135) nennt ihn mehr eine Geisteshaltung als eine Ideologie, Laski (in Gall 1976: 124) Geisteshaltung und Lehre. In jedem Fall entstand der Liberalismus als oppositioneller Diskurs (von Beyme 2002: 18) im Kontext illiberaler Herrschaft.

Die Ideologiekontroverse um den Liberalismus zeigt bereits die eingangs erwähnte Uneinheitlichkeit des Begriffs. In dieser Arbeit wird ein engerer Begriff des politischen Liberalismus verwendet, der sich auf die Analyse der politisch unmittelbar relevanten Ideen und Strömungen des Liberalismus bezieht. Dies mag gesellschaftliche Toleranz und Duldsamkeit einschließen, doch ist dieser Begriff näher an einer Ideologie als das zuvor genannte Postulat des

Liberalismus als "way of life". Außerdem werden in dieser Arbeit die expliziten liberalen Forderungen an das politische System analysiert, die in ihrem beanspruchten Ordnungsrahmen über die bloße individuelle Selbstentfaltung hinausgehen. Hier zeigt sich der Unterschied zum Ansatz Schumanns, dessen Offenheit Diskursen gegenüber gleichzeitig einen großen Abstand zu Ideologien herstellt. Schumann spricht daher stets und zurecht, von "liberal thought" und nicht von Liberalismus.

Im Zuge seiner Entwicklung kam es zu einer größeren Ausdifferenzierung des Liberalismus, die bis heute dazu geführt hat, daß an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Ideen mit ihm assoziiert werden. Der klassische Liberalismus etwa findet in den USA seine Entsprechung im wirtschaftspolitischen Feld bei den *conservatives* während Sozialliberalismus und Bürgerrechtsbewegungen eher mit den Demokraten verbunden werden. Um das klassisch-liberale aber nicht mit etwaigen religiösen Konnotationen des Begriffs "conservatives" zu vermischen, hat sich dort mittlerweile der Begriff *libertarians* für streng klassische Liberale gebildet.

In Deutschland wiederum verhält es sich anders, der organisierte Liberalismus ist näher an seinen klassischen Vorbildern als der amerikanische.

Bei allen Kontroversen ist unumstritten, daß die individuelle Freiheit der Markenkern des Liberalismus ist. Alle weiteren Aspekte seiner politischen Philosophie sind von ihr abhängig, dienen zu ihrem Schutz oder ihrer Maximierung. So ist der Terminus liberal vom lateinischen Wort liber = frei abgeleitet und beschreibt damit das Fundament des Liberalismus.

Der größte und weitaus wichtigste Teil der liberalen politischen Theorie wurde bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt (von Beyme 2002: 18). Danach gab es wenige theoretische Neuerungen, wenn man vom wirtschaftlichen Gebiet einmal absieht. Die klassische oder neoklassische, angebotsorientierte Wirtschaftswissenschaft ist jedoch hinsichtlich ihrer Methodologie und ihres Empirismus vom Normativismus der politischen Philosophie des Liberalismus

zu trennen. Die Neuerungen, die nach der formativen Phase des politischen Liberalismus auftraten, haben eher mit einer Sozialisierung des Liberalismus zu tun, mit dem Aufkommen stärkerer sozialliberaler Strömungen, die auch Eingang in die sozialen Marktwirtschaften der westlichen Länder fanden. Es handelt sich oftmals auch im Kontextualisierung oder Anpassungserscheinungen, die jeder politischen Strömung zueigen waren, die sich auf neue historische Umstände beziehen musste. Die Grundprämissen des politischen Liberalismus jedoch wurden durch diese oft politisch-praktischen und weniger philosophischen Entwicklungen kaum verändert.

Aus all diesem erklärt sich auch, daß Guido de Ruggieros Werk "Geschichte des Liberalismus" von 1930 (deutsche Übersetzung) nach wie vor zu den wichtigsten und ergiebigsten Standardwerken der Liberalismusforschung zählt.

Hinzu kommt für diese Arbeit, daß der Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte von dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts behandelt wird und damit auch die Einflüsse jener formativen intellektuellen Phase des Liberalismus im 18. und 19. Jahrhundert ein klares Übergewicht gegenüber Neuerungen im 20. Jahrhundert auf die arabischen Denker hatten. Darüber hinaus wird sich noch zeigen, daß die europäische Inspiration des arabischen Liberalismus mit einer gewissen Zeitversetzung bzw. Verspätung gewirkt hat, was auch die Bedeutung der klassischen liberalen Schriften stärkte. Besonders ab dem Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert nahm die zeitliche Diskrepanz zwischen europäischen liberalen Veröffentlichungen und ihrer Rezeption in der arabischen Welt aber ab, was auf technologische Fortschritte wie Telegrafienverbindung, schnellere Schiffsverbindungen und größere Reiseaktivitäten zurückzuführen war.

In der Folge sollen nach einer Analyse der Geschichte und der Varianten des Liberalismus die Grundaspekte seiner politischen Philosophie anhand von fünf Säulen (individuelle Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Marktwirtschaft, Demokratie, Säkularismus) erklärt und untersucht werden, um eine Arbeitsdefinition zu

entwickeln, anhand derer der Liberalismus auch in der arabischen Welt analysiert werden kann.

Diese Arbeitsdefinition muß den erwähnten Unterschieden im liberalen Diskurs Rechnung tragen und daher möglichst weit gefasst sein. Gleichzeitig darf sie nicht der eingangs erwähnten Inflation erliegen und praktisch alles Moderate unter "liberal" subsumieren. Die Konturen der politischen Philosophie der Freiheit müssen klar erkennbar sein.

Um sich dieser Philosophie anzunähern werden im folgenden nach der historischen Untersuchung des Liberalismus vier Idealtypen, klassischer und sozialer, englischer und französischer Liberalismus, analysiert werden.

1.2 Historische Entwicklung des Liberalismus

Der Liberalismus ist die politische Philosophie des aufstrebenden Bürgertums des 17. bis 19. Jahrhunderts (Heidenreich 2002: 212). Die Naturrechtslehre der frühen Liberalen stellt eine radikale Abkehr von gewachsenen Privilegien dar (de Ruggiero 1930: 22). Durch die Industrialisierung nahm die wirtschaftliche Macht der traditionellen Eliten wie etwa der Großgrundbesitzer, ab und der Einfluß der neuen Industriellen zu. Diese Entwicklung brachte Gegensätze zutage, die sich auch später bei der Auseinandersetzung um den Freihandel in England zeigen.

Die Philosophie des modernen Liberalismus ist im England des 17. Jahrhunderts entstanden. Natürlich gab es Vorläufer, seien es antike Philosophen wie Aristoteles oder Platon in Griechenland oder Staatsmänner wie Cato der Jüngere in Rom, die im Übrigen auch arabische Liberale ab der Mitte des 19. Jahrhunderts beeinflußt haben. Desweiteren werden auch die spanischen

Spätscholastiker aus Salamanca und die schottischen Moralphilosophen zu den Ideengebern der modernen liberalen Theoretiker gezählt.⁸

Dennoch läßt sich festhalten, daß erst mit der Vertragstheorie John Lockes ein systematisches Konzept einer liberalen Staats- und Gesellschaftsordnung begründet wurde und zwar, durch seinen kontrafaktischen Ansatz, aus dem buchstäblichen Nichts heraus, dem Naturzustand. Locke (2008: 269) skizziert einen Naturzustand, der auf einem anderen, positiveren Menschenbild als des Hobbesschen beruht. Dieses Menschenbild hat sich bei den Liberalen erhalten (von Beyme 2002: 60), da die Entscheidung, dem Individuum einen möglichst großen Freiraum und Autonomie einzuräumen, das Vertrauen in seine Fähigkeiten und seinen grundsätzlich guten Willen voraussetzt. Dem folgt die Verantwortlichkeit des Individuums für seine frei getroffenen Entscheidungen, die nicht auf eine andere Autorität abgewälzt werden können, wie dies bei kollektivistischen Arrangements der Fall wäre.

Eine weitere Entwicklung der liberalen Philosophie Lockes stellt die Bindung der Regierung dar. Der Staatsaufbau ist an den Interessen und Bedürfnissen der ihn konstituierenden Individuen orientiert und wird zum Mittel, deren Freiheit und Sicherheit zu erhalten, nicht zum Zweck seiner selbst. Die Unterwerfung des Staates und mit ihm der Regierung unter diesen Zweck stellt eine Abkehr von den Selbstverständlichkeitspostulaten oder dem Gottesgnadentum des Herrschers dar, mit denen diese vorher ausgestattet waren. Der Lockesche Staat ist mehr Dienstleister als Leviathan.

Die Legitimation des Privateigentums, das in dem klassischen liberalen Slogan "*Life, Liberty, Property*", zur Losung der Liberalen wurde, findet bei Locke seinen Beginn im Selbstbesitz⁹ der Individuen. Da ein Mensch sich selbst gehört, ist notwendigerweise auch alles, was er mit seinen Kräften und Fähigkeiten produziert, sein Eigentum. Natürlich ist diese Begründung von Eigentum durch die "appropriation" (Locke 2008: 291) bisweilen problematisch, da die Menge

⁸ Über die Entwicklung des Liberalismus bis Lockes *Treatises of Government*: Brocker 1995.

⁹ "(...)every man has a property in his own Person." (Locke 2008: 287)

dessen, was der Mensch sich aneignen kann, begrenzt ist, es also zu Verteilungskonflikten kommen kann oder muss. Jedoch liegt der Kern der liberalen Verteidigung in erster Linie im Eigentum des Menschen an sich selbst und erst in zweiter Instanz an den Dingen, die er sich unter Nutzung seines Ersteigentums aneignet.

Ebenfalls in der Lockeschen Philosophie angelegt ist eine Form des Säkularismus, da die dem Lockeschen Staat zugehörigen Individuen keiner anderen weltlichen Macht angehörig sein dürfen, auch wenn diese religiös legitimiert ist. Hierdurch begründet Locke den Ausschluß von Katholiken aus seiner Staats- und Gesellschaftskonzeption, da diesen nicht zu trauen sei, haben sie doch eine zweite weltliche Heimat im päpstlichen Staat in Italien¹⁰.

Lockes Bestehen auf den beiden Punkten, Eigentum und Säkularismus, erklärt sich aus dem historischen Kontext seines Werkes "Two Treatises of Government" aus dem Jahr 1690 (hier: Locke 2008) und "A letter concerning toleration" aus dem Jahr 1689. Locke ist der Ideengeber der englischen Whigs. Nachdem Heinrich VIII. 1534 die britische Kirche von der päpstlichen Oberhoheit losgelöst hatte, kam es in der Folge zu einer Säkularisierung und Profanisierung des kirchlichen Eigentums in Großbritannien. Nutznießer dieser Entwicklung war ebenjene Schicht der Whigs, auf die große Teile dieses Eigentums übergingen.

Nun war nach der Absetzung des katholischen Königs Jakob II. 1688 seine protestantische Tochter Maria II. an die Macht gekommen, die die Bill of Rights akzeptiert hatte. Derweil versuche ihr Vater und später dessen katholischer Sohn James Francis Edward Stuart mit Hilfe des französischen Königs Ludwig XIV. die Macht in England zurückzugewinnen. Ihre Anhänger waren die Jakobiten, die im 18. Jahrhundert noch einige Aufstände und Invasionsversuche unternahmen. John Locke und die Whigs jedoch waren entschiedene Gegner sowohl der Jakobiten als auch der Rekatholisierung Englands.

Hieraus erklärt sich also zum einen die Locke'sche Abneigung gegen den Katholizismus und das Festhalten an den bestehenden Eigentumsverhältnissen

¹⁰ In Lockes "A letter concerning toleration" von 1689.

zum anderen, da eine Thronbesteigung durch Jakob II. oder seinen Sohn mit der Änderung der Staatsreligion auch die Säkularisierung der Eigentumsverhältnisse zumindest teilweise rückgängig gemacht hätte. Im Act of Settlement von 1701 schließlich wurde festgelegt, daß der englische König protestantisch zu sein hatte, was einen Sieg für die Whigs darstellte.

Die naturrechtlichen und vertragstheoretischen Begründungen des Liberalismus verloren im 19. Jahrhundert zugunsten von positivistischen und utilitaristischen Argumenten an Bedeutung (von Beyme 2002: 34ff). Erstere wurden vor allem in Frankreich durch Auguste Comte und Émile Durkheim entwickelt, letztere in England durch die Schule von James Mill und Jeremy Bentham, von denen auch noch John Stuart Mill beeinflusst war (Mill 1988: 103).

Die Wasserscheide für den europäischen Liberalismus stellte aber die Französische Revolution dar. Sie führt zu einem Bruch von Radikalen und Liberalen (von Beyme 2002: 143). Die konservativeren Liberalen wie etwa Edmund Burke lehnten die Revolution ab, da sie von einem monarchischem Absolutismus zum Massenterror, also vom Regen in die Traufe geführt habe. In seinem 1790 erschienen Buch "Reflections on the Revolution in France" verteidigt Burke das englische, gewachsene System und verurteilt die französische Revolution. Ihm antwortet in "Rights of Man" ein Jahr später Thomas Paine, der die Revolution als rechtmäßig verteidigt. In Deutschland standen die Liberalen der französischen Revolution weitgehend skeptisch gegenüber (von Beyme 2002: 142).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Demokratisierung und Sozialisierung des Liberalismus. Insbesondere durch Denker wie John Stuart Mill, de Condorcet und Thomas Hill Green wurde mehr Augenmerk auf die Einbeziehung der unteren Schichten und ihre materielle Versorgung gelegt, die klassische Liberale noch mit einem Achselzucken quittiert hatten. Die soziale Frage hatte zum Ende des 19. Jahrhunderts eine solche Dringlichkeit, auch durch

den Aufstieg sozialistischer Parteien, erfahren, daß neue liberale Antworten notwendig schienen.

Nach der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts im Ersten Weltkrieg fanden sich die Liberalen der Zwischenkriegszeit in einer Welt wieder, in der totalitäre und illiberale Ideologien auf dem Siegeszug waren. Nach der sowjetischen Revolution und dem Marsch auf Rom wurden bereits Russland und Italien von Kommunisten beziehungsweise Faschisten regiert. Das Ende der Weimarer Republik und das nationalsozialistische Deutschland im Zusammenspiel mit faschistischen Bewegungen in den meisten europäischen Ländern stürzte Liberale in eine tiefe Sinnkrise. Auf einer Tagung in Paris im Jahr 1938, bei der unter anderen Walter Lippman, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek, Walter Röpke und Alexander Rüstow anwesend waren, ging es um die Frage, welche Fehler gemacht worden waren, die den Liberalismus in die Defensive brachten und welche Maßnahmen und Ideen diese Wende rückgängig machen könnten. Heraus kam ein Neoliberalismus, der sich in der Folgezeit in zwei unterschiedliche Richtungen entwickelte. Zum einen der deutsche oder kontinentale Ordoliberalismus und zum anderen eine Wiederbelebung des klassischen (Wirtschafts-)Liberalismus z.B. in Form der Chicagoer Schule oder der österreichischen Schule.

1.3 Strömungen des Liberalismus

1.3.1 Klassischer Liberalismus und Sozialliberalismus

Im Folgenden sollen diese beiden Varianten des Liberalismus kontrastiert werden. In der Regel folgten diese jedoch keinem Schwarz-Weiß-Schema, sondern stellten Tendenzen zwischen liberalen Autoren oder gar zwischen den Werken einzelner Autoren dar. Es handelt sich beim klassischen und beim

sozialen Liberalismus daher notwendigerweise um zwei Idealtypen, die hier zur Auslotung und Untersuchung des liberal Möglichen analysiert werden.

Der klassische Liberalismus ist ein Abwehrliberalismus. Er betont die Autonomie des Individuums, sein Recht auf Eigentum und Austausch mit anderen. Im 18. Jahrhundert befand sich der Liberalismus damit als Anwalt von Individuum und Gesellschaft auf einem Kreuzzug gegen den Staat (Ruggiero 1930: 48). Soziale Forderungen und die Strategieänderung, den Staat nicht mehr abzulehnen, sondern ihn sich anzueignen, kamen später. Er meint also die Freiheit *von* etwas.

Insofern beinhaltet der klassische Liberalismus ein Überwiegen der negativen Freiheit, also der Freiheit vor Einmischung, Leitung und Unterdrückung durch Staat oder Gesellschaft. Er ist auch Garantismus, nicht Interventionismus (de Ruggiero 1930: 50). Er verlangt die Abschaffung von Privilegien und setzt auf einen menschenrechtlichen Egalitarismus. Dieses Gleichheitspostulat bleibt aber formal und fordert keine materielle Gleichheit oder Transferechtigkeit. Hier kamen dem klassischen Liberalismus auch die deutschen Philosophen des Idealismus zur Hilfe, zum Beispiel Kant: "Wenn Prinzipien Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben wollen, allgemein anerkennungsfähig sein sollen, dann müssen sie ohne Berufung auf Vorstellungen vom Guten begründet werden." (zitiert in Kersting 2006: 53).

Der klassische Liberalismus stellt die Frage nach der Reichweite der Herrschaft und weniger, wer die Herrschaft ausübt. Nach seiner Logik muß Herrschaft begrenzt, die Rechte der Individuen müssen gesichert werden, wodurch die Frage nach dem Herrscher selbst zweitrangig wird. Im Umkehrschluß warnen klassische Liberale vor der Verabsolutierung einer Herrschaft, nur weil sie als gut angesehen wird. John Stuart Mill sitzt hier zwischen den Stühlen, weil er einerseits bereits einen sozialeren Liberalismus in "On Liberty" (1859) predigt, andererseits aber an individuellen Abwehrrechten festhält. Die Begrenzung der Frage der Herrschaft auf ihre Reichweite findet sich auch bei deutschen Liberalen wie etwa Wilhelm von Humboldt in dem etwas sperrigen Titel seines Buches: "Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu beschreiben" (von Humboldt 1976).

Der Sozialliberalismus nimmt hingegen Forderungen nach mehr Demokratie auf und interessiert sich für den Inhalt der Herrschaft, nicht nur ihre Reichweite. Er ist einer moderaten Umverteilung von Reichtum nicht abgeneigt (von Beyme 2002: 124 über John Stuart Mill).

Im Gegensatz zum klassischen Liberalismus liegt hier ein Schwerpunktverlegung auf positive Freiheiten, auf die "enabling liberties", der Freiheit *zu* etwas, zu denen Partizipationsrechte, soziale Bildungs- und Aufstiegschancen gehören, vor.

Diese Art des Liberalismus entwickelte sich hauptsächlich ab Mitte des 19. Jahrhunderts und nahm Ideen der Radikalen auf, die sich sonst auf die Lager der Sozialisten und Nationalisten verteilten. Es gibt Vorläufer in den Ideen der Französischen Revolution, die sich in der Verfassung von 1793 ausdrücken, in der in den Artikeln 19 bis 21 eine Umverteilung von Wohlstand gefordert wird, was in der ursprünglichen Version von 1791 noch nicht vorgesehen war (de Ruggiero 1930: 170). Ideengeschichtlich könnte man von einem moderaten Radikalismus sprechen, in dem die konservativeren Elemente des Radikalismus zum Sozialliberalismus übergewandert sind bzw. sich zu diesem entwickelt haben.

Innerhalb des Liberalismus gibt es zahlreiche Kontroversen zwischen klassischen Liberalen und Sozialliberalen. Beispielsweise nennt der libertäre österreichische Wirtschaftswissenschaftler Ludwig von Mises (2006: 170) John Stuart Mill "den großen Anwalt des Sozialismus", da dieser Zugeständnisse an eine Ausweitung der Staatlichkeit und wohlfahrtsstaatliche Programme gemacht hatte - ein nicht nur sprichwörtlich rotes Tuch für Vertreter der österreichischen Schule.

1.3.2 Englischer und französischer Liberalismus

Auch hier geht es um die Kontrastierung von zwei Idealtypen des europäischen Liberalismus.

England und Frankreich sind die beiden Kernländer des Liberalismus und Zentren seiner Theoriebildung (von Beyme 2002: 31). Sie unterscheiden sich voneinander durch ihre Geschichte und Herangehensweise an liberale Vorstellungen.

Man könnte auch von britischem oder angelsächsischem Liberalismus sprechen, da nicht nur Engländer an ihrer Ausarbeitung beteiligt waren. Zu den prominentesten Vertretern zählt beispielsweise auch der Schotte Adam Smith.

Das englische System ist gewachsen und stellt eine evolutionäre Entwicklung mit relativ wenigen Brüchen dar. Der englische Liberalismus baut auf seinen Vorläufern von der Magna Charta über die Glorious Revolution bis hin zur parlamentarischen Monarchie auf und entwirft keine neue Gesellschaftsordnung auf dem Reißbrett. Er ist somit konservativer, neigt zu Reformen, nicht zu Revolutionen, denn die konservative Bewahrung des Althergebrachten stellt auch eine Bewahrung liberaler Errungenschaften dar. Daher wird er auch von französischen konservativen Reformern wie Charles de Montesquieu bewundert, der als erstrebenswertes Ziel in seiner Analyse "De l'esprit des lois" die Mäßigung sieht. "Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances intermédiaires qui formaient leur monarchie", schreibt Montesquieu (1977: 140), dem de Ruggiero (1930: 53) allerdings eine nur oberflächliche Betrachtung des englischen Systems vorwirft.

De Ruggiero (1930: 8ff) diagnostiziert darüber hinaus ein "gesünderes" Verhältnis zwischen landbesitzendem Adel in England, der auch auf dem Land wohnt, als in Frankreich.

Weiterhin ist der englische Liberalismus näher am klassischen Liberalismus (siehe 1.3.1) und steht der Demokratie skeptischer gegenüber (de Ruggiero 1930: 66). Daher tendieren auch gemäßigte Liberale eher zu England, und Radikale zu Frankreich (von Beyme 2002 : 59). Hobhouse konstatiert, daß der

englische Liberalismus freiheitsliebend und der französische Liberalismus gleichheitsliebend sei (de Ruggiero 1930: 150).

Der französische Liberalismus setzt demgegenüber auf eine rationalistische Variante und versucht sich am vernunftmäßigen Aufbau des Staates (de Ruggiero 1930: 56). Dieser ist progressiver und revolutionärer, bricht mit dem ancien régime anstatt es zu reformieren. Die Verwerfungen, die diese Radikalität nach sich zog, stieß bei gemäßigten Liberalen, insbesondere in England und Deutschland, auf Befremden, hatte die französische Revolution doch den Aktionismus der Massen entfesselt, dem klassische Liberale mindestens ebenso wenig trauten wie absolutistischen Monarchen. Auch die Hinrichtung des französischen Königs Ludwig XVI. und seiner Frau Marie Antoinette stellen aus dieser Sichtweise einen Überschreitung dar.

Der Einfluß der Radikalen oder Demokraten auf die Prinzipien der Revolution wird auch in der Erklärung der Menschenrechte deutlich, in dem soziale Rechte aufgestellt werden, die den konservativen Liberalen fremd waren.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts schließlich nähern sich beide Liberalismen einander an. Der englische Liberalismus wird rationalistischer, hauptsächlich durch den Einfluß der klassischen Ökonomen und der Utilitaristen. Der französische Liberalismus wird historischer durch Beiträge von Constant und Chateaubriand (de Ruggiero 1930: 333). Gerade Constant bemüht sich einen liberalen Freiheitsbegriff gegen den radikalen herauszuarbeiten (von Beyme 2002: 73 und Berlin 2005: 171) und seine Unterscheidung zwischen "la liberté chez les anciens" und "la liberté chez les modernes" stellt ein Beispiel der Historisierung des französischen Liberalismus im 19. Jahrhundert dar, auch wenn die alte Freiheit eher der Illustration der politischen Freiheit dient, der Constant jedoch die individuelle Unabhängigkeit nicht zu opfern bereit ist.

1.3.3 Andere Liberalismen: USA und Deutschland

Deutschland und die USA stehen im zweiten Kreis der liberalen Theoriebildung. Sie haben nicht den Einfluß wie die Vorreiter aus England und Frankreich ausüben können (von Beyme 2002: 31). Der amerikanische Liberalismus, dessen Bedeutung sich, wie eingangs erläutert, im Laufe des 20. Jahrhunderts deutlich gewandelt hat, vermischte die Elemente des englischen und französischen Liberalismus. Dies liegt zum einen daran, daß viele Einwanderer und Intellektuelle aus England die amerikanische Kolonie bevölkerten und diese in ihren philosophischen Vorstellungen stark vom englischen Liberalismus geprägt waren und zum anderen, daß hier, wie im Frankreich der Revolution, eine neue, liberale Staat- und Gesellschaftsordnung auf dem Reißbrett aufgebaut wurde, da man mit der britischen Krone brach und ein demokratisches System einführte.

Für den arabischen Liberalismus haben die amerikanischen liberalen Ideen jedoch erst frühestens ab dem Ende des 19. Jahrhunderts Relevanz gehabt, da sie vorher nicht zur Kenntnis genommen wurden. Insbesondere der Ausspruch Lincolns aus der 1863 gehaltenen Gettysburgh Address "that government of the people, by the people and for the people shall not perish from the earth" über die Demokratie wurde zum geflügelten Wort der arabischen Liberalen.

Der deutsche Liberalismus tendierte dagegen eher zum englischen Liberalismus, legt allerdings einen eindeutigen Schwerpunkt auf die Rechtsstaatlichkeit. Dies ist hauptsächlich dem deutschen Idealismus und der Hegelschen Rechtsphilosophie geschuldet. Jener schreibt, daß die "Entwicklung der Freiheit mit der Organisation der menschlichen Gesellschaft zusammenfällt" (zitiert in de Ruggiero 1930: 338). Es handelt sich um eine "wohlgeordnete Freiheit" (Kersting 2007), die gleichfalls nur im Staat zu verwirklichen ist. Auch Kant betonte bereits zuvor diesen Aspekt, als er Freiheit als Unterwerfung unter das Sittengesetz definierte (Ruggiero 1930: 338.). Dies stellt als wohlgeordnete Freiheit einen Kontrast und in der Meinung vieler eine Weiterentwicklung des negativen Freiheitsbegriffs der Naturrechtler dar, die jene Freiheit nicht in ein System der Rechten und gegenseitigen Anerkennung einzubinden vermochten.

Mit Wilhelm von Humboldt erscheint ein klassischer Liberaler auf der Bildfläche, dessen Werk über die Grenzen des Staates großen Einfluß auf John Stuart Mills "On liberty" machte, wie letzterer mehrfach erwähnt (z.B. 1988: 141). Von Humboldt ist daran interessiert, wie sich größtmögliche Freiheit in Kombination mit einer größtmöglichen Mannigfaltigkeit der Situationen herstellen läßt und weist den Staat hierbei in die Schranken, da dessen Aktivitäten in der Regel zu Einförmigkeit und Mittelmäßigkeit führten (1976: 22).

Der arabische Liberalismus hat vom deutschen Liberalismus relativ wenig erfahren. Die Einflüsse der deutschen Geistesgeschichte wie Fichte und Herder waren eher maßgebend für die Entwicklung des arabischen Nationalismus, die von Marx, Engels und später Luxemburg für den arabischen Sozialismus.

1.4 Grundpfeiler des Liberalismus

Nachdem in den vorherigen Abschnitten die definitorischen Probleme, die historischen Entwicklungen und die Facetten des Liberalismus eingeführt wurden, muß es nun darum gehen, die unterschiedlichen Strömungen und Aspekte des Liberalismus in eine Arbeitsdefinition zusammenzufassen, die einerseits genug Spielraum läßt, um den Unterschieden Rechnung zu tragen und zum anderen eng genug gefaßt ist, um eindeutig als liberal erkennbar zu sein.

Hier geht es weniger um eine autoritative Definition, die kurz auf den Punkt bringt, was den Liberalismus ausmacht, als um ein Ausloten dessen, was als liberal gelten kann und als solches Einfluß auf die Liberalen in der arabischen Welt hatte.

Zu diesem Zweck wird der Liberalismus in fünf Grundsäulen unterteilt.

Die **erste** Säule ist die individuelle Freiheit, die, und hier besteht Konsens, den Kern des Liberalismus ausmacht.

Zweitens die Rechtsstaatlichkeit, die staatliches und gesellschaftliches Handeln formalisiert, objektiviert und damit vorhersehbar macht und Sicherheit gibt, indem sie Freiheiten schützt.

Drittens die Marktwirtschaft, also die Umsetzung des Rechts auf Eigentum in gesellschaftliches und politisches Handeln.

Viertens die Demokratie, zu der Liberale zwar anfangs ein gespaltenes Verhältnis hatten, die sich jedoch gegen Ende des 19. Jahrhunderts als fester Bestandteil des Liberalismus etablieren konnte, auch wenn sie dazu erst durch den Konstitutionalismus gezähmt werden mußte.

Fünftens schließlich der Säkularismus als Ausdruck der in den liberalen individuellen Freiheitsrechten garantierten Denk-, Meinungs- und Religionsfreiheit.

Diese Einteilung lehnt sich formal an diejenige Friedrich August von Hayeks (1959: 591) an, ohne jedoch die inhaltlichen Vorgaben Hayeks insgesamt zu übernehmen. Von Hayek arbeitete in seinem Aufsatz drei Grundelemente des politischen Liberalismus heraus: freedom of expression, rule of law und private property.

Dies ist nicht die einzige mögliche Einteilungsvariante und beim folgenden Unterpunkt Schematisierungen der Freiheit werden noch weitere, aber nur auf die Freiheit bezogen, folgen.

Ruggiero (1930: 343) sah Liberalismus als Methode, Partei, Regierungskunst und staatliche Organisationsform, legte also größeren Wert auf formale Unterschiede als auf inhaltliche Divergenzen.

Kersting (2006: 7) sieht fünf Grundelemente, die sich zum Teil mit den hier vorgestellten überschneiden: freier Markt, Rechtsstaat, Grundrechtsgewährung und Gewaltenteilung, demokratische Herrschaftsausübung, offene Gesellschaft.

1.4.1 Individuelle Freiheit

Die Freiheit ist der Kern des Liberalismus und bereits namentlich in ihm angelegt. Sie zu schützen und zu maximieren ist die wichtigste politische Forderung des Liberalismus. Daß diese Freiheit sich auf Individuen bezieht, ist weitgehend ein Alleinstellungsmerkmal des Liberalismus. Kollektive Freiheiten sind nach diesem Prinzip lediglich akkumulierte oder aggregierte Freiheiten. Der Kern der freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsordnung, ihr Ursprung und Ziel zugleich, ist der einzelne Mensch, das Individuum. Wie der Name Individuum bereits sagt, stellt dies die unterste, fundamentalste und nicht mehr aufteilbare Kategorie der menschlichen Gesellschaft dar, von der der Liberalismus ausgeht.

Diesem Einräumen der individuellen Freiheiten liegt ein positives Menschenbild zugrunde, das sich von den aus liberaler Sicht eher problematischen Bildern Hobbes' und Rousseaus abhebt (de Montesquieu 1977: 126). Der einzelne Mensch steht als Zweck über den Institutionen, die nur Erfüller, also Mittel sind, die Freiheit und Sicherheit der Individuen zu bewahren. Nach liberaler Sicht sind daher "Institutionen nur dann gerechtfertigt, wenn sie in ihren Funktionen die Interessen, Rechte und Glücksvorstellungen der Individuen widerspiegeln" (Kersting 2006: 18).

Mit dem Individualismus akzeptiert und begrüßt der Liberalismus die "Eigentümlichkeit" (von Humboldt 1977: 30) der Menschen, die positiv mit der Einförmigkeit der Regierung kontrastiert wird (von Humboldt 1977: *ibid.*). Bei Humboldt stehen staatliches Handeln und menschliches Streben daher im Widerspruch und er sieht die letztere durch ersteres bedroht.

Auch der in Teilen sozialliberale John Stuart Mill fürchtet die Überwältigung des Individuums durch die Gemeinschaft, in dem er schreibt: "Aber die Gemeinschaft hat jetzt deutlich Vorrang vor dem Individuum gewonnen, und die Gefahr, die damit jetzt die menschliche Rasse bedroht, ist nicht das Übermaß, sondern der Mangel persönlicher Impulse und Vorrechte" (Mill 1988: 84). Die Ähnlichkeit zur Argumentation Constants ist auffallend. Er hatte geschrieben: "Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier comme ceux d'autrefois la totalité de leur liberté individuelle à la liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre" (Constant 1997: 609).

1.4.1.1 Legitimationen der Freiheit

In der Frühform des Liberalismus überwogen naturrechtliche und vertragstheoretische Legitimationen der Freiheit. Dabei stellt letztere bereits eine Fortentwicklung des Naturrechtsliberalismus dar, da die Reziprozität individueller Freiheiten anerkannt wird. Freiheit ist also nicht einfach natürlich, gott- oder naturgegeben da, sondern wird durch die Interaktion mit weiteren freien Individuen bestätigt. Erst durch die gegenseitige Bestätigung der Freiheit wird diese sicher und anerkannt. Ruggiero wendet zu Recht gegen den lapidaren Gedanken, daß Menschen frei geboren werden, ein, daß dann ein Mensch im Laufe seines Lebens immer unfreier werden müsse, da ihn die Interaktion mit weiteren Menschen Teile seiner natürlichen Freiheit raubt (de Ruggiero 1930: 340).

Kurzum, die naturrechtliche Legitimation der Freiheit wurde im 19. Jahrhundert durch positivistische und utilitaristische Argumente abgelöst.

Die vertragstheoretischen Begründungen hatten da ihren Zenith ebenfalls überschritten und wurden erst im späten 20. Jahrhundert durch John Rawls wiederbelebt. Das Problem der Vertragstheorie, die Argumentation mit dem

Kontrafaktischen und die Abhängigkeit von einem einmal formulierten Menschenbild, lassen Kersting (2006: 19) auch diese Variante verwerfen. Nichtsdestotrotz finden sich in der Vertragstheorie wichtige Flankierungen für den Konstitutionalismus, denn eine Verfassung ist in diesem Sinne ein praktizierter Gesellschaftsvertrag. Es lassen sich aber nur die Vertragstheorien als liberal einordnen, die gemäß Punkt 1.4.2. den individuellen Freiheit den Vorrang einräumen. Daher ist Jean-Jacques Rousseaus Konzeption eines Gesellschaftsvertrags (1762) nicht liberal, weil er Freiheit des Individuums auf dem Altar der *volonté générale* zu opfern bereit ist. Es klingt wie eine frühe Warnung Montesquieus, wenn er 1748 schreibt: "on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple" (de Montesquieu 1977: 292).

Auch Montesquieu denkt an die Menschen vor der Etablierung von Gesellschaften, jedoch ohne daraus einen Vertrag zu konstruieren (de Montesquieu 1977: 125). Gleichzeitig lehnt er das Hobbessche Unterwerfungsprinzip unter einen Leviathan ab (de Montesquieu 197: 126).

Das Nützlichkeitsprinzip schließlich entwickelte sich in England aus der Schule von Jeremy Bentham und James Mill, von dem auch dessen Sohn John Stuart deutlich beeinflusst wurde, wenn er schreibt, daß dieses Prinzip seine letzte Berufungsinstanz sei (Mill 1988: 18). Dies sollte etwa fünfzig Jahre später auch der ägyptische Liberale Aḥmad Luṭfi As-Sayyid zu seiner höchsten Instanz erheben, aber nicht konsequent umsetzen (As-Sayyid 2008: 1: 451).

Im Utilitarismus stehen nicht die Natur oder der Vertrag am Anfang, sondern das Interesse (de Ruggiero 1930: 95). Es wird also ein *homo oeconomicus* konstruiert, dessen Gesellschaftssystem den größten Nutzen für die größte Anzahl bringen soll.

Ein Beispiel für diese Argumentation ist Mills Kritik an staatlichen Eingriffen in private Belange, "die, auch wenn gut gemeint, wahrscheinlich fälschlich oder am falschen Platz erfolgen" (Mill 1988: 115). Hier werden die Eingriffe nicht moralisch verurteilt, wie es vielleicht in Naturrechtler getan hätte, sondern als

nicht zweckmäßig und letztlich schädlich, d.h. insgesamt nutzenmindernd, abgetan.

Trotz dieser Legitimationsform der Freiheit unterstellt Kersting (2006: 51) dem Liberalismus einen beträchtlichen Ethosbedarf. In der Tat wird der utilitaristische Diskurs oft nur als Hilfsargumentation benutzt, da er erhebliche Nachteile durch seine moralische und ethische Indifferenz aufzuweisen hat. So wird das Nützlichkeitsprinzip heute, auch aufgrund der Schwierigkeit bis Unmöglichkeit, individuelles Glück zu messen, hauptsächlich in der wirtschaftlichen Variante des Liberalismus verwendet, wenn auch nicht ausschließlich. Beispielsweise argumentieren Liberale sowohl aus Nützlichkeitsaspekten für den freien Markt, gleichzeitig aber auch als Moral- und Werteordnung, legitimiert durch menschenrechtlichen Individualismus (Kersting 2006: 36).

1.4.1.2 Schematisierungen der Freiheit

Zu den bekanntesten und einflußreichsten Einteilungen der Freiheit gehören Isaiah Berlins "Two Concepts of Liberty" (2005: 166), in denen er zwischen negativer und positiver Freiheit unterscheidet. Erstere ist für ihn ein "field for people without the interference of others" (Berlin 2005: 167), also Abwehrrechte gegen Einmischungen des Staates, der Gesellschaft oder anderer Individuen. Dies entspricht weitgehend den Freiheitsvorstellungen der klassischen Liberalen (siehe oben). Berlin versucht eine Linie zwischen öffentlichem und privatem Leben zu ziehen, was vor ihm bereits viele andere Liberale versucht hatten, unter anderen Wilhelm von Humboldt.

Die positiven Freiheiten Berlins (2005: 178) hingegen fragen nach der Quelle der Kontrolle, Einmischung und Selbstbestimmung. Es handelt sich um aktivierende, offensive Freiheiten wie etwa die Partizipation in einem demokratischen Gemeinwesen und die Befähigung hierzu durch allgemeine Bildung. Berlin

thematisiert im folgenden das Verhältnis zwischen positiver und negativer Freiheit und muß feststellen, daß die erste die zweite zerstören kann. In diesem Zug nennt Constant konsequenterweise auch Rousseau "den größten Feind der Freiheit" (zitiert in Berlin 2005: 209), da dieser die positive Freiheit der Gesellschaft verabsolutiert habe.

Generell bedeutet also die negative Freiheit die Freiheit von etwas und die positive Freiheit die Freiheit zu etwas.

Diese Unterscheidung, wenn auch von Berlin später ausformuliert, ist nicht ganz neu, wie Berlin auch zugibt (2005: 209). Bereits Benjamin Constant hatte in seinem Aufsatz von 1819 über die Freiheit bei den Alten und die Freiheit bei den Modernen ähnliche Wesenszüge der Freiheit festgestellt und analysiert, diese nur eben anders genannt. Die alte Freiheit ist nach Constant die positive oder die politische Freiheit. Im antiken griechischen Gemeinwesen war der freie Bürger Teil der Gesetzgebung, aber ihr auch vollständig ausgeliefert. Er war Herr in den öffentlichen und Sklave in den privaten Beziehungen. Anders hingegen die moderne Freiheit, die Constant wichtiger ist und die weniger auf der Teilhabe am politischen Gemeinwesen ausgerichtet ist als dem Schutz der Privatsphäre und der Sicherung der freiheitlichen Abwehrrechte gegen den Staat und die Gesellschaft (Constant 1997: 612): "L'indépendance individuelle est le premier besoin des modernes: en conséquence, il ne faut jamais leur en demander le sacrifice pour établir la liberté politique".

Constant bevorzugt die moderne Freiheit und kritisiert daher Rousseau, den er zu einem Vertreter der alten Freiheit zählt, da in Rousseaus Gesellschaftsvertrag jeder mitbestimmen kann, aber niemand vor den Auswirkungen der Mehrheitsherrschaft geschützt wird (Constant 1980: 36, 43).

Die alte Freiheit ist bei Constant die positive Freiheit, die er "la liberté politique" (1997: 592) nennt. Die neue Freiheit ist die negative Freiheit, die er "la liberté individuelle" (ibid.) nennt.

So bleibt die negative Freiheit auch der Kern des Liberalismus. Humboldt und ihm folgend John Stuart Mill haben ihren Wert, gegenüber der positiven Freiheit betont. Humboldt schreibt, "der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den

positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und auswärtige Feinde notwendig ist" (von Humboldt 1977: 52). Auch Kant hatte zuvor den Paternalismus als die schlimmste denkbare Form des Despotismus bezeichnet (Berlin 2005: 203).

Mill (1988: 6) betont ebenfalls die "immunities", versucht aber gleichzeitig einen Ausgleich zu den positiven Freiheiten herzustellen.

Kersting (2006: 23, 24) kritisiert die positive Freiheit scharf und will sie aus dem Vokabular des Liberalismus streichen, da sie zu einem etatistischen Maximalismus führe, während die negative Freiheit zu einem wünschenswerten etatistischen Minimalismus führe. Dies ist die Argumentation des klassischen Liberalismus und darüber hinaus eines der entscheidenden Differenzierungsmerkmale des Liberalismus im Vergleich zum Sozialismus.

1.4.1.3 Schlußfolgerungen

Kennzeichnend für den Liberalismus ist, daß er Freiheit nicht ohne Konsequenzen behandelt, sondern sie zum einklagbaren Recht macht. Erst dadurch gewinnt die Freiheit ihre politische Lebensfähigkeit. Es werden weiter verschiedene Einzelfreiheiten angeführt, die aber allesamt nach den oben vorgestellten Mustern legitimiert oder schematisiert werden. Es handelt sich hierbei um Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Gewerbefreiheit, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Denkfreiheit u.a.

Die verschiedenen Freiheiten überschneiden sich und gehen auseinander hervor, z.B. führt die Denkfreiheit zur Meinungsfreiheit und über die Redefreiheit zur Pressefreiheit.

1.4.2 Rechtstaatlichkeit

Die Bindung aller politischen Gewalt an das Recht ist eine Urformel des liberalen Garantismus. Ruggiero sieht hierin einen Schutzmechanismus gegen willkürliche Herrschaft (de Ruggiero 1930: 65). Die Herrschaft von Gesetzen anstelle von Personen führt zu einer Formalisierung der Herrschaft, einer Vorhersehbarkeit. (Gall 1976: 30). Dies ist nach liberalem Credo im modernen Staat auch geboten, da nur so dem menschenrechtlichen Egalitarismus des Liberalismus genüge getan werden kann.

Das Recht, auf dem gerade klassische oder konservative Liberale in Ablehnung der radikalen demokratischen Tendenzen beharrten, ist als Garantismus Garant der Freiheit, wie schon Locke (2008: 306) schrieb.

Der englische Begriff "rule of law" drückt diesen Umstand deutlicher aus als der deutsche Rechtsstaatsbegriff oder der französische "État des droits", da es um die Bindung sämtlicher Gewalt, nicht nur der staatlichen an das Gesetz geht und dieses zum eigentlichen Herrscher wird.

Durch das Recht wird die Grenze zwischen Erlaubtem und Verbotenem gezogen, was für die Freiheit der Individuen zweierlei zur Folge hat. Zum einen sind ihre Rechte innerhalb des Gesetzes gesichert und weder von Staat und Gesellschaft, noch von anderen Individuen antastbar. Zum anderen setzt das Gesetz dem Handeln der Individuen Grenzen. Durch dieses Gesetz definiert Montesquieu also auch die Freiheit, wenn er schreibt: "La liberté est la droit de faire tout ce que les lois permettent" (de Montesquieu 1977: 292). Dieses Zitat taucht 130 Jahre später wörtlich beim arabischen Liberalen Adīb Ishāq¹¹ wieder auf (1909: 26).

Aus liberaler Sicht meint Rechtstaatlichkeit allerdings mehr als einen reinen Rechtsformalismus, sondern ebenfalls die rechtliche Absicherung von Grundrechten und -freiheiten. Dies ist deshalb entscheidend, weil andernfalls auch, zumindest theoretisch, illiberale Rechtsstaaten denkbar sind. Die Frage stellt sich erneut bei der Deutung der shari‘a als Rechtstaatlichkeit, die der

¹¹ Ishāq wird in manchen Quellen auch Adīb Ishāq geschrieben.

ägyptische Theologe Muḥammad ‘Abduh am Ende des 19. Jahrhunderts angestoßen hat. Der klassische sunnitische Islam ist ein recht legalistischer Islam und seine Vertreter können durchaus überzeugend darauf hinweisen, daß damit die formalen Bedingungen eines Rechtsstaats erfüllt wären. In jedem Fall ist der Legalismus des sunnitischen Islams auch ein Ausdruck der Furcht vor einem Zustand der Rechtslosigkeit.

An der Frage der Art der Rechtstaatlichkeit entzündete sich dann auch Streit innerhalb des liberalen Reformlagers, und zwar zwischen islamisch argumentierenden Intellektuellen wie Muḥammad ‘Abduh und rein säkular denkenden wie etwa Faraḥ Anṭūn.

1.4.2.1 Konstitutionalismus

Da sich die klassischen Liberalen zunächst mit den Grenzen der Staatlichkeit und der Reichweite staatlicher Aktivität beschäftigt haben, war die Verfassung das wichtigste Dokument, um diese Grenzen festzulegen. Diese, basierend auf den Erklärungen der Menschenrechte von 1789 und 1791, sei "der Retter der Freiheit vor der Unterdrückung durch die Staatsgewalt" (von Leontowitsch in Gall 1976: 43). Das neue an den modernen Verfassungsforderungen der Liberalen war deren Ausweitung auf das gesamte Volk und nicht nur auf eine Elite, wie etwa in der Magna Charta von 1215 vorgesehen. Diese Erweiterung der Rechte auf das ganze Volk hat Constant zum Verdienst der Freiheit der Moderne erklärt und auch arabische Liberale wie etwa Ṭāhā Ḥusayn verweisen im Rückgriff auf die griechische Antike und das dort zu findende demokratische Vorbild auf die Defizite in Sachen Rechtsegalitarismus.

Die Verfassung, also die Definition und die Formulierung der Grenzen zwischen erlaubter und verbotener staatlicher Aktivität, ist dann auch nach Montesquieu (1977: 183) der Unterschied zwischen Monarchie und Despotismus. Letztere ist

wilde Herrschaft, basierend auf Willkür und Launen der Herrscher, maßlos und nicht vorhersehbar.

1.4.2.2 Ursprung des Rechts

Wenn es also das Recht ist, das den kleineren Teil der Freiheit der Menschen beschränken soll um den größeren zu erhalten und die Rechte und Pflichten der Individuen und des Staates festlegt, stellt sich die Frage nach der Quelle des Rechts. Das geistliche Leben sei genauso wie das physische durch Gesetze geregelt, schrieb Montesquieu (1977: 124, 125).

Die Verfassung und die daraus abgeleiteten Gesetzen schaffen also einen Vertrag zwischen den Individuen untereinander und im zweiten Schritt zwischen der Bevölkerung und der Regierung.

Auch wenn vertragstheoretische Begründungen des Rechts und damit der Freiheit im Laufe des 19. Jahrhunderts an Bedeutung verloren, hat sich doch am grundsätzlichen Normativismus eines Rechtssystems, das die Menschen sich selbst geben, in der politischen Philosophie des Liberalismus nichts geändert. Dies ist auch im Zusammenhang mit säkularen Tendenzen zu sehen, die ein Recht nicht mehr nur als offenbart anerkennen wollten. Gleichzeitig wohnt dem liberalen Rechtsgedanken ein Garantismus inne, der individuelle Schutzsphären schafft, die auch durch Verständigung auf einen Vertrag oder eine Verfassung nicht verletzt werden dürfen. Hierin liegt die Problematik der Rousseau'schen Version eines Gesellschaftsvertrags für Liberale, der ebenjenen Garantismus untergräbt. Mit dem Aufkommen des Positivismus, dessen Teleologie und Fortschrittsglauben auch viele arabische Liberale der zweiten Generation teilten, wird zudem eine strikt diesseitige und antimetaphysische Begründung vom Ursprung der Gesetze vorlegt, der mit vorherigen Naturrechtstheoremen bricht und die Selbstgesetzgebung der Menschen betont.

1.4.2.3 Gewaltenteilung

Um "die Macht von Menschen über Menschen zu begrenzen" (von Hayek 1959: 591) muß nach Ansicht des Liberalismus die Machtkonzentration, die sich in den Händen einer Person oder einer Gruppe von Personen befinden kann, begrenzt werden. In der konkreten Politik bedeutet dies, daß die gleiche Macht ein Gesetz nicht verabschieden, anwenden und darüber urteilen darf. Hierzu entwickelt Montesquieu die Konzeption der Gewaltenteilung oder eher die der Gewaltenteilung (Schmidt 2006: 84). Dies passt nahtlos in Montesquieus Vorstellung einer guten Herrschaft durch Mäßigung. Er benutzt die verschiedenen Gewalten selbst, um sie zu kontrollieren, spielt sie also gegeneinander aus, indem er eine "certaine distribution des trois pouvoirs, que le pouvoir arrête le pouvoir" (de Montesquieu 1977: 293) anstrebt. Die Legislative kann also beispielsweise die Exekutive durch Budgetvorbehalte bremsen, die Exekutive ein (suspensives) Veto gegen Parlamentsentscheidungen einlegen und beide können von der Judikative gestoppt werden, wenn sie Gesetze verabschieden, die nicht verfassungskonform sind.

Hier zeigt sich das liberale Anliegen zur Mäßigung gegen Konservative, die zu einer Monarchie mit weitgehenden Kompetenzen und wenigen Schranken für den Herrscher tendierten und gleichzeitig gegen Radikale, die alles einer demokratischen Mehrheitsentscheidung unterstellen wollten, die dann selbst wieder despotisch hätte werden können. Nach Constant (1980: 37), in Antwort auf Rousseau, macht es keinen Unterschied von einer populären Massenregierung oder einem Einzeldespoten unterdrückt zu werden.

1.4.3 Privateigentum und Marktwirtschaft

Die Marktwirtschaft ist, zumindest in der Außenwahrnehmung, zum Kennzeichen des Liberalismus geworden. In der Tat leitet sich aus dem postulierten Eigentum des Menschen an sich selbst seine Freiheit zur Interaktion

auf dem Markt ab. Andere, utilitaristische Argumentationen verweisen auf die überlegene Effizienz eines dezentral organisierten Marktes gegenüber staatlicher oder gesellschaftlicher zentraler Planung. So heißt es auch bei Kersting (2006: 39) recht lapidar, daß es eine "vulgärmoralische Legende" sei, "daß ökonomische Rationalität und moralische Vernunft sich ausschließen."

Insbesondere der englische Liberalismus ist hier von der klassischen Ökonomie flankiert worden. Das Vorrecht der Privatperson auf wirtschaftliche Aktivität findet bei Adam Smith und David Ricardo seine Begründung. Auch Montesquieu schreibt, kontrastierend zum Despotismus: "Le commerce est la profession des gens égaux; et, parmi les États despotiques, les plus misérables sont ceux ou le prince est marchand." (1977: 179).

Ricardo wendet sich gegen Mindestlöhne, da Löhne aus Effizienzgründen frei verhandelbar sein sollten. Auch spricht er sich gegen eine zu große Staatstätigkeit aus: "Wenn ihr freiheitsliebende Minister wollt, dann senkt ihre Budgets" (zitiert in de Ruggiero 1930: 164).

John Stuart Mill setzt sich, wenn auch weniger radikal, für wirtschaftliche Freiheit ein und greift den Sozialismus als "Anmaßung im Prinzip" an, bei dem "man sich schon für das kleinste bißchen Eigentum entschuldigen muß" (Mill 1988: 120f).

Aus Frankreich kommen Argumente für die Marktwirtschaft, wie etwa aus der Feder von Jean-Baptiste Say, der 1803 einen laissez-faire-Kapitalismus propagiert. Eine noch unduldsamere Position nimmt Frédéric Bastiat ein, der dem Staat insgesamt die Fähigkeit und die Berechtigung abspricht, in Wirtschaftsfragen einzugreifen. Bastiat, der sich in seinem 1850 erschienen Buch "Das Gesetz" als Rechtstaatstheoretiker einen Namen machte, wendet sich gegen staatliche Eingriffe in die Wirtschaft und hat diese Position mit einigen wirtschaftswissenschaftlichen Beispielen zu untermauern versucht, in der er etwa die nachfrageorientierte Wirtschaftswissenschaft mit dem Nutzen zerbrochener Fenster bloßzustellen versuchte (2004: 190).

Ausgehend vom Eigentumsprinzip, das oben bereits im Rahmen der politischen Philosophie John Lockes erläutert wurde, macht der Wirtschaftsliberalismus Front gegen eingesessene Großgrundbesitzer und den Adel, die auf Schutzzöllen und Zunftzwang beharren. Der Liberalismus als Philosophie des aufstrebenden Bürgertums und der neuen Industrie setzt sich für Freihandel und Gewerbefreiheit ein.

Die Gewerbefreiheit gehört also zu den in 1.4.1 skizzierten Grundfreiheiten des Menschen und ist für Liberale kaum verhandelbar. Aus ihr und der Vertragsfreiheit ergibt sich das Recht auf freien Handel. Hier zeigt sich der egalitaristische Formalismus des Liberalismus, der sich nicht um die reale Verhandlungsmacht eines Vertrags- oder Handelspartners kümmert, sondern sich mit der formalen und legalen Gleichheit beider Subjekte zufriedengibt.

Im England des frühen 19. Jahrhunderts steht der Liberalismus hiermit den Landbesitzern einerseits und den Arbeitern andererseits gegenüber, die beide, aus unterschiedlichen Beweggründen, Schutzzölle und Einschränkungen der Marktwirtschaft befürworten.

Der profilierteste liberale Fürsprecher des Freihandels wird Richard Cobden, der sich an die Spitze der britischen Freihandelsbewegung und der 1838 gegründeten Anti-Corn Law League setzt. Cobden hatte, mit Rückgriff auf die klassische Ökonomie und insbesondere David Ricardo von einer aus komparativen Vorteilen bestehenden Arbeitsteilung, den Freihandel bereits als pazifistisches Prinzip ausgerufen. Länder, die miteinander durch Handel verbunden sind und sich dadurch in gegenseitiger Abhängigkeit befinden, führen keine Kriege gegeneinander: "I see in the Free-trade principle that which shall act on the moral world as the principle of gravitation in the universe, - drawing men together, thrusting aside the antagonism of race, and creed, and language, and uniting us in the bonds of eternal peace" (Cobden 1903: 187). Dies ist, wenn man so will, die marktwirtschaftliche Variante des Kantischen demokratischen Friedens.

Insgesamt hat die klassische Ökonomie der liberalen Bewegung "ewige Gesetze" (de Ruggiero 1930: 108) geliefert und war insofern auch immer einer ihrer Markkerne und eine ihrer wichtigsten Flankierungen. Während Locke das Eigentum noch naturrechtlich begründete, war die wirtschaftswissenschaftliche Begründung der freien Marktwirtschaft seit Adam Smith in England und seit Jean-Baptiste Say in Frankreich Verbündeter des europäischen Liberalismus.

Daß eine große Lücke zwischen den hohen Zielen des Freihandels einerseits und dem Verhalten der europäischen Kolonialmächte im außereuropäischen Ausland andererseits klaffte, hatte eine große Tragweite, auch für die Wahrnehmung arabischer Liberaler. Daher sei hier Condorcet zitiert, der auf diese Diskrepanz aufmerksam macht: "Unsere Handelsmonopole, unsere Verrätereien, unsere grausame Mißachtung der Menschen anderer Farbe oder anderen Glaubens, die Frechheit unserer widerrechtlichen Anmaßungen, die maßlose Bekehrungssucht und die Intrigen unserer Priester! Ihr werdet sehen, daß all dies das Gefühl der Achtung und des Wohlwollens zerstört, welches uns die Überlegenheit unserer Aufklärung und die Vorteile unseres Handels zunächst eingebracht haben" (zitiert in Gall 1981: 13-14).

1.4.3.1 Die soziale Frage und liberale Antworten

Der klassische Liberalismus ignorierte die soziale Frage weitgehend und begnügte sich mit einem liberalen Achselzucken, nachdem er einmal die Prinzipien der Freiheit festgestellt und begründet hatte. Er glaubt an formale Gleichheit, also die Gleichheit vor dem Gesetz und Gerechtigkeit, nicht an materielle Gleichsetzung. Dies ist durchaus logisch, da es nach der Betonung der negativen Freiheitsrechte keiner Anstrengungen der Gemeinschaft oder des Staates bedarf, um bestimmte Personen besserzustellen. Im Gegenteil, wie der oben zitierte Humboldt (1977: 32) meinte, wäre ein Eingriff des Staates eine

Anmaßung, die letztlich zu Passivität und Folgsamkeit, zu Einförmigkeit und Ideenlosigkeit führe. Ferner wandte sich Humboldt gegen die Staatsbürokratie, deren Umfang in dem Maße zunehme, wie die Freiheit der Menschen abnehme (von Humboldt 1977: 47).

John Stuart Mill, der durchaus soziale Programme befürwortete, stimmte hier zunächst zu, da staatliche Maßnahmen meistens an den falschen Hebeln ansetzen würden.

Das liberale Gerechtigkeitsverständnis ist - mit Einschränkungen - auf den Anfang und nicht auf das Ende, auf die Voraussetzungen und nicht auf die Ergebnisse gerichtet (Kersting 2006: 30). Hierzu gehören, und das sind die Einschränkungen, Maßnahmen um befriedigende Startvoraussetzungen für alle Bürger zu schaffen. Damit hat sich der Liberalismus erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts angefreundet.

Radikalere Stimmen, wie die des erwähnten Frédéric Bastiat, sahen in dem Staat "die große Fiktion, mittels derer jeder auf Kosten jedes anderen leben will" (zitiert in Gall 1981: 96).

John Stuart Mill hat eine wohlwollendere, wenn auch nicht unkritische Meinung von staatlichen Interventionen wenn er schreibt, daß "die Einmischung der Regierung ungefähr gleich häufig zu Unrecht angerufen und zu Unrecht abgelehnt wird" (Mill 1988: 16).

Auch wird kritisiert (z.B. Laski in Gall 1976: 126), daß der Liberalismus zwar eine Vertragsfreiheit fordert, aber nie eingesehen hat, daß "Vertragsfreiheit nie wirklich frei sein kann, wenn beide Parteien nicht die gleiche Verhandlungsmacht haben." Die Kritik ist berechtigt, zielt aber auf den Inhalt von Vertragsfreiheit, nicht auf deren Form, um die es dem Liberalismus geht.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts arrangierte sich der Liberalismus mit der sozialen Frage, nachdem er erkennen mußte, daß sozialistische Bewegungen auf dem Vormarsch waren und selbst die Konservativen, wenn auch aus machtpolitischen oder paternalistischen Beweggründen, sich zu Anwälten der Belange der Arbeiter aufgeschwungen hatten. Insgesamt hat der Liberalismus hier mit einiger Verspätung reagiert, was aber auf seine Träger und deren Hintergründe

zurückzuführen ist. Der Liberalismus war stets die politische Philosophie des Bürgertums, das die materiellen und intellektuellen Voraussetzungen zum Ausfüllen seiner Freiheit bereits hatte. Hieraus ergibt sich die theoretisch und formal egalitäre, praktisch aber recht elitäre politische Philosophie des Liberalismus. Das Bürgertum pochte auf die gleichen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rechte wie sie etwa der Adel ausübte, war jedoch weniger zu Zugeständnissen an untere Klassen interessiert, zumindest was deren materielle Gleichsetzung anbelangt.

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts war also die soziale Frage eher ein Thema der Radikalen und konnte erst später durch Mill, Green und Condorcet in den Mainstream des Liberalismus aufgenommen werden. Hierzu waren einige Umdeutungen notwendig. de Ruggiero (1930: 134) illustriert dies beispielhaft an der liberalen Haltung zu Gewerkschaften, die anfangs skeptisch beäugt wurden und als Arbeiterkartelle verschrien wurden. Mit zunehmender Annäherung an die soziale Frage wurden sie allerdings als Ausdruck der Selbstbestimmung und der Vertrags- und Versammlungsfreiheit uminterpretiert. Dennoch war durch das Zusptäkommen des Liberalismus die Arbeiterschaft für ihn weitgehend verloren.

1.4.4 Demokratie

Der frühe Liberalismus stand der Demokratie skeptisch bis ablehnend gegenüber. Dies ist zum einen Ausdruck des Argwohns individualistisch argumentierender Bürger gegen demokratische Massenbewegungen und die Furcht, von einer Woge der Mitbestimmungsforderungen überrannt zu werden.

Letztlich war für die klassischen Liberalen wie etwa Benjamin Constant (von Beyme 2002: 96) die Frage nach der Freiheitsmaximierung wichtiger als die der

Art der Herrschaftsausübung oder der Regierungsform. Die Betonung der negativen Freiheiten macht diese Haltung auch plausibel.

Montesquieu ist zwar der Demokratie gegenüber nicht gänzlich ablehnend und betont die guten Tugenden, beharrt jedoch auf einem Primat des Adels, der als mäßigendes Element zwischen Monarchen und Masse fungieren soll. Er schreibt (1977: 139): "Abolissez, dans une monarchie, les prérogatives des seigneurs: vous aurez bientôt un État populaire ou bien un État despotique."

Insofern konnten die frühen Liberalen auch nichts mit der Gesellschaftskonstruktion von Jean-Jacques Rousseau anfangen, dessen Volkssouveränität durchweg als Anmaßung der Massen gegenüber der Souveränität des Individuums angesehen wurde. Auch hier gilt das bereits zitierte Wort von Montesquieu, daß man wohl die Macht des Volkes mit der Freiheit des Volkes verwechselt habe.

Zwar betont Montesquieu die positiven Einflüsse des Adels, andere Liberale jedoch befanden sich in einem schwierigen Spagat zwischen der Entmachtung des Adels und seiner Privilegien einerseits und der Verhütung einer unkontrollierbaren Massendemokratie andererseits. Zwischenzeitliche Erfindungen wie das Zensuswahlrecht sind Ausdruck dieses Spannungsverhältnisses.

1.4.4.1 Die Französische Revolution

In vielerlei Hinsicht markierte die Französische Revolution eine Sollbruchstelle im liberalen Denken. Dies ist umso mehr der Fall in der Frage der Demokratie oder der Mitbestimmung der Bevölkerung, gegen deren Ausuferung sich Liberale verwahrten. Lord Acton wandte sich gegen die Auswüchse der Volkssouveränität und Spencer bezeichnete das göttliche Recht der Könige als ebenso fürchterlich wie die Allmacht der Parlamente (beides in von Beyme 2002 : 133 und 134)

In der Tat hatte die Revolution mit ihrer unbändigen Gewalt und Radikalität eine Kraft entfesselt, die die auf Mäßigung bedachten konservativen Liberalen insbesondere in England und Deutschland in Angst versetzte. Edmund Burkes "Reflections on the Revolution in France" ist das Paradewerk der konservativ-liberalen Ablehnung der radikaldemokratisch-liberalen Revolution in Frankreich. Hier zeigen sich zum einen die erwähnten Unterschiede und Gegensätze zwischen klassischem, konservativen Liberalismus und progressiven, radikalen Liberalismus, und zum anderen die Verständigungsprobleme zwischen englischem und französischem Liberalismus, die in den Jahren nach der Revolution auf dem Höhepunkt ihrer gegenseitigen Entfremdung standen (de Ruggiero 1930: 333).¹²

Im Laufe des 19. Jahrhunderts jedoch näherten sich nicht nur der englische und der französische Liberalismus wieder einander an, sondern auch der prodemokratische Linksliberalismus und der demokratiskeptische Rechtsliberalismus gingen aufeinander zu. Dies geschah allerdings auf philosophischer und intellektueller Ebene, nicht in praktischer Parteipolitik und konnte damit auch nicht den Bruch zwischen z.B. Nationalliberalen und Linksliberalen in Deutschland verhindern.

Insgesamt bleibt die Methode des Liberalismus die der Reform und Evolution, nicht der Revolution. Dies gilt für die klassischen Liberalen und auch für die gemäßigeren Linksliberalen. Die politische Philosophie des Liberalismus war immer in großem Maße eine Philosophie des Rechts, die sich mit einem, wenn auch vielleicht vorübergehenden, Zustand der Anarchie und der Rechtlosigkeit nicht anfreunden konnte. Auch wenn die Unterschiede zwischen Reformern und Revolutionären zur Zeit der französischen Revolution noch nicht so theoretisch herausgearbeitet worden waren, so zeigt sich doch im Laufe des 19.

¹² Der Tendenz nach ist dies sicherlich richtig, jedoch war die Diskrepanz zwischen klassisch-liberalen französischen Denkern und Burke weniger groß, was z.B. an Benjamin Constants vorsichtigen und teil kritischen Beurteilungen aus dem Jahr 1819 zur französischen Revolution deutlich wird (Constant 1997: 594). Gerade aufgrund seiner Skepsis gegenüber einer verabsolutierten politischen Freiheit betont Constant die Wichtigkeit der individuellen Unabhängigkeit, gegen Einzelherrscher und auch Rousseau'sche Massenherrschaft, wie in seinen *Principes de politique* (1980).

Jahrhunderts die Abwesenheit einer Revolutionstheorie im liberalen Denken. Dies wurde zum Metier von Radikalen und Marxisten.

1.4.4.2 Demokratischer Liberalismus und liberale Demokratie

In Deutschland befürwortete Robert von Mohl die parlamentarische Mehrheitsherrschaft, um staatliches Handeln in Einklang mit dem Willen der Bürger zu bringen (Gall 1981: XVIII). John Stuart Mill schließlich leistete den wohl größten Beitrag zur Versöhnung von Liberalismus und Demokratie, da er Politik nicht mehr nur als notwendiges Übel ansah, sondern auch als Chance für echte Veränderungen und damit die Demokratie zum Bestandteil der liberalen Lehre machte (Watkins in Gall 1976: 64-66). Mill schreibt: "Das Problem ist nicht, die Handlungen der Individuen einzuschränken, sondern sie zu unterstützen" (Mill 1988: 149). Dennoch blieb auch bei Mill eine gewisse Restskepsis, da er Vorsichtsmaßnahmen ebenso bei der Demokratie für geboten hält, wie bei jedem anderen Mißbrauch von Gewalt auch. (Mill 1988: 9).

Hayek stellte fest, daß anstelle der Frage nach der Beschränkung der Herrschaft im späteren Liberalismus maßgebend sei, ob sie von der richtigen Stelle ausgeübt werde. Sollte dies der Fall sein, so könnte auch man argumentieren, daß eine gute Regierung keine Schranken braucht (von Hayek 1959: 593).

In der theoretischen Entwicklung und Annäherung zwischen Demokratie und Liberalismus galt zunächst die Ausweitung der individuellen Rechte auf alle Glieder der Gesellschaft und zum zweiten das Recht des Volkes zu regieren (de Ruggiero 1930: 356). Hiermit waren sowohl den Ansprüchen der negativen Freiheit in Form des Garantismus genüge getan, als auch der positiven Freiheit in Form der Partizipation der Bürger. Natürlich ging die Tendenz hin zur Ausweitung der positiven Freiheit, was von manchem klassischen Liberalen als Opferung der negativen Freiheit gesehen wurde. Die stärkere Betonung von positiven Freiheiten hat auch darin ihren Grund, daß die Garantie der negativen

Freiheiten in England und Frankreich bereits, zumindest formal, verwirklicht war und die Stoßrichtung daher auf die noch unverwirklichten Freiheiten zielen musste. Der klassische, rechte Liberalismus mußte also passiv oder zumindest defensiv, ja konservativ werden, während der Linksliberalismus weiterhin offensiv seine Ziele zu verwirklichen suchte.

1.4.5 Säkularismus

Die fünfte und letzte Säule des Liberalismus bezieht sich auf das, was de Ruggiero eine der ersten großen Errungenschaften des Liberalismus nennt: die Religionsfreiheit (1930: 15). Diese ist gewissermaßen ein Sonderfall der Meinungsfreiheit, denn die Mündigkeit des Bürgers hört nach dem Verständnis der liberalen Theoretiker auch in metaphysischen Fragen nicht auf. Daher ist der Liberalismus näher am Protestantismus, und zwar nicht nur wegen des Lockeschen Antikatholizismus, sondern aufgrund der fehlenden Zwischenschaltung einer Instanz zwischen Bürger bzw. Gläubigem und Wahrheit bzw. Gott.

Wenn sich die Liberalen auch dem Einfluß der Kirchen entledigen wollten, so taten sie dies nicht in der Radikalität der Sozialisten. Es ging ihnen darum, die Religion als Privatsache zu respektieren und dadurch am Gleichheitspostulat in der Politik festzuhalten, das in seiner Neutralität von keiner Religion oder "comprehensive doctrine", wie Rawls (2005: xxxvii) sie nennt, geleitet sein darf.

1.4.5.1 Philosophische Vorläufer

Während John Locke seine Naturrechtslehre und die daraus resultierenden Freiheiten des Menschen noch religiös, also christlich rechtfertigte, ist diese

Argumentation bei späteren Liberalen einer Betonung des Humanismus gewichen. Benedetto Croce etwa sieht die liberalen Prinzipien des Christentums im säkularen Humanismus aufgegangen (von Beyme 2002: 267). Daher brauchte es zur Entwicklung der liberalen Lehre keine transzendentalen Rechtfertigungen, keine metaphysischen Bezugspunkte und auch keine religiösen Quellen mehr.

Nun steht am Anfang des europäischen Säkularismus ausgerechnet ein arabischer Philosoph¹³, Ibn Rushd, in Europa als Averroes bekannt, der die Philosophie der Gehorsamspflicht der Theologie entzogen hat (Cesaire in Gall 1976: 135). Seine philosophischen und theologischen Ergebnisse werden im folgenden Kapitel ausführlicher thematisiert. Für den europäischen Säkularismus ist von Bedeutung, dass seine Schriften das Werk von Aristoteles wiederbelebten und ins Lateinische übersetzt wurden und damit in Europa großen Einfluß hatten, während sie in der arabischen Welt bis ins späte 19. Jahrhundert in Vergessenheit gerieten bzw. anders gelesen wurden (von Kügelgen 1996: 100).

Ein weiterer Aspekt ist die Kritik am organisierten Glauben und die Tendenz zu einem Deismus, den beispielsweise Thomas Paine in seinem Buch "The Age of Reason" durchexpliziert. Hier wird zwar die Existenz eines Schöpfers vorausgesetzt, da es jedoch keine weltlichen Institutionen zum Dienst an dieser Gottheit gibt, hat dies keine politische Bewandnis, stellt also eine Abkehr von kirchlichen Institutionen dar. Aus dieser Stoßrichtung des Liberalismus erklärt sich dessen Nähe zu freimaurerischem Gedankengut.

Die Feindschaft zum Klerus insbesondere der französischen Philosophen, die in dieser Beziehung weiter gingen als ihre englischen oder deutschen Kollegen (von Beyme 2002: 139), speiste sich zum einen aus der liberalen Ablehnung der

¹³ Ernest Renan, der seine Doktorarbeit über Ibn Rushd schrieb, bezeichnete später die maßgeblichen Philosophen der arabischen Welt als weder arabisch noch islamisch, da sie sich gegen den arabischen und islamischen Mainstream durchsetzen mußten. Dazu mehr in Kapitel 2.

Zwischenschaltung einer weltlichen Instanz zwischen den mündigen Gläubigen und Gott und zum anderen aus der Kritik an der Theorie der Erbsünde, die dem positiven Menschenbild des Liberalismus entgegensteht (Gall 1976: 22). Aus beiden Gründen heraus ist der Protestantismus dem Liberalismus insofern näher als der Katholizismus. Daher ist es auch kein Zufall, daß namhafte französische Liberale und Radikale wie Benjamin Constant oder Jean-Jacques Rousseau hugenottischen, also protestantischen oder calvinistischen Glaubens waren.

Durch das Verschwinden der religiösen Autoritäten aus dem politischen Leben verliert die Geschichte ihre eschatologische Ausrichtung (Kersting 2006: 56) und wird ergebnisoffen. Diese Ergebnisoffenheit spielt der Freiheit der Menschen aus liberaler Sicht in die Hände und macht Schluß mit Prädestinationslehren und Abhängigkeiten, die nicht in das liberale Credo passen.

In diese Kerbe schlug, wenn auch nicht immer liberal, auch der Comte'sche Positivismus, der den Fortschritt als die Überwindung von Religion und Metaphysik und Eintritt in das Zeitalter der Wissenschaft betrachtete.

Der liberale Staat ist den Religionen gegenüber neutral und macht sich keine bestimmte zu Eigen (Kersting 2006: 52). Dies wäre auch nicht mit dem menschenrechtlichen Egalitarismus zu vereinbaren, der alle Bürger, gleich ihrer Überzeugung, Herkunft oder Religion rechtlich gleichstellt. Die Einbeziehung einer *comprehensive doctrine*, also einer Weltanschauung, die dem Menschen einen umfassenden Weg von der Wiege bis zur Bahre vorschreibt und eigene Gesetze hat, in die politischen Institutionen und Gesetze eines Landes würde das Gleichheitspostulat verletzen.

So wurde im 19. Jahrhundert die Forderung nach einer Trennung von Religion und Staat zum "Credo aller Liberalen in Europa" (von Beyme 2002: 80). Humboldt (1977: 79) sieht die Religion als "ganz subjektiv, sie beruht allein auf der Eigentümlichkeit der Vorstellungsart jedes Menschen."

Dennoch nehmen die Forderungen nach einer Trennung von Religion und Politik oder von Religion und Staat unterschiedlichen Formen bei liberalen Denkern sowohl in Europa als auch in der arabischen Welt an. Es läßt sich zwischen

"moderaten Optimisten" und "radikalen Pessimisten" unterscheiden. Erstere hatten eine positive Sicht auf die Religion als moralischer Instanz und wollten sie als solche auch nicht aus dem Wörterbuch der Politik verbannen, wohl aber ihren direkten Einfluss schmälern. Zudem waren sie der Meinung, daß Aufklärung und Liberalismus mit der Religion, sei es der christlichen oder islamischen, harmonisierbar sei und daß zwischen beiden kein inhärenter Gegensatz bestünde. Die zweite Gruppe hingegen verneinte genau dies und sah in der Religion eines der Haupthindernisse auf dem Weg zu einer modernen und rationalistischen Gesellschaft, da sie von grundsätzlich anderen, unterschiedlichen und aus ihrer Sicht fragwürdig begründeten Axiomen ausging als die moderne Wissensgesellschaft. Insofern blieb den radikalen Pessimisten nur die möglichst vollständige Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben zum Ziel. Im Lager der Liberalen finden sich, auch in der arabischen Welt, Anhänger beider Gruppierungen und es kann, mit einiger Vorsicht, darauf hingewiesen werden, daß konservative Liberale eher zur ersten und radikale Liberale eher zur zweiten Gruppe gehörten. Das sozialistische Lager, zumindest in seiner revolutionären Form, ist stärker den Pessimisten zuzurechnen.

1.4.6 Schlußfolgerungen zu den fünf Grundpfeilern

Die fünf Säulen, individuelle Freiheit, Rechtstaatlichkeit, Marktwirtschaft, Demokratie und Säkularismus machen zusammen den Kern des politischen Liberalismus aus. In ihrem Zentrum steht die Freiheit, der die anderen Säulen unter- oder beigeordnet sind.

Natürlich finden sich einzelne Forderungen auch in anderen politischen Richtungen wieder. Der Sozialismus hat einen großen Beitrag zum Säkularismus geleistet, kann sich aber nicht mit den liberalen Wirtschaftsansichten anfreunden.

Die Säulen ergeben erst in ihrer Gesamtheit und in ihrer Kombination den politischen Liberalismus. Als Faustregel für liberale Denker könnte gelten, daß

ihr Liberalismusgrad in dem Maße zunimmt, wie sie liberale Gedanken aus den fünf Säulen aufnehmen. Dies wird insbesondere bei den im folgenden zu behandelnden arabischen Liberalen von Bedeutung sein.

Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen oder autoritativ zu sein, bietet die obenstehende Definition des Liberalismus einen recht weitgefassten Begriff dessen, was in der Ideengeschichte als liberal bezeichnet werden kann. Dies trägt auch dem Umstand Rechnung, daß es bereits bei der Betrachtung des Liberalismus in Europa große Diskrepanzen zwischen beispielsweise England und Frankreich oder zwischen klassischem und sozialem Liberalismus gibt. Mit der Projektion dieser politischen Philosophie auf die arabische Welt wird dieses Problem nicht einfacher, sondern komplexer.

1.5 Eurozentristisches Liberalismusbild für die arabische Welt?

Bevor es um dem Liberalismus in der arabischen Welt geht, ist eine Diskussion darüber notwendig, ob die obenstehenden Erläuterungen des Liberalismus, die sich aus westlichen Quellen speisen, überhaupt einen Anspruch darauf erheben dürfen, auch in der arabischen Welt zu gelten. Wäre dies nicht ein unzulässiger Eurozentrismus, der selbst die grundlegendsten Ideen des Liberalismus, auch in der arabischen Welt, bereits als aus Europa kommend vorwegnimmt?

Ja und nein. Zum einen ist der Liberalismus in der westlichen Welt, insbesondere in Europa entstanden. Keine andere Region der Welt hat den Liberalismus so maßgeblich entwickelt und keine andere hat ihn so sehr in seine politischen und gesellschaftlichen Institutionen übertragen. In dieser Hinsicht ist die westliche Welt einen Sonderweg gegangen, nicht die arabische. Al-‘Arwī (Laroui 1977: 85) weist daher zurecht auf die Gemeinsamkeiten in der Reaktion auf das moderne (West-)Europa in Russland, China und der arabischen Welt hin und hierbei ähnliche Probleme für liberale: "the non-European liberal has always been taxed with superficiality" (Laroui 1977: 87).

Erst mit dem Export des Liberalismus in außereuropäische Regionen und dem Siegeszug der Demokratie in mehreren Wellen wurde die arabische Welt, die davon nicht oder nur kaum berührt wurde, zum Sonderfall. Ob dies mit den Ereignissen im Jahr 2011 wiederlegt wurde, ist sehr gut möglich, aber noch nicht abschließend beurteilbar.

Während der Liberalismus also klar zuortbare westliche Wurzeln hat, beanspruchen seine Prinzipien Geltungsmacht für alle Regionen und alle Zeiten. Die Argumentation mag unterschiedlich ausfallen, aber die Freiheitspostulate bleiben die gleichen. Freiheit, so mag man zurecht urteilen, ist ein universeller Wert mit Anspruch auf Geltung in allen menschlichen Gesellschaften. Die Tatsache, daß eine bestimmte Region oder Gruppe von Menschen diese Freiheit als erste systematisch philosophisch erfasste und politisch umsetzte, gibt ihr noch kein Monopol auf den Wert oder die Idee der Freiheit an sich. Auf diesen Unterschied haben arabische Liberale, nicht immer erfolgreich, seit dem 19. Jahrhundert hingewiesen. Beim philosophischen Versuch, eine zweite Nahḍa zu untermauern, urteilt der libanesische Philosoph Nāṣīf Naṣṣār rückblickend auf diese Problematik in der ersten Nahḍa: "Die Freiheit ist kein Eigentum der westlichen Zivilisation und die Verteidigung des Wertes der Freiheit ist keine blinde Befolgung der westlichen liberalen Schule" (Naṣṣār 1997: 325). Auch in der arabischen Welt sei Liberalismus leider mit Amerikanisierung gleichgesetzt worden, was aber falsch sei, so Naṣṣār (2003: 45) später.

Es ist aber auch anzuführen, und das wird im folgenden Kapitel noch detailliert erläutert, wie viel der arabische Liberalismus dem europäischen zu verdanken hat. Gerade der französische Liberalismus hat über nach Frankreich gesandte Missionen, Übersetzungen und Missionarsschulen in der arabischen Welt sowie durch eine oftmals frankophone christliche Bevölkerung in der Levante einen direkten Einfluß auf die arabische Welt gehabt und kaum ein namhafter arabischer Liberaler des 19. und frühen 20. Jahrhunderts argumentiert ohne Rückgriff auf den europäischen Liberalismus. Daher ist es ratsam, sich mit dem Denken dieser Philosophen vertraut zu machen, bevor es an ihre Rezeption in der arabischen Welt geht.

Natürlich ist der Liberalismus, und da hat Gall (1976: 37) Recht, eine Schöpfung der westeuropäischen Kultur, aber eben auch der griechisch-römischen Welt des Mittelmeeres. An diese Tradition der griechischen Klassiker und der Philosophie des Mittelmeerraums haben auch arabische Liberale ab Mitte des 19. Jahrhunderts angeknüpft, auch, um so dem Vorwurf des direkten Imports aus Europa zu entgehen, indem sie an die eigenen Wurzeln zurückgingen, zu denen sie auch Griechenland und Rom zählten. Andererseits die frühere islamische Zeit wie etwa in der Herrschaft der Umayyaden, bereits einen Humanismus gekannt, der sich ebenso auf die Bezugnahme der griechischen Quellen, die maßgeblich von syrischen Christen ins Arabische übersetzt haben, gespeist. Der humanistische Bildungsnormativismus und die Wichtigkeit der Poesie ist daher auch bereits beim umayyadischen Kalifen Mu'āwiyya nachgewiesen, für den die Poesie "le divan des arabes, le guide de leurs histoires et de leurs actions et l'arbitre entre eux" (Khoury 1997: 128) gewesen war. Mu'āwiyya hatte den jemenitischen Gelehrten 'Abīd Ibn Sharyā als seinen Berater und Lehrer angenommen (Khoury 1993: 213). Er sagte zu ihm: "innī aradtu ittikhādhaka mu'addiban lī (...)" (Ich wollte Dich als Erzieher für mich; zitiert und übersetzt von R.G. Khoury 1993: 213). Das arabische "addaba" beinhaltet eine ganzheitliche Bildung und Formung von Wissen und Charakter und ist damit bereits sehr nah am humanistischen Bildungsideal.

Schließlich gibt es Übereinstimmungen zwischen der Rezeption des Liberalismus in der arabischen Welt mit anderen Regionen der Welt, die aus liberalismustheoretischer Sicht in der Peripherie liegen, z.B. Russland. Auch hier entwickelte sich ein Widerspruch zwischen Slawophilen und Westlern und auch hier nahm das Freiheitsdenken in der Literatur seinen Anfang (von Beyme 2002: 292) und auch hier war es deutlich von westeuropäischen Klassikern beeinflusst, wie etwa Puschkins "Ode an die Freiheit" von Schillers "Ode an die Freude" (von Beyme 2002: 298).

Zudem wird in der Behandlung des Denkens der arabischen Liberalen deutlich werden, daß auch sie den in dieser Arbeit zugrundegelegten fünf Säulen des

Liberalismus, auch wenn sie nicht mit dem Begriff selbst arbeiten würden, weitgehend zugestimmt hätten. Die Forderung nach individueller Freiheit, einer Verfassung, einer Wirtschaftsordnung, die auf dem Primat des Privaten basiert, Mitbestimmung des Volkes und die zumindest praktische, wenn auch nicht immer ethische Teilung von Religion und Politik sind Gemeingut der arabischen Liberalen. Sie haben zwar selbst keine Liberalismusdefinition benutzt (v.a. weil sie den Begriff nicht verwendeten, aber das taten frühe europäische Liberale auch nicht), doch sind ihre inhaltlichen Stoßrichtungen übereinstimmend mit den in dieser Arbeit präsentierten Grunddimensionen des Liberalismus.

Darüber hinaus waren sie es auch selbst, die die europäische Exklusivität der fünfsäuligen Philosophie des Liberalismus strikt ablehnten und sie als universell betrachten. Daher korrespondiert der westliche (Selbst-)Vorwurf des Eurozentrismus in dieser Hinsicht mit den Argumenten der lokalen Gegner der arabischen Liberalen, ihre Philosophie sei importiert und nicht auf die arabische oder islamische Welt anzuwenden. Genau dagegen sind die arabischen Liberalen angetreten und ihre Nachfolger tun es noch heute. Ihnen wurde durch europäische Übervorsichtigkeit und Relativismus ein Bären dienst erwiesen.

Wie gefährlich die Zulassung eines solchen moralischen und ethischen Relativismus, also die Leugnung zentraler Werte wie Freiheit und Menschenrechte für eine bestimmte, nichtwestliche Kultur, sein kann, hat Arnold Brecht (1976: 6) in seinem Werk über politische Theorie bestimmt. Europa, das diese Grundsätze wie Achtung vor der Menschenwürde, Freiheiten, Unabhängigkeit der Richter, Gleichheit vor dem Gesetz und viele mehr über so lange Zeit hochgehalten hatte, sah zu, wie sie "einer nach dem anderen von Bord geworfen wurden, zunächst vom Kommunismus (Bolschewismus) und dann vom Faschismus und schließlich vom Nationalsozialismus." (Brecht 1976: 6). Der Relativismus, so Brecht weiter, habe die Wissenschaft daran gehindert, diese drei antiliberalen Ideologien deutlich zu verurteilen.

1.5.1 Die Liberalen und der Orient: feindliche Vorbilder?

Nachdem im vorangegangenen Teil die Ideen der europäischen Liberalen erläutert wurden, muß man feststellen, daß die gleichen Denker das Gegenteil dessen, was sie in Europa politisch erstrebten, in der arabischen Welt veranlagt sahen. Montesquieu setzt den Orient, den er nicht weiter definiert, sondern nur unregelmäßig zwischen Türken, Persern und Arabern unterscheidet, weitgehend mit dem Despotismus gleich. Die Perser kommen noch vergleichsweise gut weg, da der Autor sie bereits in seinen "Lettres persanes" (2006) recht positiv behandelt hatte.

Montesquieu nimmt die Araber eher als Nomaden wahr, denen er aber aufgrund ihres unabhängigen Lebensstils einen hohen Grad an Freiheit und Großzügigkeit unterstellt (1977: 443). Diese Einschätzung mag seinerzeit recht verbreitet gewesen sein, ist jedoch sicherlich auch durchmischt mit einem orientalistischen Exotismus von den "edlen Wilden".

Alexis de Tocqueville, einer der einflußreichsten Liberalen Frankreichs des 19. Jahrhunderts und Bewunderer der amerikanischen Demokratie, spricht sich für die Aufhebung der Freiheitsrechte für die Bewohner der französischen Kolonie Algerien, ja für einen Völkermord aus: "Je crois que le droit de la guerre nous autorise à ravager le pays et que nous devons le faire soit en détruisant les moissons à l'époque de la récolte, soit dans tous les temps en faisant de ces incursions rapides qu'on nomme razzias et qui ont pour objet de s'emparer des hommes ou des troupeaux" (zitiert in Le Cour Grandmaison 2001)¹⁴.

Voltaire (2006) schreibt ein Stück über religiösen Fanatismus und nimmt als Vorlage Medina zur Zeit des Propheten und nennt das Werk "Le Fanatisme ou Mahomet Le Prophète". Später im 19. Jahrhundert sprechen Renan (1883: 2) und andere dem Islam die Fähigkeit ab eine wissenschaftsfreundliche und

¹⁴ Originalzitat in: de Tocqueville, Alexis 1991: Travail sur l'Algérie. Gallimard, Paris. S. 704 und 705.

fortschrittliche Religion zu sein, was empörte Reaktionen arabischer Reformer wie Jamāl ad-Dīn al-Afghānī und Muḥammad ʿAbduh hervorrief.¹⁵

Selbst Marx konstatiert eine asiatische Produktionsweise, die die Leistungen des europäischen Feudalismus in Sachen Unterdrückung und Ineffizienz noch einmal unterbietet (Ayubi 2006: 40). Marx und Engels haben kleinere Völker mit einiger Herablassung als noch nicht staatstragend, als unfähig zur eigenen Staatlichkeit angesehen (von Beyme 2008: 106).

Nun sind die arabischen Liberalen nicht angetreten um den status quo ihrer Länder des 18. bis 20. Jahrhunderts zu verteidigen, sondern um liberale Reformen und Veränderungen anzuregen und durchzuführen. Insofern gibt es Übereinstimmung in dem Urteil, daß die arabische Welt sich in einer Krise und einem Zustand der Rückschrittlichkeit befand und befindet. Was die arabischen Liberalen verstört hat, ist aber der Essentialismus der von namhaften europäischen Liberalen und anderen Intellektuellen vorgetragene Argumente. Daß sie vieles von dem, was europäische Intellektuelle an der islamischen Welt kritisierten, durchaus annahmen, zeigt auch die zurückhaltende Reaktion von Jamāl ad-Dīn al-Afghānī auf die Thesen Renans zur Wissenschaftlichkeit des Islams im Jahr 1883, auf deren Heftigkeit er auch in gleicher Tonlage hätte antworten können (hierzu Schäbler 2007).

Hierzu gehört die Einsicht in die Rückständigkeit der arabischen und islamischen Welt, die die liberalen Denker der Nahḍa als Krisendiskurs mitunter sehr deutlich offengelegt haben, wie etwa Aḥmad Fatḥī Zaghlūl in seiner Einleitung zu Demolins (1899: 2-33). In der Forschung zur arabischen Geschichte wird die Auseinandersetzung mit der Krise oder der Rückständigkeit gegenüber dem Westen, die durchaus zwanghafte Züge annehmen konnte, auch als "Azmatology"

¹⁵ Nicht jede der Reaktionen auf vermeintliche europäische Beleidigungen der islamischen Religion gegenüber war gerechtfertigt. R.G. Khoury (2011: 6) weist in diesem Zusammenhang auf den Aufschrei hin, der auf die vermeintliche Veröffentlichung eines islamkritischen Texts durch Gabriel Hanotaux im französischen "Journal" hin erfolgte. Wie Farah Anṭūn in seiner Zeitung Al-Jāmi'a zeigte, hatten die Verfasser des Nachdrucks im "Al-Mu'ayyad" Hanotaux mit Gabriel Charm verwechselt (Khoury 2011: 6).

(von arab. azma = Krise) bezeichnet (Muhammad Guessous zitiert in Dwyer 1991: 16). Diese Einschätzung der Krisenbesessenheit trifft auch auf die Teile der früheren arabischen Liberalen zu.

Wenn Montesquieu, der vielleicht den größten Einfluss auf arabische Liberale wie beispielsweise Adīb Ishāq hatte, im "De l'esprit des lois" auf klimatische Begründungen für den Despotismus in der arabischen und islamischen Welt zurückgreift (z.B. 1977: 409ff), so spricht er der Region und ihren Menschen damit auch die Reformfähigkeit ab, da er einen klimatischen Determinismus postuliert, an dem kein Reformler etwas ändern kann. Khayr ad-Dīn bezieht sich darauf, wenn er schreibt, daß der Fortschritt Europas wohl kaum mit der Fruchtbarkeit und dem gemäßigten Klima zusammenhänge (1972: 97). Ähnlich sieht es Adīb Ishāq, der nicht versteht "wie die Hitze die Forderung nach Freiheit" verbieten könne (Ishāq 1909: 142). Auch Engländer und Deutsche seien trotz ähnlichem Klima verschieden (ibid.).

Insgesamt sind für die arabischen Liberalen die Stimmen der französischen Aufklärer maßgebend gewesen und erst in zweiter Linie die der Engländer. Deutsche und Amerikaner werden demgegenüber kaum wahrgenommen, weswegen Mahomet Gesang oder der West-Östliche Diwan von Goethe bei arabischen Liberalen keine Rezeption gefunden hat.

Darüber hinaus, und das klang bereits an, ist von europäischen Liberalen vielfach der Islam für die Rückschrittlichkeit der arabischen Welt verantwortlich gemacht worden. Dies steht in deutlichem Gegensatz zum, auch reformislamischen, Postulat, die Region sei nicht wegen, sondern trotz des Islams in einen solchen Rückschritt geraten. Hieraus zog mancher den Schluß, man habe die wahre Religion verloren und müsse zu den Wurzeln zurück, was in die Bewegung der Salafiyya mündete.

Aber auch liberale islamische Theologen würden sich diesem Urteil nicht anschließen, sondern versuchen Liberalismus und Islam zu harmonisieren. Je nach Zeit und Ort hat der arabische Liberalismus hier verschiedene Positionen eingenommen. Die frühen Reformler wie aṭ-Ṭaḥṭāwī wollten aus dem Westen nehmen, was der Tradition und der Religion nicht widerspricht. Spätere Autoren, die ideologisch ausdifferenzierter und radikaler waren, wollen nur vom Islam

behalten, was der Moderne nicht widerspricht. Die insbesondere in neuerer Zeit aufkommenden radikalen Säkularisten hingegen würden dem Urteil der einiger europäischer Liberaler bezüglich des Islams rechtgeben.

Insgesamt, und dies hat eine nachhaltige Desillusionierung und Enttäuschung arabischer Liberaler nach sich geführt, haben die intellektuellen und technologischen Vorbilder, also die europäischen Liberalen und die europäischen Mächte eine recht große Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit hinterlassen.

Die vorurteilsbeladene Position nicht nur der europäischen Regierungen, sondern auch der Intellektuellen praktisch aller Schattierungen offenbaren im 19. Jahrhundert einen Zeitgeist, der bei aller Liberalität zuhause, nur eine illiberale Richtung haben kann, wenn er auf die Kolonien projiziert wird. Die Unterschiede zwischen den politischen Lagern in Europa ähneln sich dabei in ihren Ergebnissen. Die konservativen Machtpolitiker ebenso wie die Liberalen sind von der nicht ohne weiteres zu überwindenden Rückschrittlichkeit der arabischen Welt überzeugt. Die Marxisten stehen den Kolonisierten zwar wohlwollender gegenüber, sehen aber den historischen Materialismus mit der Entwicklung zu einer Gesellschaft, die hauptsächlich aus Arbeitern besteht, als noch nicht reif genug an. Hinzu kommen noch Töne europäischer Rassisten, von denen auch jemand wie Renan nicht ganz frei war. Übertroffen haben ihn jedoch andere, die die semitischen Wurzeln des Islam als Grund für die Rückschrittlichkeit der arabisch-islamischen Welt ausgemacht haben wollten, während das Christentum ja eine arisierte Religion und damit fortschrittlich geworden sei.

Der europäische Kolonialismus stieß indes bei arabischen Liberalen nicht durchweg auf Abneigung oder vollständige Ablehnung. Die arabischen Liberalen der Umma-Partei um Aḥmad Luṭfi As-Sayyid standen der englischen Besatzung durchaus aufgeschlossen gegenüber, forderten jedoch eine Verfassung für Ägypten, nachdem schon das Osmanische Reich diese im Jahr 1908 erhalten hatte. Daher verstanden sie nicht den unterschweligen Rassismus, der im Handeln der Engländer, die ihre eigenen Richter in Ägypten walten ließen, und in

den Ausführungen Renans, vorkam. As-Sayyid schreibt (2008: 1: 552), daß die Engländer behaupteten, die Orientalen seien nicht für die westliche Bildung geeignet. Als ob es, und hier spricht der klassische Liberale, einen Unterschied zwischen englischen und ägyptischen Individuen gäbe! Die Engländer seien doch die ersten gewesen, die herausgefunden hätten, daß die individuelle Freiheit Grundbestandteil der menschlichen Existenz sei (2008: 1: 570): "Wieso gestehen sie dies nicht den Afrikanern zu?"

Hier zeigt sich ein Ansatz, den, in Opposition zu europäischer Kolonialpolitik, alle arabischen Liberalen eingenommen haben. Die Freiheit steht am Anfang der Entwicklung und nicht an ihrem Ende. Das große Ziel der Modernisierung ihrer Gesellschaften glaubten arabische Liberale nur durch die Gründung ihrer politischen und sozialen Systeme auf Freiheit und Gerechtigkeit erreichen zu können und nicht umgekehrt.

Die europäische Position, die in dieser Hinsicht in der Regel zwischen Paternalismus und Rassismus oszillierte, war allenfalls bereit, den kolonisierten Völkern erst dann einen gewissen Grad an Freiheit und Eigenständigkeit zu gewähren, wenn diese ein bestimmtes Entwicklungsniveau erreicht haben. Doch es ist dieser umgekehrte Ansatz, der die arabischen Liberalen hier erst liberal macht und die Unhaltbarkeit der europäischen machtpolitischen Position enthüllt. Dabei gestehen die meisten arabischen Liberalen den europäischen Mächten durchaus zu, bei der Entwicklung in Freiheit in gewissem Umfang Pate zu stehen, doch sie lehnen natürlich die Vorverurteilung und den unterschweligen Rassismus der Entwicklung zur Freiheit anstelle der Entwicklung durch Freiheit ab. Hinzu kommt bei ihnen noch der nicht unbegründete Verdacht, daß eine Entwicklung zur Freiheit sich am Ende als eine Entwicklung ohne Freiheit entpuppen würde, wie sie vielleicht einem Herrscher wie Muḥammad 'Alī oder den osmanischen Sultanen, nicht aber einem liberalen Reformen gefallen würde.

2. Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte

2.1 Einleitung und Einflüsse

Natürlich entstand der arabische Liberalismus nicht aus dem Nichts, sondern speiste sich aus unterschiedlichen Quellen, deren Einfluß wiederum je nach Ort und Zeit variierte. Für diese Arbeit sind drei Einflussfaktoren für den arabischen Liberalismus maßgeblich: der in Kapitel 1 skizzierte europäische Liberalismus, der durch entsandte Missionen in europäische Länder, insbesondere Frankreich, in die arabische Welt gebracht wurde. Auch die Missionierungsbestrebungen westlicher Geistlicher und die Gründung von christlichen Schulen vor allem im Libanon dürften zu dem Influx westlicher liberaler Literatur beigetragen haben, auch wenn der Einfluss der Missionarsschulen hinsichtlich Liberalität und Modernität umstritten ist (Schumann 2008: 5).

Ferner gab und gibt es einen Zweig der islamischen Reformtheologie, deren Vorläufer wie die Mu‘tazila oder der Averroismus im Kapitel 2.4 skizziert werden. Es handelt sich dabei um die Anpassung des islamischen Denkens und der Theologie an die Herausforderungen der Moderne und vor allem die Frage, wie, bei Richtigkeit und richtiger Befolgung der Religion, die islamische Welt in einen derartigen Rückstand geraten konnte.

Drittens hat sich schließlich seit der Mitte des 19. Jahrhundert ein arabischer Humanismus etabliert. Das Attribut arabisch ist hier als Ausdruck der sprachlichen Qualitäten der Humanisten zu verstehen, die sich nicht immer hauptsächlich als Araber, sondern als Teil einer Mittelmeerkultur sahen und eben deswegen auf die antiken Klassiker verwiesen.

Die Aufteilung dieser Einflüsse ist freilich analytisch. In der Realität greifen sie ineinander und agieren durchaus auch gegeneinander, wenn z.B. christliche Säkularisten wie Faraḥ Anṭūn mit islamischen Reformtheologien wie Muḥammad ‘Abduh aneinandergeraten (siehe Kapitel 3.7). Daher bleibt auch die Einteilung

von Denkern oder auch nur deren Werke zu einer der genannten drei Quellen des arabischen Liberalismus tendenziell, aber belegbar. Es ist nicht unüblich, daß sich arabische Liberale einer Argumentationsmischung bedienen und beispielsweise die Demokratie als sowohl Ausdruck der modernen Freiheitsrechte, als auch vom Islam als Shūrā vorgeschrieben und im antiken Erbe angelegt, forderten.

Der Pragmatismus der vorherrschenden Argumentation wird hier schon deutlich. Was aus dem Fundus der islamischen Theologie gerechtfertigt werden kann und auch vom europäischen oder säkularen Liberalismus bestätigt wird, ist gewissermaßen doppelt abgesichert gegen zu erwartende Kritik.

2.1.1 Westlicher Liberalismus

Die Einflüsse des westlichen Liberalismus, dessen Grundprinzipien und -ideen im ersten Kapitel vorgestellt wurden, können für den arabischen Liberalismus nicht unterschätzt werden. Bei aller Eigenständigkeit, die durch lokale Denktraditionen wie islamische Reformtheologie oder humanistische Tendenzen unterstrichen wird, so war es doch der gereifte europäische Liberalismus, der seinem Pendant in der arabischen Welt Pate stand.

Dies ist freilich bei anderen Ideologien des 19. Jahrhunderts nicht anders gewesen. Auch der arabische Nationalismus speiste sich, adaptiert von syrischen Intellektuellen wie Sāṭi' al-Ḥuṣrī, aus europäischen, in diesem Fall vornehmlich deutschen Quellen wie den Werken Fichtes und Herders. Der Sozialismus in der arabischen Welt war ab dem späten 19. Jahrhundert im differenzierten ideologischen Klima der Zeit eine eigene politische Richtung, die u.a. auf die französischen Saint-Simonisten und die englischen Fabians zurückgriff. Erstere, benannt nach dem französischen Utopisten Claude-Henri Saint-Simon (1756-1825), hatten nach der französischen Expedition Ägypten besucht und versucht, Einfluss auf den Herrscher Muḥammad 'Alī zu nehmen (Goldschmidt 2004: 371).

So ist auch der arabische Liberalismus, ohne die Wichtigkeit anderer Quellen in Abrede zu stellen, maßgeblich durch den europäischen Liberalismus inspiriert und beeinflusst worden. Es lassen sich, und das wird im Folgenden noch deutlich werden, auch die Entwicklungsschritte des europäischen Liberalismus in seiner Rezeption und Umsetzung im arabischen Liberalismus zeitversetzt nachzeichnen. Beispielsweise sind die Einflüsse Montesquieus, Voltaires und Rousseaus bereits seit dem frühen 19. Jahrhundert evident, die John Stuart Mills, aber auch John Lockes, erst ab dem beginnenden 20. Jahrhundert.

Wie sich noch zeigen wird, war vor allem der französische Liberalismus wichtiger Bezugspunkt für arabische Liberale. Dies lag zum einen daran, daß die Missionen oder Gesandtschaften, die arabische, aber auch osmanische Herrscher nach Europa sandten, vornehmlich nach Frankreich gingen. Dort kamen die Gelehrten in Kontakt mit maßgeblichen europäischen Gelehrten ihrer Zeit. Beispielsweise hat der vom osmanischen Sultan entsandte Muḥammad Mazhar in Paris bei Auguste Comte studiert, der ihn wiederum in einem Empfehlungsschreiben an seinen Kollegen und Freund John Stuart Mill nach England vorgestellt hat (Silvera 1980: 18).

Zum anderen hat sich Frankreich seit der Landung Napoleons in Ägypten 1798 und der Übernahme der Schutzherrschaft über die Katholiken im Osmanischen Reich eine dauerhafte Stellung in der Region gesichert, die auch Einfluß auf die Entwicklung des liberalen Denkens vor Ort hatte. Die Gründung des Institut d'Égypte beispielsweise oder die Inbetriebnahme der ersten Druckerpresse in Ägypten sowie die Herausgabe der ersten (staatlichen) Zeitung, wenn auch erst weit nach dem Abzug der Franzosen, hinterließen einen nachhaltigen Eindruck auf das intellektuelle Leben des Landes.

In der Levante verhielt es sich ähnlich, deren christliche Bewohner ohnehin recht frankophon waren und sind. Die erste Druckerpresse des Landes war bereits um das Jahr 1610 von maronitischen Mönchen in Betrieb genommen worden (Khoury 2007c: 18).

In Ägypten sind seit 1816 die Werke von Voltaire, Rousseau und Montesquieu in Bibliotheken nachzuweisen (Hourani 1962: 54). Die stärkere Einbeziehung des englischen Liberalismus geschieht vor allem in Ägypten ab dem späten 19.

Jahrhundert. Die englische Besatzung hat dazu sicherlich das ihrige beigetragen, da die Liberalen um die Umma-Partei und Aḥmad Luṭfī As-Sayyids Zeitung al-Jarīda den englischen Autoritäten durchaus aufgeschlossen gegenüberstanden. Zudem stand das britische Empire in der viktorianischen Zeit auf der Höhe seines internationalen Ansehens. Frankreich hatte durch die Niederlage im deutsch-französischen Krieg von 1870/1 einen schweren Rückschlag erlitten, der auch seine kolonialen Aktivitäten und die Kraft ihrer "mission civilisatrice" stark beeinträchtigt hatte. Außerdem sind auch die genuin liberalen Impulse aus Frankreich in der dritten Republik schwächer geworden und waren nur noch Schranke der Politik, nicht ihr movens (de Ruggiero 1930: 197).

Der europäische Liberalismus, mit seinen in Kapitel 1 vorgestellten fünf Säulen bildete also den vermutlich wichtigsten politisch-philosophischen Rahmen für den arabischen Liberalismus. Man könnte so weit gehen und behaupten, daß andere Bezugsquellen, wie der arabische Humanismus oder auch die reformerische Theologie erst nach dem Kontakt mit dem europäischen Liberalismus entstanden sind und in der Folge als Quellen "liberalisiert" wurden.

Die hauptsächlich europäisch inspirierten Denker, die in den folgenden Kapiteln behandelt werden, sind Rifāʿa Rāfiʿ at-Ṭaḥṭāwī insofern, als er durch seinen Aufenthalt in Paris (1826-1831) Werke der europäischen Aufklärung und das politische System Frankreichs samt Kontrollmechanismen der Herrschaft und Erklärung der Menschenrechte in Ägypten und darüber hinaus bekanntmachte.

Gleichzeitig war at-Ṭaḥṭāwī natürlich auch Absolvent der Azhar und islamischer Theologie. Frānsīs al-Marrāsh und Khayr ad-Dīn at-Tūnisī waren ebenfalls durch ihre Reisen nach Europa beeinflusst. Qāsim Amīn verwendet in seinem zweiten Buch zur Rolle der Frau (Al-Marʿa al-Jadīda, erstmals erschienen 1900) weitgehend utilitaristische Argumente, was eine Säkularisierung seiner vormals auch islamischen Argumentation in Taḥrīr al-Marʿa (1899) darstellt. Adīb Ishāq ist vom französischen Liberalismus und besonders von Montesquieu beeinflusst worden; Faraḥ Antūn ebenfalls, auch wenn ihm romantische und teils sozialistische Positionen unterstellt werden (Reid 1974: 180). Aḥmad Luṭfī as-Sayyid ist weitgehend ein klassischer Liberaler, auch wenn er bisweilen als

ägyptischer Nationalist dargestellt wird, was zu seiner Zeit jedoch eher als Komplementarität denn als Widerspruch gelten muß. Ṭāhā Ḥusayn schließlich vereint eigentlich alle drei Strömungen in sich, ist jedoch durch seine Studien in Frankreich maßgeblich mit dem europäischen Liberalismus in Kontakt gekommen.

2.1.2 Islamische Theologie

Ähnlich dem europäischen Mittelalter, so war auch in der islamischen Welt bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts und in vielerlei Hinsicht darüber hinaus die Theologie die Mutter aller Wissenschaften.¹⁶ Natürlich hatte die islamische Welt durch die noch dazustellenden Werke der Mu‘tazila, Ibn Sīnas, Ibn Rushds oder Ibn Khaldūns, eine eigene philosophische und wissenschaftliche Blütezeit erlebt, deren Ausformungen bei weitem nicht nur theologischer Art waren. Jedoch klaffen zwischen dem Tod Ibn Khaldūns und dem Anbruch der Moderne etwa 400 Jahre, in denen die islamische Orthodoxie und Tradition die Überhand gewann.

Das Erbe der Mu‘tazila war bereits mit dem Kalifat al-Mutawakkils (herrschte 847 bis 861) weitgehend begraben und Ibn Rushd fiel schon zu Lebzeiten in Ungnade des andalusischen Herrschers.

Wie Hourani (1962) in seiner historischen Überleitung zum arabischen Denken im liberalen Zeitalter¹⁷ (dem 19. und frühen 20. Jahrhundert) darstellt, war das theologische Denken der islamischen Welt in der Nachahmung vorheriger Koranexegesen und Ḥadīth-Sammlungen erstarrt. Diese Erstarrung konnte nur

¹⁶ So weit nicht anderweitig gekennzeichnet, ist im Folgenden stets vom sunnitischen Islam die Rede.

¹⁷ Wie Hourani im Vorwort zur Neuauflage seines Buches zugibt (1983: iv), war dieses Zeitalter nicht so liberal, wie der Titel suggeriert. Neben liberalen Strömungen gab es durchaus chauvinistische, nationalistische, islamistische und sozialistische Diskurse, die den liberalen zum Ende von Houranis Zeitalter (bis 1939) verdrängt hatten.

illiberale Folgen für die Theologie zur Folge haben, da die Rechtmäßigkeit und Überlegenheit individueller Auslegung der heiligen Texte vom erzwungenen Nachahmen vorheriger Kommentatoren verdrängt wurde. Die freie Textauslegung und das freie (theologische) Studium, *ijtihād* genannt, sollten erst im 19. Jahrhundert durch Muḥammad ‘Abduh und seine Nachfolger (siehe Kapitel 3.2) wiederbelebt werden. Der Sieg der Tradition "schränkte die Freiheit des Denkens entsprechend ein zuungunsten des o. a. *idjtihad* und zugunsten einer erstarrten traditionalistischen Methode der Überlieferung, in der das Auswendiglernen die Hauptsache darstellte" (Khoury 2007a: 65).

Der kürzlich verstorbene Reformtheologe Naṣr Ḥāmid Abū Zayd kritisierte die Fixierung auf die Tradition in der islamischen Theologie, indem er den Gelehrten vorwarf, sie machten Sekundärquellen zu Primärquellen, also die Koraninterpretation zum Koran selbst (2007: 14).

Nun soll dies kein Beleg für die Fortschrittsfeindlichkeit des Islam per se sein, sondern darauf hinweisen, daß theologische Strömungen, die Änderungen und Dissenzen skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden, die Überhand gewannen.

Khoury (2007: 59) schreibt dazu: "Der echte (...) *iğtihād* ging verloren. Im Gegenteil, man erlebte die Verbreitung einer Art Inquisition (...)."

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Die Gültigkeit eines Ḥadīth, also einer Überlieferung von Sprüchen und Taten des Propheten, ist nicht aufgrund seines Inhalts bewiesen oder widerlegt, sondern nur durch eine lückenlose Kette von vertrauenswürdigen Überlieferern belegbar. Es kommt also nicht darauf an, einzelne Taten oder Sprüche des Propheten ihrem Sinn und Inhalt nach vernunftsgemäß als wahr oder unwahr zu identifizieren, sondern die Befolgung des "*iṣnād*", der Kette der Überlieferung ist entscheidend. Daher entstand um die Überlieferung von Ḥadīthen auch eine Wissenschaft namens "'*Ilm ar-Rijāl*" (Wissenschaft von den Männern).

In politischer Hinsicht hat das Dogma des noch zu behandelnden Al-Ghazālī, ein ungerechter Herrscher sei besser als gar keiner (Hourani 1962: 14), zu einem Quietismus der orthodoxen Geistlichkeit gegenüber den herrschenden Sultanen

geführt. Als Grund für dieses Dogma wird die Notwendigkeit der Vermeidung von Fitna, also der Gefahr eines Bürgerkriegs, genannt, der seit den Kriegen nach dem Tod des Propheten als zu verhindernder Albtraum islamischen Gelehrten im Gedächtnis geblieben ist.

Neben dem strengeren legalistischen Islam hat es aber zu allen Zeiten auch einen etwas unstrukturierten mystischen Islam gegeben, in dem sich das Streben nach Freiheit bewahrte. Der Weindichter Abū Nuwās beispielsweise, den der große libanesische Schriftsteller Jubrān Khalīl Jubrān so bewunderte, hat seine Freigeistigkeit mit einer gewissen Schelmhaftigkeit zelebriert (Khoury 2008: 511).

Etwas anders verhielt es sich bezüglich des ijtihād im schiitischen Islam, der die Kombination von ‘aql (Vernunft) und naql (Transport, hier: tradierte Offenbarung) nie verneint hat. Wenn die offenbarten Quellen des Islam in rechtlichen Fragen keine eindeutige Antwort geben, so ist es geboten, mittels der Vernunft die richtige Antwort zu finden (Halm 1994: 126). Diese ist jedoch erstens nur von qualifizierten Schriftgelehrten zu erkennen und zweitens aufgrund der schiitischen Eschatologie eines zurückkehrenden Mahdī nur vorläufig, da dieser sämtliche Urteile und Gesetze wieder zurücknehmen könnte.

Mit dem Anbruch des 19. Jahrhunderts und der nun unausweichlich gewordenen Frage, warum die islamische Welt in einen solchen Rückstand gegenüber Europa gefallen sei, stand nach Meinung von reformerisch gesinnten Theologen jenes taqlīd (Traditions-)-Dogma zur Disposition.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī versuchte aus Europa zu übernehmen, was den Traditionen und der Kultur der arabischen und islamischen Welt nicht widerspricht, wollte letztere also lediglich ergänzen. Dennoch war aṭ-Ṭaḥṭāwī trotz theologischer Ausbildung in seinen Schriften weder besonders strikt religiös noch besonders systematisch in dieser Hinsicht. Er beschränkte sich auf vereinzelte, aber nicht zusammenhängende Verweise auf die islamische Sharī‘a, baute aber keine neue

Theologie auf, sondern versuchte Aspekte der Moderne Europas mit der islamischen Tradition zu verbinden.

Spätere Theologen gingen weiter als aṭ-Ṭaḥṭāwī, da sie der Meinung waren, daß die Inklusion europäischer Ideen eine Flexibilisierung der islamischen Theologie voraussetzt, die bis dato nicht gegeben war. Die Neubetonung der Vernunft als maßgeblicher und göttlich legitimierter Quelle der Erkenntnis gewann wieder an Bedeutung. Auch deshalb feierten die zuvor in Vergessenheit oder Verruf geratenen Vorläufer wie die Muʿtazila oder Ibn Rusḥd ihre Wiederentdeckung im 19. und 20. Jahrhundert.

Politiktheoretisch, und diese Versuche reichen bis in die heutige Zeit, geht es dabei um die Harmonisierung und die Suche nach Äquivalenzen zwischen islamischer Ordnung und moderner Demokratie bzw. Liberalismus. Die Verankerung von neuzeitlichen und ihrem Ursprung nach westlichen politischen Philosophien und politischen Systemen in die islamische Denkgeschichte dient einerseits dem aufrichtigen Anliegen islamischer Reformtheologen, Offenbarung und Modernität in Einklang zu bringen, andererseits aber auch der Gewinnung einer höheren Akzeptanz in der Bevölkerung. Bis heute wird das islamische Shūrā-Konzept mit der Demokratie zu verbinden versucht, bisweilen durch Hinzunahme des ijmāʿ, des Konsens der Gelehrten. Dieser Konsens hat ein etwas anderes Verständnis als die im deutschen mitschwingende Konnotation des Konformismus. Der arabische Terminus ijmāʿ beinhaltet vielmehr einen Meinungspluralismus, über dessen Rechtmäßigkeit Einklang herrscht. Problematisch bleibt dabei der fehlende Meinungsegalitarismus, da der ijmāʿ exklusiv den Rechtsgelehrten, und in der shāfiʿitischen Rechtsschulen nur den Bewohnern von Medina, vorbehalten ist. Die ḥanafitische Schule wiederum kennt einen schweigenden ijmāʿ, der durch das Ausbleiben einer Gegenmeinung gültig wird (EI2: ijmāʿ)¹⁸.

Islamische Rechtfertigungen für marktwirtschaftliche Wirtschaftssysteme, wenn auch durch die islamische Soziallehre eingeschränkte finden sich bei Muḥammad

¹⁸ EI2 bedeutet im gesamten Text den Hinweis auf die "Encyclopedia of Islam" 2nd Edition.

Bāqir aṣ-Ṣadr (1968) in seinem Werk *Iqtiṣādunā* (Unsere Wirtschaft), wenngleich er den Materialismus des westlichen Kapitalismus ablehnt und den Islam als Mittelweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus darstellt. Darüber hinaus werden meist handelsfreundliche Suren aus dem Koran und Teile aus der Sunna zitiert, etwa, daß der rechtschaffende Kaufmann am Tag des jüngsten Gerichts zwischen Propheten, Rechtgeleiteten und Märtyrern stehen werde (Gran 1999: 51) und daß ein ehrlich erworbener Profit wie ein Jihād sei (ibid.).

Der islamische Aufruf zu guter Regierungsführung leitet sich aus dem Koranvers (verkürzt aus: Al-ʿUmrān: 104) "Al-Amr bi l-Maʿrūf wa an-nahī bi l-Munkar" (Das Gebot (für eine Regierung, C.R.), Gutes zu tun und Schlechtes zu verhindern) ab und wird auch heute vielfach zitiert.

Insgesamt lassen sich einige Parallelen zwischen der Korrelation von Protestantismus und Liberalismus einerseits und islamischer Reformtheologie und Liberalismus andererseits ziehen, auch wenn es sich um sehr unterschiedliche Konzepte handelt. Die islamischen Reformtheologen verfolgten sozusagen eine "Protestantisierung" ihrer Religion, was zugleich mit einer Liberalisierung einhergehen sollte. Die Mündigkeit des Einzelnen, die Quellen des Islam eigenverantwortlich durch den freien *ijtihād* auszulegen verneint die exklusive Autorität der Religionsgelehrten. Aus Sicht der Reformer hat sich dieser Klerus, den der Islam eigentlich nicht vorsieht, in den Jahrhunderten nach den rechtgeleiteten Kalifen etabliert und damit eine institutionelle "Katholisierung" des Islam bewirkt, die es nun rückgängig zu machen gilt. Hier treffen sich die Ambitionen von Rückkehr (zu den Wurzeln) und Erneuerung (durch neue Auslegung), die praktische alle islamischen Reformer, nicht nur die Liberalen, teilten.

Dennoch hatte es die islamische Reformtheologie von allen drei Quellen des arabischen Liberalismus wohl am schwersten, da sie doch gegen einen über Jahrhunderte etablierten theologischen *Mainstream* antrat, der seinerseits für

lange Zeit auch andere, eigentlich nichttheologische Diskurse dominiert hatte. In diesem Rahmen sollten nun die reformerisch gesinnten Theologen wie Muḥammad ʿAbduh, Aḥmad Amīn und ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq unter Einbeziehung der gleichen Quellen wie ihre Widersacher zu einem deutlichen anderen Schluß kommen. Die Wichtigkeit dieses Anliegens wird klar, wenn man den Ausgangspunkt der islamischen Orthodoxie betrachtet, die die Wahrheit als nur in der Offenbarung und nur durch Tradition und Quellen der islamischen Rechtsprechung wie Koran, Sunna, ijmaʿ (Konsens) und qiyās (Analogieschluss), die vier traditionellen Quellen des Fiqh, der islamischen Rechtsprechung, erkennbar ansieht. Ein streng säkularer Diskurs muß an den Argumenten der islamischen Geistlichkeit vorbeigehen, weil er auf grundsätzlich unterschiedlichen Axiomen basiert. Das gleiche gilt umgekehrt, da sich rationalistische Säkularisten nicht von offenbarten Wahrheiten als Grundlage einer Staats- und Gesellschaftsordnung überzeugen lassen. Nichts weniger als die Harmonisierung, ja die grundsätzliche Kommunikationsfähigkeit dieser beiden Pole hat sich die islamische Reformtheologie, wenn auch nicht immer bewußt oder erfolgreich, zum Anliegen gemacht.

Dies ist in der Theorie gelungen, jedoch konnten sie keine Hoheit über den islamischen Diskurs erlangen, sondern wurden als unislamisch diffamiert, wie es bereits ihren Vorläufern der Muʿtazila und Ibn Rusḥd ergangen war. Die Muʿtaziliten galten mehr als Philosophen denn als Theologen und ihnen wurde überdies ein Hang zu christlicher Dogmatik unterstellt. Das Verbot und die Verfolgung von muslimischen Reformern wie Qāsim Amīn und seinem Buch "Taḥrīr al-Marʿa" (Befreiung der Frau, 1899), ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq nach seinem 1925 publizierte Buch über die Wurzeln der Herrschaft im Islam (al-Islām wa ūṣūl al-ḥukm) und Ṭāhā Ḥusayn nach der Veröffentlichung von "Fī ash-shiʿr al-jāhili (Von der vorislamischen Dichtung, 1926) belegen dies.

Ebenso konnte sich die Reformtheologie nicht nachhaltig im liberalen Diskurs festsetzen, denn auch liberale Denker stehen der islamischen Reformtheologie skeptisch gegenüber. ʿAbdullah Al-ʿArwī (2008: 103) urteilt im Rückblick: "(...) diese Schreiber wissen, daß ein echter Liberaler nicht ernsthaft religiöse Fragen behandeln kann, da der Liberalismus mit Bestimmtheit den Weg des

Agnostizismus verfolgt". In die gleiche Kerbe schlug zuvor bereits Ernest Renan, der sich mit den Positionen Rifā' a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī während dessen Aufenthalt in Paris auseinandersetzt (1883: 20): "Un dogme révélé est toujours opposé à la recherche libre."

Es greift jedoch zu kurz den islamischen Reformern Unaufrichtigkeit vorzuwerfen und sie wahlweise als unislamisch oder als unliberal zu bezeichnen. Ihr Versuch einer Harmonisierung von islamischer Religion und Offenbarung mit säkularer Philosophie und politischen liberalen Ideen ist ein Spagat, den viele als widersprüchlich ansahen, doch genau hierin liegt ihr Verdienst. Mit der Betonung der Vernunft als Schlüssel zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung öffnen sie den islamischen Diskurs für moderatere Teile der liberalen Säkularisten und machen gleichzeitig den Liberalismus in einem islamischen Umfeld salonfähig.¹⁹ Der islamischen Reformtheologie kann somit eine Brückenfunktion zwischen beiden Polen der arabischen Geisteswelt des 19. und 20. Jahrhundert, ja bis heute, zugeschrieben werden. Gleichzeitig wirken die Zentrifugalkräfte in beide Richtungen und es besteht die Gefahr zwischen beiden Polen zerrieben zu werden. Muḥammad 'Abduh, der Vater der rationalistischen Theologie der islamischen Welt im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, versammelte eine Gruppe von Schülern um sich, die in ihrer Unterschiedlichkeit von Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, einem säkularen und klassisch-liberalen Journalisten und Chefredakteur der al-Jarīda, bis Rāshid Riḍā, der mit seinem Magazin al-Manār der ṣalafiyya zugerechnet werden kann. Sie sollten sich Anfang des 20. Jahrhunderts über ihre jeweiligen Magazine publizistisch bekämpfen.

Wie bereits erwähnt, gibt es verschiedene Schattierungen der islamischen Theologie und ihres Einflusses auf den Liberalismus in der arabischen Welt. Zunächst wären da diejenigen, die von ihrer Ausbildung her eigentlich der

¹⁹ Ähnliche Probleme stellten sich auch bei sozialistischen Denkern und der islamischen Linken. Die Harmonisierung von Sozialismus und islamischem Denken wurde von theologischer Seite beispielsweise vom Schiiten 'Alī Shari'atī (1933-1977) versucht (Tripp 2006: 159ff).

traditionellen Bild eines ʿĀlim oder Fāqih entsprechen wie aṭ-Ṭaḥṭāwī, ʿAbduh oder ʿAbd ar-Rāziq. Jener flechtet allerdings auch Ideen von John Locke in seine Abhandlung über den Islam und die Herrschaft ein (1966: 24). ʿAbd ar-Raḥman al-Kawākibī ist oft, auch von liberaler Seite, als arabischer Nationalist dargestellt worden. Der Fokus seines Werkes liegt auf der islamischen Umma, wenn er beispielsweise fiktive Muslime aus allen Ländern in Mekka über den Zustand der islamischen Welt diskutieren lässt. Dennoch sind die Themen, mit denen sie sich auseinandersetzen, weniger theologische als politische und damit direkt liberale und weniger protoliberale als dies eine rein theologische Argumentation zu leisten vermocht hätte.

Neben diesen eindeutig als islamische Reformer zu bezeichnende Denker gibt es noch diejenigen, die zwar auf den Islam und die islamische Lehre Rückgriff nahmen, dies jedoch weder systematisch noch hauptsächlich taten. Hierzu zählen Reformer wie Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī, Khayr ad-Dīn at-Tūnisī, Qāsim Amīn und Ṭāhā Ḥusayn, sowie mit Abstrichen Sulaimān al-Bustānī und Aḥmad Luṭfī As-Sayyid.

2.1.3 Arabischer Humanismus

Die Wiederentdeckung der klassischen griechischen Quellen im 19. und 20. Jahrhundert in der arabischen Welt, insbesondere im Libanon und Ägypten, hat neben den westlichen Einflüssen und der islamischen Reformtheologie zur Entwicklung des Liberalismus in der arabischen Welt beigetragen. Dies ist keine absolute Neuerung, sondern eine Wiederbelebung in der arabisch-islamischen Welt, die auch an die Arbeiten der großen Übersetzer und Humanisten der Umayyaden und Abbasidenzeit, die Raif Georges Khoury untersucht hat (2007a, 2007c, 2008). Allerdings hatte sich diese frühe Bewegung, die sich mit der altgriechischen Kultur befasste, ihr Hauptaugenmerk auf die "nützlichen" Wissenschaften, wie Medizin, Philosophie und Naturwissenschaften, nicht auf Geschichtsschreibung, Poesie und Politik beschränkt (Khoury 2007a: 38). Da es

in dieser vorliegenden Arbeit um politischen Liberalismus in der arabischen Welt geht, sind die politischen Neuerungen in der Beschäftigung mit dem antiken Erbe aus Griechenland und Rom von größter Bedeutung.

Dabei umfasst der Humanismus mehr als nur den Rückgriff auf antike Vorbilder, sondern postuliert ein Weltbild, in dem der Mensch im Mittelpunkt und das diesseitige Handeln im Vordergrund stehen. Jakob Burkhardt definiert den Humanismus als drei Kriterien erfüllend (in Kreutz 2007: 10).

Erstens, die Übersetzung fremder menschlicher Form in die eigene, also die Hineinversetzung in unterschiedliche Menschen- und Weltenbilder. Diese Herangehensweise hängt eng mit den Versuchen arabischer Intellektueller zusammen, politische Ideen zu kontextualisieren. Der humanistische Universalismus erlaubt die Inspiration durch Ideen ohne die eigene Identität aufgeben zu müssen. Vielmehr wird die Übersetzung anderer menschlicher Form zur emphatischen Pflicht des aufgeklärten Menschen.

Zweitens, das Verstehen-Wollen, das nicht nach Herkunft und Religion unterscheidet. Hier wird deutlich, daß ein Humanismus seiner Art nach nur universell sein kann. Dies bedeutet für arabische Liberale gleichermaßen, daß die Wiederentdeckung griechischer Vorbilder im europäischen Klassizismus keineswegs eine exklusiv europäische Angelegenheit sein kann und darf. Vielmehr haben die Bewohner der südlichen Anrainerländer des Mittelmeers das gleiche Recht, ja die gleiche Pflicht, sich ihres Erbes bewußt zu werden und es sich anzueignen. Es umfasst zudem die Möglichkeit des Transports und der Vermittlung von Wissen zwischen Kulturkreisen und macht die antiken Denker zu vorurteilsfreien Ratgebern für arabische Liberale.

Drittens schließlich sind die Vorbilder in der antiken Geschichte zu suchen. Dies betrifft keineswegs nur politische Literatur oder Philosophie, sondern wird auch durch literarische Übersetzungen wie die der Ilias von Sulaymān al-Bustānī vertreten.

Natürlich hat es die Inspiration, ja die intensive Auseinandersetzung mit griechischen Quellen auch zu früheren Zeiten der islamischen und arabischen

Geistesgeschichte gegeben. Der noch zu behandelnde Ibn Rushd ist der vielleicht wichtigste Kommentator der Werke Aristoteles', und mit Abstrichen auch Platons, des islamischen Mittelalters. Die griechische Philosophie hatte zuvor bereits Einfluß auf die Mu'tazila genommen. Zur gleichen Zeit sind mit Avicenna als ihrem Vertreter auch die islamischen Neoplatoniker auf der Bildfläche erschienen.

Die Rezeption der griechischen Philosophie in der frühislamischen Zeit hat bereits, neben anderen Quellen wie der Bibel und persischem Einfluß, zu der Entwicklung einer humanistischen Ethik entscheidend beigetragen (Khoury 2005: 105). Aus dem erweiterten Begriff der Kultur, der im Arabischen in den Begriffen Adab, Thaqāfa, Tahdhīb, Ḥaḍāra, Tamaddun und Qīma verschiedene Akzentuierungen annimmt, entsteht also schon in der islamischen Frühzeit und insbesondere durch das Bayt al-Ḥikma in Bagdad 832 eine humanistische Denktradition (Khoury 2005: 91-95 und Khoury 1988: 164), auf die arabische Modernisten und Liberale des 19. und 20. Jahrhundert aufbauen konnte, ja in deren Tradition sie sich stellten (Khoury 2011: 1). Dieser Humanismus umfasst auch den Anspruch der Bildung, der Formung des Menschen, wie ihn sich arabische liberale Modernisten ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu Eigen gemacht haben. Die Neuerungen ab der modernen Zeit bezüglich der Rezeption des humanistischen Erbes aus der arabisch-islamischen und der griechisch-römischen Welt der Antike beziehen sich hingegen auf die politische Dimension des Erbes. Es geht bei den Übersetzungen natürlich weiterhin um Kultur im größeren Sinne, Ästhetik und Literatur, doch taucht etwa das griechische Beispiel in seiner politischen Form, der polis, als Stichwortgeber für arabische Liberale wie Ṭāhā Ḥusayn auf. Gerade Ḥusayn hat den direkten Zusammenhang zwischen (humanistischer) Kultur einerseits und Demokratie und Freiheit andererseits stets betont. Die humanistische Neuerung ab dem 19. Jahrhundert liegt also auch in der Politisierung des antiken Erbes, ohne daß die ästhetischen und literarischen Aspekte vernachlässigt werden. Die Philosophie Aristoteles' war bereits im Mittelalter wichtiger Bezugsrahmen arabischer Philosophen und Theologen wie Ibn Rushd, das demokratische System Athens, wenn auch defizitär, wurde ab dem 19. Jahrhundert zum Vorbild arabischer humanistischer Liberaler.

Jedoch ist der moderne Humanismus in der arabischen Welt im Vergleich zu den ebengenannten Vorläufern ein umfassenderer Ansatz. Es geht nicht nur um die Nutzbarmachung der griechischen Philosophie für die islamische Theologie, auch nicht nur um eine Harmonisierung von beiden. Den Humanisten des 19. und 20. Jahrhundert ging es um eine neue Herangehensweise, ja um ein neues Menschen- und Weltbild. Es ist daher bezeichnend, daß die vier wichtigsten hier behandelten Vertreter dieser Richtung, Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, Sulaymān al-Bustānī und Ṭāhā Ḥusayn entweder keine islamischen Gelehrten waren oder, wie im Fall aṭ-Ṭaḥṭāwī, zumindest ihre Texte weniger als solche schrieben. aṭ-Ṭaḥṭāwī war zwar ein islamischer Geistlicher, doch befassen sich seine Bücher, und das macht ihn ja erst zum ersten proto-säkularen Liberalen der arabischen Welt, mit soziologischen, politischen und sprachlichen Themen, weniger mit Theologie. Gleichzeitig wird durch die Vertreter deutlich, daß die Zentren des arabischen Humanismus in der Levante und in Ägypten lagen und liegen. Dies liegt daran, daß es dort möglich ist, die beispielsweise ägyptische Zivilisation auf die Pharaonenzeit zurückzuführen, was den arabisch-islamischen Einfluss auf das Land als Epoche verblassen lässt. Im Gegenteil kann die Betonung und Bewunderung des altägyptischen Erbes schnell zum Konflikt mit religiösen Autoritäten führen, sind doch das vorislamische Ägypten und die Pharaonenherrschaft im Koran verurteilt worden (z.B.: "wa aghraqnā Āl firʿawna": und wir ertränkten die Leute der Pharaonen, Al-Baqara: 49).

Es ist auch nicht abwegig, daß ein ägyptischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts wie Ṭāhā Ḥusayn sein Land in den Einfluss der griechischen Geschichte stellt, waren doch die Ptolemäer, auf die er sich bezieht, Griechen, und hat doch Alexandria seinen Namen von dem großen mazedonischen Eroberer bekommen.

In der Levante wiederum fällt das Aufkommen des Humanismus zeitlich und wohl auch ursächlich zusammen mit der Theorie des Phönizierums. Diese historische Einordnung insbesondere der levantinischen Christen als Nachkommen der Phönizier und damit ein Stück weit losgelöst von dem

arabisch-islamischen Einfluß wird noch heute als Begründung einer Sonderstellung des Libanon genutzt.

Aber es stimmt auch, daß der Libanon mehr als irgendein anderes Land der Region, den Entwicklungen Europas gegenüber aufgeschlossen und geöffnet gewesen war. Dies lag einerseits an der kreativen Heterogenität seiner Bevölkerung, aber auch an der speziell christlichen Bindung nach Frankreich. Daher hat Khoury (2007a: 68 und 2007c: 12), wenn er dem Libanon eine entscheidende Mittlerrolle zwischen Europa und der arabisch-islamischen Welt zuweist, die auch für diese Arbeit ungemein wichtig ist.

Es überrascht nicht, daß es insbesondere Christen oder säkulare muslimische Denker wie Aḥmad Luṭfi as-Sayyid und Ṭāhā Ḥusayn waren, die den Versuch unternahmen, den historischen Horizont der Region und insbesondere ihrer Heimatländer auf eine Zeit auszudehnen, die der Offenbarung des Korans weit vorausgeht. Es gehört zum Selbstverständnis der islamischen Lehre wie der anderer Religionen auch, daß seine Offenbarung und die Handlungen des Propheten ein neues Zeitalter anbrechen ließen, vor dem und mit dem kontrastiert die vorherigen Zivilisationen nur als in Jāhiliyya, in Ignoranz lebend bezeichnet werden können.²⁰ Die Errungenschaften der antiken Zivilisationen werden also bewußt durch das vermeintlich größte Ereignis der Menschheitsgeschichte, die Herabsendung des Korans oder auch die Geburt Jesu, in den Schatten gestellt.

Daher gibt es, was die islamische Welt betrifft, aus säkularer Sicht einen deutlichen Nachholbedarf in Sachen Beschäftigung mit vorislamischen Quellen und Zivilisationen, die ihrer Meinung nach von islamischen Mainstream mutwillig mißachtet wurden, da sie nicht in das Selbstverständnis des Islam passten. So müssen in ihrer politischen Konnotation auch Ṭāhā Ḥusayns Werke über die vorislamische Dichtung verstanden werden (z.B. *Fī ash-Shi‘r al-jāhilī: Über die vorislamische Dichtung*, 1926).

²⁰ Nicht umsonst haben zumindest die abrahamitischen Religionen mit dem Auftreten ihrer jeweils wichtigsten Propheten (Geburt Jesu) oder wichtiger Ereignisse (Hijra von Mekka nach Medina) in deren Leben eine neue Zeitrechnung beginnen lassen.

Auch aus diesem Grund zählt laut Sulaymān al-Bustānī die Vorherrschaft der Religion zu den drei Gründen für die Schwäche der griechischen Tradition in der arabischen Literatur, neben zwei technischen Gründen Sprachkenntnis und der Schwierigkeit der Übersetzung (Kreutz 2007: 32 und Al-Bustānī 1904: 63).

Nun sind nicht allen arabischen Humanisten direkte politische Motive zu unterstellen. Die literarischen und ästhetischen Dimensionen des Humanismus spielen gleichsam eine Rolle und dürfen nicht unterschätzt werden. Für den Einfluss auf den arabischen Liberalismus jedoch sind diese direkten politischen Implikationen von größerer Bedeutung. Allerdings ist die Dichtung in der arabisch-islamischen Welt stets in hohem Maße politisch gewesen, wie Khoury (2007a: 60f und 2008: 507) darlegt. Dem Dichter sei erlaubt, was dem Nichtdichter nicht erlaubt sei, es gab also eine Art Narrenfreiheit für Dichter, aus der sich eine Freigeistigkeit entwickelte, die der große libanesische Schriftsteller Jubrān Khalīl Jubrān beim Weindichter Abū Nuwās angelegt sah (Khoury 2007a: 63).

Die Demokratie, wie Ṭāhā Ḥusayn sie anstrebt, ist für ihn kein in erster Linie französisches, englisches oder amerikanisches Produkt, sondern wurde in Athen geboren und hat damit einen direkten Bezug zum Erbe seiner ägyptischen Heimat. Er betitelt einen Artikel mit "Hunā wulidat ad-dīmuqrāṭiyya" (Hier wurde die Demokratie geboren) (Ḥusayn 2008: 88) und befasst sich weiter mit dem athenischen Beispiel in "Niḏām al-Athīniyīn" (Der Staat der Athener, 1921)²¹. Die Meinungsfreiheit, am vielzitierten Beispiel Sokrates' veranschaulicht, ist für ihn in dieser Tradition einen wichtigeren Bezugsrahmen als die Bill of Rights.

Es muß diskutiert werden, inwieweit Anspruch und Wirklichkeit hinsichtlich der Unabhängigkeit des modernen arabischen Humanismus vom modernen Europa auseinanderklaffen. Mit Sicherheit sind die direkten Übersetzungen aus dem Griechischen, wie al-Bustānī sie zur Perfektion brachte, Zeugnisse einer selbstbewußten Auseinandersetzung mit antiken Werken. Gleichzeitig jedoch

²¹ Die genaue Übersetzung der Arbeit von Ḥusayn lautet: "Das System der Athener". Jedoch ist das Originalwerk von Aristoteles im deutschen Sprachraum mit "Der Staat der Athener" übersetzt worden.

waren andere arabische Liberale und Humanisten wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid des Griechischen nicht mächtig und übersetzten die griechischen Werke aus den französischen Übersetzungen wie beispielsweise von Jules Barthélemy-Saint-Hillaire (Kreutz 2007: 90) oder schrieben eine Zusammenfassung über die griechischen Philosophen mit Rückgriff auf französische Übersetzungen wie aṭ-Ṭaḥṭāwī in "Kitāb Qudamā' al-Falāsifa'" (Buch der philosophischen Vorreiter, 1836) (Sarkīs 1928: 945).

Mit dem Einfluß europäischer, vornehmlich französischer, liberaler Autoren wurde ein gewisses Maß an Beschäftigung mit der antiken Welt transportiert und beispielhaft vorerxerziert, etwa durch Montesquieus "Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" (1734) oder durch seine zahlreichen Beispiele aus dem "De l'esprit des lois" (1748).

Zudem dürfte die europäische Klassik und vielleicht auch der zwischenzeitliche europäische Philhellenismus, die das antike Erbe auch in der Poesie, Malerei und anderen Ausdrucksformen der Kunst pflegten, ihren Teil zur Altertumsbegeisterung der arabischen Liberalen beigetragen haben.

Kreutz (2007: 46) schreibt über den Humanismus Ṭāhā Ḥusayns und Aḥmad Luṭfī As-Sayyids, in Bezug auf den europäischen Einfluss: "Die Antike ermöglicht eine Neudefinition kultureller Teilhabe und dient als Fürstenspiegel für die Zustände im Osmanischen Reich, indem sie zum Lehrstück für das Ringen von Demokratie und Despotie wird. Ein Humanismus im strengen Sinn des Wortes wird greifbar. Im politischen Diskurs dominiert liberales und demokratisches Gedankengut, in dem Europa stets wichtigster Bezugspunkt bleibt."

Der Einfluß Europas auf den arabischen Humanismus bleibt ambivalent. Als Vorbild in der Rezeption antiker Quellen taugt Europa allemal, jedoch birgt genau dies stets die Gefahr der rezeptorischen Abhängigkeit. Daher sind die direkten Übersetzungen und Beschäftigungen mit griechischen Texten und Vorbildern wichtiger, da authentischer, als diejenigen, die Französisch als Relais-Sprache nutzten, wie Luṭfī as-Sayyids Übersetzung der Nikomachischen Ethik.

Die Religion, zumindest in ihrer Erscheinung als Orthodoxie und Repräsentation bestimmter Lehrmeinungen, stellt sich als Hindernis für arabische Humanisten

dar. Dies gilt insbesondere für die islamische konservative Orthodoxie der Ashariten und ihrer Unduldsamkeit gegenüber Quellen aus vorislamischer, ja polytheistischer Zeit. Daher sieht auch Kreuz (2007: 113) den "arabischen Humanismus am Widerstand der Religion gescheitert." Ihm ist hier rechtzugeben, jedoch dürften die sprachlichen Unzulänglichkeiten einiger Autoren und die Tatsache, daß es sich - wie bei den meisten liberalen Projekte - um eine recht elitäre und daher zahlenmäßig kleine Bewegung handelte, ebenfalls das Ihrige getan haben.

Die Ideen, die im Zuge des Rückgriffs auf antike Quellen im arabischen Liberalismus entwickelt wurden, konzentrieren sich hauptsächlich auf Freiheit, Demokratie und Säkularismus, oder die Säulen eins, vier und fünf wie in Kapitel 1 dargestellt. Die Freiheit als Gedankenfreiheit, persönliche Unabhängigkeit und Redefreiheit ist bereits mit dem Beispiel Sokrates' genannt worden. Die Demokratie ist gerade für Sozialliberale wie Ṭāhā Ḥusayn der große Verdienst der athenischen Geschichte und Vorbild für die Versuche arabischer Liberaler diese auch in ihren Ländern einzuführen. Was den Säkularismus betrifft, so ist bereits die Wahl der Quellen ein Ausdruck der Unabhängigkeit von einer Religion. Religiöse Gelehrte, die die Wahrheit als hauptsächlich oder gar ausschließlich in der Offenbarung angelegt sehen, werden bei Aristoteles, Platon oder Solon nicht fündig werden (und dort auch gar nicht erst suchen). Die rationalistischen Schulen der islamischen Theologie hingegen können durchaus auf diese Denker zurückgreifen, was in sich bereits eine Vorstufe zu säkularem Denken ist, da der menschlichen Vernunft im Vergleich zu offenbarten Quellen ein höherer Stellenwert beigemessen wird. Die modernen arabischen liberalen Humanisten jedoch behandeln die griechischen Quellen als historische, philosophische oder sozialwissenschaftliche, also säkulare Werke. Dies gilt auch für literarische Stücke. Die einzelnen Ideen und Traditionen, die arabische Liberale aus dem Fundus der griechischen und römischen Tradition für sich nutzbar machten, wird eingehend in Kapitel 2.5 analysiert.

Die vier maßgeblichen Vertreter des arabischen Humanismus, die in dieser Arbeit behandelt werden, sind bereits angeklungen: Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī, Sulaymān al-Bustānī, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid und Ṭāhā Ḥusayn. Insgesamt ist

jedoch festzustellen, daß Sulaymān al-Bustānī und Ṭāhā Ḥusayn die eigentlichen Hauptvertreter dieser Richtung waren, waren sie doch des Griechischen mächtig und konnten daher direkt aus dem Fundus der antiken Philosophie und Politik zehren. Auch haben ihre Werke eine zumindest akademisch höhere Relevanz. Die Iliasübersetzung von al-Bustānī zählt zu den wichtigsten Werken der arabischen Übersetzung und kann, zusammen mit ihrer Einleitung, in der al-Bustānī auch politische Ideen darlegt, als ein Hauptwerk des arabischen Humanismus angesehen werden. Ṭāhā Ḥusayn schließlich ist es zu verdanken, daß er die politischen Systeme der Antike als Vorbilder für Ägypten ab den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts behandelt hat, wenn er schreibt, daß die Demokratie, die er zum politischen System Ägyptens machen will, eigentlich in Athen geboren wurde und insofern nur scheinbar einen Import aus dem Westen darstellt, in Wahrheit aber Teil des mediterranen und damit auch ägyptischen Kulturkreises ist.

2.2 Zusammenfassung und Vorgehensweise

Der Liberalismus ist in Europa entstanden und hat von dort seine intellektuelle und politische Ausbreitung auf andere Teile der Welt erfahren. Daher sind die Grundannahmen und Axiome des Liberalismus, auch seinem Selbstverständnis nach, universal, können jedoch andere Legitimationsquellen, Einflüsse und Inspirationen aufweisen, die einem bestimmten kulturellen Kontext zuzuordnen sind. Dieser Tatsache trägt die Behandlung der islamischen Reformtheologie und des arabischen Humanismus Rechnung. Die fünf Säulen des Liberalismus sind auch für die arabische Welt bestehen, werden jedoch um die lokalen Einflüsse ergänzt. Daher gibt es bei den noch zu behandelnden (proto-)liberalen Denkern der arabischen Welt zwei Analyseebenen hinsichtlich ihrer politischen Philosophie in Bezug auf den Liberalismus. Zum einen, wie in Kapitel 1 dargelegt, wird nach den fünf Säulen analysiert und der Versuche einer Zuordnung zu bestimmten liberalen Denktraditionen (z.B. klassisch oder sozialliberal)

versucht. Zum anderen wird der Einfluss auf das Denken bestimmt, also ob es sich um rein europäisch inspirierte Werke handelt und wenn ja, von welchen europäischen Liberalen beeinflusst, oder ob es islamische theologische Werke sind, die sich aus den noch zu behandelnden Vorläufern speisen oder ob es sich um arabisch-humanistisches Gedankengut handelt.

Zum Leidwesen vieler arabischer Liberaler schwebt über sämtlichen Strömungen Europa. Sei es als direkte Bezugsquelle liberaler politischer Philosophie oder als Kontrastprogramm zum Niedergang der islamischen Welt, wie es von Theologen wahrgenommen wurde, oder als Vorbild einer, wenn auch eigenständigen, aber doch zu Europa analogen Entwicklung eines arabischen Humanismus.

2.3 Vorläufer des modernen Liberalismus in der arabischen Welt

Neben den in Kapitel 1 dargestellten westlichen Vorbildern des Liberalismus in der arabischen Welt und den im 19. Jahrhundert hinzukommenden humanistischen Bewegungen im intellektuellen Leben der Region griffen arabische Liberale auch auf lokale Vorläufer zurück, also Denker aus der arabisch-islamischen Ideengeschichte, deren Werke als (proto-)liberal bezeichnet werden können. Hierfür gab es einige Gründe. Zum einen stärkt der Rückgriff auf einheimische Denktraditionen die Verankerung des Liberalismus im arabischen Denken und läßt ihn damit in einem weniger westlichen, weniger importierten Licht dastehen. Dennoch wäre es falsch, allein taktische Motive für die Anknüpfung an frühere arabische und islamische Denker zu unterstellen. Viele, gerade der früheren arabischen Liberalen, waren traditionell ausgebildete Theologen und die islamische Reformtheologie ist wichtiger Bestandteil des arabischen Liberalismus seit dem 19. Jahrhundert. Darüber hinaus erinnert auch das Denken 'Abduhs beispielsweise, auch wenn er kein Mu'tazilit war, an diese verblasste und einst dominante Strömung innerhalb der islamischen Theologie.

Die Wiederbelebung Ibn Rushds soll gleichzeitig eine Versöhnung zwischen islamischer Theologie und rationalistischer Philosophie ermöglichen und damit den scheinbaren Gegensatz zwischen Religion und Aufklärung aus arabisch-liberaler Sicht aufheben oder doch zumindest mindern.

Ibn Khaldūn schließlich ist der maßgebliche empiristische Sozialwissenschaftler der arabischen Ideengeschichte, dessen Œvre jedoch nicht als liberal missverstanden werden sollte. Er ist hauptsächlich für seine Theorie der 'Aṣabiyya, also den "nervlichen" Zusammenhalts von Stämmen und seiner Theorien vom Aufstieg und Fall von Zivilisationen bekannt. Dennoch hat er sich mit der Reichweite und der Qualität von Regierungshandeln beschäftigt und kommt auf wirtschaftlichem Gebiet zu liberalen Schlußfolgerungen.

Im folgenden sollen die protoliberalen Bestandteile der Lehre der Mu'tazila, Ibn Rushds und Ibn Khaldūns kurz vorgestellt werden, da sie bis heute wichtige Bezugspunkte für arabische Liberale bilden. Natürlich ist weder die Auswahl dieser drei arabischen und islamischen Vorgänger erschöpfend, noch wird deren Denken in seiner Gesamtheit dargestellt werden können. Jedoch sind sie und die hier behandelten Gedanken die mit Abstand wichtigsten indigenen Stichwortgeber für arabische Liberale seit dem 19. Jahrhundert gewesen.

Hier gilt der Einwand, daß diese hier vorgestellten historischen und indigenen Bezugsquellen des arabischen Liberalismus nur einen Teil des arabisch-islamischen intellektuellen Erbes darstellen, das, und da hat Hatina (2011: 11) Recht, für liberale Denker oftmals eher Bürde als Vorteil war.

Zusätzlich zu den im Folgenden behandelten Schulen und Denkern darf der Einfluss der freigeistlichen früheren arabisch-islamischen Dichtung und des Adab nicht unterschätzt werden. Hierzu zählen vor allem Abū Nuwās (gest. 813 oder 815) (EI2: Abū Nuwās), Al-Jāhiz (gest. 868 oder 869) (EI2: Al-DJāhiz) und Abā l-'Alā' Al-Ma'arrī (gest. 1058) (EI2: Al-Ma'arrī).

Abū Nuwās ist einer der bekanntesten Dichter der frühabbasidischen Zeit (Khoury 2008: 505), dessen Schelmhaftigkeit und Freigeistigkeit regelmäßig die Grenzen des Erlaubten und sozialen Hinnehmbaren überschritt. Abū Nuwās, bei aller Exzentrik ein Genie, nimmt sich die Freiheit, soziale Konventionen zu

überschreiten und wird auch dadurch zum Vorbeil etwa eines großen Autors des 20. Jahrhunderts, den Libanesen Jubrān Khalīl Jubrān (Khoury 2008: 511), der den Dichter immer auch als Befreier der Menschen angesehen hat (Khoury 2006: 125). Hinter dem Humor des Abū Nuwās und seinem Label als "Weindichter" verbirgt sich die unbedingte Konsequenz zur Ästhetik einerseits und der unbändige Wille zur Freiheit andererseits, welche ihn nach den Worten Jubrāns zum "Märtyrer der Freiheit und zum Kämpfer des Geistes" machten (zitiert in Khoury 2008: 512). Mit Abū Nuwās zeigt sich natürlich auch die Uneinheitlichkeit des protoliberalen Erbes der arabischen Intellektuellen. Konnte doch der berühmte Weindichter mit den nüchternen Rationalisten der Muʿtazila so wenig anfangen wie sie mit ihm! (Khoury 2008: 513).

Ein weiterer Autor ist Al-Jāhiz, der aber im Gegensatz zu Abū Nuwās der muʿtazilitischen Theologie zugerechnet werden kann (siehe auch unten) (EI2: Al-Djāhiz). Einer, der starken Einfluß auf ihn hatte, war der Muʿtazilit Nazẓām (EI2: Al-Djāhiz), den Abū Nuwās noch mit einem Spottgedicht bedacht hatte (Khoury 2008: 513). Er hatte auch reges Interesse an den aus dem Griechischen stammenden Inspirationen in Wissenschaft und Philosophie (ibid).

Etwas später schließlich ist die Schaffenszeit von Abū l-ʿAlā Al-Maʿarrī. Besonders Ṭāhā Ḥusayn, der diesem Dichter zwei Bücher widmete, war er auch ein Vorbild. Dies läßt sich durchaus durch biographische und persönliche Ähnlichkeiten erklären. Genau wie Al-Maʿarrī erblindete auch Ṭāhā Ḥusayn bereits in jungen Jahren (EI2: Al-Maʿarrī). Beide hielt dies indes nicht davon ab, zu den ganz großen ihres Metiers aufzusteigen. Auch von Al-Maʿarrī sind einige kritische Fragen zum Fiqh überliefert (EI2: Al-Maʿarrī), allerdings nicht in der Heftigkeit wie Abū Nuwās diese Kritik zelebriert hat (EI2: Abū Nuwās). Al-Maʿarrī bleibt Anhänger der Ratio, der er in vielerlei Hinsicht mehr traut als der göttlichen Offenbarung (EI2: Al-Maʿarrī).

2.3.1 Die Mu‘tazila im Irak

Die Mu‘tazila entstand als Schule der sunnitischen Theologie im Irak in der Mitte des 8. Jahrhunderts und wurde maßgeblich durch ihren ersten Exponenten Wāṣil b. al-‘Aṭā‘ (gest. 748) geprägt. Zeit ihres Bestehens und insbesondere nach Ausformulierung ihrer wichtigsten Prinzipien Anfang des 9. Jahrhunderts stand die Mu‘tazila in intellektueller Gegnerschaft zu den ‘Ash‘ariten.

Die neuere Forschung unterteilt diese Schule in zwei Epochen und in zwei Zentren, Basra und Bagdad. Während in der Anfangsphase noch kaum von einer vereinheitlichten Doktrin oder einer theologischen Richtung gesprochen werden kann, die es rechtfertigen würden, die Mu‘tazila als Schule zu bezeichnen, hatten sich in der zweiten Phase, ab Mitte des 9. Jahrhunderts die theologischen Grundsätze der Mu‘tazila angeglichen (EI2: Mu‘tazila).

Der Mu‘tazila, deren Aufkommen mit der Übernahme der Herrschaft durch die Abbasiden in Bagdad zusammenfällt, ist aufgrund dessen oft unterstellt worden, sie sei deren Hofideologie gewesen. Bis zum Kalifen al-Mutawakkil (847-861) war die Mu‘tazila in der Tat Staatsdoktrin im abbasidischen Kalifat, jedoch sind ihre direkten politischen Umsetzungen gering und sie blieb eine dezidiert theologische Schule.

Der arabische Mu‘tazilaforscher Abū al-Hudhayl identifizierte fünf Prinzipien, die für die Mu‘tazila als konstitutiv anzusehen sind (EI2: Mu‘tazila): Erstens die Lehre von der Einsheit Gottes, zweitens die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, drittens die Verheißung und die Androhung (al-wa‘d wa al-wa‘īd), viertens die Theorie einer Zwischenstufe zwischen Gläubigem (mu‘min) und Ungläubigem (kāfir) und fünftens die Verpflichtung Gutes zu tun und Schlechtes zu verhindern. Daneben existieren allerdings noch andere mu‘tazilitische Dogmen, die z.T. aus den oben genannten Prinzipien hervorgehen. Dies wären etwa die Erschaffenheit des Korans und die Selbstbestimmtheit und Freiheit des Menschen in seinen Entscheidungen (im Rahmen des dritten Prinzips, das den Menschen für seine Taten zur Verantwortung zieht).

Liberales Postulat jener Mu‘tazila ist die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen in der Wahl seiner Optionen und damit dem Lauf seines Lebens. Die strikte Ablehnung jeglicher Prädestination macht die Mu‘tazila zum Anwalt der Mündigkeit des Menschen. Gott hat zwar alle Menschen geschaffen und ihnen auch die gleichen Fähigkeiten zur Erkennung des Guten und dessen Unterscheidung vom Bösen mitgegeben, für den einzuschlagenden Weg sind die Menschen jedoch selbst verantwortlich (Frank 1971: 7). Hier zeigt sich das liberale Credo von Freiheit und Verantwortung, die auch nach mu‘tazilitischer Auffassung untrennbar verbunden sind. Denn über allem Handeln des Menschen steht die Aussicht auf ein göttliches Urteil im Jenseits (drittes Prinzip). Dieses Urteil wäre laut Mu‘tazila ein Widerspruch, wenn der Mensch nicht selbst Herr seiner Entscheidungen wäre. Es hat keinen Sinn, Menschen für ein Handeln verantwortlich zu machen, das sie nicht selbst bestimmt haben, sondern das ihnen vorbestimmt war.

Gleichzeitig ist mit der Erschaffung des Menschen und den ihm durch Gott verliehenen Eigenschaften eine Form des liberalen Egalitarismus vorzufinden, der eine exklusive Mündigkeit für beispielsweise Religionsgelehrte ablehnt und diese stattdessen jedem Menschen unterstellt. Es handelt sich also in etwa um das gleiche wie die liberale Forderung nach der menschlichen Mündigkeit auch in metaphysischen Fragen, die in Kapitel 1.4.5.

Andere theologische Richtungen, insbesondere im schiitischen Islam, aber auch bei Ibn Rushd (siehe folgendes Kapitel), gehen hier deutlich elitärer vor und sehen die Mündigkeit, auch theologische und die Metaphysik betreffende Entscheidungen zu fällen, erst ab einer bestimmten Bildungsstufe als gegeben an.

Mit der Betonung der menschlichen Kapazität, Entscheidungen frei und verantwortlich zu fällen hat die Mu‘tazila nicht nur ein liberales Menschenbild postuliert, sondern gleichzeitig auch die Offenbarung und den direkten Einfluss Gottes, wenn man so will, relativiert. Laut der Mu‘tazila umfasst die Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit des Menschen auch die Existenz Gottes, d.h. er kann durch Nutzung seines Intellekt und seiner Vernunft die Existenz Gottes erkennen und darüber hinaus auch die (notwendigen) Eigenschaften Gottes

identifizieren.²² Die Offenbarung, also der Koran und nachgeordnet die Sunna des Propheten, verlieren hier ihre Stellung als Glaubensquellen oberster Priorität und werden, je nach Denker, zu Erfüllungsgehilfen der Ratio degradiert. Dies ist nur scheinbar häretisch, ist doch der menschliche Intellekt gottgegeben und durch ihn erschaffen worden und hat damit mindestens die gleiche Wertigkeit wie der Koran.

Die Stellung des Korans ist eines der zentralsten Themen der Mu‘tazila, über das viele Kontroversen geführt wurden und heute wieder werden. Sie betrifft den Kern des islamischen Selbstverständnisses als Offenbarungsreligion schlechthin. Laut mu‘tazilatischer Meinung ist der Koran erschaffen worden und damit nicht Teil der Ewigkeit Gottes. Er wurde als erschaffenes Wort Gottes auf den Propheten Muḥammad niedergesandt, von dem dieser Glaubensinhalt erstmals interpretiert wurde. Ihm nachfolgende Theologen und Exegeten haben ihrerseits diese Interpretationen fortgeführt. Diese Sichtweise auf den Koran steht in starkem Kontrast, ja Widerspruch, zur Meinung orthodoxer sunnitischer Theologen, laut denen der Koran Teil der Ewigkeit und Unfehlbarkeit Gottes ist und somit selbst in seiner arabischen Sprache unabänderlich ist. Die Unterschiede liegen auf der Hand. Ein Koran, der Teil Gottes ist, kann weder in großem Maße interpretiert noch geändert werden. Die direkte, im strengeren Sinne fundamentalistischere Auslegung ist naheliegend. In dieser Richtung entspricht der Koran nicht der Bibel sondern Jesus, der als Sohn Gottes nach christlicher Lehre göttliche Eigenschaften hat.

Die Mu‘tazila hält dem die Erschaffenheit des Korans entgegen, was Raum für allegorische Interpretationen (ta‘wīl) bietet und somit in das mu‘tazilitische Dogma der menschlichen Ratio passt. Wozu sonst sollte der Mensch einen Intellekt haben, wenn er ihn bei der wichtigsten Quelle, der religiösen Offenbarung, nicht anwenden darf?

Darüber hinaus sieht die Mu‘tazila in der Erschaffenheit des Korans eine Bestätigung des unbedingten Monotheismus (erstes Prinzip), der dem Islam

²² Ähnlich, wenn auch aus christlicher Warte, begründet Frānsīs al-Marrāsh im 19. Jahrhundert die Existenz Gottes, die aus der menschlichen Ratio erkennbar sei.

zueigen ist. Eine Aufteilung dieser Eins-heit Gottes auf Quellen wie den Koran, so wichtig sie auch immer sein mögen, widerspricht diesem strengen Monotheismus. Daher nannten sich die Mu‘taziliten auch selbst die "ahl al-‘adl wa at-tawhīd" (Die Leute der Gerechtigkeit und der Einsheit²³).

Die erwähnte Relativierung der Quellen zugunsten der Ratio findet sich neben dem monotheistischen Dogma auch in der Position der Mu‘tazila zur Gerechtigkeit. Laut ihr gibt es feste Kriterien für die Beurteilung von Gut und Böse, denen auch Gott nicht zuwiderhandelt. Anderer, insbesondere ḥanbalitischer und ash‘aritischer Auffassung nach kann Gott durchaus in einer Art und Weise handeln, die für Menschen als ungerecht erscheint, es in Wirklichkeit jedoch nicht ist, da Gott nicht mit menschlichen Kriterien für Gut oder Böse beurteilt werden kann, diese Maßstäbe für ihn also nicht gelten.

Man kann die Theologie der Mu‘tazila also als freiheitlich bezeichnen, die gleichsam ein Gegenprogramm zum gnostischen Fatalismus darstellt. Die Betonung der menschlichen Vernunft und des Intellekts als zumindest zweiter großer Quelle neben der Offenbarung ist ein Slogan aufklärerischer Kräfte in der islamischen Theologie geworden, der sich unter anderem in der Kombination von ‘aql (Vernunft) und naql (Transport=tradierte Offenbarung) manifestiert. Die Mu‘tazila versuchte eine Neuauslegung der Āyās (des Korans, C.R.) und trennten ihren Inhalt von ihren äußeren Charakteristika und sammelten so auf zwei Arten Argumente: durch naql und ‘aql (Al-Qāḍī et al. 2009: 126)

Das Freiheits- und Verantwortungsdogma der Mu‘tazila führte dazu, daß sie als Freidenker oder Liberale des Islam angesehen wurden, insbesondere von Orientalisten den 19. Jahrhunderts, die ihrerseits "von den Ideen der Aufklärung und des deutschen Idealismus geprägt waren" (Schmidtke 1998: 386).

Dennoch muß die Mu‘tazila erstens als protoliberaler Vorläufer gelten und nicht als liberale Bewegung selbst, als die sie manchmal dargestellt wird.

Das Programm der Mu‘tazila ist theologisch, nicht politisch. Die möglichen politischen oder gesellschaftlicher Konsequenzen dieser Theologie liegen zwar

²³ Das arabische Wort "tawhīd" bezeichnet das islamische Dogma des Monotheismus und wird daher am besten mit Einsheit und nicht Einheit übersetzt.

auf der Hand, doch verläßt die Muʿtazila den Boden der Theologie nicht, sondern gewichtet die zulässigen Quellen anders und legt sie anders aus (EI2: Muʿtazila).

Daher muß sie zweitens als genuin islamische theologische Schule angesehen werden, auch gegen die Diffamierungen konservativer Kreise als alleinige Schüler griechischer Philosophie oder christlicher Dogmatik.

Gerade die Implikationen der theologischen Lehre der Muʿtazila berechtigen zu der Schlußfolgerung, daß das Auftreten der Idee der Freiheit im islamischen Kontext, nicht aber ihre Umsetzung oder praktische Implikation, mit der muʿtazilitischen Schule verbunden werden kann (Al-Qāḍī et al 2009: 8).

Letztlich scheiterte die Muʿtazila an ihrem eigenen Eifer, da sie, gänzlich illiberal, zur exklusiven Doktrin des frühen Abbasidenhofes wurde und damit die noch radikalere Gegnerschaft eines Ashʿarī auf sich gezogen hat, über den Carra de Vaux (1984: 4: 144) schreibt: "La secte Motazélite recontra (...) un adversaire redoutable dans la personne d'Ash'ari, qui mit fin à sa prospérité."

Im 19. und 20. Jahrhundert hat die Theologie der Muʿtazila gerade in Ägypten eine Wiedergeburt erlebt. Während die Ideen Muḥammad ʿAbduhs denen der Muʿtazila nahestehen, ohne dass er sie komplett übernimmt, hat der ägyptische Intellektuelle Aḥmad Amīn in seinem 1936 erschienen Buch "Dhūhā al-Islām" so über die Muʿtazila geurteilt: "Der Niedergang der Muʿtazila ist meiner Auffassung nach das größte Unglück, das den Muslimen widerfahren ist; sie haben ein Verbrechen gegen sich selbst begangen" (zitiert in Hildebrandt 2002: 262).

Später im 20. Jahrhundert haben sich verschiedene islamischen Theologen als Anhänger der Muʿtazila zu erkennen gegeben oder zeigten in ihrer Theologie zumindest starke Überschneidungen mit muʿtazilitischen Ansichten, u.a. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Harun Nasution und Muḥammad Arkūn.

2.3.2 Ibn Rushd (Averroës) (1126-1198)

Ibn Rush, im Westen als Averroes bekannt, ist der wohl wichtigste aristotelische Denker der islamischen Philosophiegeschichte und hatte als solcher maßgeblichen Einfluß auch auf die christliche Scholastik. Die meisten seiner Werke wurden ins Lateinische und Hebräische übersetzt und generell war sein Einfluß im Westen größer als in der islamischen Welt. Naṣṣār urteilt (2011: 25): "Wir können Ibn Rushd als einen der geistigen Väter Europas bezeichnen. (...) Diese Anerkennung ist ihm aber in der arabischen Welt verwehrt geblieben."

Dies wird unter anderem dadurch deutlich, daß eine Vielzahl seiner Werke heute nur noch in Übersetzungen, nicht aber im arabischen Original erhalten sind (EI2: Ibn Rushd). Selbst Faraḥ Anṭūn, der 1902 ein Buch über Ibn Rushd und seine Philosophie schrieb, griff hierzu maßgeblich auf europäische Werke, zuvorderst die Doktoraldissertation von Ernest Renan, "Averroes et l'Averroisme" (1882; erste Erscheinung 1852), zurück. Hieraus erklärt sich auch die europäisch-säkulare Lesart, die Anṭūn aus Ibn Rushds Werk präsentiert.

Die drei im arabischen erhaltenen Hauptwerke Ibn Rushds, Faṣl al-Maqāl (Kapitel des Werkes), Kashf al-Manāhij (Entdeckung der Methoden) und Tahāfut at-Tahāfut (Widerlegung der Widerlegung), entstanden zwischen 1174 und 1180. In ihnen legt Ibn Rushd seine Philosophie, insbesondere in Antwort und Kritik auf den ash'arītischen Theologen Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111) dar. Letzteres Buch ist eine Reaktion und Gegenschrift auf al-Ghazālīs Tahāfut al-Falāsifa (Widerlegung der Philosophen), in den jener die Philosophie von Platon und Aristoteles ablehnt und stattdessen einen sunnitisch-ash'arītischen Antirationalismus predigt, der statt des freien Willens des Menschen eher die Macht Gottes am Werk sieht. Auch Abdallah Laroui (1997: 7) urteilt: "We know for a fact that Ghazzali won the day against his adversaries, that legalism ("Athar", "Ta'sil") defeated rational interpretation ("Ra'i", "Ta'wil")."

Auch Raif Georges Khoury (2007a: 36) urteilt so über Al-Ghazālī, "der dem aufgeklärten Denken mit Hilfe der Philosophie, vor allem der Logik den Todesstoß versetzte".

Hauptverdienst Ibn Rushds im liberalen Sinne ist die Emanzipation der Philosophie von der Religion, was oftmals als erster Schritt zu einer Säkularisierung der Wissenschaften interpretiert wurde. Khoury (2002: 7) spricht zurecht vom Triumph des Rationalismus, der sich in der Philosophie und Theologie Ibn Rushds manifestiert. Er sei zudem "der größte Philosoph und der beste Vertreter des Aristotelismus im Islam" (Khoury 2007a: 37).

Ibn Rushd ging dabei jedoch weniger von einer strikten Dichotomie von Religion und Philosophie als von einer Harmonisierung und einer Komplementarität beider aus. Die eine Wahrheit sei auf verschiedenen Wegen, z.B. durch Offenbarung oder Nutzung der eigenen Vernunft, erkennbar. Man kann argumentieren, daß allein die Zulassung verschiedener Wege zur Wahrheit eine protoliberalen Position ausmachen, ist doch der Schritt zu einer Pluralität der individuellen Konzeptionen des Guten, innerhalb der Grenzen des Rechts, auch nicht mehr weit (siehe Kant in Kapitel 1).

Daher hat Ibn Rushd auch den Boden der Theologie nie verlassen, ihn aber um das Feld der Ratio erweitert (Naṣṣār 2011: 38).

In seiner Gegnerschaft zu den Ash'ariten steht er in der Nachfolge der Mu'tazila, auch wenn er selbst kein Schüler von ihr war und ihm seine Werke auch nicht vollständig bekannt waren, da diese im Andalusien und westlichen Nordafrika seiner Zeit nicht erhältlich waren (EI2: Ibn Rushd).

Ebenso wie die Mu'tazila beschäftigte sich auch Ibn Rushd mit der Vereinbarkeit von den Erkenntnissen und Schlußfolgerungen der menschlichen Ratio mit der göttlichen Offenbarung. Es schlug einen elitäreren Kurs ein, in dem er die Erkenntnisfähigkeit und damit die Mündigkeit zu selbstständigen Entscheidungen auf einen Kreis von Gelehrten reduzierte, während die Mu'tazila diese Kapazitäten noch egalitaristisch bei jedem Menschen angelegt sah. Der Masse spricht Ibn Rushd nur die Kompetenz zu rhetorischen und poetischen Argumentationen zu während, die wahre Erkenntnis, erlangt durch demonstrative Argumentation, einer ausgewählten Minderheit vorbehalten ist (Rosenthal 1953: 256).

Doch auch Ibn Rushd bekräftigt die menschliche Fähigkeit, durch rationales Denken und demonstratives Raisonieren (‘aqāwīl burhāniyya) die Existenz Gottes zu erkennen. Er verteidigte diese menschliche Erkenntnisfähigkeit gegen die Kritik jenes al-Ghazālī, der in seinem Tahāfut al-Falāsifa die aristotelische Position Ibn Sīnās und den islamischen Neoplatonismus zu widerlegen und gleichzeitig einen Okkasionalismus zu verteidigen versuchte, der den Menschen oder die Natur als Ursache von Ereignissen ablehnte und stattdessen sämtliche Kausalität auf Gott bezog. Ibn Rushd behauptet stattdessen: "al-ḥikma hiya ṣāḥiba ash-sharī‘a wa-l-ukht ar-radī‘a (sic!)²⁴" (Die Weisheit ist die Gefährtin der Sharī‘a und Milchschwester²⁵) (zitiert in Rosenthal 1953: 253).

In politischer Hinsicht kombiniert er das platonische Konzept eines Idealstaates mit dem Staat der ersten Kalifen auf der arabischen Halbinsel, das sich danach, durch die Machtergreifung der Umayyaden, in eine Timokratie entwickelt habe (Rosenthal 1953: 249). Diese Einteilung der islamischen Herrschaftsgeschichte in eine gute frühe und eine degradierte spätere Zeit haben auch arabische Liberale ab dem 19. Jahrhundert übernommen und beziehen sich in der Regel auf die ersten beiden Kalifen, Abū Bakr und ‘Umar, als Beispiele guter und gerechter Regierungsführung. Dennoch ist der Unterschied zwischen Ibn Rushd und Platon in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen einem Anhänger einer offenbarten Weisheit und einem Heiden (Rosenthal 1953: 274). Dies belegt auch die theologische Natur des rushdischen Denkens, gegen Angriffe der sunnitischen Orthodoxie.

Ähnlich wie Aḥmad Amīn über den Untergang der Mu‘tazila urteilte, schreibt auch von Kūgelgen (1996: 97) über Ibn Rushd: "For some, the decline and

²⁴ Bei Rosenthal liegt vermutlich ein Transkriptionsfehler vor. Er schreibt radī‘a (ohne Bedeutung), allerdings meint Ibn Rushd mit ziemlicher Sicherheit radhī‘a (arab.: säugend, stillend).

²⁵ i.e. von der gleichen Mutter oder Amme gestillt. Dadurch besteht nach islamischem Recht ein Verwandtschaftsverhältnis.

technological backwardness must be traced to the failure of Ibn Rushd's rationalist thinking i.e. to the triumph of Muslim orthodoxy and mysticism."

Bei arabischen Liberalen hat Ibn Rushd jedoch seit Anfang des 20. Jahrhunderts erneuten Anklang gefunden. Er hatte es schwerer in der islamischen Theologie, in der er nicht den Stellenwert genoß, den ihm jüdische und christliche Theologen und Philosophen wie Maimonides oder Thomas von Aquin zuschrieben. Er galt darüber hinaus über Jahrhunderte, aufgrund des letztlichlichen Sieges seiner ash'arischen Gegner, mehr als Philosoph denn als Theologe und als solcher nicht gleichberechtigt ernstzunehmen. Schmidtke (2007) geht daher von einer unterschiedlichen Rezeption Ibn Rushds in Europa und der islamischen Welt aus. Jedoch ist auch in der islamischen Welt diese Rezeption, gewissermaßen durch die Hintertür, unterschiedlich ausgefallen. Die Werke zu Ibn Rushd von Faraḥ Anṭūn (1902) und Murād Wahba (1995) beispielsweise sehen ihn aus einer eher westlichen Brille, was bei Anṭūn u.a. auf seine Sekundärquellen, nämlich Ernest Renan zurückzuführen ist (Anṭūn 2007: 47) . Unter anderem an dieser unterschiedlichen Rezeption des Werkes Ibn Rushds entbrannte auch der Streit zwischen Faraḥ Anṭūn und Muḥammad 'Abduh. Ṭāhā Ḥusayn vergleicht Ibn Rushd in seinem Scheitern als Opfer der Meinungsfreiheit mit Sokrates (1959: 182).

2.3.3 Ibn Khaldūn (1332-1406)

Der nordafrikanische Universalgelehrte Ibn Khaldūn ist der große empirische Sozialwissenschaftler des islamischen Mittelalters und der "wahrscheinlich kreativste Gelehrte des Islam" (Khoury 2007a: 48). Allein die Beschreibung als Sozialwissenschaftler unterscheidet ihn von den meisten Gelehrten seiner Zeit, da sein Hauptwerk, die Muqaddima, nicht hauptsächlich mit religiösen Argumenten daherkommt, sondern sich logischer und empirischer Schlussfolgerungen bedient. Die Muqaddima, wie der Name schon sagt, war eigentlich nur als Einleitung zu seinem umfassenderen Werk "Kitāb al-'Ibar"

bestimmt, ist jedoch aufgrund ihres Umfangs und den in ihr dargelegten sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Ergebnissen Ibn Khaldūns das wohl bedeutendste Werk seines Fachs in der arabischen Wissenschaftsgeschichte.

Nun war und ist Ibn Khaldūn kein lupenreiner Liberaler im modernen Sinn, doch korrelierten seine Erkenntnisse auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften oftmals mit liberalen Ideen, die, und das ist der Unterschied zu anderen Gelehrten seiner Zeit, bei ihm weniger aus normativer als aus empiristischer Sicht analysiert werden. War für Ibn Rushd noch der platonische Idealstaat gleichzusetzen mit dem islamischen Reich der ersten vier Kalifen, so betrachtet Ibn Khaldūn nüchtern den Aufstieg und Fall von Reichen und Städten, die er mit Hilfe seines Konzeptes der *‘aṣabiyya* zu erklären versucht. Er bezieht zwar die Normativismen auch aus der islamischen Philosophie, wie ebenjene "al-Madīna al-Fāḍila" (Die ausgezeichnete Stadt) ein, bleibt in seinen Ergebnissen jedoch Empiriker.

‘Aṣabiyya bedeutet im weiteren Sinne Stammeszusammenhalt oder auch Teamgeist. Dieser ist bei Beduinen am stärksten ausgeprägt, weswegen sie auch die Eroberer sind und den Stadtmenschen überlegen. Im Laufe von Eroberungen werden Beduinen sesshaft und arrangieren sich mit dem städtischen Leben, die *‘aṣabiyya* unter ihnen nimmt ab, sie werden dekadent und bald ihrerseits erobert. Insgesamt folgt der Aufstieg und der Fall von Nationen natürlichen Gesetzmäßigkeiten: "Les empires, comme les individus ont une existence, une vie qui leur est propre. Ils grandissent, ils arrivaient à l'âge de la maturité, puis ils commencent à décliner" (Carra de Vaux 1984: 1: 288f).

Mit dieser Gesetzmäßigkeit und Zwangsläufigkeit der Aufstiegs und Fall der Nationen konnten arabische Liberale im 19. und 20. Jahrhundert natürlich einiges anfangen. In Teilen konnte das Ibn Khaldūn'sche Modell zur Analyse des Aufstiegs Europas und zum Niedergang der islamischen Welt herangezogen werden.

Darüber hinaus beschäftigt sich Ibn Khaldūn mit der wirtschaftlichen Beziehung zwischen Herrscher (*sulṭān*) und Beherrschten (*ra‘āyā*). Dabei kommt er zu Schlußfolgerungen, die die europäische Wirtschaftswissenschaft erst vier Jahrhunderte später ziehen sollte. Ibn Khaldūn untersucht beispielsweise in den

Kapiteln 38 bis 40 des dritten Teils der Muqaddima die Folgen der wirtschaftlichen Aktivität des Sultans und analysiert die Folgen der Besteuerung auf die Produktivität der Besteuerten. Ibn Khaldūn nimmt hier die Erkenntnisse des amerikanischen Ökonomen Arthur B. Laffer aus den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts vorweg, indem er zu dem Schluß kommt, daß eine exzessive Erhöhung der Besteuerung das Gesamtsteueraufkommen verringern wird, wohingegen das Steueroptimum auf der Einnahmenseite bei einem moderateren Steuersatz zu finden ist. Er schreibt: "fa-idhā inqabaḍa al-filāḥ 'an al-falāha wa qa'ada at-tujjār 'an at-tijāra ḍahabat al-jibāya jumlatan aw dakhluhā an-naqṣ al-mutafāḥish." (Und wenn der Bauer sich von der Landwirtschaft zurückzieht und der Händler aufhört zu handeln, dann verschwinden die Steuereinnahmen vollständig oder ihr Aufkommen ist ein schamloser Verlust) (zitiert in Recker 2010: 72).

Ibn Khaldūn urteilt, daß der Sultan als aktives Wirtschaftssubjekt schädlich für seine Untertanen sei und er es direktes eigenes wirtschaftliches Handeln in zu großem Umfang zu unterlassen habe: "fī anna at-tijārat min as-sultān muḍarra bi r-ra'āyā wa mufsida lil-jibāya (darüber daß der Handel vom Sultan schädlich für die Untertanen ist und die Steuer(-einnahmen) zunichte macht.)", so der Titel des 39. Kapitels des dritten Teils der Muqaddima (zitiert in Recker 2010: 71).

Auch wenn der Vergleich aufgrund der großen zeitlichen Diskrepanz hinkt, kann man die, per se keinem liberalen Normativismus entsprungenen Argumente Ibn Khaldūns in ihrer Wirkung auf liberales Denken mit denen der klassischen englischen Ökonomen auf die europäischen Wirtschaftsliberalen des 18. und 19. Jahrhunderts vergleichen, über die Ruggiero (1930: 108) schreibt: "die klassische ökonomische Schule lieferte der radikalen Bewegung ewige wissenschaftliche Gesetze".

Die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse Ibn Khaldūns sind im 19. und 20. Jahrhundert in akademischen Kreisen wiederbelebt worden und bereicherten unter anderem die Politik- und Wirtschaftswissenschaft. Unter anderen Émile Durkheim beschäftigte sich in seinem Buch "Règles de la methode sociologique" mit den Thesen Ibn Khaldūns (Khoury 2007a: 49) ebenso wie Charles Issawi (1950) und Ghassan Salamé (1987: 205ff).

Desweiteren war Ibn Khaldūn ein Theoretiker der Gerechtigkeit und der guten Herrschaft, auf den spätere arabische Liberale oft Bezug nahmen. Im ersten Buch der Muqaddima stellt Ibn Khaldūn eine Kausalkette auf, die die Abhängigkeit von Königtum und Gerechtigkeit postuliert: "Ayyuhā al-Malik inna al-mulk la yatimm 'izzuhu illā bi-sh-sharā'ati wa al-qiyām lillahi bita'atihi wa at-tasarruf taḥta amrihi wa nahīhi wa lā qawāma lil-sharī'ati illā bi-l-mulk wa lā 'izzata lil-mulk illā bi-r-rijāl wa lā qawāma li-r-rijāl illā bi-l-māl wa lā sabīl ilā al-māl illā bi-l-'imārati wa lā sabīl ilā al-'imārati illā bi-l-'adl. huwa al-'adl: al-mīzān al-manṣūb (...)" (Oh König, die Stärke des Königreichs kommt nicht zustande außer durch die Sharī'a und die Folgsamkeit Gott gegenüber und das Handeln unter seinem Befehl und seinem Verbot; und es gibt keinen Leiter der Sharī'a außer dem König und keine Stärke des Königs ohne die Männer und keine Männer ohne das Geld und keinen Weg zum Geld ohne den Bau (hier: die Zivilisation, C.R.) und keinen Weg zur Zivilisation ohne die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist das gerade Maß...) (Khaldūn 1970: 157).

Bei arabischen Liberalen hat Ibn Khaldūn einigen Anklang gefunden. Aṭ-Ṭaḥṭāwī vergleicht ihn mit Montesquieu, was aufgrund seiner Behandlung von Aufstieg und Untergang von Nationen sowie der Einbeziehung klimatischer und geographischer Aspekte nicht ganz abwegig ist. Khayr ad-Dīn at-Tūnisī verweist mehrfach auf seinen mittelalterlichen Landsmann, zum einen wieder bei der Diskussion von klimatischen Bedingungen, zum anderen bei der Diskussion über die Begrenztheit von Herrschaft und ihre Mäßigung. 'Alī 'Abd ar-Rāziq hat sich bei seiner Auseinandersetzung mit der Rechtmäßigkeit islamischer Herrschaft auch der khaldūn'schen 'aṣabiyya-Analyse bedient, auch wenn er sie nicht vollständig übernommen hat. Ṭāhā Ḥusayn schrieb seine Doktorarbeit an der Pariser Sorbonne über ihn: "Falsafat Ibn Khaldūn" (Die Philosophie Ibn Khaldūns, 1919).

In gewisser Weise haben sich bei manchem liberalen Autor die Einflüsse Ibn Khaldūns und Montesquieus überlagert. Beide schrieben über den Aufstieg und Fall der Nationen, der erste mit Schwerpunkt auf den islamischen Reichen, der zweite mit Blick auf das Römische Reich, und beide beschäftigten sich auch mit

klimatischen Bedingungen für das Wohlergehen und die Freiheit der Nationen. Carra de Vaux (1984: 1: 279) folgert daher zurecht: "Ibn Khaldūn est un esprit de la famille de Montesquieu". Auch Khoury (2007a: 49) belegt den Einfluss der klimatischen Theorien Ibn Khaldūns auf Montesquieu.

2.3.4 Freiheitsverständnis vor dem 19. Jahrhundert

Aus Gründen, auf die im Folgenden noch eingegangen werden soll, veränderte sich das Freiheitsverständnis in der arabischen Welt ab dem 19. Jahrhundert durch die Erweiterung eines vorher ontologisch-psychologischen Begriffs um normativ-politische Konnotationen und Interpretationsformen. Wie bereits in den bisher behandelten Vorläufern dargelegt, ist das Verständnis von Freiheit in der arabischen und islamischen Geistesgeschichte mehr ein (religiös) begründeter Seinszustand und weniger ein politisch einklagbares Recht. Das arabische Wort für Freiheit, ḥurriyya, hatte ursprünglich eine weitere Bedeutung und umfasste auch Erhabenheit und Unabhängigkeit. So nennt Rosenthal (1960: 10) den Ausdruck ḥurr al-kalām, was nicht freie Rede, sondern eine literarisch besonders anspruchsvolle Rede bedeutete.

Etymologisch ist mit dem Wort ḥurriyya aber auch die Abwesenheit von Zwang gemeint, was auf einen negativen Freiheitsbegriff schließen läßt. Daher findet der freie Mensch, al-insān al-ḥurr, seinen Gegensatz im Sklaven oder Unfreien, ʿabd (Rosenthal 1960: 23). Eine Erweiterung dieses Freiheitsbegriffes hin zu einer stärkeren Betonung positiver Freiheit oder Freiheit als Selbstverwirklichung, jedoch immer noch in ontologischer Form, findet sich in der islamischen Theologie, die betont, daß der Mensch seine Freiheit nur als Gläubiger erreichen kann, wie sie nur in der rechtlichen Ordnung einer offenbarten Religion wie dem Islam denkbar sei. Mit Abstrichen erinnert diese Konzeption an die wohlgeordnete Freiheit des deutschen Idealismus jedoch in metaphysischer Form, da hier der Islam das ist, was bei Hegel der Staat sein sollte.

Aus modernerer liberaler Sichtweise, die auch die arabischen Liberalen ab dem 19. Jahrhundert teilen, birgt diese Vorbedingung der Unterwerfung unter ein religiöses Gesetz zur Erlangung und Bewahrung der Freiheit allerdings einige Widersprüche und Gefahren. Das liberale Menschenbild sieht die Freiheit und die Freiheitsrechte des Menschen, auch dies kann durch islamische Theologie gerechtfertigt werden, als in ihm selbst angelegt, als mit ihm zusammen erschaffen an. Es gilt also im diesseitigen Leben die Freiheit zu bewahren und zu maximieren und diese Freiheitsrechte umfassen auch die Möglichkeit einer individuellen Konzeption des Guten oder des Erstrebenswerten, was nicht unbedingt gleichbedeutend mit der Befolgung einer bestimmten Religion ist, ihr aber auch nicht widersprechen muß. Darüber hinaus unterscheiden sich die Vorstellungen darüber, was als Unterwerfung unter die Gesetze des Islam zu verstehen ist, welche Art von Islam letztlich befolgt werden muß. Die Diskrepanzen, die im Rahmen dieser Konzeption möglich sind, klangen bereits bei den theologischen Unterschieden zwischen Mu'tazila und Ash'ariten in Kapitel 2.4.1 an.

Daher schlußfolgert Rosenthal (1960: 122) über den Begriff der Freiheit in der arabisch-islamischen Welt vor dem 19. Jahrhundert: "Freedom as an ideal was not unknown. As a political force, it lacked support." Daß den arabischen Liberalen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dieser Schritt im theoretischen Fundament allerdings nicht vollständig gelungen sei, kritisiert 'Abdullah Al-'Arwī, der bemängelt, daß die Freiheit bei ihnen immer mehr "shi'ār" (Slogan) als "mafhūm" (Konzept) oder naẓariyya (Theorie) gewesen sei (2008: 9).

2.3.5 Veränderungen ab dem 19. Jahrhundert: Die Nahḍa

Der verstärkte Austausch zwischen arabischer Welt und Europa im 19. Jahrhundert fand hauptsächlich über drei Wege statt. Zum einen über die christlichen Missionen und Missionarsschulen wie etwa die 1860 als Syrian Protestant College gegründete American University in Beirut. Ihr Einfluß

hinsichtlich liberalen Denkens ist berechtigerweise in Zweifel gezogen worden (Schumann 2008: 5), doch waren diese Schulen und Universitäten, wie al-Bustānī (1908: 38) schreibt, zumindest Orte an denen man der restriktiven osmanischen Schulpolitik entgehen konnte.

Zweitens gab es in dieser Zeit vermehrt Übersetzungen von europäischen Werken ins Arabische. R. G. Khoury (1969) weist mehr als 500 solcher Übersetzungen für den Libanon zwischen 1840 und 1905 nach und bezeichnet die Übersetzungen als "l'un des moteurs les plus dynamisants" der arabischen Welt (Khoury 2004: 53). Nimmt man den Bestand aus den ägyptischen Bibliotheken hinzu, so wird diese Zahl noch deutlich erhöht (siehe auch Sarkīs 1928). Oftmals waren die Übersetzer liberale Publizisten wie etwa Farah Anṭūn, der Renans "Das Leben Jesu" übersetzte. In Ägypten machte sich Faṭḥī Zaghlūl an die Übersetzung von Rousseaus Gesellschaftsvertrag und Benthams Prinzipien der Gesetzgebung (Kazziha 1977: 375). Auch Ya'qūb Ṣarrūf, der Mitherausgeber des Al-Muqtaṭaf, hat sich als Übersetzer von Smiles' Self-help einen Namen gemacht (siehe Kapitel 3.6).

Ab 1816 sind Werke von Voltaire, Montesquieu und Rousseau in ägyptischen Bibliotheken nachgewiesen (Hourani 1962: 54).

Für die erste Generation der modernen arabischen Denker jedoch waren drittens, die Reisen nach Europa entscheidend. Der im folgenden Kapitel behandelte Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī machte aus liberaler Sicht den Anfang und verfasste kurz nach seiner Rückkehr aus Frankreich, wo er von 1826 bis 1831 gelebt hatte, seinen "Takhliṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz" (Der Auszug des reinen Goldes aus dem Überblick von Paris) (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001), der erstmals 1834 erschien und maßgeblichen Einfluss auf die ihm folgenden ägyptischen und arabischen Denker haben sollte. Im Takhliṣ beschreibt aṭ-Ṭaḥṭāwī das Leben in Paris und die französische Staats- und Gesellschaftsordnung.

Der libanesischer Intellektuelle Aḥmad Fāris ash-Shidyāq war zwischen 1848 und 1855 in Europa und verfasste 1855 sein "Aṣ-ṣāq 'alā aṣ-ṣāq wa mā huwa al-Faryāq" (Ein Bein über das andere und was ist der Unterschied/Faryaq

(Name))²⁶, in dem er ironisch seine Reisen aus Sicht des fiktiven, aber nach im selbst entworfenen Faryāq u.a. nach London beschreibt.

Khayr ad-Dīn at-Tūnisī, der tunesische Staatsmann und Reformers bereiste zwischen 1852 und 1856 ebenfalls Europa und fertigte 1867 mit seinem Hauptwerk, "Aqwam al-Masālik fī ma'rifat aḥwāl al-Mamālik" (Der sicherste Pfad zum Wissen um die Bedingungen der Königreiche) eine Vergleichsstudie der europäischen Staaten an. Von bleibendem Einfluss auf die arabische Reformdebatte blieb seine Einleitung zum Aqwam.

Als letzter der hier behandelten ersten Generation reiste der aus Aleppo stammende und zum Literaten gewordene Mediziner Frānsīs al-Marrāsh nach Paris, was er in seinem Buch Riḥlat Bārīs²⁷ (Al-Marrāsh 2004, Ersterscheinung 1867) dokumentierte. Seine Beschreibung ist recht skeptisch (Al-Ḥuluw 2006: 74). Zudem ist das Buch über die Reise nach Paris sicher nicht als das Hauptwerk Al-Marrāshs einzuordnen, wie die Reiseliteratur es bei Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn ist.

Die Reisen waren also das vermutlich wichtigste Medium, das den Austausch zwischen Europa und der arabisch-islamischen Welt bewegt hat. Khoury (2011: 3) urteilt: "(...) Les premiers voyageurs arabes et musulmans vers l'Europe (...) apportaient plus d'informations concernant le développement des idées reformatrices et libérales de l'étendue de l'Aufklärung et des nouvelles acquisitions sociales et politiques."

Ironischerweise hat ausgerechnet ein Franzose, der später maßgeblichen Einfluss auf arabische Liberale haben sollte, diese Reiseliteratur bereits fiktiv vorweggenommen. Usbek und Rica aus Montesquieus "Lettres persanes" (1721) beschreiben in Briefen an die Zurückgebliebenen die französische Gesellschaft und die für sie fremden Sitten und Gebräuche. Ṭaḥṭāwī hat Montesquieu gelesen und ist über dessen De l'esprit des lois auch zu den persischen Briefen vorgestoßen. Diese nennt er eine ausgewogene Beschreibung (mīzān) zwischen

²⁶ Es handelt sich hierbei um ein Wortspiel ash-Shidyāqs, der das arabische Wort für Unterschied, "farq", mit seinem eigenen Namen vermischt, woraus Faryāq entsteht. Dies ist auch der halb-fiktive, halb-autobiographische Hauptdarsteller des Buches.

²⁷ Hierzu detailliert: R. G. Khoury 2011: 9-12.

Okzident und Orient, auch wenn er die *Lettres persanes* fälschlicherweise Rousseau zuschreibt (2001: 220), worin ihm Vatikiotis (1969: 114) folgt. Auch für die anderen Reiseschriftsteller ist die Lektüre Montesquiens belegt. Inwiefern die *Lettres persanes* dem Inhalt nach Vorbild waren, ist schwerer zu beurteilen (Louca 1988: 21).

Die modernistischen Entwicklungen, die ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts stattfanden, sind später unter dem Ausdruck *Nahḍa* berühmt geworden, der oftmals mit Renaissance übersetzt wird, im Wortkern jedoch "Aufstehen" bedeutet. Dennoch weist die Übersetzung als Renaissance auf eine Anknüpfung an rationalistisches Denken der früheren Schulen wie der *Mu'tazila* und der Averroisten hin, zumindest was die islamische Reformtheologie betrifft.

Die *Nahḍa* ist aber keine rein politische Bewegung, sondern ebenfalls eine literarische Erneuerung und eine Öffnung gegenüber den technischen und philosophischen Errungenschaften, die ihre Vertreter auf die arabische Welt anwenden und kontextualisieren wollten. Hierzu zählen neue Literaturgenres wie (Auto-)Biographien oder auch Übersetzungen aus europäischen Sprachen zu technischen Themen.

Die Christen, insbesondere aus Syrien und dem Libanon, nehmen in der arabischen *Nahḍa* eine überproportional herausragende Stellung ein. Mit Frānsīs Al-Marrāsh, Adīb Ishāq, Faraḥ Anṭūn, Sulaymān Al-Bustānī, Ya'qūb Sarrūf und Fāris Nimr sind ein Großteil der in dieser Arbeit behandelten liberalen Intellektuellen libanesischer Christen. Der Grund hierfür liegt in der höheren Affinität der levantinischen Christen zu den Ideen und den Sprachen Europas. Khoury (2011: 7) schreibt über sie: "Moins réservés que Rifā'a (aṭ-Ṭaḥṭawī, C.R.) et le monde islamique en général étaient les chrétiens du Liban et de la Syrie, déjà du fait qu'il n'y avait pas de barrière linguistique pour eux, sans parler d'autres aspects concernant le contact entre eux et la France, qui avait un passé tout à fait autre."

Als Übermittler und Übersetzer, sozusagen Träger des Austauschs zwischen der arabisch-islamischen Welt und Europa hatten sich die Christen bereits in der

umayyadischen und früabbasidischen Zeit hervorgetan und der arabisch-islamischen Kultur die griechische Philosophie und Wissenschaft nahegebracht.

Hierzu zählt als bekanntestes Beispiel Ḥunayn Ibn Isḥāq, der die Werke von Hippokrates und Galen ins Arabische übersetzt hatte (Khoury 2007a: 33).

Wenn auch unter anderen Vorzeichen und mit anderen Stoßrichtungen, so knüpfen die arabischen Christen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wieder an diese Tradition an.

Die direkten politischen Aspekte der Nahḍa sind nicht immer gleichzeitig liberal, weswegen der Titel von Houranis Standardwerk "Arabic thought in the liberal age" fehl am Platze ist und vom Autor in einer späteren Ausgabe (1983) auch relativiert wird. Das Aufkommen und die spätere Differenzierung von aus Europa stammenden Ideologien wie Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus belegen eher einen recht großen Ideologiepluralismus, der als Mittel zur Modernisierung benutzt wurde.

2.4 Vorgehensweise

In den folgenden Kapiteln werden die arabischen liberalen Denker und ihre Ideen, in drei Generationen aufgeteilt, ab dem 19. Jahrhundert vorgestellt. In Kapitel 1 ist bereits der Rahmen dessen vorgestellt worden, was als liberal gelten kann und welchen Formen und Richtungen des Liberalismus möglich sind. Die dort erarbeiteten und begründeten fünf Säulen des Liberalismus werden als Analyseschema bei den arabischen Denkern angewandt werden.

Darüber hinaus soll nicht nur analysiert werden, welche Art von Liberalismus durch arabische Liberale in der Ideengeschichte vertreten wird, sondern auch, woraus sich dieser Liberalismus speist. Dies ist zum einen der westliche Liberalismus, der ebenfalls in Kapitel 1 vorgestellt wurde. Darüber hinaus finden

die islamische Reformtheologie und der arabische Humanismus Eingang in die Analyse der Quellen des arabischen Liberalismus anhand der einzelnen Denker.

Die Einteilung der arabischen Liberalen in Generationen ist leicht angelehnt die Einordnung Houranis (1962), der von frühen Modernisten wie aṭ-Ṭaḥṭāwī oder Khayr ad-Dīn at-Tūnisī zu Muḥammad ‘Abduh und seinen Schülern sowie den christlichen Säkularisten wie Adīb Ishāq, Faraḥ Anṭūn oder Shiblī Shummayyil überleitet. Auch Līfīn (1978: 6), unterteilt das Denken und seine Vertreter in vier Epochen: die erste Hälfte des 19. Jahrhundert, die 1850er bis 1870er Jahre, die 1870er bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und die ersten zwanzig Jahre des 20. Jahrhunderts.

Die heutigen arabischen Neoliberalen um Shākir An-Nābulsī selbst greifen auf eine Unterteilung der arabischen Liberalen im 19. und frühen 20. Jahrhundert zurück, beginnen aber mit der Generation Muḥammad ‘Abduhs und seinen Schülern als erster Generation und teilen Ṭāhā Ḥusayn und ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq in eine zweite Generation ein (an-Nābulsī 2005: 81).

In dieser Arbeit wird mit der Einteilung der Denker in Generationen zum einen der Entwicklung und Ausdifferenzierung der liberalen politischen Philosophie in der arabischen Welt und zum anderen den unterschiedlichen historischen Kontexten, in denen ihre Hauptwerke entstanden, Rechnung getragen. Die Nahḍa ist ein Krisendiskurs und die Texte der frühen arabischen Liberalen sind eine Reaktion auf die Überlegenheit Europas. Jedoch haben sie zwischen den Jahren 1834 und 1880 noch nicht die ideologischen Grabenkämpfe Europas nachvollzogen. Dies geschah erst in der zweiten Generation, die sich mitunter deutlich in Liberale, Nationalisten, Islamisten und Sozialisten ausdifferenziert. Gleichzeitig ist in der zweiten Generation der europäische Einfluss auf die arabischen Länder bereits zur direkten Besatzung und Kontrolle geworden. Tunesien gerät 1881 als Protektorat unter französische Herrschaft und Ägypten wird ab 1882 von Großbritannien besetzt. Im Osmanischen Reich derweil verblüht die kurze Dauer der Verfassung von 1876 und es setzt der "ḥamīdische Despotismus", eine Art osmanische Restauration, ein, der viele Denker aus Syrien und dem Libanon nach Ägypten auswandern lassen sollte. Zudem war auch das Reich in den 1870er Jahren in eine ernste wirtschaftliche, finanzielle

und politische Krise geraten, die einen recht großen realen Souveränitätsverlust nach sich zog.

Die dritte Generation ist zeitlich nach dem 1. Weltkrieg einzuordnen und daher mit anderen historischen Bedingungen konfrontiert als es ihre Vorgänger im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts waren. ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq schreibt sein Buch "Al-Islām wa Uṣūl al-ḥukm" (Der Islam und die Quellen der Herrschaft) von 1925 unter dem Eindruck der Abschaffung des Kalifats in der Türkei und der folgenden Kalifatsdebatte in Ägypten. Das Osmanische Reich, über Jahrhunderte der wichtigste politische Bezugsrahmen, war aufgelöst worden und seine nichttürkischen Gebiete erlangten entweder ihre zumindest partielle Unabhängigkeit oder wurden zu Mandatsgebieten von England und Frankreich.

Ägypten wiederum erhält 1923 seine eingeschränkte Unabhängigkeit, was auf einen Erfolg der nationalliberalen Bewegung um die Delegation (Wafd) Ṣaʿad Zaghlūl und anderer zurückzuführen ist.

Ṭāhā Ḥusayn ist zum einen von der Regierung der Wafd-Partei und deren Konkurrenz der Liberal-Konstitutionellen Partei und zum anderen von der stärker werdenden Einflussnahme des religiösen Establishments und der Muslimbrüder auf die ägyptische Gesellschaft beeinflusst. Zudem markiert die dritte Generation das vorläufige Ende der arabischen Nahḍa, deren Diskurs seit den späten zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts weniger liberal, sondern religiöser und bisweilen faschistisch geworden war. Vormals liberale Denker wie beispielsweise Sāmī al-Kayyālī (Sing in Schumann 2008: 306ff) oder Muḥammad Ḥusayn Haykal (ibid.) wenden sich illiberalen und irrationalistischen Diskursen zu. Auch Ṭāhā Ḥusayn, der zwar nie vollständig zu diesen Lagern überwechselte, ändert seinen Diskurs und wird islamischer, mystischer und linker. Die ägyptische Revolution von 1952 setzt nur noch den Schlusspunkt unter eine bereits verblasste liberale Denktradition.²⁸

²⁸ Auch wenn es zu dieser Zeit durchaus noch liberale Publizistik gab, wie Roel Meijer (2002: 37) schreibt und sich dabei auf das Beispiel der "Nationalen Renaissance Gesellschaft" in Ägypten bezieht.

Bei der Einteilung in Generationen dürfen die Zusammenhänge und Einflüsse einer Generation auf die nächste nicht übersehen werden. Die Kette von den protoliberalen Vorläufern über vor allem Ṭaḥṭāwī, später Muḥammad ʿAbduh und seine Schüler auf ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq und Ṭāhā Ḥusayn ist eindeutig. Dies ist durch viele Verweise späterer Liberaler auf liberale Vordenker belegt.

In der vorliegenden Arbeit können nicht alle liberalen oder protoliberalen Denker der arabischen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts vorgestellt und analysiert werden. Leider kann auch nicht die geographische Vielfalt des arabischen Liberalismus vollständig abgebildet werden. Zunächst handelt es sich um drei größere Zentren des liberalen Denkens: Ägypten, Syrien und Libanon, und mit Abstrichen, Tunesien. Die Geschichte der drei Kernländer des arabischen Liberalismus ist eng miteinander verwoben. Ägypten wird spätestens ab Mitte der 1870er Jahre Zufluchtsort für arabische Liberale aus der Levante und später auch aus Tunesien, das ab 1881 unter französischer Besatzung steht.

Die Auswahl der in dieser Arbeit behandelten Autoren ergibt sich zunächst aus der Klarheit ihrer liberalen Programme, die sie deutlich von anderen, nationalistischen, islamistischen oder sozialistischen Zeitgenossen abgrenzt. Dennoch können nicht alle arabischen Liberale der Ideengeschichte aufgenommen werden, sondern es werden diejenigen behandelt, deren Einfluß auf die Intellektuellen ihres Zeitalters und die nachfolgenden Generationen am größten waren. Darüber hinaus trägt die Auswahl der hier behandelten Denker den verschiedenen Strömungen des arabischen Liberalismus Rechnung, die entweder das europäische liberale Denken adaptierten, einen islamischen Reformismus propagierten oder sich humanistischem Denken zuwandten. Nicht alle in dieser Arbeit behandelten Denker sind "lupenreine" Liberale, unter den Gesichtspunkten, die im ersten Kapitel über den Liberalismus dargestellt wurden. Dennoch sind die programmatischen Überschneidungen mit anderen politischen Philosophien hinsichtlich der Säulen des Liberalismus, etwa mit Sozialisten bezüglich des Säkularismus, zu wichtig, um sie außer Acht zu lassen.

Eine weitere Einschränkung muss dahingehend gemacht werden, dass auch von den hier behandelten Denkern nicht immer das Gesamtwerk als

Analysegrundlage herangezogen werden kann. Dafür sind die Arbeiten etwa von Ṭāhā Ḥusayn zu divers und zu umfangreich. Die direkt politischen Schriften jedoch fließen in jedem Fall in die Analyse ein.

3. Die erste Generation, 1834 bis 1882

3.1 Historische Einordnung: Ägypten im 19. Jahrhundert

Am Anfang war Napoleon²⁹. So zumindest wird bei den meisten Autoren³⁰ der Beginn der arabischen Nahḍa (oft als Renaissance übersetzt, wörtlich: Aufstehen) festgesetzt, auch wenn Schumann (2010: 2) berechnigte Einwände hat, wenn er schreibt: "The French expedition undoubtedly triggered a "reform" debate in the Ottoman Empire and beyond, but the debate can hardly be called liberal until constitutionalism became a relevant issue in the 1860s". Dennoch markiert das Jahr 1798 und damit die Landung Napoleons in Ägypten eine Zäsur in der arabischen Geschichte, die maßgeblichen Einfluß auf die Verfassungsbewegungen hatte, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts folgen sollten. Dykstra (in Daly 1998: 115) spricht auch von einer "great and necessary discontinuity in Egypt's history" und bezeichnet die Expedition als Akt der kreativen Disruption. In Frankreich hat die Expedition eine "Ägyptomanie" (von Beyme 2008: 101) und die Blüte des Orientalismus in der europäischen Kunst, besonders der Malerei, ausgelöst.

Durch die französische Expedition wurde zudem ein aktiver Einfluß der französischen Geisteswelt und Politik in Ägypten für die kommenden Jahrzehnte

²⁹ Wie vielleicht auch in Deutschland. Siehe Nipperdey 1994: 11.

³⁰ z.B. Bouazza 2005, Fawzi 2004: 195, Keddie 1972: 44, Al-Muḥāfaẓa 1987: 9, Vatikiotis 1969: 37, Khoury 1973: 83, Khoury 2011: 1;

zementiert.³¹ Die Tatsache, daß der Diskurs nicht unverzüglich und nicht unmittelbar liberal war, ist insofern nebensächlich, als es um die Grundsteinlegung dessen geht, was sich später als Liberalismus und Konstitutionalismus entwickeln sollte. Denn die französische Expedition hatte mindestens drei direkte Auswirkungen auf Ägypten, die arabische Welt und das Osmanische Reich.

Erstens war es eine klare Demonstration der mittlerweile deutlich überlegenen europäischen technischen und militärischen Stärke, dank derer die Franzosen ohne große eigene Verluste bis nach Palästina und Syrien vorstoßen konnten. Der Fortschritt der europäischen Länder, in diesem Zusammenhang gerade Frankreichs, und damit der Reformbedarf Ägyptens und des Osmanischen Reiches, der vorher bereits erahnt worden war, zeigte sich hier in aller Offenheit.

Zweitens war dieses Expeditionskorps, das mit Napoleon nach Ägypten kam, keine herkömmliche Armee wie sie im Europa des 18. Jahrhunderts üblich gewesen wäre. Es war die Armee des revolutionären Frankreichs und damit auch Träger der emanzipatorischen Ideen und Ideale der Französischen Revolution. Die erste europäische Armee, die seit langer Zeit wieder ein arabisches Land besetzte, war also eine mit einem republikanisch-revolutionären Sendungsbewußtsein.

Natürlich ist Napoleons arabischer Aufruf, beginnend mit der islamischen Segensformel, an die ägyptische Bevölkerung, sich vom Joch der Mamluken zu befreien, als reine Propaganda abgetan worden. Doch wirkt der geforderte Bruch mit dem Ancien Régime Ägyptens glaubwürdiger aus der Druckerpresse einer Revolutionsarmee, die sich in Europa ebenfalls gegen die alten Regime behaupten musste. Daher hat Napoleon auch in seinem Aufruf auf die Gleichheitsideale der Französischen Revolution hingewiesen:

³¹ Diese besondere Beziehung Frankreichs zum "Orient", bzw. in diesem Fall Ägypten, galt unter anderen Vorzeichen auch umgekehrt. In keinem anderen Land hatte Orientalismus in der Kunstgeschichte eine vergleichbare Verbreitung wie in Frankreich (von Beyme 2008: 120).

"bismillahi ar-raḥman ar-raḥīm (...) mā ji'tu ilā hunā illā istikhlāṣan li-ḥuqūqikum min 'inda al-mustabiddīn (...). wa aḥtarimu an-nabbī wa al-qur'ān al-karīm akthar min al-mamālik. wa qūlū lahum ayḍan anna an-nās kāfatan sawāsiyya amāma allahi (...)" (Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers (...) Ich bin nur hierher gekommen, um Euch Eure Rechte von den Despoten zurückzugeben (...). und ich respektiere den Propheten und den vorzüglichen Koran mehr als die Mamluken es tun. Und sagt ihnen auch, daß alle Menschen vor Gott gleich sind (...)) (zitiert in Līfīn 1978: 57).

Es ist unbestreitbar, daß Napoleon keineswegs nur revolutionäre Ziele verfolgte und dieser Aufruf auch taktisch motiviert war, doch darf man über das revolutionäre Moment nicht übersehen. Die Expedition transportierte die Resultate zweier europäischer Revolutionen, der Industriellen und der Französischen, nach Ägypten (Owen 2005: xxii). Ironischerweise hatte er mit dem Widerstand gegen die Mamluken ausgerechnet den eigentlich reformerischen osmanischen Sultan Selim III. herausgefordert, der Napoleon sogleich des Unglaubens bezichtigte (Līfīn 1987: 59). Selim "entreprit tout ce qu'il pouvat, pour contrecarrer le danger qui venait de ce genre d'idées" (Khoury 2011: 2).

Drittens brachte die Expedition Napoleons in ihrem Gefolge französische Wissenschaftler verschiedener Fachgebiete mit nach Ägypten, die einen dauerhaften französischen Einfluss in wissenschaftlicher, technischer und geistiger Hinsicht begründeten. Bis ins 20. Jahrhundert hinein blieb das Französische die wichtigste europäische Sprache, aus der arabische Intellektuelle übersetzten und derer sie sich bedienten. Dies gilt neben aṭ-Ṭaḥṭāwī auch für Adīb Ishāq und Khayr ad-Dīn at-Tūnisī (Rebhan 1986: 12, 13).

Über die Wissenschaftler berichtet der ägyptische Historiker al-Jabartī mit großer Bewunderung. Sie brachten die erste Druckerpresse mit nach Ägypten (Al-Qāḍī 1992: 21). Hiermit wurde der Grundstein für die erste ägyptische Zeitung, "Al-Waqā' i' al-Miṣriyya" (Ägyptische Ereignisse) gelegt, die ab 1828 in Kairo erschien und ab 1842 von Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī editiert wurde. Da das Zeitungswesen als entscheidender Träger liberaler Ideen in der arabischen Welt

fungieren wird, darf dieser Aspekt der Expedition nicht unterschätzt werden. Der französische Einfluß in Ägypten, und damit indirekt auch der Einfluß französischer Liberaler auf den entstehenden ägyptischen Liberalismus, sollte laut Vatikiotis (1969: 44) auf ägyptische Geistesleben der nächsten 150 Jahre bestehen bleiben.³² Der Einfluss des englischen Liberalismus sollte sich erst ab dem Ende des 19. Jahrhunderts zeigen, was zum einen an der englischen Präsenz in Ägypten und zu anderen an der Übersetzung des Buches von Demolins "Á quotient la supériorité des Anglo-Saxons" durch Aḥmad Faḥī Zaghlūl (1899) und anderer Werke liegen. Zuvor hatte der ägyptische Historiker und Zeitzeuge der französischen Expedition ʿAbd ar-Raḥman al-Jabartī (1756-1825) lobend über England geschrieben:

"wa qad taʿlam ash-shayʿ al-kabīr min inkiltrā faqad waqafa ʿalā nizām ḥukm al-bilād wa siyāsāt ḥukkāmihā as-salīma wa ʿalā rafāhiyyatihā al-mādiyya wa taṭawwurihā aṣ-ṣināʿī wa mawqifihā al-ʿadīl min ar-raʿāyā wa at-tasāmuḥ ad-dīnī al-mawjūd hunālika wa rāʿā annahu la yūjad hunālika lā fuqarāʿ wa al-sāʾilīn wa la muḥtājīn" (Und er lernte etwas Großes von England, nämlich von dem Regierungssystem des Landes und der friedlichen Politik ihrer Herrscher und die materiellen Konfort und die industrielle Entwicklung und die gerechte Position gegenüber den Untertanen und die religiöse Toleranz, die dort vorhanden ist, und er sah, daß es dort keine Armen, keine Bettler und keine Bedürftigen gibt) (zitiert in Līfīn 1978: 25).

Einen bleibenden Einfluss als Ort dauerhaften Austauschs sollte das Institut d'Égypte haben, das im Zuge der Expedition gegründet wurde (Vatikiotis 1969 : 39).

Für die Ägypter indes war der Feldzug Napoleons Drohung und Inspiration zugleich, wenn auch in der direkten Folge der Ereignisse erstere überwog. Die

³² Für den Liberalismus trifft dies mit Abstrichen zu, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts finden sich vermehrt Werke, die auf den Einfluss englischer Autoren wie vor allem John Stuart Mill, aber auch John Locke und Adam Smith hindeuten.

Ambivalenz des Handelns der europäischen Mächte, das zwischen selbstverständener zivilisatorischer Mission und praktischer Kolonialisierung oszillierte, wird auch bereits im Auftreten des napoleonischen Heeres deutlich. Anfangs stellt sich Bonaparte auf die Seite der seiner Meinung nach unterdrückten Massen gegen die herrschenden Mamluken, um im Oktober 1798 die Rebellion in Kairo, die auch maßgeblich von islamischen Religionsgelehrten angefacht worden war, niederzuschlagen. Al-Qāḍī (2009: 21) bemerkt dazu: "Nach kurzem kommt die Erkenntnis, daß diese europäischen politischen Revolutionen für die Freiheit sich schnell verändern und zum expansionistischen "Ghiṭā'" (Deckmantel) werden." In der Rebellion von Kairo sind schätzungsweise 12500 Menschen ums Leben gekommen (von Beyme 2008: 103). Es zeigt sich also bereits sehr früh eine bis heute verbreitete Skepsis gegenüber den Idealen und Machtansprüchen europäischer Mächte in der arabischen Welt und dies aus gutem Grund. Dies mag auch Anteil daran gehabt haben, dass der Transport von Ideen aus der europäischen Geisteswelt in die arabische Welt nie mehr ganz reibungslos verlaufen konnte.

Der ägyptische Liberale Ṭāhā Ḥusayn urteilt später, daß die französische Expedition zum einen europäischen Machtkämpfen geschuldet war, aber auch Ägypten den Zugang zur europäischen Modernität (wieder-)eröffnet habe. Dieser sei zuvor von den rückschrittlichen Osmanen blockiert worden (1973: 16: 431)³³. Die Expedition brachte nach Ḥusayn zwei positive Dinge mit nach Ägypten. Zum einen revolutionäres Gedankengut, das auch die Unabhängigkeit Ägyptens vom Osmanischen Reich befeuerte und zweitens eine Druckerpresse, die für eine Renaissance der arabischen Literatur mitverantwortlich sein sollte (1973: 16: 432).

Eine politische Folge der französischen Expedition, die Ägypten und damit auch die gesamte arabische Welt nachhaltig prägen sollte, war die Übernahme der Herrschaft durch Muḥammad 'Alī, der sich das Machtvakuum nach dem Abzug

³³ Mit dem Aufkommen des arabischen Nationalismus wurde die Rückständigkeit der arabischen Welt ab dem Anfang des 20. Jahrhunderts immer mehr dem türkischen Einfluss auf arabische Länder zugeschrieben.

der Franzosen 1801 zunutze machte und Ägypten von 1805 bis 1848 beherrschen und radikal verändern sollte. Muḥammad ʿAlī, selbst Mamluke albanischer Herkunft, war kein ideologischer Herrscher, sondern pragmatischer Machtpolitiker. Zur Stärkung seiner Macht und der Ägyptens leitete er radikale Reformen ein, die ihn zum Vater des modernen Ägypten machten.

Auf wirtschaftlichem Gebiet baute er einen Staatskapitalismus auf, der hauptsächlich auf dem Export von Baumwolle basierte. Die bisher so mächtigen Großgrundbesitzer, Aʿyān, wurden weitgehend entmachtet und ein großer Teil des Landes gelangte in den Besitz der königlichen Familie. Die sogenannten iltizāmāt, eine Form der nichtvererbbaaren Lehnsherrschaft, wurden von Muḥammad ʿAlī in den Jahren 1812 und 1814 konfisziert. Kurz darauf wurde der private Getreidehandel verboten (Owen 2005: 65). Ironischerweise hat diese Konzentration der wirtschaftlichen Macht in den Händen des Staates und der Herrscherfamilie, die eigentlich zur Stärkung und Autonomiegewinnung Ägyptens angedacht war, die Wettbewerbsfähigkeit der ägyptischen Wirtschaft so nachhaltig beschädigt, daß es für europäische Mächte später leichter wurde, die ägyptische Baumwollmonokultur zu kontrollieren (Owen 2005: 76).

Kernstück der Reformen Muḥammad ʿAlīs war die Umgestaltung der Armee und der Administration. Er beschäftigte zahllose europäische Experten und Offiziere beim Aufbau der neuen Armee. Die Niederlage Napoleons in Europa im Jahr 1815 und die darauffolgende Auflösung großer Teile seiner Grande Armée führten zu in einer für Muḥammad ʿAlī günstigen Rekrutierungssituation. Die Schlagkräftigkeit seiner neuen Armee sollte sich in den Kampagnen auf der arabischen Halbinsel zeigen, in denen er den ersten Staat der Saudis 1818 vernichtete und sich kurz darauf auch gegen seinen eigentlichen Souverän, den osmanischen Sultan wandte. Muḥammad ʿAlī entsandte seinen Sohn Ibrāhīm Pasha, der 1832 Palästina und Syrien eroberte und erst vor der anatolischen Grenze durch das diplomatische Eingreifen europäischer Mächte in der Konvention von London 1840 gestoppt werden konnte, in der aber die Dynastie Muḥammad ʿAlīs als Herrscher Ägyptens anerkannt wurden (Salibi 1992: 83).

Unter Muḥammad ʿAlīs Nachfolgern erlebte Ägypten eine kurze wirtschaftliche Blüte, da die explodierenden Baumwollpreise zur Zeit des amerikanischen

Bürgerkriegs dem Land einen großen Handelsüberschuss bescherten. Der Aufschwung währte aber nur kurz und bald befand sich Ägypten in wirtschaftlicher, finanzieller und schließlich politischer Abhängigkeit von Europa, insbesondere Großbritannien (Owen 2005: 290).

Von entscheidender Bedeutung für den arabischen Liberalismus sind die Missionen, die Muḥammad ʿAlī nach Europa, vornehmlich Frankreich schickte. ʿAlī, der selbst weder literarisch noch philosophisch interessiert war, zielte auf die Aneignung und Nutzbarmachung europäischer Wissenschaft und Technik für seinen neuen Staat. Es war ausgerechnet ein Despot, wenn auch mit Modernisierungsambitionen, der für den modernen Anstoß zum Liberalismus in der arabischen Welt sorgen sollte. Diese Doppelseitigkeit Muḥammad ʿAlīs zeigt sich auch im späteren Urteil arabischer Liberaler über ihn. Aḥmad Luṭfī as-Sayyid sieht in seiner Regierung ein "Spiegelbild europäischer Regierung der Zeit" (As-Sayyid 2008: 1: 536). Im Gegensatz zu den europäischen Regierungen hätte sich die ägyptische aber seit dem frühen 19. Jahrhundert nicht fortentwickelt was politische Freiheit anbelangt (ibid.). Muḥammad ʿAlī sei zwar despotisch und verlogen gewesen, aber immerhin stark (As-Sayyid 2008: 1: 537). Auch Roussillon sieht diese Doppelrolle Muḥammad ʿAlīs zwischen administrativem Rationalismus und politischer Illiberalität (1995: 92).

Die erste ägyptische Mission brach 1826 nach Paris auf. Mit an Bord war Scheich Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī, über den Hourani (1969: 69) schreibt: "The thought of French enlightenment left a permanent mark on him and through him, on the Egyptian mind." Die Aussendung von Missionen war indes nicht die Innovation Muḥammad ʿAlīs, sondern orientierte sich an osmanischen und christlichen Vorbildern. Es hatte bereits im 18. Jahrhundert regen Austausch zwischen beispielsweise Kopten und Jesuiten gegeben (Silvera 1980: 2). Im Libanon gab es durch die engen Verbindungen zwischen den dortigen Maroniten und der katholischen Kirche immer wieder libanesische Studenten an römischen Universitäten, gerade am Maronitischen Kollegium, das Papst Gregor XIII. im

Jahr 1584 eingerichtet hatte.³⁴ Auch das Osmanische Reich hatte am Ende des 18. Jahrhunderts, insbesondere durch den reformerisch gesinnten Sultan Selim III. Missionen nach Europa geschickt.

Die Mission von 1826 setzte sich hauptsächlich aus Söhnen der ägyptischen Oberschicht zusammen, von denen niemand die Prominenz aṭ-Ṭahṭāwīs erlangte, der als Imam, vorgeschlagen von seinem Mentor, dem Azhar-Scheich Ḥasan al-ʿAtṭār, an der Reise teilnahm. In Frankreich hatten die Missionsteilnehmer ein striktes Aufbauprogramm in der französischen Sprache und wurden aufgrund ihrer sonderbaren Erscheinung von den lokalen Zeitungen mit Witzen überzogen. In dieser Hinsicht half auch das gutgemeinte Geschenk Muḥammad ʿAlīs nicht, der den Teilnehmern der Mission im Jahr 1827 als Zeichen seiner persönlichen Wertschätzung eine Giraffe nach Frankreich schickte (Silvera 1980: 13).

Der bleibende Eindruck dieser ersten Gesandtschaft nach Frankreich sollte durch die Werke Rifāʿa Rāfiʿ al-aṭ-Ṭahṭāwīs entstehen. Dies liegt vor allem an der Präsentation eines politischen Modells, das auf Freiheit und Gerechtigkeit basiert, und den Lesern seiner Zeit als Vorlage dienen konnte. Gerade durch die Übersetzung der französischen Verfassungen und seine Kommentare dazu, konnte aṭ-Ṭahṭāwī seiner ägyptischen Leserschaft eine rationalistische Blaupause für einen modernen Staat vorlegen. Dies ist ein Charakteristikum für Reiseberichte wie auch für Utopien, die damit "in der Geschichte der politischen Theorien eine wichtige Rolle spielen" (von Beyme 2008: 19).

³⁴ Dort verbrachte auch der drusische Emir Fakhr ad-Dīn (II.) Ibn Maʿan ab 1613 fünf Jahre im Exil. Einer seiner Sekretäre hat ein heute in Vergessenheit geratenes Buch über den Aufenthalt, die Sitten und die Politik Italiens geschrieben, das den wesentlich späteren Ausführungen aṭ-Ṭahṭāwīs durchaus ähnelt (Salibi 2009: 158, 159).

3.2 Rifā' a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873)

aṭ-Ṭaḥṭāwī wurde 1801 in eine 'Ulamā'-Familie im ägyptischen Ṭaḥṭā geboren. Er durchlief zunächst die klassische Ausbildung eines Theologen und studierte ab 1817 an der Azhar-Universität in Kairo. Sein Mentor und wichtigster Lehrer dort war Ḥasan al-'Attār, Zeitzeuge der französischen Expedition, die einen tiefen Eindruck auf ihn hinterlassen hatte. In Privatstunden mit interessierten und fähigen Studenten erweiterte al-'Attār das Azhar-Curriculum um westliche Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. Von ihm erhielt aṭ-Ṭaḥṭāwī eine rationalistische Ausbildung und las mit ihm klassische Texte (Gran 1999: 162).

Nach seinem Abschluss war aṭ-Ṭaḥṭāwī zwei Jahre lang, von 1822 bis 1824, Lehrer an der Azhar und danach bis zu seiner Entsendung nach Paris im Jahr 1826 Imam eines Batallions der neuen ägyptischen Armee. Zusammen mit 43 weiteren ägyptischen Studenten, vorwiegend aus der Oberklasse, kam aṭ-Ṭaḥṭāwī 1826 nach Frankreich, wo er fünf Jahre blieb und auch die Juli-Revolution 1830 miterlebte. Nach intensiver Sprachausbildung wandten sich die Teilnehmer der Mission verschiedenen Fachgebieten zu. Das dort erworbene Wissen sollten sie nach ihrer Rückkehr in Ägypten zur Modernisierung des Landes anwenden.

Nach seiner Rückkehr aus Paris, wo er unter anderem Montesquieu, Voltaire und Rousseau gelesen hatte, publizierte aṭ-Ṭaḥṭāwī sein einflussreichstes Werk, den "Takhliṣ al-Ibrīz fī talkhīṣ Bārīz" (Der Auszug reinen Goldes aus der Zusammenfassung von Paris, 1834). 1837 wurde aṭ-Ṭaḥṭāwī Direktor der Sprachenschule (Madrasat al-alsuna), aus der eine Generation von arabischen Erneuerern und Liberalen wie beispielsweise Aḥmad Faḥḥī Zaghlūl hervorgehen sollte. In mancherlei Hinsicht ist diese Sprachenschule eine Anknüpfung oder Wiederbelebung der alten arabischen Übersetzertradition, die zur Abbasidenzeit vornehmlich von arabischen, oder besser syro-aramäischen (Khoury 2007c: 14) Christen vertreten wurde. Der abbasidische Kalif Ma'mūn hatte 832 die Schule Bayt al-Ḥikma in Bagdad gegründet, aus der die arabisch-islamische Kultur die wichtigsten Impulse aus Medizin, Naturwissenschaft und Philosophie der Griechen übernehmen konnte (Khoury 1988: 164). Die Sprachenschule kann

ebenso als Anknüpfung an die islamischen Übersetzerschulen im andalusischen Toledo angesehen werden, wo im 11. und 12. Jahrhundert das "Interesse an den meisterhaften Aristoteleskommentaren" von Ibn Rushd wuchs (Khoury 2007a: 32).

Von 1842 bis 1850 wird aṭ-Ṭaḥṭāwī Herausgeber der al-Waqā' i' al-Miṣriyya, der offiziellen Gazette Muḥammad 'Alīs, die seinerzeit eine Verbreitung von etwa 600 Exemplaren hatte (Ayalon 1995: 148 und Glaß 2004: 72) und an Staatsbedienstete verkauft wurde. aṭ-Ṭaḥṭāwī ist anzurechnen, daß er den Fokus des Blattes, der vor ihm nur Hofberichterstattung umfasste, um kulturelle Themen erweiterte (Ayalon 1995: 18). Mit der Thronbesteigung 'Abbās I. wird die Luft für aṭ-Ṭaḥṭāwī dünner und er muss zwischen 1850 und 1854 ins Exil nach Khartum, wo er sich eigenen Übersetzungen widmete. 'Abbās' Nachfolger Sa'īd holt aṭ-Ṭaḥṭāwī zurück und er wird erneut Direktor der wiedereröffneten Sprachenschule. 1872 erscheint aṭ-Ṭaḥṭāwīs Ratgeber "al-Murshid al-Amīn lil-banāt wa al-Banīn" (Ein vertrauenswürdiger Führer für Mädchen und Jungen), in dem er neben allgemeinen politischen Überlegungen einen Schwerpunkt auf die Bildungsarbeit legt und unter anderem Bildungschancen für Mädchen fordert.

aṭ-Ṭaḥṭāwīs erstes für den Liberalismus in der arabischen Welt relevantes Buch, der "Takhliṣ al-Ibrīz fī talkhīṣ Bārīz", ist ein epochemachendes Werk in der arabischen Ideengeschichte. Al-Qāḍī (2009: 83) sieht darin "den Beginn einer spürbaren Entwicklung in der Behandlung der Freiheitsangelegenheit in unserem Denken." Obwohl bereits vorher Übersetzungen europäischer liberaler Werke in Ägypten vorhanden waren, war es doch aṭ-Ṭaḥṭāwī, der "als erster zu den Ägyptern und den Muslimen von innen sprach" (Qaranī 1980: 30).

aṭ-Ṭaḥṭāwī analysiert die französische Gesellschaft, ihre Sitten und Religion (über deren Schwäche er sich beklagt) und die Politik. Ob die Beschreibung und die Analyse Frankreichs, die aṭ-Ṭaḥṭāwī anstellt, immer korrekt ist oder ob er sie nicht gar schöneredet hat, ist durchaus eine berechtigte Frage, aber für diese Arbeit weniger relevant, da es hier um die in der Analyse des politischen

Systems, um die geäußerten eigenen Ansichten aṭ-Ṭaḥṭāwī geht. Darüber hinaus ist auch sein wertender Normativismus entscheidend, der seine Wirkung auf den ägyptischen Leser nicht verfehlt hat.

Für die Thematik dieser Arbeit ist besonders das dritte Kapitel des dritten Buches des Takhlīṣ, "Fī tadbīr ad-dawla al-faransāwiyya" (Über die Administration des französischen Staates) von Bedeutung. aṭ-Ṭaḥṭāwī beschreibt das Kammersystem des französischen Parlaments und verbirgt seine Sympathie für die Tatsache nicht, daß "der König Frankreichs keine absoluten Vollmachten besitzt, und daß die französische Politik das (ihn) begrenzende Gesetz ist, nämlich dadurch, daß der Herrscher der König ist unter der Bedingung, daß er so arbeitet wie es das Gesetz vorschreibt" (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 100). Politisch ist dies durchaus brisant und eine Gratwanderung für aṭ-Ṭaḥṭāwī, der das Buch immerhin dem uneingeschränkten ägyptischen Herrscher Muḥammad ʿAlī gewidmet hat³⁵. Für den Liberalismus in der arabischen Welt ist der Einfluss Montesquieus erkennbar, der die Mäßigung durch das Gesetz als Ideal sieht. Gleichzeitig hat aṭ-Ṭaḥṭāwī einen Schritt unternommen und die politische Herrschaft an Bedingungen geknüpft. Sie wird dadurch, und das ist eindeutig liberal, zum Mittel und nicht zum Selbstzweck.

Den Herrscher kettet aṭ-Ṭaḥṭāwī im Folgenden an die Gerechtigkeit:

"Lā sulṭāna illā bi-rijāl wa lā rijāla illā bi-māl wa lā māla illā bi-ʿimāra wa lā ʿimāra illā bi-ʿadl. (Es gibt keinen Herrscher ohne Männer und keine Männer ohne Geld und kein Geld ohne Größe und keine Größe ohne Gerechtigkeit) (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 101).

Diese Kausalkette hat aṭ-Ṭaḥṭāwī ohne Beleg von Ibn Khaldūn übernommen, der in seiner Muqaddima (erstes Buch, 43. Kapitel über die Natur der Zivilisation in

³⁵ Es war auch die Abschaffung der iltizāmāt durch Muḥammad ʿAlī, die aṭ-Ṭaḥṭāwīs Vater seiner wirtschaftlichen Lebensgrundlage beraubt hatten (Louca 1970: 55).

der Schöpfung) die Interdependenz von Herrschaft und Gerechtigkeit thematisierte (siehe auch hier unter 2.3.3 Ibn Khaldun).

Gerechtigkeit, formal und nicht materiell verstanden, ist für aṭ-Ṭaḥṭāwī also nicht nur die Voraussetzung rechtmäßiger Herrschaft, sondern ebenfalls ein Gradmesser für die Zivilisiertheit einer Gesellschaft und eines politischen Systems. Zudem leitet er aus dieser Kausalkette ab, daß die Herrschaft der König sich nur auf die Körper, also das Äußere der Menschen beziehen kann, nicht aber auf ihre Herzen oder ihr Innerstes (2001: 101).

Er führt den Gedanken zur Gerechtigkeit weiter aus und verbindet ihn mit dem Fortschritt, wenn er weiter schreibt:

"(...) wa hiya mina l-adilla al-wādhiḥa 'alā wuṣūl al-'adli 'indahum ilā darajatin 'āliyyatin wa taqaddumihim fī al-ādābi al-ḥādhira." (Und dies ist eines der deutlichen Zeichen dafür, daß die Gerechtigkeit bei ihnen ein hohes Maß erreicht hat und für ihren Fortschritt in den zeitgenössischen Künsten) (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 109).

Die Gerechtigkeit ist für aṭ-Ṭaḥṭāwī also ein höchst diesseitiges Gut.

Im Anschluß daran übersetzt aṭ-Ṭaḥṭāwī die französische Verfassung von 1814 und die Chartre von 1830. Erstere ist, wie de Ruggiero (1930: 152) schreibt, allerdings formell ein Rückschritt gegen über der von 1791, da die Präambel (die aṭ-Ṭaḥṭāwī nicht übersetzt hat) festhält, daß diese Verfassung dem Volk vom König zugestanden wurde. Die Souveränität der Verfassungserklärung beruht also auf dem Monarchen und nicht auf dem Volk. aṭ-Ṭaḥṭāwī hat den Unterschied entweder nicht bemerkt oder verschwiegen. Er begnügt sich allerdings nicht mit der Übersetzung der Verfassungen, sondern kommentiert anschließend die seiner Meinung nach wichtigsten Paragraphen.

aṭ-Ṭaḥṭāwī beginnt mit dem ersten Artikel der französischen Verfassung von 1814, der besagt, daß "alle Franzosen vor dem Gesetz gleich sind". Die Qualifizierung der Gerechtigkeit als formeller Gleichheit vor dem Gesetz, also dem "menschenrechtlichen Egalitarismus" ist insbesondere in Kombination mit

der Freiheit konstitutiv für den Liberalismus. aṭ-Ṭaḥṭāwī kommentiert zustimmend:

"(...) ma'nā al-ḥukm bi l-ḥurriyya huwa iqāmat at-tasāwā fī al-aḥkām wa al-qawānīn" (Die Bedeutung der Herrschaft durch die Freiheit ist die Herstellung der Gleichheit in den Urteilen und Gesetzen) (2001: 109).

Das arabische politische Vokabular, dessen sich aṭ-Ṭaḥṭāwī bedient, ist durch seine Zuordnung europäischer politischer Institutionen zu Traditionen der islamischen Rechtsordnung aufschlussreich. Aus dem französischen Oberhaus, dem "Chambre des paires", werden beispielsweise die "ahl al-mushāwara" (Leute der Konsultation). aṭ-Ṭaḥṭāwī drückt die modernen politischen Institutionen Frankreichs mit den Termini der traditionellen islamischen politischen Ordnung aus. Dies bedeutet weniger eine Islamisierung des französischen Systems für die ägyptische Leserschaft, als die Tatsache, daß moderne politische Termini zur Zeit der Entstehung aṭ-Ṭaḥṭāwīs Buchs im Arabischen noch nicht vorhanden waren.

Darüber hinaus dient diese Darstellung dem Leser als Vergleich zu den ihm bekannten Konzepten aus der islamischen Rechtswissenschaft. aṭ-Ṭaḥṭāwī (2001: 109) schreibt: (...)wa mā yusammūnahu al-ḥurriyya wa yarghabūna fīhi huwa 'ayn mā yuṭliqa 'alayhi 'indanā al-'adl wa al-inṣāf (Und das, was sie Freiheit nennen und die sie sich wünschen ist im Kern das, was bei uns Gerechtigkeit und gerechte Handlung genannt wird).³⁶ aṭ-Ṭaḥṭāwī verwechselt dabei nicht Freiheit und Gerechtigkeit, sondern für ihn sind beide komplementär. Er meint die Gerechtigkeit durch Freiheit. Laut Līfīn (1978: 34) ist das Freiheitsverständnis aṭ-Ṭaḥṭāwīs deswegen neu, weil er damit das gleiche ausdrückt wie Gerechtigkeit, nämlich die Festigung der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz. Dies unterscheidet ihn auch von Al-Jabartī, für den frei nur "nicht Sklave" bedeutete. Es handelt sich um eine Erweiterung des Freiheitsbegriffs und

³⁶ In abgewandelter Form auch "'adl wa iḥsān" aus der Koransure An-Naḥl: 90.

den Gerechtigkeitsbegriff in einem liberalen Sinne, der die formelle Gleichheit aller Menschen postuliert.

Es war letztlich neben anderen aṭ-Ṭaḥṭāwī selbst, der sich nach seiner Rückkehr nach Ägypten in der Sprachenschule an die Neuschöpfung oder Umformung der arabischen Sprache machte, um präziser aus europäischen Sprachen übersetzen zu können.

Gleichzeitig, und das wird am Beispiel von aṭ-Ṭaḥṭāwīs Freiheitsbegriff deutlich, meint er mit demselben Wort, ḥurriyya, bereits etwas anderes als die zuvor gebräuchliche ontologisch-psychologische Dimension des Wortes. Die Herrschaft auf Basis der Freiheit, die laut Aṭ-Ṭaḥṭāwī auf der Gleichheit vor dem Gesetz beruht, beschreibt keinen abstrakten Seinszustand, sondern ist eine politische Forderung. Insofern hat Qaranī (1980:36) Unrecht, wenn er ihm ein traditionelles Freiheitsverständnis wie das eines Mawāridī unterstellt. aṭ-Ṭaḥṭāwīs Freiheitsdefinition, die Qaranī erst später (2006: 67) analysiert, umfasst bereits die politische und zivile Freiheit, dürfte also deutlich von den Schriften der europäischen Aufklärung beeinflusst sein. Ebenfalls im Takhlīṣ befasst sich aṭ-Ṭaḥṭāwī mit der persönlichen Freiheit der Franzosen wenn er die Änderungen der französischen Chartre von 1831 kommentiert und feststellt:

"wa qad ḍammanat ash-sharī'atu li-kull insānin at-tamattu' bi-ḥurriyyatihi ash-shakhṣiyya. (Und so garantiert das Recht für jeden Menschen den Genuß der persönlichen Freiheit) (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 113)

Hier verweist er erstmals direkt auf die Freiheit als individuelle Freiheit und greift damit dem erweiterten und ausdifferenzierten Freiheitsverständnis vor, das er später im al-Murshid al-Amīn entwickeln sollte. aṭ-Ṭaḥṭāwī spricht von den Menschen, nicht von den Untertanen, die diese Freiheiten genießen, benutzt

jedoch nicht den französischen Begriff des Bürgers, citoyen, der im Arabischen später mit Muwāṭin ausgedrückt wird.³⁷

Aus demokratischer Sicht äußert sich aṭ-Ṭaḥṭāwī lobend über die beiden Kammern des französischen Parlaments als Ausdruck der Kontrolle des Monarchen. In der Analyse ihrer Zusammensetzung stellt er ferner fest, daß das Unterhaus

"(...) qā'ima maqām ar-ra'yya wa mutakallima 'alā lisānihā kānat ar-ra'yya ka-'annahā ḥākimatun nafsuhā, wa 'alā kulli ḥālin fa-hiya māni'atun li-ḡ-ḡulmi 'an nafsihā, binafsihā (...)." (Sie steht an Stelle der Untertanen und spricht für sie; dadurch ist es, als ob die Untertanen selbst herrschen; und auf jeden Fall setzt es (das Unterhaus, C.R.) Grenzen gegen die Unterdrückung von und durch sie." (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 112).

Etwas ambivalenter verhält es sich mit aṭ-Ṭaḥṭāwī's Sicht auf die Religiosität in Frankreich und den Einfluß der Religion auf das politische Leben. Mit der revidierten Fassung der französischen Chartre ist er mit einem Dokument konfrontiert, daß die Prerogative der katholischen Kirche weitgehend gestrichen hat und Frankreich nicht mehr einer bestimmten Religion zuordnet.³⁸ Er befürwortet zwar die persönliche Glaubensfreiheit (2001: 113), jedoch erscheint

³⁷ Die französische Chartre von 1814 spricht nur von "Les Français" und nicht von citoyens.

³⁸ Die Verfassung von 1814 legt in Artikel 6 noch den Katholizismus als französische Staatsreligion fest, während die von 1830 in Artikel 5 die freie Glaubensausübung bestimmt und keine Staatsreligion festlegt.

Quelle: Conseil Constitutionnel.

Verfassung von 1814: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/charte-constitutionnelle-du-4-juin-1814.5102.html>.

Verfassung von 1830: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/charte-constitutionnelle-du-14-aout-1830.5104.html>.

(Zugriff jeweils am 24. Januar 2011).

ihm, dem Azhar-Gelehrten, die Möglichkeit der Wahl des Unglaubens reichlich suspekt. Er kritisiert daher die Areligiosität vieler Franzosen:

"wa qad asalfnā 'anna al-faransāwiyya 'alā al-iṭlāq laysa lahum dīn an-naṣrāniyya ghayr al-ism" (Und es fällt uns auf, daß die Franzosen allesamt den christlichen Glauben nur dem Namen nach haben) (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 175).

Insgesamt stellt der Takhlīṣ ein wichtiges Dokument, ja vielleicht das Ursprungsdokument des Liberalismus in der modernen arabischen Ideengeschichte dar. Dies daran, daß aṭ-Ṭaḥṭāwī nicht nur eigene Thesen aufstellt, sondern sich, und das ist sein Verdienst, in diesem Buch daran macht, die Grundlagen eines freiheitlichen und demokratischen politischen Systems (und dies ist das französische System aus dem Blick der Zeitgenossen der 1830er Jahre) zu übersetzen und damit den ägyptischen und arabischen Lesern als Vorlage anzubieten. Die Übersetzung einer Verfassung und das Gutheißen von politischen Institutionen, die weder im Koran noch in der Sunna vorkommen (2001: 100), stellt laut Qaranī (2006: 41 und 43) bereits einen Schritt zur Säkularisierung dar. In jedem Fall legt aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Blaupause für den rationalen Entwurf einer Staats- und Gesellschaftsordnung vor, der die arabischen Verfassungsbewegungen ab der Mitte oder dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts beeinflussen sollte. Dies geschah mit einiger Verzögerung, weswegen Schumanns (2010: 2) Einwand zur napoleonischen Expedition auch auf aṭ-Ṭaḥṭāwīs Takhlīṣ berechtigterweise Anwendung finden kann.

Dennoch hat dies beispielsweise Luyīs 'Awwād dazu veranlasst, Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī den "mu'assis ad-dīmuqrāṭiyya al-lībrāliyya bi-miṣra ḥāssatan wa fī al-'ālam al-'arabī fī al-waḡh al-'ām" (den Gründer der liberalen Demokratie speziell in Ägypten und in der arabischen Welt insgesamt) zu nennen ('Awwād 1966: 7).

aṭ-Ṭaḥṭāwī legt in seinem Takhlīṣ (viertes Buch, fünftes Kapitel) offen, welche französischen Werke er gelesen hat. Er spricht mit hohen Worten von Montesquieu, von dessen "De l'esprit des lois" er beide Teile gelesen hat und vergleicht ihn in seiner Bedeutung für Europa mit der Ibn Khaldūns für die

arabische und islamische Welt. Er nennt Ibn Khaldūn den "Montesquieu des Osten" und den "Montesquieu des Islam" (2001: 129). Dies ist recht interessant, da man von jemandem wie aṭ-Ṭaḥṭāwī, der eine klassische arabische Bildung genossen hatte, erwarten würden, daß der Ibn Khaldūn zum Maßstab für Montesquieu macht, nicht umgekehrt. Der Einfluss Ibn Khaldūns auf Montesquieu ist indes nachgewiesen (Khoury 2007a: 33).

Nach seiner Rückkehr nach Ägypten war aṭ-Ṭaḥṭāwī als Direktor der 1835 gegründeten Sprachenschule, aus der eine Reihe von arabischen Liberalen hervorgehen sollte, maßgeblich an der Übersetzung von französischen Schriften und damit auch an der Schöpfung einer modernen arabischen Sprache beteiligt. Das Vokabular der Liberalen wird sich im Laufe der Zeit ändern, ergänzen und säkularisieren, da bis dato politisches Vokabular immer auch islamisches Vokabular war. Aus der Shūrā wird die Dīmuqrāṭiyya, Ḥurriyya gewinnt politisch-rechtliche Dimensionen hinzu, der Begriff 'Almāniyya³⁹ (von 'ālam = Welt, also Weltlichkeit) wird erfunden.

Darüber hinaus übersetzt aṭ-Ṭaḥṭāwī weitere Dokumente aus dem Französischen, z.B. das französische Handelsrecht und das Zivilrecht (Sarkīs 1928: 944).

aṭ-Ṭaḥṭāwī verfasst im Laufe seines Lebens noch zwei weitere Werke von Bedeutung für den arabischen Liberalismus: den "Manāhij al-Albāb al-Miṣriyya fī mabāhij al-Ādāb al-ʿaṣriyya" (Die Schulen des ägyptischen Denkens vor den Auslösern des modernen Denkens, 1869) und den "al-Murshid al-Amīn lil-banāt wa al-banīn" (1973; Ersterscheinung 1873). Ersteres ist ein vielseitiges Werk, in dem sich aṭ-Ṭaḥṭāwī unter anderem mit historischen Ereignissen aus der antiken und islamischen Geschichte auseinandersetzt, aber auch die Arbeitsteilung und gute Regierungsführung behandelt. Hier beginnt er mit der Darstellung antiker

³⁹ Es herrschte lange Zeit Dissens darüber, ob es 'Almāniyya oder 'Ilmāniyya heißt. Ersteres beschreibt die Diesseitigkeit ('ālam = Welt) eines säkularen Diskurses gegenüber eines jenseitsorientierten religiösen Diskurses. Im zweiten Fall entspringt 'Ilmāniyya von 'ilm, also Wissenschaft, und postuliert damit einen Gegensatz zwischen religiösem und wissenschaftlichem Denken, den weder Religionsgelehrte noch moderate Säkularisten akzeptieren wollten. Hierzu auch Najjar (1996: 2).

Geschichte, die für ihn ein frühes Zeugnis des arabischen Humanismus ist. Er zieht kaum politische Implikationen aus dem Studium der antiken Quellen und bleibt weitgehend historiographisch. Von größerer Bedeutung ist indes, daß der "Albāb" als das erste Buch gilt, in dem ein ägyptischer Partikularnationalismus begründet wird und der damit eine Abkehr vom zuvor üblichen islamischen Universalismus darstellt (Al-Muḥāfaẓa 1987: 121)

In seinem Murshid legt aṭ-Ṭaḥṭāwī noch einmal deutlich sein Verständnis von Bürgertum, Regierungsführung, Freiheit, Gleichheit und Bildung aus. Nicht zu vernachlässigen ist hierbei der pädagogische Anspruch aṭ-Ṭaḥṭāwī, der dieses Werk als einen "ehrlichen Führer" (al-Murshid al-Amīn) sieht, und zwar für Jungen und Mädchen. Der Verbesserung der Stellung der Frau, zunächst durch Bildung, ist aṭ-Ṭaḥṭāwī ein Anliegen. Er befürwortet die Koedukation (1973: 393) als gute Vorbereitung für das spätere Zusammenleben in der Ehe und sieht sich damit in der Tradition der Mu'tazila (1973: 394).

Im sechsten Kapitel des vierten Buches des Murshid (1973: 473ff) schließlich konkretisiert aṭ-Ṭaḥṭāwī sein Verständnis von Freiheit und Gleichheit. Er beginnt mit einer Definition der Freiheit, die zu zitieren sich lohnt (ibid.):

"Al-ḥurriyya min ḥaythu hiya rukhṣa l-ʿamal al-mubāh min dūna māniʿ ghayr mubāh wa lā muʿaridh maḥzūr. fa-ḥuqūq jamīʿ ahālī l-mamlakati al-mutamaddinati tarjaʿu ilā al-ḥurriyya. fa-tataṣṣifu al-mamlaka bi-n-nisba li-l-hayʿa al-ʿijtimāʿiyya bi-annahā mamlakatun mutaḥaṣṣilatun ʿalā ḥurriyyatihā wa yattaṣṣifu kullu fardin min afrād hadhihi al-hayʿa bi-annahū ḥurr, yubāh lahu an yanṭaqila min dārin ila dār wa min jihhatin ilā jihha, bidūn mudāyaqa midyāq wa la ikrāh mukrih wa an yataṣarraf kamā yashāʿ fī nafsihi wa waqtihi wa shughlihi, fa lā yumnaʿ uhu min dhalika illā al-māniʿ al-maḥdūd bi ash-sharaʿ aw as-siyāsa mim mā yastadʿīhi uṣūl mamlakatihi al-ʿādila. Wa min huqūq al-ḥurriyyati al-ahliyyati ʿa-lā yujbir al-insān ʿalā an yanfi min baladihi aw yuʿaqab fiha, illā bi-ḥukmin sharʿī aw siyāsī mutābaq li-uṣūl mamlakatihi wa an lā yudayyaq ʿalayhi shayʿun, bi shartīn an lā yakhall mā yaqūluhu aw yaktubuhu bi-qawānīn ad-

dawla. (Die Freiheit ist Folgendes: Die Erlaubnis zum legalen Handeln, ohne etwas zu verbieten was erlaubt ist und ohne Einschränkung. Denn die Rechte aller Menschen des zivilisierten Königreichs gehen zurück auf die Freiheit. Und ein Königreich zeichnet sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Ordnung dadurch aus, daß es seine Freiheit erreicht hat, und jeder Einzelne der Einzelnen dieser Gesellschaftsordnung frei ist, daß es ihm erlaubt sich ist zwischen Ort und Ort und von Seite zu Seite zu bewegen, ohne Einengung oder Zwang und daß er handelt wie er will, in seinem Geist, seiner Zeit und seiner Arbeit, und er davon nicht abgehalten wird außer durch die begrenzenden Verbote in Gesetz und Politik, wie sie die Wurzeln des gerechten Königreichs vorschreiben. Und zu den Rechten der bürgerlichen Freiheit gehört, daß ein Mensch nicht gezwungen werden kann, sein Land zu verlassen⁴⁰, oder in ihm bestraft zu werden, außer durch rechtmäßige und politische Urteile in Übereinstimmung mit den Wurzeln des Königreichs; und daß ihm das Handeln mit seinem Geld, so wie er will, nicht verengt wird, und daß er nicht wird, außer durch die Urteile seines Landes und daß er seine Meinung in nichts verschweigt unter der Bedingung, daß das, was er sagt oder schreibt, den Gesetzen des Landes nicht zuwiderläuft).

Diese Definition beinhaltet gleich mehrere Neuerungen und Weiterentwicklungen im Vergleich zu aṭ-Ṭaḥṭāwīs Takhlīṣ, der vierzig Jahre zuvor herausgegeben wurde. Er verknüpft, und das sollten noch fast alle Liberale nach ihm tun, Freiheit und Recht mit der Zivilisation. Die Freiheitsrechte seiner Individuen sind nur in einem zivilisierten Königreich zu erreichen, das gerecht ist und alle Menschen gleich behandelt. Seine Betonung des Rechts läßt auf Montesquieu schließen, der ebenfalls alles zulassen wollte, was das Gesetz nicht ausdrücklich verbietet. Aber auch aṭ-Ṭaḥṭāwī läßt im Folgenden die Frage nach dem Ursprung des Gesetzes offen. Adīb Ishāq sollte sich ihr kurz später stellen. Dennoch ist hier eine klare Interdependenz von Freiheit und Rechtstaatlichkeit zu erkennen, die die Freiheit als durch die Gesetze gleichzeitig begrenzt und geschützt sieht.

⁴⁰ Dies könnte eine Reaktion auf aṭ-Ṭaḥṭāwīs erzwungenes Exil in Khartum sein.

Im Gegensatz zu Politikern seiner Zeit, die dem nachgingen, was Bassam Tibi später den Traum von der halben Moderne nannte, hatte Aṭ-Ṭaḥṭāwī die Stärke Europas andersherum verstanden. Die wissenschaftliche, wirtschaftliche und politische Überlegenheit Europas entspringt erst der dort herrschenden Ordnung, die auf Freiheit und rechtlicher Gleichheit basiert und nicht umgekehrt. Nicht die unreflektierte Übernahme europäischer Technik ist der Weg zur Zivilisation, sondern die Übernahme der grundlegenden Fundamente der europäischen Moderne, die ihrerseits liberale Fundamente sind.

Dennoch sind aṭ-Ṭaḥṭāwī diese Werte zu wichtig, als daß er sich insgesamt rein utilitaristisch verwendet. Diese Schule hatte sich zur Zeit seines ersten Werkes auch noch nicht entwickelt.

aṭ-Ṭaḥṭāwī entwickelte in seinem Spätwerk einen klareren Begriff von Staatsbürgerlichkeit, als dies noch im Takhlīṣ der Fall war. Es spricht von "ḥurriyyāt ahliyya" (bürgerlichen Freiheiten). Diese "ahl", sind wiederum als konstitutiver Bestandteil der Gesellschaftsordnung (al-hay'a al-ijtimā'iyya) und damit Mitglieder des Königreichs und damit im Genuß ihrer politischen Freiheiten (die natürliche Freiheit ist nach aṭ-Ṭaḥṭāwī unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen).

Im Murshid unterteilt aṭ-Ṭaḥṭāwī die Freiheit in fünf Teile: natürliche Freiheit, Verhaltensfreiheit, Religionsfreiheit, zivile Freiheit und politische Freiheit. Er beschreibt die natürliche Freiheit als mit dem Menschen erschaffen. Sie muß, ja kann damit gar nicht weiter begründet oder angezweifelt werden. Sie ist gottgegeben, was er an dieser Stelle nicht wörtlich erwähnt, aber immerhin von "khuliqa" (geschöpft) spricht. Die Freiheit als natürliche und religiös begründete Eigenschaft des Menschen ist also analog zum Locke'schen Freiheitpostulat, den er aber nicht zitiert.

Die Verhaltensfreiheit sieht aṭ-Ṭaḥṭāwī als gutes Benehmen an, die jedem Menschen Kraft seiner Vernunft gegeben ist. Es geht ihm darum, den Menschen als einzelnes, aber soziales Wesen darzustellen, daß seine Freiheit eben dazu verwendet, sich an bestimmte Verhaltensweise und Sitten zu halten bzw. diese

selbst zu verinnerlichen. Daher handelt es sich hierbei auch schon um einen klareren und weiterentwickelten Freiheitsbegriff als dem vor dem 19. Jahrhundert. Zwar kann das "gute Benehmen" als Freiheit durchaus analog zum erwähnten "al-kalām al-ḥurr" also einer besonders guten Rede interpretiert werden, wodurch die Freiheit ihre politische Implikation zugunsten einer ästhetischen verliert. Aber die Ausführungen aṭ-Ṭaḥṭāwīs zu dieser Freiheit im Murshid legen einen anderen Schluß nahe. Es ist die Ordnung der Freiheit, die die Unterordnung unter ein Gesetz zur Vorbedingung des Genusses der eigenen Freiheit macht. Dies ist die Argumentation des deutschen Idealismus des 18. Jahrhunderts und auch die von Montesquieu, für den Freiheit ohne rechtlichen Rahmen illusorisch war.

Die Religionsfreiheit dient ihm als Spielart der Meinungsfreiheit, wie es auch bereits seit dem Anfang des Liberalismus in Europa war (de Ruggiero 1930: 15). Die zivilen Freiheiten sind für aṭ-Ṭaḥṭāwī die Rechte der Untertanen und Bürger unter- und zwischeneinander. Sie sollen sich gegenseitig helfen oder widersprechen und zusammen ihre Freiheiten verteidigen, solange dies in den Grenzen des Gesetzes abläuft (aṭ-Ṭaḥṭāwī 1973: 474). Die Betonung der Rechte und des Handelns der Menschen untereinander läßt darauf schließen, daß aṭ-Ṭaḥṭāwī die zivile Freiheit als säkularisierte und durch das Freiheitsrecht erweiterte Version der islamischen Mu'āmalāt behandelt. Diese, in der Shari'ah geregelt, umfassen die Taten der Menschen untereinander und sind abgegrenzt von den 'Ibādāt, die nur die Beziehung des Menschen zu Gott regeln.

aṭ-Ṭaḥṭāwīs politische Freiheit ist eine negative. Er verlangt vom Staat, die Rechte der Menschen und ihre Freiheiten zu schützen, die natürliche Freiheit in positives Gesetz zu übertragen. Im Gegensatz zu seiner Beschreibung des französischen Unterhauses im Takhlīṣ, das er als Ausdruck der Regierung des Volkes ansieht, besteht hier eine klare Trennung zwischen Staat und Menschen. Das Postulat der politischen Freiheit erstreckt sich auch nicht auf die Freiheitsrechte des Menschen gegenüber dem Staat, sondern im Schutz der Rechte vor anderen Menschen durch den Staat. Aṭ-Ṭaḥṭāwī hat also hier kein Konzept der bürgerlichen Aneignung des Staates entwickelt, den Staat wohl aber

eine bestimmte Funktion zugewiesen, auf deren Erfüllung seine Legitimität letztlich beruht. Insgesamt ist dies näher am klassischen Liberalismus, allerdings völlig ohne die grundsätzliche Staatsskepsis der früheren Liberalen.

Im Folgenden verknüpft aṭ-Ṭaḥṭāwī die Freiheit mit dem Glück. Sie sei (1973: 475) Grundlage des Wohlergehens der Herrscher und der Beherrschten. Er befürwortet die bürgerlichen Pflichten gegenüber dem Vaterland (Waṭan), z.B. in der Wehrpflicht, die er als Aufgabe zum Schutz der eigenen Freiheit ansieht.

Er begründet die Wirtschaftsfreiheit, die er im Murshid "al-ḥurriyya al-'a'zam, die großartigste Freiheit nennt (zitiert in Qaranī 1980: 60) weitgehend utilitaristisch und nennt ihre Förderung die wichtigste Funktion der herrschenden Administration. Aṭ-Ṭaḥṭāwī betont aber die Notwendigkeit zur Mäßigung in Steuerfragen, so daß die Abgaben die wirtschaftliche Aktivität der Bürger nicht bremsen oder zum Erliegen bringen. Dies ist für ihn neben praktischen Aspekten auch Ausdruck einer Gerechtigkeit des Herrschers gegenüber der Gesellschaft und umgekehrt (2001: 110). Seine Argumentation klingt sehr nach Ibn Khaldūn, da er von einer Steuer spricht, "bi-kayfiyyatin lā tadharr al-mu'tī" (einer Art, die dem Geber nicht schadet) (ibid.).

Aṭ-Ṭaḥṭāwī verknüpft, und das ist die utilitaristische Argumentation, den Nutzen der Freiheit in der Wirtschaft mit steigendem Wohlstand damit höherem Bildungsstand der Menschen, was wiederum dem gesamten Königreich zugute kommt (Aṭ-Ṭaḥṭāwī 1973: 476). In seinem Manāḥij zeigt er zudem das Beispiel des pharaonischen Ägyptens auf, das durch die Öffnung zu Griechenland und eine offene Handelspolitik gegenüber ausländischen Staaten zu beträchtlichem Reichtum und Fortschritt gekommen sei (1869: 126).

Nach der Behandlung der Freiheit beschäftigt sich Aṭ-Ṭaḥṭāwī mit der Gleichheit und der Gerechtigkeit und zieht auch hier eindeutig liberale Schlüsse. Menschen seien zwar alle gleich geschaffen, haben jedoch unterschiedliche Qualitäten. Doch vor dem Gesetz müssen alle gleich sein. Aṭ-Ṭaḥṭāwī lehnt gleichzeitig einen erweiterten Gleichheitsbegriff, der etwa materiellen Ausgleich bedeuten könnte, ab, indem er schreibt (1973:476):

"fa-laysa li-t-taswiyya ma' nā ākhir illā ishtirākihīm fī l-aḥkām bi-an yakūnū fīha 'alā ḥaddin siwā'." (Und die Gleichheit hat keine andere Bedeutung als ihre Beteiligung an den Urteilen so daß sie in ihnen gleich sind).

Diese Gleichheit sieht aṭ-Ṭaḥṭāwī neben der Freiheit auch in den Pflichten angelegt, denen sich kein Bürger entziehen darf (aṭ-Ṭaḥṭāwī 1973: 477).

Sein Gerechtigkeitsbegriff bleibt indes unbestimmt. Er verlangt nicht explizit die Herstellung sozialer Gerechtigkeit, sondern beschränkt sich auf soziale Rücksichtnahme und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Er zitiert in diesem Zusammenhang einen Ḥadīth des Propheten:

"lā yu' min aḥadukum ḥattā yuḥibb li-akhīhi mā yuḥibb li-nafsihi." (Niemand von Euch glaubt, bevor für seinen Bruder nicht das liebt, was er auch für sich selbst liebt). (Aṭ-Ṭaḥṭāwī 1973: 477).

Insgesamt handelt es sich beim aṭ-Ṭaḥṭāwī'schen Liberalismus um einen klassischeren Liberalismus, was sicherlich auch mit seinen Quellen zusammenhängt. Er scheint ein größerer Anhänger Montesquieus als Rousseaus zu sein (Heyworth-Dunne 1939: 994), da seine Ideen von Volkssouveränität und sozialer Gerechtigkeit vage bleiben, seine Thesen zu Freiheit und Recht jedoch deutlicher ausformuliert werden. Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, daß aṭ-Ṭaḥṭāwī mit den Schriften der früheren Liberalen in Kontakt gekommen ist und die "sozialliberale Wende" im europäischen Liberalismus erst danach stattgefunden hat. Es ist nicht sicher, ob ihm das 1859 erschienene "On Liberty" von John Stuart Mill für seinen "Al-Murshid al-Amīn" zur Verfügung stand. Mit Sicherheit war er nicht mit den Werken von Thomas Hill Greene, wohl aber vermutlich mit denen der französischen Saint-Simonisten vertraut. Seine sozialen Ansichten speisen sich aber eher aus der islamischen Soziallehre, daher auch der Prophetenausspruch, s.o.

Insgesamt, und da hat Qaranī (2006: 43) Recht, geht aṭ-Ṭaḥṭāwī von einem rationalistischen Freiheits- und Staatsverständnis aus. Der Versuch, ein Staats-

und Gesellschaftsmodell zu entwerfen, das in seinen Grundprämissen und Zielen auf der Vernunft basiert und gleichzeitig nicht mit der islamischen Ordnung bricht, ist ein Schritt zum Säkularismus. Insbesondere die Übersetzung der französischen Verfassung führt dem ägyptischen und arabischen Leser ein politisches System vor Augen, das erstrebenswert ist, auch wenn es nicht auf Koran oder Sunna basiert (aṭ-Ṭaḥṭāwī 2001: 100 und Qaranī 2006: 41). Daher irrt der recht unduldsame Ernest Renan, der aṭ-Ṭaḥṭāwī in seiner 1883 gehaltenen Rede über Islam und Wissenschaft kritisierte: "Son idée fixe est que la science européenne, surtout par son principe de la permanence des lois de la nature, est d'un bout à l'autre une hérésie; et, il faut le dire, au point de vue de l'islam, il n'a pas tout à fait tort" (Renan 1883: 20).

Zwischen dem Takhlīṣ und dem Murshid liegen rund vierzig Jahre. In dieser Zeit, und das ist an der Wortwahl erkennbar, hat sich das politische Verständnis aṭ-Ṭaḥṭāwīs ausdifferenziert. Die Freiheit hat er im Gegensatz zum Takhlīṣ im Murshid in fünf Kategorien aufgeteilt und kann damit sie damit umfassender und zielgerichteter auf Staat und Gesellschaft anwenden.

In vielerlei Hinsicht markiert der Murshid den Übergang von der ersten in die zweite Generation der arabischen Liberalen, auch was den Bildungsanspruch aṭ-Ṭaḥṭāwīs anbelangt.

Das Bemerkenswerte an aṭ-Ṭaḥṭāwī und seinen liberalen Ideen ist sein Oszillieren zwischen dem Überbringen der modernen Botschaft, die er gutheißt, einerseits und den Verweisen auf die klassische islamische Rechtsprechung und auch das klassische arabische Vokabular, insbesondere in seinen frühen Schriften andererseits. Moreh (1973: 15) nennt ihn daher eine "interesting combination of Azhari and French education."

Hieran wird der Übergang erkennbar, der nicht nur im Werk aṭ-Ṭaḥṭāwīs stattgefunden hat, sondern sich in einer ganzen Generation von arabischen Denker widerspiegeln wird. Durch seine Adaption liberaler westlicher Ideen und System in Kombination mit dem Festhalten an der islamischen Geistesgeschichte ist aṭ-Ṭaḥṭāwī der geistige Vater des modernen Ägyptens ab dem ersten Drittel

des 19. Jahrhunderts. Was Muḥammad ʿAlī in der Praxis, in seinen wirtschaftlichen und politischen Modernisierungen und Rationalisierungen war (wenn auch nicht liberal), das war Aṭ-Ṭaḥṭāwī für das Geistesleben Ägyptens und der arabischen Welt ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.

3.3 Das Osmanische Reich und die Tanzimat

Während sich Ägypten unter der Herrschaft von Muḥammad ʿAlī weitgehend vom Osmanischen Reich unabhängig machen konnte, ja es in den 1820er Jahren sogar angriff und erst in Syrien durch die Intervention europäischer Mächte gestoppt wurde, nahm der Reformdruck auf die Hohe Pforte ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts deutlich zu. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts hatte das Osmanische Reich zudem zunehmend seine Eigenständigkeit verloren. Durch wachsende Schulden bei europäischen Staaten, die oft nur durch die Aufnahme neuer Schulden bedient werden konnten, mußte das Reich 1875 seinen Bankrott anmelden und auf dem Berliner Kongress einige seiner reichsten Provinzen abtreten (Owen 2005: 108 und 110). Bulgarien und Ostrumelien erhielten einen Autonomiestatus im Osmanischen Reich. Rumänien, Serbien und Montenegro erlangten ihre Unabhängigkeit, wenn auch mit verkleinertem Staatsgebiet.

Schon zuvor, als Frankreich am Ende des 18. Jahrhundert von den Wirren der Revolution heimgesucht war, versuchte im Osmanischen Reich der Sultan und Kalif Salīm III. zwischen 1789 und 1807 einige Reformen durchzusetzen, die unter anderem Militärlehen betroffen hätten. Er wurde durch eine Janitscharenrevolte entmachtet und kurz darauf ermordet.

Sein Nachfolger, Maḥmūd II. entledigte sich 1826 des Janitscharenkorps, wodurch er und sein Sohn ʿAbd al-Mājid I. eine Reformperiode, die als Tanzimat bekannt wurde, in Gang brachte. Sie nahm ihren Anfang in der Ḥatt-i Sharīf von Gülhane im Jahr 1839, in der das Steuersystem und die Wehrpflicht reformiert wurden. Die Hatt-i Humāyūn von 1856 ging noch einige Schritte weiter und

etablierte zumindest auf dem Papier die Rechtsgleichheit der osmanischen Bürger ungeachtet ihrer Religion. Insgesamt waren die Tanzimat nicht nur auf die Liberalisierung der osmanischen Gesellschaft und dadurch die Stärkung einer durch religiöse und ethnische Konflikte bedrohten Gesellschaft gerichtet, sondern war vor allem ein Modernisierungsprogramm von oben, das die Handlungsfähigkeit des osmanischen Staates sichern und ausbauen sollte (Al-‘Arwī 2008: 36). Der Begriff Tanzimat (von arab. nizām = System, Organisation) bedeutet im Ursprung eher (Re-)Organisation als radikale Reform oder Veränderung.

So sah es auch der im folgenden behandelte Khayr ad-Dīn at-Tūnisī als liberaler osmanischer Staatsmann, der sich dem Ziel der Tanzimat, Bewahrung durch Veränderung, angeschlossen hatte. Die Reformphase im Osmanischen Reich kulminierte 1876 in der Verkündung der osmanischen Verfassung, die maßgeblich von den Ideen und Agitationen der Jungosmanen angetrieben worden war. Dies war eine 1865 gegründete Gruppe jüngerer osmanischer Beamter und Offiziere, die von den Ideen der europäischen Aufklärung beeinflusst waren (auch die Hohe Pforte hatte Missionen nach Europa geschickt), sich aber noch nicht den nationalistischen Ton der späteren Jungtürken zu Eigen gemacht hatte. Der 1876 auf den osmanischen Thron gelangte ‘Abd al-Ḥamīd II., dessen mehr als dreißigjährige Regierungszeit auch als ḥamīdischer Despotismus bekannt geworden ist, hob die Verfassung und das durch sie eingesetzte Parlament bereits 1878 wieder auf.

3.4 Khayr ad-Dīn at-Tūnisī (1822-1890)

Khayr ad-Dīn at-Tūnisī wurde 1822 als Mamlūk tscherkessischer Abstammung geboren und als Kind in Istanbul von Taḥsīn Bek gekauft (Amīn 1987: 147). Er kam im Jahr 1839 nach Tunis wo er bald darauf in die Dienste des dortigen Herrschers Aḥmad Bey trat. Er begleitete ihn 1846 nach Paris, sein erster unmittelbarer Kontakt mit Europa. Zwischen 1853 und 1856 war Khayr ad-Dīn

der Vertreter der tunesischen Regierung in Paris und sammelte einschlägige Erfahrungen über europäische Länder, Gesellschaften und politischen Systeme, was sich später in seinem Hauptwerk, dem "Aqwam al-Masālik fī Maʿrifa Ahwāl al-Mamālik" (Der beste Pfad im Wissen um die Lage der Länder, 1867) niederschlägt, in dem er die verschiedenen europäischen Nationen vorstellt und miteinander vergleicht.

Khayr ad-Dīn wird eloquenter Befürworter des ʿAhd al-Āmān in Tunis von 1857 und der folgenden Verfassung von 1861, der ersten in der arabischen Welt.

Nach seiner Rückkehr nach Tunis wird er Minister, bis er sich von 1862 bis 1869 aus der Politik zurückzieht. Nach dem tunesischen Staatsbankrott und der Einsetzung einer europäischen Finanz- und Schuldenkommission für das Land (ähnlich wie zeitgleich in Ägypten) wird Khayr ad-Dīn Finanzminister und ist als solcher maßgeblich für die Umstrukturierung und Sanierung des Staatshaushalts verantwortlich. Seine Einschnitte werden jedoch zunehmend unpopulärer. Er wird 1877 abgesetzt und sein Eigentum wird beschlagnahmt. 1878 kehrt Khayr ad-Dīn nach Istanbul zurück und wird für kurze Zeit Großwesir unter Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II. Seine reformerischen Positionen und seine Nähe zu den Jungosmanen, die für die Proklamation der osmanischen Verfassung von 1876 verantwortlich waren, lassen ihn jedoch auch beim Istanbul Sultan in Ungnade fallen und er wird nach acht Monaten entlassen.

Die Besonderheit Khayr ad-Dīn at-Tūnisīs hinsichtlich der Entwicklung einer arabischen politischen Philosophie besteht in seiner Doppelrolle als Autor des Aqwam al-Masālik einerseits und seiner Rolle als reformerischer und liberaler Staatsmann andererseits. Dies unterscheidet ihn von den Denkern seiner Generation und der folgenden, die mit Ausnahme von Ṭāhā Ḥusayn (Bildungsminister) und Sulaymān al-Bustānī (Abgeordneter) keine hohen Regierungspositionen bekleideten, sondern im Gegenteil oftmals Oppositionelle waren. Insofern unternahm Khayr ad-Dīn nicht nur den intellektuellen Versuch, das politische Denken der arabischen und islamischen Welt zu erneuern, sondern machte sich gleichzeitig, wenn auch letztlich erfolglos, an die Umsetzung der Vorstellungen von guter Regierungsführung und kontrollierter Herrschaft, die er in Europa gesehen und gutgeheißen hatte. Auch im Bildungsbereich wirkte

er durch die Gründung der ṣādiqiyya-Schule in Tunis, in der neben klassischen islamischen Disziplinen auch modernes und säkulares Wissen vermittelt wurden (Lifin 1978: 63).

Sein Hauptwerk, der 1867 erschienene *Aqwam al-Masālik fī Maʿrifa Aḥwāl al-Mamālik* (Der beste Weg zum Wissen um die Lage der Königreiche) ist hauptsächlich aufgrund seiner Einführung bedeutend für liberales Denken in der arabischen Welt. Auf knapp 90 Seiten legt der Autor die Notwendigkeit der Reformbewegung in der arabischen Welt im Allgemeinen und in Tunesien und dem Osmanischen Reich im Besonderen dar⁴¹ und versucht gleichzeitig, diese Reformen in den Rahmen der islamischen Denktraditionen und Rechtsprechung einzugliedern und somit mit ihr zu harmonisieren. Aus diesem Grund bleibt Khayr ad-Dīn, selbst kein Religionsgelehrter, ein konservativer Reformler, der bereit ist, Nützliches aus Europa zu übernehmen und zu lernen, nicht jedoch die fundamentalen Prinzipien der islamischen Tradition oder den Universalismus des Osmanischen Reiches aufzugeben. Er will verändern, um zu bewahren. Er befürwortet die Freiheit, will aber nicht, daß dadurch das Osmanische Reich in seinen Grundlagen untergraben wird (Qaranī 2006: 118).

Amīn (1987: 158) sieht Khayr ad-Dīn auf dem Pfad Ibn Khaldūns wandeln und in der Tat gibt es einige Übereinstimmungen, auch wenn Khayr ad-Dīn nicht mit einer Weltgeschichte aufwartete. Allerdings ist aus formaler Sicht übereinstimmend, daß bei beiden die Einleitung letztlich wichtiger als das eigentliche Buch war, und zum anderen, inhaltlich, der Vergleich verschiedener Staaten unter dem Gesichtspunkt von Aufstieg und Niedergang.

Der konservative Reformismus Khayr ad-Dīn zeigte sich auch an seinen Reformen in Tunesien, die sich mit der Finanzordnung des Landes und einer Reform des Rechtssystems, nicht jedoch der Sharīʿa befassten. Inspiriert worden sein dürfte Khayr ad-Dīn hierin von seinem Lehrer Qābādū, der der Meinung war, "daß der Islam alles habe, um wiederaufzustehen, jedoch einen Anstoß dazu

⁴¹ Daher hatte das Buch auch den Zweitnamen "*Al-İslāḥāt aḍ-ḍarūriyya fī ad-Duwal al-Islāmiyya*" (Die notwendigen Reformen in den islamischen Staaten) (Amīn 1987: 158)

braucht, der nur durch die kluge Übernahme vom Westen komme" (zitiert in Līfīn 1978: 63).

Khayr ad-Dīns Einführung ist ein Werk der Tanzimatzeit des Osmanischen Reiches und steht somit unter dem Eindruck der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise und des Rückstands, die die islamische Welt gegenüber Europa hat. Ziel seines Werkes ist daher auch, wie er schreibt (At-Tūnisī 1972: 84):

"īqāz al-ghāfilīn min rijāl as-siyāsa wa sā'ir al-khawāṣ wa al-'awām" (der Erweckung der Sorglosen unter den Staatsmännern und den übrigen Hoch- und Normalgestellten).

Khayr ad-Dīn war mit den Werken der französischen Aufklärung vertraut, sowie auch mit denen John Stuart Mills (At-Tūnisī 1972: 104). Zumindest den Takhlīṣ von aṭ-Ṭaḥṭāwī hat er auch gelesen (At-Tūnisī 1972: 199). Die Übereinstimmung klingt dort an, wo er zwei Arten von Gesetzen fordert: Das erste soll die Beziehungen zwischen Staat und Untertan regeln, das zweite die Beziehungen der Untertanen untereinander (Qaranī 2006: 127). Dies wird aṭ-Ṭaḥṭāwī später im Murshid als vierte und fünfte Freiheit formulieren, und ist, nimmt man Khayr ad-Dīns Gesamtwerk als Maßstab, eine Art Übertragung von islamischen Rechtsvorstellungen auf positives staatliches Recht. Denn wie bei aṭ-Ṭaḥṭāwī entspricht säkular das vertikale Recht, also zwischen Staat und Bürger, dem islamischen 'Ibādāt-Konzept und das horizontale Recht drückt die Mu'āmalāt aus. Mehr als aṭ-Ṭaḥṭāwī verbindet Khayr ad-Dīn Konzepte aus der islamischen Rechts- und Politikwissenschaft mit modernen politischen Institutionen. Es ist ihm wichtig, daß die Tanzimat-Reformen in Einklang mit den islamischen Gesetzen stehen, weswegen er auf den osmanischen Shaykh al-Islām 'Ārif Bak verweist, der diese befürwortet hatte (At-Tūnisī 1973: 142). Gute Regierungsführung und Rechtstaatlichkeit begründet Khayr ad-Dīn mit dem "Al-amr bi l-ma'rūf wa an-nahī bi l-munkar" (Das Gebot, Gutes zu tun und Schlechtes zu verhindern) aus der islamischen Theologie.

Ähnlich wie vorher at-Taḥṭāwī in seinem Takhlīṣ vollführt auch Khayr ad-Dīn einen Spagat zwischen der Annahme europäischer Innovationen und dem Bewahren von islamischen Werten und Institutionen. Er bleibt hierbei jedoch ganz osmanischer Staatsmann und strebt die Reformen eher als Mittel zum Zweck an.

Letztlich dient die Liberalisierung der islamischen Welt dazu, den Einfluß der europäischen Mächte wieder zurückdrängen zu können. Khayr ad-Dīn betont auch, daß es sich um Reformen eines islamischen Staates handeln, die der Shari‘a nicht zuwiderlaufen, ja sogar von ihr gefordert werden.

Seine Einleitung zum Aqṣam al-Masālik ist eine Verteidigungsschrift der Tanzimatreformen im osmanischen Reich, für die er in Tunesien und für kurze Zeit auch in Istanbul verantwortlich sein sollte (jedoch nach Erscheinen seines Buches). Er widerlegt (1972: 157) die gängigsten Einwände gegen die Reformen: sie wären unislamisch, die osmanische Gesellschaft wäre nicht bereit für sie, sie würden die Steuern erhöhen.

Gleich zu Beginn seiner Einleitung postuliert er die Interdependenz von Nationen und das gegenseitige Lernen voneinander (At-Tūnisī 1972: 82). Dies untermauert er durch die Tatsache, daß die frühislamische Zeit, die als goldene Periode der islamischen Geschichte gilt, ebenfalls von der Inklusion griechischer Philosophie in die islamische Religion geprägt war und dies für die Muslime insgesamt vorteilhaft war (At-Tūnisī 1972: 91). Anhang eines langes Zitates des französischen Historikers Thiers (At-Tūnisī 1972: 112) belegt er den positiven Einfluß der arabischen und islamischen Welt auf das europäische Mittelalter und damit mittelbar auch die Impulse von Philosophen wie Ibn Ruṣḥd für den Beginn der Renaissance in Europa. Diese Argumentation ist wichtig für Khayr ad-Dīn, belegt sie doch keine einseitige Abhängigkeit der islamischen Welt von Europa, sondern unterstreicht den gegenseitigen Austausch. Durch die Zitierung eines europäischen Historikers verstärkt er die Glaubwürdigkeit seines Arguments für seine osmanische Leserschaft.

Hiermit versucht Khayr ad-Dīn das Geben und Nehmen zwischen Nationen oder Gesellschaften als historische Normalität darzustellen, aufgrund derer es den Muslimen auch zu seiner Zeit leichter fallen sollte, Nützliches aus dem Westen

anzunehmen, was für den Fortschritt der islamischen Welt unerlässlich ist (At-Tūnisī 1972: 81). Dieses Lernen muß "Li-nuṣūṣ shari'atunā musā'idan wa muwāfiqan" (den Texten unserer Sharī'a helfend und übereinstimmend) sein (ibid. 85). Im folgenden legt er nicht nur dar, daß die Reformen und die Öffnung zum Westen der Sharī'a nicht zuwiderlaufen, sondern sie sogar durch sie geboten sind. Gleich zu Beginn zitiert er aus dem Koran (An-Naḥl: 90): "Inna allaha ya'muru bi l-'adl wa l-iḥsān" (Wahrlich Gott gebietet Gerechtigkeit und Wohlstand). Da für Khayr ad-Dīn diese Gerechtigkeit gleichbedeutend mit Fortschritt ist, sieht er in dem Zitat die Pflicht zu Reform durch die Sharī'a belegt. Er nutzt hierbei ein Konzept, das bei islamischen Reformern später Schule machen wird, auch wenn er es noch nicht systematisch anwendet. Durch die Postulierung, daß das Wohl und das Interesse der Umma ein entscheidendes Kriterium der islamischen Rechtsprechung ist, die im malikitischen Kontext der "maṣlaḥa" (Interesse) entspricht, hat er sich einer Art islamischen Utilitarismus bedient, der mit der erwiesenen Nützlichkeit einer Reform gleichsam ins Islamkonformität bestätigt.

Khayr ad-Dīn sieht die Beratung des Sultans durch qualifizierte Minister und Gelehrte als von der Sharī'a zwingend vorgegeben an und bringt hierfür aber noch weitere Argumente (1972: 104), die er von John Stuart Mill übernimmt.⁴² Man könne nicht immer einen Herrscher haben, der erstens alles wisse und zweitens immer das Gute wolle. Als Sicherungsmechanismus bedarf es daher einer beratenden Versammlung um den Herrscher. Dies ist die eine Begrenzung der Macht des Sultans. Die andere ist die Zweckmäßigkeit der Herrschaft. Der Sultan herrscht nicht aus Selbstzweck, sondern muß für das Wohl der islamischen Umma sorgen (1972: 89). Dies deckt sich mit den von Khayr ad-Dīn zuvor genannten Anforderungen an den Herrscher, das Gute zu mehren und das Böse zu verhindern (Al-Amr bil-ma'rūf wa an-nahī bi al-munkar). Diese, wenn auch auslegbare, Einschränkung der Herrschaft zieht einen folgenschweren Schluß nach sich, den Khayr ad-Dīn aber nicht wörtlich formuliert: Der

⁴² Er zitiert Mills Ausspruch über König Georg III., der zum Ende seines Lebens als verrückt galt. (At-Tūnisī 1972: 105).

Herrscher ist Mittel und kein Selbstzweck und seine Legitimität wird an der Erfüllung der ihm zustehenden Aufgaben gemessen, die laut Khayr ad-Dīn (1972: 89) folgende sind: "Die Erweiterung des Wissens und der Gelehrsamkeit, die Sorge für die Wege zum Wohlstand in Landwirtschaft und Handel, die Förderung aller anderen Industrien und die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit." Als Rahmen, um dieses zu erreichen, muß der Staat Sicherheit, Hoffnung und Gewißheit bereitstellen.

Khayr ad-Dīn (1972: 94) sieht dies als die große Leistung der europäischen Staaten an, die ihre Rückständigkeit der vergangenen Jahrhunderte überwinden konnten, indem sie ihre Regierungen auf Freiheit und Gerechtigkeit gründeten. Erst dies führte zu der Blüte der Wissenschaft und der Stärke des modernen Europas. Dies ist eine gängige Argumentation der arabischen Reformer, insbesondere der ersten Generation, die schon bei Aṭ-Ṭahṭawī offensichtlich war.

Auch die islamischen Länder können dies erreichen, jedoch nur auf dem Weg der Reform. Im folgenden wendet er sich gegen Theorien der Rückschrittlichkeit, die auf klimatischen Gegebenheiten beruhen, wie etwa der von Montesquieu, den er in diesem Zusammenhang aber nicht namentlich nennt. Er verweist stattdessen auf Ibn Khaldūn und schreibt (1972: 97):

"wa lā yatawahham anna ahlahā waṣalū ilā mā waṣalū ilayhi bi-mazīdi khaṣabin aw i' tidālin fī ' aqālīmihim" (Und bildet euch nicht ein, daß sie das erreicht haben, was sie erreicht haben durch die höhere Fruchtbarkeit oder die (klimatische) Mäßigung ihrer Gebiete).

Im Umkehrschluß bedeutet die Interdependenz von Freiheit, Gerechtigkeit und Fortschritt, daß das Vorherrschen von Tyrannei und Despotismus zwangsläufig zu ausbleibendem Fortschritt führen muß. Khayr ad-Dīn vergleicht die Könige Europas in den "Jahrhunderten des Despotismus" (1972: 99) mit einigen der islamischen Herrscher seiner Zeit. Dieser Despotismus ist für ihn unislamisch, weil er das religiöse Gebot der Begrenzung von Macht mißachte (1972: 100).

Von Ibn Khaldūn übernimmt Khayr ad-Dīn seine Argumentation für vernunftbegründete Gesetze, die unter Zustimmung von Gelehrten und Ministern verabschiedet werden sollen (At-Tūnisī 1972: 102).

In seinem Bestreben, die Reformbedürftigkeit und Reformfähigkeit des Osmanischen Reiches zu begründen greift Khayr ad-Dīn hauptsächlich auf drei Autoritäten zurück. Die islamische Rechtslehre ist mit Sicherheit der größte Bezugsrahmen für Khayr ad-Dīn, der seine Forderungen um jeden Preis als in Einklang mit der Sharīʿa darzustellen versucht. Der Rückgriff auf europäische, vornehmlich französische Autoren erlaubt einen Blick von außen auf die Reformen und Ibn Khaldūn genießt als Sozialwissenschaftler insbesondere in Tunis ein so hohes Ansehen, daß er als Hilfsargumentation neben der Sharīʿa angeführt werden kann.

Khayr ad-Dīn fordert Freiheit, Rechtstaatlichkeit, Marktwirtschaft und (gemäßigte) Demokratie als Mittel zum Fortschritt, nicht als Zwecke in sich selbst. Er ist und bleibt Staatsmann und interessiert sich für die Stärkung des osmanischen Staates, wenn er beispielsweise argumentiert daß die Reformen auch die Kriegsbereitschaft des Reiches deutlich steigern würden (At-Tūnisī 1978: 133).

Seine Hauptadressaten sind die Entscheidungsträger im Osmanischen Reich und seine Reformen sind praktischer Natur. Er befasst sich weniger mit den unveräußerlichen Rechten der Bürger des Osmanischen Reiches oder mit einer detaillierten Analyse der Freiheit, wie etwa Aṭ-Ṭaḥṭāwī sie in seinem Murshid versuchte, sondern er betont die Zweckmäßigkeit von Reformen für den osmanischen Staaten und die Gesellschaft:

"wa lā sabbaba lammā dhakarnāhu illā taqaddum al-ifranj fī l-maʿārif an-nātija ʿan at-tanzīmāt al-muʿassasa ʿalā l-ʿadl wa l-ḥurriyya" (Und für das, was wir erwähnt haben, gibt es keinen Grund außer dem Fortschritt der Ausländer in den

Wissenschaften als Resultat der Reformen, die auf Gerechtigkeit und Freiheit gegründet sind) (At-Tūnisī, 1972: 94).

Hier zeigt sich die eingangs erwähnte liberale Kausalität von Freiheit und Gerechtigkeit, die zum Fortschritt führen und nicht daß umgekehrt der Fortschritt irgendwann die Freiheit verwirklichen wird. Das Oszillieren zwischen Freiheit und Gerechtigkeit ist indes ein Kennzeichen der frühen arabischen Liberalen. Die islamischen Quellen boten ihnen einen größeren Fundus an Gerechtigkeits- als an Freiheitskonzepten. Die Weiterentwicklung, die die arabischen Reformer unternommen haben, ist die Verknüpfung von Freiheit und Gerechtigkeit und die theoretische Etablierung einer Interdependenz zwischen beiden. Daher setzt Aṭ-Ṭaḥṭāwī auch die europäische Freiheit mit der islamischen Gerechtigkeit gleich.

Khayr ad-Dīn untersucht, im Gegensatz zu Aṭ-Ṭaḥṭāwī kurze Zeit später, die Art und die Folgen der Gerechtigkeit und der Freiheit auch nicht genauer, sondern stellt fest, daß sie "aṣlān fī sharī'atinā" (zwei Wurzeln unserer Sharī'a) sind. (At-Tūnisī 1972: 96). Er verknüpft auch nicht direkt, wie Aṭ-Ṭaḥṭāwī es getan hatte, die Freiheit mit der rechtlichen Gleichheit

Die Rechtstaatlichkeit nimmt einen höheren Platz bei Khayr ad-Dīn ein, sieht er in ihr doch den wahren Grund für den Fortschritt der europäischen Nationen in der Überwindung der Willkür und des Despotismus. Dies ist in der westlichen wie arabischen Ideengeschichte ein markantes Zeichen für konservative Reformer, die der Willkürherrschaft eines Despoten mindestens ebenso skeptisch gegenüberstanden wie der unbeschränkten Herrschaft des Volkes.

Er versteht diese Rechtstaatlichkeit freilich in einem islamischen Rahmen, als vorgeschrieben durch das religiöse und nicht durch ein rein säkulares Gesetz. Ziel dieser Rechtstaatlichkeit muß die Zügelung der Herrschaft sein. Khayr ad-Dīns Bestreben nach Moderation erinnert hier an Montesquieu. Es passt auch zum liberal-konservativen Reformer Khayr ad-Dīn, daß er die Rechtmäßigkeit und die Ordnung der Reformen unterstreicht und dadurch zudem eine evolutionäre Entwicklung einleiten will, die möglichst wenige Brüche hinterlässt.

In Sachen Marktwirtschaft argumentiert Khayr ad-Dīn utilitaristisch. Dies steht in Einklang mit den Ideen seiner Zeitgenossen. Der Wirtschaftsliberalismus hat weder bei Khayr ad-Dīn noch bei anderen Denkern der ersten Generation eine größere Rolle gespielt, sondern es wurde meist nur auf seine Nützlichkeit verwiesen. Die Legitimation einer marktwirtschaftlichen Ordnung aus dem Recht zum Eigentum ist den arabischen Liberalen weitgehend fremd geblieben.

Zudem, und das schreibt auch Khayr ad-Dīn, ist die freie Wirtschaft immer auch Abschüttlung der ausländischen Privilegien, die die europäischen Mächte durch Sonderverträge mit dem Osmanischen Reich ausgehandelt hatten. Es geht Khayr ad-Dīn um die Abschaffung der Privilegien für Ausländer, was insofern liberal ist, als es dem Ideal eines Rechtsegalitarismus in der Wirtschaft entspricht.

Im Gegensatz zu Aṭ-Ṭaḥṭāwī, obwohl dieser Azhar-Gelehrter war, ist das Werk und vor allem die Argumentation Khayr ad-Dīns deutlich religiöser. Vielleicht muß er als weltlicher Staatsmann besonders auf die Religion verweisen, um glaubhaft zu erscheinen. Ihm schwebt ein islamischer Staat vor, der modern ist und auf Gerechtigkeit und Freiheit beruht. Dies ist natürlich ein deutlicher qualitativer Unterschied zu späteren Forderungen nach einem Nationalstaat, in dem alle Bürger gleich sind. Im islamischen Staat Khayr ad-Dīns jedoch sind religiöse und ethnische Minderheiten vor dem Gesetz und auch vor dem Sultan gleich:

"(...) kayfa yatawahham minhu tarjīḥ jānib al-muslim ‘alā ghayrihi." (Wie kann man sich von ihm (der Sultan, der nach der Sharī‘a herrscht, C.R.) einbilden, daß er die Seite des Muslims gegenüber der des Nichtmuslims bevorteilt) (At-Tūnisī 1972: 149).

Hierbei bezieht sich Khayr ad-Dīn auf die egalisierenden Reformen, die in den Tanzimat in der Ḥatt-i Hümayun von 1856 durchgeführt wurden und zumindest auf dem Papier die Gleichstellung von Muslimen und Nichtmuslimen herstellten.

Natürlich gibt es in der klassischen Konzeption eines islamischen Staates einen Unterschied zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Letztere sind von höheren öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, zahlen die Kopfsteuer und sind, zumindest im Osmanischen Reich, mit einer Form der Selbstorganisation, dem Millet-System, ausgestattet. Dies bedeutet zwar ein klares Maß an Toleranz von Muslimen gegenüber nichtmuslimischen Minderheiten, nicht jedoch rechtliche Gleichheit. Da Khayr ad-Dīn keine umfassende Konzeption eines reformierten islamischen Staates präsentiert, hebt er die Widersprüche nur scheinbar auf. Denn aus liberaler Sicht wäre es ein Paradox, wenn nichtmuslimische Minderheiten ihre Akzeptanz eines Staatsaufbaus durch eine "comprehensive doctrine" begründen, die nicht ihre eigene ist.

Hier zeigt sich der eher pragmatische Ansatz Khayr ad-Dīns, der die Etablierung von Freiheit und Gerechtigkeit im Osmanischen Reich als Mittel zum Fortschritt sieht. Er will keine neue liberale Philosophie aufbauen, sondern den osmanischen Staat erneuern und reformieren. In dieser Hinsicht wäre der liberale Aspekt des Werkes Khayr ad-Dīns zufällig, weil er nicht Selbstzweck ist. Dennoch läßt der Unterton des *Aqwam al-Masālik* erkennen, daß Khayr ad-Dīn durchaus auch die islamische Theologie als Mittel zur Etablierung eines freiheitlicheren Staats- und Gesellschaftssystems benutzt. Dies wird dadurch unterstrichen, daß Khayr ad-Dīn seine islamische Argumentation mit europäischen Autoren und den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen Ibn Khaldūns flankiert.

Eine gewisse Ambivalenz bleibt zurück, jedoch hat Khayr ad-Dīn zumindest in praktischer, weniger in theologischer Hinsicht, bereits durch seine Argumentation einige Vorarbeit für die späteren islamischen Reformtheologen geleistet. Gleichzeitig ist er durch seine Argumentation wie schon Aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Kombination aus europäischem und islamischem Denken. Diese Doppelargumentation findet sich insbesondere bei den Denkern der ersten Generation wieder. In den folgenden Jahrzehnten wird sich das Denken aus liberaler Sicht ausdifferenzieren und die Tendenz, entweder westlich oder islamisch zu argumentieren wird zunehmen.

Aus liberaler Sicht ist Khayr ad-Dīn als konservativer Reformier immerhin kein "Radikaler". Die Ideen von Volkssouveränität oder radikaler demokratischer Herrschaft sind ihm fremd, der Einfluß Rousseaus auf sein Denken ist begrenzt und er hegt einen gewissen Skeptizismus gegenüber den Entscheidungen des Volkes, was ihn in die Nähe der konservativen Liberalen nach der Französischen Revolution rücken läßt. Kritisch zu beurteilen ist die Forderung nach der Freiheit als Mittel zum Zweck, nämlich zur Stärkung der islamischen Umma, eine Forderung, die auch andere Denker nach ihm noch aufnehmen sollten. Die Freiheit des Menschen ist dadurch kein Selbstzweck mehr und vom liberalen Apriorismus entfernt und zu einem Instrument der Aufholung des Rückstands gegenüber Europa degradiert worden. Dennoch unterscheidet sich hier mehr die Argumentation als das Ergebnis. Der moderne Staat Khayr ad-Dīns muß durch die Freiheit, ob als Mittel oder als Selbstzweck, aufgebaut werden.

3.5 Frānsīs Fatḥallah al-Marrāsh (1836-1873)

Frānsīs al-Marrāsh wurde 1836 in eine Aleppiner Gelehrtenfamilie geboren. Neben Frānsīs wurde seine Schwester Maryānā als eine der Pionierinnen des Feminismus in Syrien und der arabischen Welt bekannt. Ihr Vater Fatḥallah al-Marrāsh galt als weltoffener christlicher Gelehrter einer der wichtigeren christlichen Familien Aleppos. Durch ihn kam Frānsīs auch 1850 erstmals nach Paris.

Zusammen mit Sulaymān Al-Bustānī später gehört Frānsīs Al-Marrāsh zu einer Reihe von zu Unrecht in Vergessenheit geratenen arabischen Modernisten und Liberalen. Mit Abstrichen gilt dies auch für Faraḥ Anṭūn (Khoury 2011: 1).

Munīr Mushābik (1973: 9) zeichnet ein düsteres Bild von den syrischen Ländern unter osmanischer Oberhoheit im 19. Jahrhundert, sieht aber in Aleppo eine Ausnahme, da sich dort neben religiösen und nationalistischen auch liberale Gedanken entfalten konnte, jedoch immer eingeschränkt durch osmanische Zensur. Al-Ḥuluw (2006: 48) sieht Aleppo als Ausgangspunkt der Nahḍa in der

Levante, die laut Mārūn ‘Abbūd auch von dort auf den Libanon übergang (zitiert in Al-Ḥuluw 2006: 48).

Neben Frānsīs al-Marrāsh gingen auch reformerische Denker wie Rizqallah Ḥassūn oder Jibrā’īl Dalāl al-Ḥalabī (Mushābik 1973: 29 und 43) aus diesem Milieu hervor, sowie etwas später die noch zu behandelnden Adīb Ishāq, ‘Abd ar-Raḥman al-Kawākibī und Faraḥ Anṭūn. Bis zu seinem 25. Lebensjahr studierte Frānsīs al-Marrāsh hauptsächlich Sprachen und Literatur, bevor er sich der Medizin zuwandte (Al-Ḥuluw 2006: 57f).

In jüngeren Jahren verfasste al-Marrāsh einen "Führer der menschlichen Freiheit" (Dalīl al-ḥurriyya al-insāniyya, 1861), der jedoch leider nicht verfügbar ist und auch nicht in sein Gesamtwerk (al-Marrāsh 2007) aufgenommen wurde. Insgesamt ist festzustellen, daß die Schriften al-Marrāshs heute praktisch unbekannt sind und allenfalls in Spezialbibliotheken gefunden werden können.

Das Hauptwerk Frānsīs al-Marrāsh' ist Ghābat al-Ḥaqq, der "Wald des Rechts", das Mushābik (1973: 29) mit Dantes göttlicher Komödie verglichen hat und somit ein Novum in der literarischen Welt Syriens des 19. Jahrhunderts darstellte. "(...) cette petit œuvre est d'une importance capitale pour le rayonnement des idées nouvelles en provenance de l'Europe (...)", urteilt Khoury (2011: 12), und weiter: "un plaidoyer en faveur de la Liberté pour tous, et un vrai réquisitoire contre l'Esclavage de l'injustice (...)" (Khoury 2011: 15).

In ihm stehen die Könige der Weisheit und der Freiheit dem König der Tyrannei gegenüber, den sie letztlich besiegen. Als Ziel steht hier "dawlat al-ḥaqq" (Staat des Rechts) (Al-Ḥuluw 2006: 77), also die Politisierung von Ghābat al-Ḥaqq. Die literarische und allegorische Behandlung der Freiheit, Gerechtigkeit und des Fortschritts sind ein neues Genre in der arabischen Nahḍa, das auch von Aḥmad Fāris ash-Shidyāq und seinen fiktiven Geschichten aus Europa vertreten wird.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn schrieben Sachbücher, die sich direkt mit politischen und gesellschaftlichen Problemen auseinandersetzen. Marrāshs bevorzugtes Stilmittel ist die Kontrastierung. Er stellt die Freiheit dem Despotismus gegenüber, die Gerechtigkeit der Willkür, die Frau dem Mann, den Armen dem Reichen.

Insofern liegt bei Marrāsh der Vergleich zu anderen literarischen Reformern nahe, den von Beyme (2002: 292) in Bezug auf die Spätmodernisierer Russlands angestellt hat. Die literarische Form der Freiheitsäußerung ist hier ein Vorschrift zur direkten politischen Forderung. Daher ist Marrāsh, bei aller Modernität, die seine Freiheits- und Gerechtigkeitsideen haben, kein "Sohn des heutigen historischen Zeitalters", wie Ash-Shaikh Muḥammad (2005: 1) behauptet. Hierzu zählt auch der religiöse, wenn auch nicht dogmatische Unterton in Marrāshs Werken. In Ghābat al-Ḥaqq stellt er fest, daß alle Gewalt von Gott ausgeht (Al-Ḥuluw 2006: 102) und in seinen Artikeln in al-Jinān (Al-Marrāsh 2007: 249) geißelt er Agnostizismus und Atheismus und versucht zu beweisen, daß Gott vernunftsgemäß existieren muß: "Fī anna al-‘aql yaḥkum bi-wujūd allahi" (Darüber, daß die Vernunft über die Existenz Gottes urteilt). Die Tatsache, daß er die Religiosität mit Rationalismus verknüpft, macht ihn allerdings zum Liberalen, da er in der Vernunft das markante Wesensmerkmal des Menschen sieht, mittels derer er Gott und die Welt individuell und selbstverantwortlich erkennen kann. Gleichzeitig ist es aber problematisch, daß Marrāsh an anderer Stelle behauptet, Gott sei die Ursache für alles (Yared 2002: 66). Dies negiert aber nicht unbedingt die Freiheit des Menschen zugunsten eines Determinismus und könnte durchaus deistisch gemeint sein.

Für Marrāsh ist die natürliche Freiheit unmöglich, da alle Phasen des Lebens durch einen bestimmten Grad an Unfreiheit gekennzeichnet sind: "kull bi aḥkām az-zaman muqayyad" (alles ist durch die Gesetze der Zeit begrenzt) (zitiert in Al-Ḥuluw 2006: 91). Der Mensch sucht sich seine eigene Existenz nicht aus, womit die erste Unfreiheit beginnt. Dennoch erreicht der Mensch im Leben ein recht hohes Maß der Freiheit, das Marrāsh folgendermaßen erörtert:

"laqad tawaṣalnā ilā istintāy anna al-ḥurriyya ghayr al-muqayyada shay’un la yumkin bulūghuhu (...) innamā yuqayyid ba‘ḍahu al-ba‘ḍ al-ākhir fī ānin wāhid. (...) wa l-fikra l-qā’ila bi-l-‘aysh ‘alā l-infirād wa t-tamattu‘ bi ḥurriyya muṭlaqa wa ghayr muqayyada hiya fikra ghayr ṭabī‘iyya wa lā yumkin taḥqīquhā. (...) wa ‘alā ‘aks dhalika fa-‘indamā yakhḍa‘u al-insān li-qawānīn ad-dawla al-

mutamaddana wa al-mutaqaddama fa-inna khuḍū‘ahu lā yakūn takhalliyyan ‘an ḥurriyyatihi bal ithbātan lil-ḥurriyya" (Und wir sind inzwischen bei der Schlußfolgerung angelangt, daß die unbegrenzte Freiheit ein Ding ist, das nicht erreicht werden kann (...). denn wahrlich begrenzt gleichzeitig die eine (Freiheit, C.R.) die andere. (...). Und das Denken, das sagt, daß das Leben in Isolation und dem Genuß der absoluten, unbegrenzten Freiheit, ist ein Denken was nicht natürlich ist und nicht verwirklicht werden kann (...). Denn im Gegenteil, wenn sich der Mensch den Gesetzen des zivilisierten und fortgeschrittenen Staats unterwirft, dann bedeutet seine Unterwerfung nicht die Aufgabe seiner Freiheit, sondern eine Stärkung der Freiheit) (zitiert in Līfin 1978: 66).

Frānsīs Marrāsh postuliert ein reziprokes Freiheitssystem, das in etwa mit der wohlgeordneten Freiheit im hegelianischen Sinn übereinstimmt. Es ist eine Abkehr des defensiven, ablehnenden und staats skeptischen klassischen Liberalismus und betont die Garantie der Freiheit, die, was zunächst paradox erscheint, nur durch Unterwerfung unter eine freiheitssichernde Institution oder auch gesellschaftliche oder religiöse Konvention gewährleistet werden kann. Dies entspricht auch den Ideen der englischen Vertragstheoretiker, jedoch ist Marrāsh hier näher an Locke, weil er von einem zivilisierten und fortschrittlichen Staat spricht, womit impliziert auch ein begrenzter Staat und kein allmächtiger Leviathan gemeint ist. Denn die Gesetze, denen sich der Mensch unterwirft, hat der Mensch selbst entworfen und aufgestellt, sind also von keiner höheren, metaphysischen Macht abhängig und diese Kompetenz kann ihm auch nicht durch einen von der Gesellschaft losgelösten Staat genommen werden, wenn Marrāsh schreibt: "al-ḥurriyya tukallifuhā qawānīn nusawwighuhā naḥnu" (Die Freiheit wird von Gesetzen ermöglicht, die wir selbst akzeptiert haben) (zitiert in Līfin 1978: 67).

Es passt auch in das eher romantische Freiheits- und Weltbild von Frānsīs Marrāsh, der der atomisierten Freiheit eine Absage erteilt und diese Reziprozität der Freiheit ebenjenen Zusammenhang widerspiegelt, den Marrāsh seinem organischen Gesamtbild der Welt und Gesellschaft zu erfassen glaubt.

Er sieht nicht nur den Staat als Garant der Freiheit, sondern pocht auch auf die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Freiheitsrechte, ohne die eine wirklich Freiheit gar nicht möglich sei. Marrāsh macht hier bereits den Schritte, den später Aṭ-Ṭaḥṭawī im Murshid und Adīb Ishāq, jeweils mit Rückbezug auf Montesquieu weiterführen werden. Er analysiert das scheinbare Paradoxum, daß die Freiheit eingeschränkt werden muß, um sie zu erhalten. Dazu braucht er auch den Unterschied zwischen natürlicher und gesellschaftlicher Freiheit, da nur letztere nach Marrāsh überhaupt möglich ist. Sie ist wiederum eingeschränkt durch die Gesetze des Staates und das Handeln der übrigen Individuen, aber eben durch diese Einschränkung bereits rechtlich wie gesellschaftlich bestätigt.

Marrāsh baut nach Ḥuluw (2006:73) die Zivilisation auf fünf Elementen auf: politische Verbesserung durch das Prinzip der Gleichheit, Kulturalisierung (tathqīf) des Verstandes, Verbesserung der Sitten und Bräuche, öffentliche Gesundheit und Sauberkeit und Liebe. Hier wird das eher romantische, ja Rousseau'sche Zivilisations- und Freiheitsverständnis Marrāshs deutlich. Es geht weniger um die Unabhängigkeit des Individuums in seiner Freiheit, die eine moderne Gesellschaft erst möglich macht, sondern um das Aufgehen des Individuums in der Gesellschaft. Dies passt in seine Konzeption der Unmöglichkeit der natürlichen Freiheit. Es ist angelehnt an die Rousseau'sche amour-propre, die die Liebe, bei Marrāsh die fünfte Säule der Zivilisation, zum movens gesellschaftlicher Entwicklungen macht. Die Elemente zwei bis vier sind eindeutig auf Marrāshs Reise nach Paris (Riḥlat Bārīs, 1867) zurückzuführen.

Ebenfalls von Rousseau inspiriert dürfte die Schwerpunktlegung auf die unteren Klassen und die Forderung nach deren Emanzipation sein. Dies deckt sich mit dem Fehlen eines klassisch negativen Freiheitskonzepts bei Marrāsh, der nicht nur eine konstitutionelle Monarchie fordert, sondern explizit auch die Eroberung der Politik und die Volkskontrolle über die Herrscher (Al-Ḥuluw 2006: 103f).

Umstritten ist das Gleichheits- und Gerechtigkeitsverständnis Frānsīs Marrāshs. Er fordert die Gleichheit aller Klassen und damit die Aufhebung der Standesunterschiede wie etwa zwischen Militärs und Zivilisten, zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, zwischen Sprachgruppen und zwischen

Landbesitzern und Bauern (Al-Ḥuluw 2006: 109). Inwiefern es sich hier nur um einen rechtlichen Egalitarismus handelt oder ob Marrāsh materielle Umverteilung fordert ist nicht immer eindeutig, was auch an der prosaischen Ausdrucksweise des Autors liegt. Sāmī al-Kayyālī hat ihm laut Al-Ḥuluw (2006: 37) ein sozialistisches Programm unterstellt, was Al-Ḥuluw aber ablehnt, der Marrāsh auf Rechtsgleichheit beschränkt sehen will. Bereits vorher wollte sich Munīr Mushābik nicht festlegen und meinte: "Wenn er Sozialist war, dann Fabianer, aber das ist letztlich nicht erwiesen" (1973: 34).

Jedenfalls fordert er die Wertschätzung der unteren Klassen und den Respekt vor ihrer Arbeitleistung (Al-Ḥuluw 2006: 114). Ihnen kämen als Bürgern des Staates die gleichen Stimmrechte wie allen andere zu. Dies bedeutet aber noch keine materielle Umverteilung. Laut Al-Ḥuluw (2006: 116) betrachtet Marrāsh die Frage der Gleichheit eher aus ontologisch-organischer denn aus politisch-sozialer Perspektive.

Die Kontrastierung von Arm und Reich in prosaischer und emotionaler Form hat einen begrenzten umverteilerischen Unterton. Insofern sollte man Marrāsh als Sozialliberalen einordnen, der sich hauptsächlich mit politischen und gesellschaftlichen Freiheiten auseinandersetzt und wenig zur Wirtschaftsfreiheit sagt. Wenn überhaupt, dann argumentiert er utilitaristisch, wie viele seiner frühliberalen Zeitgenossen. Er legt somit großen Wert auf die positiven Freiheitsrechte und fordert die Ausweitung der Stimmrechte auf das ganze Volk (Munīr Mushābik 1973: 33).

Marrāsh ist im Unterschied zu den beiden zuvor behandelten Vertretern des frühen arabischen Liberalismus, Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn, ein Vertreter eines sozialen Liberalismus, der weniger Wert auf die Sicherung individueller Abwehrrechte, als individueller und kollektiver Teilhaberechte legt. Insofern ist der Einfluß Rousseaus unverkennbar. Daher postuliert er als Pflichten des Staates die Gleichbehandlung aller Bürger, die moralische, gerechte und gute Herrschaft, den Dienst am Menschen und die Befolgung von Gesetzen (Al-Ḥuluw 2006: 105f), nicht aber die individuellen Rechte gegen den Staat und die Gesellschaft. Dabei fordert Marrāsh das generelle Interesse des Staates an der

Wohlfahrt aller Bürger und damit die Ermöglichung von Teilhabechancen durch die Stärkung der Wissenschaften, Vereinfachung, Instandhaltung und Förderung der Handelswege (Al-Ḥuluw 2006: 106).

Sein eher philosophischer Ansatz zeigt sich auch darin, daß er keine liberalen oder demokratischen Institutionen analysiert, sondern es bei der Teilhabe der Menschen an der Herrschaft bewenden läßt und nicht klar wird, ob er damit ein Parlament meint oder nicht (Al-Ḥuluw 2006: 104).

Dennoch ist er einer der relativ wenigen frühen Liberalen aus der arabischen Levante, über den der libanesische Dichter und Philosoph Mārūn ‘Abbūd später schreibt: "huwa al-ladhī ijtarā ‘alā nashd al-ḥurriyya yawmin kānat al-afwāh makmūma" (er ist derjenige, der den Aufruf zur Freiheit in einer Zeit wagte, in der die Mäuler geknebelt waren) (‘Abbūd 1952: 92).

3.6 Zusammenfassung: Die erste Generation

Insgesamt war der liberale Diskurs der ersten Generation ein Modernisierungsdiskurs, der spätestens seit den 1860er Jahren unter dem Eindruck der Krise geführt wurde.

aṭ-Ṭaḥṭāwīs Takhlīṣ bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme, denn im Jahr 1834 war die arabische und islamische Welt noch nicht so wirtschaftlich, finanziell und politisch abhängig von Europa wie zur Entstehung des Aqḥām al-Masālik. Der Diskurs der Modernisierung zeigt zugleich, daß es eine Differenzierung der Denker in die ideologischen Kategorien Europas des 19. Jahrhunderts wie Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus oder auch Nationalismus nur in Ansätzen gab. Es gab sie dann, wenn der Einfluß Rousseaus wie bei Marrāsh relativ größer war als der konservativer liberaler Denker wie Montesquieu. Bei Marrāsh ist die Kontrastierung von Arm und Reich auch ein Aufruf zur Rousseau'schen amour-propre. Insgesamt stehen sozialliberale Themen nicht oben auf der Agenda der frühen liberalen Denker der arabischen Welt. Ihnen gemein ist der Versuch der Rationalisierung des Staatsaufbaus durch die

Herrschaft des Rechts, das sie als größte Errungenschaft der europäischen Aufklärung sehen. Die Freiheit wird insbesondere von Aṭ-Ṭaḥṭāwī detailliert analysiert, jedoch erst im Murshid, der bereits den Übergang zur zweiten Generation markiert. Dieser Übergang dokumentiert auch die Änderung des Freiheitsverständnis von einem klassischen, ontologischen Begriff hinzu einem politisch-rechtlichen, wie von arabischen Liberalen ab Mitte des 19. Jahrhunderts benutzt wurde.

Bei Khayr ad-Dīn ist die Freiheit Grundlage des modernen Staates, zusammen mit der Gerechtigkeit. Ihm muß jedoch angelastet werden, daß er es bei der Postulierung dieser Fundamente bewenden läßt und weder sie noch das, was die implizieren, genauer untersucht. Marrāshs Freiheit ist durch die prosaische Form seiner Werke etwas verschleiert. Er hält die natürliche Freiheit für unmöglich und verweist stattdessen auf politische, gesellschaftliche und künstlerische Freiheiten. Auch wenn der Naturrechtsdiskurs zu diesem Zeitpunkt auch in Europa seinen Zenith schon überschritten hatte, ist die positivistische Freiheit von Marrāsh natürlich leichter angreifbar. Andererseits hat sich Marrāsh als einer der wenigen Vertreter der liberalen arabischen Nahḍa an der philosophischen Untermauerung seiner Freiheitsideen versucht. Nāṣif Naṣṣār sah hierin gleichzeitig sein Verdienst, aber auch ein Problem der Nahḍa insgesamt (Naṣṣār 1997: 96).

Das Recht und die Herrschaft des Rechts sind zentrale Forderungen aller drei hier behandelten Denker der ersten Generation. Dies unterstreicht gleichzeitig den Einfluß Montesquieus, der von allen europäischen Liberalen wohl der größte Ideengeber gewesen ist. Hierbei variieren die arabischen Liberalen bei der Nennung des Rechts zwischen Sharīʿa und Qānūn. Montesquieus "De l'esprit des lois" ist mit "Rūh al-Qawānīn" (Geist der Gesetze) übersetzt worden, Khayr ad-Dīn at-Tūnisī spricht meistens von Sharīʿatunā, was auch eine Islamisierung oder zumindest eine islamische Legitimation des Konzepts mit sich führt. Der Unterschied zwischen sharīʿa und qānūn indes ist, daß ersteres göttliches Recht ist, das explizit mit Heilserwartungen im Jenseits bei korrekter Befolgung verknüpft ist. Qānūn hingegen stammt vom griechischen Kanon und meint eindeutig weltliches, wenn auch dem Islam nicht widersprechendes Gesetz. Es

macht also einen großen Unterschied, auf welche Art von Gesetzen sich die jeweiligen Autoren beziehen. Konsens aller drei behandelten Denker ist jedoch der mildernde Einfluß von festen Gesetzen, seien sie religiös oder säkular, auf die Regierungsführung und damit die Begrenzung der willkürlichen Macht der Sultans oder des Staates. Anhand von öffentlichen und jedermann verständlichen Gesetzen wird die Herrschaft formalisiert, was sie zum einen modern und zum anderen vorhersehbar macht. Dies ist eine nachhaltige Forderung arabischer Liberaler.

In Sachen Marktwirtschaft wird utilitaristisch argumentiert. Die Wirtschaftsfreiheit ist keine zentrale Kategorie der frühen Liberalen, sondern Mittel zum Zweck oder Anhängsel der politischen Freiheit und der Einwicklung auf dem Weg zur "Zivilisation". Wichtigste Forderung in dieser Hinsicht ist bei Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn die Gleichheit aller Wirtschaftssubjekte vor dem Gesetz. Dies wendet sich gegen die ausländischen Privilegien. Unter dem Schutz der jeweiligen Konsulate der europäischen Länder konnte ausländische wie kooptierte einheimische Geschäftsleute der osmanischen Besteuerung entgehen und sich Handelsmonopole sichern. Dies verurteilen Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn zum einen aus egalitaristischen Gesichtspunkten und zum anderen aus utilitaristischer Perspektive, da die Begrenzung der wirtschaftlichen Freiheit und die Erteilung von Privilegien den Fortschritt der gesamten Gesellschaft und des gesamten Landes behindern.

Die Demokratie wird bei den frühen Liberalen noch nicht mit ihrem modernen arabisierten Begriff "dīmuqrāṭiyya" verwendet. Stattdessen greifen Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn auf "Shūrā" oder "Mashwara" (beides: Beratung, Konsultation) zurück. Dies ist einerseits dem Umstand geschuldet, daß es einfach noch kein modernes Wort für die demokratischen Institutionen Europas gab und man sich stattdessen dem scheinbaren Äquivalent aus der islamischen Rechtswissenschaft bedienen musste. Andererseits impliziert dies in dem Augenblick eine islamisierte Form der Demokratie, in dem ein modernes Verständnis von westlicher Demokratie auch wörtlich gegeben ist. Auch Marrāsh betont die

Notwendigkeit der Mitbestimmung des Volkes, ja seine Priorität gegenüber der Regierung, setzt dies jedoch nicht in die Ausarbeitung demokratischer Institutionen um.

Weiter ist zu beobachten, daß nicht immer deutlich wird, ob eine allgemeine oder eine elitäre Form der Mitbestimmung gemeint ist. Khayr ad-Dīn, der seinen Aqam eher für Entscheidungsträger des osmanischen Reiches geschrieben hat, betont die Notwendigkeit der Mitbestimmung der "ahl al-‘aqd wa al-ḥall", also der qualifizierten Personen, der Berater und Minister des Sultans. Aṭ-Ṭaḥṭāwī geht weiter und differenziert nach französischem Beispiel das Parlament in Ober- und Unterhaus, in dem letztlich beide Klassen vertreten sein werden. Marrāsh ist in dieser Hinsicht egalitärer, wenn auch institutionell unbestimmter, da er die Mitbestimmung des gesamten Volkes fordert.

Es wäre übertrieben, den frühen arabischen Liberalen bereits ein klares Säkularismusverständnis zu unterstellen. Die Trennung von Religion und Politik ist noch nicht ihr Markenzeichen, sondern die Harmonisierung von beiden. Dennoch, und dies wird insbesondere bei Aṭ-Ṭaḥṭāwī deutlich, legen sie großen Wert auf den rationalistischen Aufbau des Staates und der Gesellschaft, was in sich bereits eine Protosäkularisierung darstellt, die Institutionen und Rechte fordern, die zumindest in dieser Form nicht Bestandteil des Korans oder der Sunna sind, was Aṭ-Ṭaḥṭāwī auch wörtlich ausspricht. Khayr ad-Dīn, obwohl nicht mit religiösen Titeln wie Aṭ-Ṭaḥṭāwī ausgezeichnet, ist deutlich konservativer und versucht vehement den Einklang von islamischer Theologie und modernem Staatsaufbau zu rechtfertigen. Bemerkenswert ist, daß Khayr ad-Dīn sich des Ideals eines modernen Staates annimmt und dieses in den Kontext der islamischen Rechtsprechung zu integrieren versucht, anstatt umgekehrt sich der islamischen Rechtsprechung als einziges Ideal anzunehmen und daraus einen Staatsaufbau abzuleiten. Die Reihenfolge der Argumentation Khayr ad-Dīns ist hier instruktiv und unterstreicht den Pragmatismus des Autors.

Marrāsh wiederum schreibt in Ghābat al-Ḥaqq, daß alle Gewalt von Gott ausgehe (Al-Ḥuluw 2006: 102), was in gewisser Hinsicht seinem in Ansätzen formulierten Verständnis von Volkssouveränität im Rousseau'schen Sinne widerspricht.

Es wird in der ersten Generation deutlich, daß sie die Fraktion der "moderaten Optimisten" vertreten. Sie versuchen entweder, die islamische Lehre so auszulegen, daß sie mit den modernen politischen Institutionen in Einklang gebracht werden kann oder versuchen nur von dem Gedankengut Europas das zu übernehmen, was dem Islam nicht widerspricht. Beide Prozesse nicht komplementär und nicht parallel.

Spätere Säkularisten, besonders christliche Sozialisten, fordern die vollständige Trennung von Religion und Staat. Sie sind daher den radikalen Pessimisten (was die Vereinbarkeit von Religion und Politik angeht) zuzurechnen.

3.6.1 Europäischer Liberalismus in der ersten Generation

Es hat sich gezeigt, wie sehr der frühe arabische Liberalismus von europäischen Ideen und besonders französischen Denkern beeinflusst war. In jedem Fall ist der Kontakt mit Europa der Stein des liberalen Anstosses, der Ideen zu Reform, Öffnung und Modernisierung entstehen läßt. Es ist festzustellen, daß sich die Entwicklung des von Europa beeinflussten liberalen arabischen Denkens mit der Entwicklung des europäischen Liberalismus mit zeitlicher Verschiebung nachvollziehen läßt. Bis in die siebziger Jahre des 19. Jahrhundert haben die arabischen Liberalen die sozialliberale Wende im europäischen Liberalismus nicht nachvollzogen. Wenn das Gedankengut, wie bei Frānsīs Marrāsh, einen sozialeren Einschlag hat, lag dies am Einfluß von Rousseau und nicht den späteren Sozialliberalen. Insgesamt ist aber mit Hinblick auf die arabischen Liberalen der ersten Generation falsch, den Einfluss Rousseaus größer als den Montesquieus zu bewerten, wie Yared (1996: 20) es tut.

Dennoch versuchen die arabischen Liberalen die Kontextualisierung der liberalen Ideen Europas ohne die Aufgabe der eigenen politischen Identität. Es handelt sich sowohl um eine Arabisierung und Islamisierung der Ideen des europäischen Liberalismus als auch um eine Liberalisierung der arabischen und islamischen Ideen zu Staat und Gesellschaft. Diese Kontextualisierung schreitet fort im Zeichen der Krise der arabischen und islamischen Länder gegenüber Europa und die Forderung zur Übernahme liberaler westlicher Gesellschaftsmodelle wird dringender.

Dies zeigt sich beim Vergleich von aṭ-Ṭaḥṭāwī's Takhliṣ einerseits und seinem späteren Murshid und Khayr ad-Dīn's Aqwam andererseits. Ersteres hat nur implizit Forderungen nach einer liberaleren und beschränkten Herrschaft, da Aṭ-Ṭaḥṭāwī auch Rücksicht auf seinen Herrscher Muḥammad 'Alī nehmen musste. Der reformerische und liberale Unterton wird besonders durch die Übersetzung der französischen Verfassung und die Analyse des französischen politischen Systems deutlich. In den beiden späteren Werken werden die Forderungen expliziter und unmittelbarer, da es unter dem Eindruck der Rückschrittlichkeit nicht mehr nur darum gehen kann, Europa zu beobachten, sondern die Grundlagen der europäischen Fortschrittlichkeit zu übernehmen. Mit der expliziten Forderung nach Übernahme wird auch der Kontextualisierungsdruck größer. Beim Takhliṣ findet diese Kontextualisierung noch wörtlich, also mit dem Ausdruck französischer politischer System in Termini der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft statt. Insbesondere Khayr ad-Dīn geht im Aqwam einen Schritt weiter und kontextualisiert nicht nur die Termini, sondern die Gesamtkonzepte von begrenzter und guter Herrschaft, Freiheit und Gerechtigkeit. Daher nimmt mit der Notwendigkeit der Anpassung an die europäischen Errungenschaften auch die Notwendigkeit der Anpassung des Diskurses zu.

Es sind gleichzeitig kaum die neueren Entwicklungen der liberalen europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts wie der Positivismus oder der Utilitarismus nachvollzogen worden. Gleichzeitig hat auch noch keine nennenswerte Differenzierung des modernen politischen Denkens in die

ideologischen Lager, die das Europa des 19. Jahrhunderts beherrschten, stattgefunden. Beides wird sich in der zweiten Generation ändern.

3.6.2 Islamische Reformtheologie in der ersten Generation

Eine wirkliche Entwicklung einer neuen islamischen Reformtheologie findet in der ersten Generation der arabischen Liberalen noch nicht statt. Dies liegt daran, daß der islamische Gelehrte der drei behandelten Denker, aṭ-Ṭaḥṭāwī, weniger theologisch als säkular-rationalistisch argumentiert und daß die islamische Einbettung der Argumentation Khayr ad-Dīns pragmatisch und oberflächlich bleibt. Oberflächlich ist in diesem Zusammenhang nicht abwertend gemeint, sondern meint die Applizierung von islamischen Lehrinhalten auf die direkten politischen Systeme seiner Zeit. Dies beinhaltet keine Neuausrichtung der islamischen Theologie als solcher oder eine systematische Neuinterpretation ihrer Quellen, sondern nur eine Neuanwendung. Khayr ad-Dīn kümmert sich nicht um neue Formen der Auslegung islamischer Quellen wie etwa der Wiedereinführung des Ijtihād oder der Zulassung rationalistischer Erkenntnismethoden. Er befasst sich nicht mit dem Kern der islamischen Theologie, sondern nur mit ihren äußerlichen Implikationen auf die Politik.

Frānsīs Marrāsh ist Christ und kein islamischer Theologie. Er bezieht Gott in seine Argumentation mit hinein und plädiert für eine rationalistische Erkenntnis des Transzendenten, ist jedoch in keine strenge Theologie eingebettet, was ihn nicht zum Vorbild für islamische Reformtheologen nach ihm macht.

Insgesamt sind die Texte der behandelten Autoren keine theologischen Texte, die das Fundament für eine islamische Reformtheologie legen müssten, sondern sie behandeln politische, gesellschaftliche und literarische Themen. Die systematische Reform des islamischen theologischen Denkens bleibt den ihm folgenden Theologen wie Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq oder ‘Abd al-‘Azīz Ath-Tha‘ālibī vorbehalten. Dennoch bleibt der islamische Rahmen zumindest formell bei aṭ-Ṭaḥṭāwī und mehr noch

bei Khayr ad-Dīn als moralischer Bezugspunkt von Bedeutung, den sie nicht verlassen haben. Trotz protosäkularistischer Argumentation aṭ-Ṭaḥṭāwīs und islamkonformer Argumentation Khayr ad-Dīns wird in der ersten Generation noch kein Bruch zwischen Säkularisten und reformorientierten Muslimen erkennbar, wie er sich etwas später zwischen Faraḥ Anṭūn und Muḥammad ‘Abduh zeigt, als auch die Forderungen nach einer vollständigen Säkularisierung deutlicher und radikaler vorgetragen werden.

3.6.3 Arabischer Humanismus in der ersten Generation

Die Bezugnahme auf griechische Quellen ist bei den ersten Liberalen begrenzt. Aṭ-Ṭaḥṭāwī übersetzt im Laufe seiner Arbeit bei der Kairoer Sprachenschule und im sudanesischen Exil Werke aus der griechischen Klassik. Obwohl aṭ-Ṭaḥṭāwīs Beschäftigung mit der antiken Geisteswelt, insbesondere ihren möglichen politisch-philosophischen Implikationen, nicht konsequent war, ist es sein Verdienst, die Geschichtsschreibung über den Rand des islamischen Jahres eins, der Hijra des Propheten, auszudehnen und die Geschichte Ägyptens bei den Pharaonen beginnen zu lassen. Bereits kurz nach seinem Takhlis verfasste aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Schrift namens "Tārīkh Qudamā’ al-Miṣriyīn" (1838), in der er die alten Ägypter behandelt (Sarkīs 1928: 943).

Khayr ad-Dīn zitiert Aristoteles: "wa fī ḥikmat Aristū anna min al-ghalaṭ al-fādiḥ an tu‘awwiḍ ash-sharī‘atu bi-shakhṣin yatasarraḥ bi-muqtaḍā irādātihi (Und in der Weisheit Aristoteles' wäre es ein schwerer Fehler, wenn die Sharī‘a durch eine Person ersetzt wird, die (nur) entsprechend ihres Willens (ihrer Willkür) handelt.) (At-Tūnisī 1972: 116). Er meint hiermit die Unbeschränktheit des Herrschers gegenüber den religiösen Gesetzen. Jedoch bleiben die Verweise auf das griechische Erbe Stückwerk und spielen in der Argumentation für politische Freiheiten eine Nebenrolle. Dies mag auch daran liegen, daß Khayr ad-Dīn explizit darum bemüht war, die europäische Moderne mit der islamischen

Tradition und Geistesgeschichte zu verbinden. In diesem Anliegen kann der Rückgriff auf antike, also vorislamische Denker, nicht Zentrum der Argumentation sein.

Frānsīs Marrāsh hat sich nicht mit griechischen oder römischen Vorbildern beschäftigt.

4. Die zweite Generation, 1880 bis 1918

In der zweiten Generation der liberalen arabischen Denker hat sich der Krisendiskurs verstärkt. Während bei Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn noch eine gewisse Gelassenheit erkennbar ist, zeichnen die ihnen folgenden Denker ein düsteres Bild von der Lage der arabischen und islamischen Länder im Vergleich zu Europa. Dennoch halten sie diese Probleme für überwindbar, doch sehen sie eine noch größere Dringlichkeit für Reformbemühungen in den arabischen und islamischen Staaten. Den Fortschrittsoptimismus hatten zwar bereits Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Khayr ad-Dīn angenommen, jedoch wurde er durch die Adaption positivistischer Theorie, verstärkt, was zu einer steigenden Diskrepanz zwischen einer so wahrgenommenen katastrophalen Ausgangslage und Fortschrittsteleologie führte. Das Bild von Europa, das in der ersten Generation noch weitgehend inspirierend und freundlich war, wandelte sich ebenfalls in ein ambivalenteres. Der europäische Einfluss nahm in der zweiten Generation weiter zu, gleichzeitig jedoch auch die Wahrnehmung Europas als Gefahr und Bedrohung.

In der Tat sind Ägypten und das Osmanische Reich im Laufe des 19. Jahrhunderts immer stärker in die Abhängigkeit europäischer Mächte geraten. In Ägypten führte die Modernisierung der ägyptischen Wirtschaft unter Muḥammad ‘Alī zu einer einseitigen Abhängigkeit vom europäischen Markt für Baumwolle, die Ägypten als Monokultur anbaute. Muḥammad Alis Nachfolger häuften durch die

fortgesetzten Modernisierungspläne immense Schulden bei europäischen Mächten an, die im Jahr 1876 eine internationale Schuldenkommission für Ägypten einrichteten, das damit seine Budgethoheit verlor. Die Entwicklungen gipfelten in der Besetzung durch Großbritannien im Jahr 1882, die mit Einschränkungen bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts fortbestehen sollte.

Ähnlich erging es Tunesien, das durch vergleichbare wirtschaftliche und finanzielle Schwierigkeiten in die Abhängigkeit Frankreichs geriet und im Jahr 1881 besetzt wurde.

Das Osmanische Reich konnte auch in dieser Phase seine zumindest nominelle Souveränität behalten, was aber weniger seiner Stärke, sondern eher dem Interesse der europäischen Mächte geschuldet war. Auf dem Berliner Kongress, bei dem das Reich 1875 einige seiner wichtigsten europäischen Territorien verlor, mußte es sich mit einer Zuschauerrolle begnügen, während die Interessen Österreichs, Englands und in geringerem Maße Russlands berücksichtigt wurden.

Die Desintegration des Reiches ging indes schleichend vonstatten. Ägypten hatte sich bereits in den 1830er Jahren de facto unabhängig gemacht, was durch die Konvention von London 1840 auch zumindest implizit bestätigt wurde und auch die anderen nordafrikanischen Territorien waren unter den Einfluß und später die Besetzung Frankreichs geraten. Griechenland hatte 1832 seine Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich erkämpft. Auf dem Balkan gingen durch den Russisch-Türkischen Krieg von 1877 bis 1878 Serbien, Rumänien und Montenegro endgültig verloren.

Trotz oder gerade wegen der harten Regierung von Sultan 'Abd al-Ḥamīd II. (reg. 1876-1909) nahmen die inneren Konflikte im Reich zu. Das Aufkommen der Partikularnationalismen auf Kosten des Panosmanismus schuf Zentrifugalkräfte, die sich endgültig während des ersten Weltkriegs entluden. In der gleichen Zeit fand die Proklamation der osmanischen Verfassung und die Eröffnung eines Parlaments ein jähes Ende durch deren Abschaffung durch Sultan 'Abd al-Ḥamīd II. im Jahr 1877. Die zunehmende Zensur und der Druck der Behörden im Osmanischen Reich auf liberale und andere oppositionelle Denker ließen eine

Vielzahl von syrischen und libanesischen Intellektuellen nach Ägypten fliehen.⁴³ Unter ihnen waren Adīb Ishāq, Ya‘qūb Şarrūf, Fāris Nimr, ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī, Faraḥ Anṭūn, Rashīd Riḍā und andere. Neben der Emigration nach Ägypten, deren liberale Ergebnisse in dieser Arbeit vornehmlich behandelt werden, gab es natürlich auch große Auswanderungswellen in die neue Welt, darunter später so berühmte Dichter wie Jubrān Khalīl Jubrān (Khoury 1997) oder der nicht so berühmte in Brasilien lebende liberale Libanese Ni‘ma Yāfith (Naşşār 2007: 75ff).

Mit der Machtübernahme ‘Abd al-Ḥamīds II. wurde die Zensur, die vorher bereits die Regel war, systematisiert (Cioeta 1979: 170). Die Dinge besserten sich etwas durch die kurzweilige Administration Midhat Paschas über Syrien, der selbst ein Anhänger des Reformlagers war und deshalb vom Sultan recht schnell wieder abgezogen und verhaftet wurde. Ihm hat Sulaymān al-Bustānī sein 1908 erschienenes Buch "‘Ibra wa Dhikrā: Ad-Dawla al-‘Uthmāniyya qabla ad-Dustūr wa ba‘dahu" (Übergang und Erinnerung: Das Osmanische Reich vor der Verfassung und nach ihr) gewidmet. In dem Buch geht der Autor auch detailliert auf die Zensurbestrebungen der osmanischen Behörden aus Sicht eines reformerischen arabischen Schriftstellers ein (dazu mehr: Kapitel 3.8).

In der osmanischen Administration gab es einen Katalog von Wörtern, deren Nennung in Zeitungen verboten war. Dazu gehörten (Cioeta 1979: 174, 176 und Al-Bustānī 1908: 97): Thawrah (Revolution), Jumhūriyya (Republik), Ḥurriyya (Freiheit), Işlāḥāt (Reformen), Ittiḥād (Vereinigung), Junūn (verrückt), Waṭan (Vaterland) und andere. Dies betrifft natürlich den Grundwortschatz der liberalen Reformen wie auch der radikaleren (Partikular-)Nationalisten und hatte somit deutliche Auswirkung auf deren Publikationen.

⁴³ Über die Rolle der libanesischen Intellektuellen als modernistischer Avantgarde auch Khoury 2007b: 239ff.

Aus anderen Gründen war das Abdrucken von Koranzitaten verboten, was mit der Kurzlebigkeit von Zeitungen im Vergleich zur Ewigkeit der islamischen Botschaft zusammenhing (Cioeta 1979: 177).⁴⁴

Neben den Schwierigkeiten, die die osmanische Zensur mit sich brachte, waren aber auch Karrieremöglichkeiten für arabische Schriftsteller ein Grund nach Ägypten überzusiedeln (Cioeta 1979: 180). Dort hatte man ein größeres arabischsprachiges Publikum als in Beirut, Damaskus oder Aleppo und dort hatte der bis 1879 herrschende Ismail Pasha einen Reform- und Modernisierungskurs eingeschlagen. Ein weiterer Grund dafür, daß insbesondere christliche Intellektuelle nach Ägypten ausgewandert sind, liegt auch in den zunehmenden konfessionellen Spannungen und Unruhen in Beirut und Damaskus ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

So wurde Ägypten in der zweiten Generation das Zentrum der arabischen Nahḍa und auch des arabischen Liberalismus. Unter den libanesischen und syrischen Einwanderern fanden sich überproportional viele liberale Intellektuelle, die ihrerseits mit gleichgesinnten Ägyptern zusammenarbeiteten. Daher wurde Ägypten, nicht aber nur die Ägypter, zum Herzen des arabischen Liberalismus, aber auch anderer moderner politischer Ideologien.

Die zweite Generation der arabischen Nahḍa und damit der arabischen Liberalen erreichte ihren Höhepunkt um die Jahrhundertwende. Innerhalb weniger Jahre wurden die wichtigsten Werke der Reformer veröffentlicht. Muḥammad ʿAbduhs "Risāla at-Tawhid" (Auftrag der Einsheit) erschien 1897, 1899 folgten Qāsim Amīns "Taḥrīr al-Mar'a" (Befreiung der Frau), ʿAbd ar-Raḥman Al-Kawātibīs "Umm al-Qurā" (Mutter der Dörfer; Mekka, C.R.) und Aḥmad Faṭḥī Zaghlūls Übersetzung von Edmond Demolin "Á quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons" (Sirr taqaddum al-inklīz as-sāksūniyīn). Kurz darauf publizierte Qāsim Amīn sein radikaleres Nachfolgewerk "Al-Mar'a al-Jadīda" (Die neue Frau, 1900) und Al-Kawābikī sein "Ṭabā'i' al-istiḍād wa maṣāri' al-isti'bād" (Eigenarten des Despotismus und Untergang der Versklavung, 1902). 1903 erscheint mit Farah

⁴⁴ Weil es eine Beleidigung der Italiener darstellen würde, verbat der osmanische Zensor auch dem Libanesen Sarkīs, die Italiener als "Umma al-Ma'kārūnī" (Volk der Makkaronis) zu bezeichnen.

Antūns "Ibn Rushd wa Falsafatuhu" (Ibn Rushd und seine Philosophie) eine Wiederbelebung des Erbes Averroes'.

Ein zweiter Höhepunkt der zweiten Generation kann schließlich mit dem Jahr 1908 markiert werden. Inspiriert durch die Ereignisse im Osmanischen Reich, das durch die Revolution der Jungtürken seine Verfassung wieder ins Leben rief und dessen Sultan 'Abd al-Ḥamīd II. 1909 abdanken musste, erschienen die Werke Sulaymān al-Bustānīs "Ibra wa Dhikrā" (1908) und gegen Ende des Jahres 1913 veröffentlichte Aḥmad Luṭfī As-Sayyid eine Serie von Zeitungsartikeln in der ägyptischen Al-Jarīda, in denen er sein politisches Programm darlegte. Hierbei verwies er häufig auf das Vorbild der osmanischen Verfassung. Die Osmanen hätten sich ihre Freiheit erkämpft und es sei nun an den Ägyptern, es ihnen gleich zu tun.

Politisch kulminierten die liberalen Forderungen erst nach dem ersten Weltkrieg in der partiellen Unabhängigkeit Ägyptens und der Regierung durch die anfangs liberale Wafd-Partei ab 1923, was aber bereits den Anfang der dritten Generation der arabischen Liberalen markierte.

Eine weitere entscheidende Neuerung in der zweiten Generation der Nahḍa ist das Aufkommen eines recht pluralistischen Zeitungswesens. In Ansätzen waren bereits in der ersten Generation liberale Ideen in neugegründeten Zeitungen wie den Al-Waqā' i' al-Miṣriyya in Kairo publiziert worden.

Zu den bedeutendsten und langlebigsten Zeitungen zählt auch "Al-Jawā'ib" (Die Antworten) von Aḥmad Fāris ash-Shidyaq, der diese von 1860 bis 1880 herausgab.

Die heute noch erscheinende Zeitung al-Ahrām wurde ab 1875 von den syrischen Taqlā-Brüdern in Kairo gegründet.

Ab den 1880er Jahren kam es zu einer Blüte und Differenzierung des Zeitungswesens in der arabischen Welt, hauptsächlich in den beiden größeren Publikationszentren Beirut und vor allem Kairo. In Kairo auch deshalb, weil die osmanische Zensur dort nicht eingreifen konnte und das ägyptische Regime und auch die britische Besatzungsmacht in dieser Hinsicht duldsamer waren.

Ab dem Ende des 19. Jahrhunderts teilten sich die Richtungen der Zeitungen nach den vorhandenen ideologischen Mustern in islamische, nationalistische und liberale Publikationen auf, etwas später stießen sozialistische Zeitungen wie "al-Mustaqbal" (Die Zukunft) von Salāma Mūsā hinzu. Rashīd Riḍā, Schüler von Muḥammad 'Abduh hatte 1898 seine einflussreiche Zeitschrift "al-Manār" (Der Leuchtturm) gegründet, die als Organ der Salafiyya fungierte. Die levantinischen Christen Fāris Nimr und Ya'qūb Ṣarrūf gründeten 1876 mit "al-Muqtataf" (Die Auslese), ein liberales Magazin, das sich der individuellen Freiheit und auch der Marktwirtschaft verpflichtet sah. Der ebenfalls aus dem Libanon stammende Emigrant Jurjī Zaydān gab zeitgleich die liberale Zeitung Al-Hilāl (Der Halbmond) heraus.

Demgegenüber stand die von 'Alī Yūsuf herausgegebene Zeitung "al-Mu'ayyad" (Der Helfende) gegen die levantinischen Einwanderer und gegen die Reformtheologie Muḥammad 'Abduhs (Vatikiotis 1969: 175).

Die Rolle der syrischen und libanesischen Immigranten im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts ist für die Entwicklung des arabischen und ägyptischen Zeitungswesens von entscheidender Bedeutung. Nicht nur die inhaltlichen Differenzen nahmen in dieser Zeit zu, sondern auch die quantitative Ausbreitung von Zeitungen und Magazinen, zumindest in urbanen Zentren. Ayalon (1995: 151) schätzt die Verbreitung aller Zeitungen Ägyptens im Jahre 1881 auf 24.000 und bereits auf 100.000 im Jahr 1910. In einem ähnlichen Zeitraum, von 1873 bis 1907 wurden 15% aller Zeitungen von syrischen und libanesischen Einwanderern herausgegeben, die allerdings nur 0,3% der ägyptischen Bevölkerung ausmachten (Ayalon 1995: 52).

Trotz aller publizistischen Aktivität und politischer Reformen bleibt der sozioökonomische Rahmen, in dem arabische liberale Intellektuelle sich bewegten, bescheiden bis unterentwickelt. Das Osmanische Reich und Ägypten waren nach wie vor Entwicklungsländer, deren wirtschaftliche Produktion zum Großteil aus Landwirtschaft bestand und in hohem Maße abhängig von europäischer Nachfrage und den Entwicklungen auf dem Weltmarkt waren. Nur ein Bruchteil der Bevölkerung konnte lesen und die Argumente und Ideen der

arabischen Reformer aufnehmen, und dies auch nur in den Städten, wo die Zeitungen und Bücher publiziert wurden. Der politische Diskurs überhaupt bleibt ein elitärer Diskurs, der von einer politisch uninformierten Öffentlichkeit weitgehend isoliert war. Dies gilt natürlich und vielleicht noch mehr auch für die liberale Publizistik, die zusätzlich zu den logistischen Problemen der Meinungsverbreitung mit politischen Ideen und Vokabular daherkam, das in nicht unerheblichem Maße aus Europa stammte. Der ägyptische Zensus von 1897 spricht von einem Literarisierungsgrad von nur 5,8% im ganzen Land (Ayalon 1995: 143). Dies verteilt sich auf acht Prozent der Männer und nur 0,2% der Frauen. Die Diskrepanzen zwischen Stadt und Land lassen sich daran ablesen, daß in Kairo rund 21,6% und in Alexandria rund 19% der Männer lesen und schreiben konnten (Ayalon 1995: 144).

4.1 Adīb Ishāq (1856-1885)

Adīb Ishāq war ein syrischer Poet, Essayist und politischer Journalist. Er wurde 1856 in Damaskus geboren und zog früh mit seiner Familie nach Beirut, wo sein Vater beim Zollamt am Hafen arbeitete. Bereits in jungen Jahren betätigte er sich publizistisch im Journal "at-Taqaddum" (Der Fortschritt). 1876 zog er auf Einladung seines Freundes Salīm an-Naqqāsh nach Alexandria, wo beide ein Theater aufbauten, in dem unter anderem Stücke Racines gespielt wurden. Dort kam er auch in Kontakt mit den Modernisierern um Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, für deren Wochenzeitung "Miṣr" (Ägypten) er Beiträge schrieb. Ab dieser Zeit hat die Schreibtätigkeit Adībs deutlich politischere Züge. Er gab auch seine eigene Zeitung, "at-Tijāra" (Der Handel), heraus, die 1880 verboten wurde, woraufhin Adīb nach Paris flüchtete. Dort wurde er sofort publizistisch tätig und veröffentlichte "Miṣr al-Qāhira" (Das siegreiche Ägypten). Nach einem kurzen Zwischenaufenthalt in Beirut, wo er erneut at-Taqaddum veröffentlichte, kehrte er nach Ägypten zurück und wurde Berater des Bildungsministeriums. Aufgrund der 'Urābī-Revolution mußte er Ägypten erneut in Richtung Beirut verlassen und kehrte erst 1882 nach der englischen Besatzung zurück. Da er in Ägypten keine

Regierungsposition mehr bekam, zog er wieder nach Beirut, wo er erneut für kurze Zeit at-Taqaddum herausgab und 1885 starb. Adībs publizistische Aktivität ist recht beeindruckend, da er in einer Lebensspanne von nur 28 Jahren fünf Zeitungen an drei Orten, oftmals auch gleichzeitig, herausgab.

Adīb Ishāq hat keine Monographie hinterlassen, sondern eine Vielzahl von Zeitungsartikeln zu kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Themen, die sein Bruder ‘Awnī 1909 unter dem Titel ad-Durrar herausgab. Für diese Arbeit sind die politischen Schriften Adībs relevant, der sich eindeutig als Liberaler französischen Einschlags zu erkennen gibt. Selbst der sonst so kritische Tayeb Bouazza (2008: 62), erkennt in ihm einen "authentic liberal".

Adībs Schriften stehen unter dem Eindruck der Krise und der Rückschrittlichkeit der arabischen und islamischen Welt gegenüber dem Westen. Die Kontrastierung Europas mit dem Orient dient ihm zur Unterstreichung der Dringlichkeit seiner Reform- und Freiheitsforderungen. Er war sehr bewandert in der europäischen und insbesondere französischen Ideengeschichte und nimmt in seinen Werken desöfteren Bezug auf Montesquieu oder Rousseau (Louca 1970: 127).

Darüber hinaus ist Adīb ein Bewunderer der Französischen Revolution, über die er schreibt:

"barazat (ath-thawra, C.R.) ilā ‘ālam al-fi‘l ‘ām 1789 wa şaddamat quwa al-istibdād fa-zalzalathā wa dafa‘at sutwa at-taqlīd fa-dha‘dha‘athā wa rafa‘at ‘an al-‘uyūn niqābahā wa ‘an an-nufūs hijābahā fa-ānasat min jānibihā al-ḥurriyya wa khala‘at jalābīn ar-riqq wa l-‘ubūdiyya (...)" (Sie (die Revolution, C.R.) trat im Jahr 1798 in der Welt des Faktischen hervor und stieß mit der Macht des Despotismus zusammen und sie ließ sie erbeben und sie bedrängte die Autorität der Tradition und brachte sie zu Fall und sie hob ihren Schleier von den Augen und ihre Verschleierung von den Seelen und an ihrer Seite stand die Freiheit und sie legte die Gewänder der Sklaverei und der Knechtschaft ab (...)) (zitiert in Khoury 1973: 265).

Trotz des Lobes für die Revolution ist Adīb Ishāq, was seinen zeitlichen und lokalen Kontext betrifft, kein Revolutionär. Dafür ist sein Liberalismus zu klassisch. Er befürwortete die Französische Revolution als Ereignis, das erstmalig den Despotismus überwinden konnte, kann sich jedoch im Folgenden nicht zu einer Guttheißung der Revolution im Prinzip durchringen.

Zentrales Motiv Adībs ist die Freiheit, die er in ihrer Verwebung mit dem Gesetz sehr an Montesquieu anlehnt. Er legt seine Grundgedanken zur Freiheit in einer Rede "Al-Ḥurriyya" vor der Zahrat al-Ādāb-Gesellschaft dar, die in seine Gesamtausgabe von 1909 aufgenommen wurde.

Für ihn gibt es drei Arten der Freiheit, die natürliche Freiheit im Sein, die zivile Freiheit in der Gesellschaft und die politische Freiheit in den Beziehungen (1909: 26). Die erste, natürliche Freiheit, sieht Adīb als gegeben an. Sie kann daher auch nicht von Herrschern dauerhaft unterdrückt werden und ist nicht Gegenstand von theologischen Auslegungen (Ishāq 1982: 156). Sie geht auch den positiven Gesetzen des Staates voraus, weswegen sie von Despoten und Unterdrückern nicht anerkannt werde:

"ulā'ika lam ya'tarifū bi-ghayr al-aḥkām al-latī hum arbābuhā wa hā'ulā'i lam ya'khudhū bi-ghayr al-qawānīn al-latī hum aṣḥābuhā" (1982: 156) (Jene erkennen keine Urteile an, deren Herren sie nicht sind und diese nehmen keine Gesetze an, deren Herren sie nicht sind.)

In der Auslegung der drei Freiheiten (ibid.) folgt Ishāq Montesquieu, der betonte, daß die zivile Freiheit den Menschen zu nichts verpflichte, was nicht im Gesetz steht und die politische Freiheit bedeute, daß er alles tun darf, was das Gesetz nicht verbietet (de Montesquieu 1977: 292). Die Freiheiten sind bei Ishāq analog zu drei Stufen der Existenz des Menschen, der ein natürliches Dasein hat, ein soziales Dasein in der Gesellschaft und eine politische Existenz (1909: 202). Was letztere Stufe anbelangt, "so sind wir noch im Kindesalter" (1909: ibid.).

Adīb Ishāqs Freiheitskonzept drückt in Anlehnung an das Montesquieu'sche eine Evolution der Freiheit von einer Ontologie hin zu einer politischen Ordnung aus. Hierdurch wird die Freiheit nicht nur ausdifferenzierter und erklärungsbedürftiger, sondern auch konkreter. Kurz zuvor war diese neue Konzeption eines Freiheitsverständnisses auch bei Aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinem *Al-Murshid al-Amīn* sichtbar. Sie ist bei Adīb ebenfalls ein Zeichen für die zunehmende Differenzierung und Politisierung des Freiheitsbegriffs ab dem 19. Jahrhundert.

Das Freiheitsverständnis Adībs ist dabei individuell und er verteidigt es gegen Angriffe der gesellschaftlichen Autorität (*Al-Hay'ā al-Ijtimā'īyya*, Qaranī 2006: 178) und der Nationalisten. Es ist darin strikt antikollektivistisch und bringt auch das liberale Argument gegen Rousseau zum Ausdruck, indem er schreibt (1909: 32): "Rousseau schrieb über Widerstand zu Despotismus und Freiheit der Individuen, aber er unterwarf sie dem Willen der Gesamtheit." Gleichzeitig wendet er sich gegen einen Nationalismus, der den Wert des Individuums mindern würde (1909: 32): andere dachten, daß Heimat für Mangel an Freiheit kompensieren kann (...). Dies ist eine Tendenz, die zur Stärkung der Regierung führt und die Freiheit ohne Absicherung läßt und die Heimat ohne Unabhängigkeit."

Als einer der ersten arabischen liberalen Denker ist sich Adīb Ishāq auch den Gefahren bewußt, die durch die Gesellschaft für die individuelle Freiheit entstehen können. Daher hält er auch die politische Freiheit für nicht vollständig erreichbar, da sie immer durch "Traditionen, Gesetze und Privilegien" (Ishāq 1909: 34) eingeschränkt sei. Er steht diesen informellen Beschränkungen der Freiheit skeptisch gegenüber und warnt vor der zunehmenden Einflussnahme gesellschaftlicher Kontrollmechanismen auf die individuelle Freiheit. Die gesellschaftliche Autorität, mit der Adīb nicht den Staat meint, sondern die öffentliche Meinung, hat ihren Ausgangspunkt in einer Bildung, die keinen Wert für individuelle Freiheit vermittelt:

"Al-hay'a al-ijtimā'iyya al-latī taqtulu ḥurriyyatanā bi-aḥkām at-tarbiyya" (Die soziale Autorität ist es, die unsere Freiheit in den Urteilen in der Bildung tötet (1909: 28).

Die Lehrer seien also die ersten Despoten, die "nicht Klugheit mehren, sondern Lug und Trug zur herrschenden Kraft machen" (1909: 29).

Die Freiheit ist für Adīb Isḥāq der Ausgangspunkt und der Ursprung von Herrschaft und Gleichheit. Die Gleichheit ist für ihn nicht gleichbedeutend mit der Freiheit oder ihr gar übergeordnet, sondern logische Konsequenz der Entfaltung der Freiheit (1909: 34). Gleichzeitig sieht er in der Freiheit den einzigen Garanten der Wohlfahrt des Königs und des Königreiches. Er fügt der Kette aṭ-Ṭaḥṭāwīs, die dieser von Ibn Khaldūn übernommen hatte, es gäbe keine Herrschaft ohne Männer, keine Männer ohne Geld, kein Geld ohne Gerechtigkeit, die Freiheit hinzu und setzt sie damit an den Anfang des so postulierten zivilisatorischen Fortschritts (1982: 126). Dies ist eine entscheidende Neuentwicklung, auch was das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freiheit bei arabischen Liberalen betrifft, da beide nicht mehr als identisch wahrgenommen werden, sondern wie bei Adīb Isḥāq Ausdruck unterschiedlicher Entwicklungsstufen sind. Die Gerechtigkeit Adīb Isḥāqs kann nur durch die Etablierung der Freiheit erreicht werden und nicht umgekehrt. Hier zeigt sich auch der Unterschied zwischen dem eher klassisch-liberalen Adīb und dem späteren Sozialliberalen Ṭāhā Ḥusayn, der die Freiheit als Konsequenz der Gerechtigkeit ansah. Darüber hinaus ist das Ende der Kette entweder als Freiheit oder als Gerechtigkeit der kausale Ursprung von Wohlstand, Geld und Zivilisation. Dies deckt sich mit den Forderungen der arabischen Liberalen nach Entwicklung durch Freiheit im Gegensatz zu einer von anderen favorisierten Entwicklung zur Freiheit.

Neben der Forderung nach Freiheit ist Adīb Isḥāq ein entschiedener Verfechter des "menschenrechtlichen Egalitarismus", der jegliche Privilegien verneint und den Herrschern das natürliche Recht auf die Herrschaft abspricht (1909: 33): "und ihre (die Privilegierten, C.R.) Ermächtigung ist kein natürliches Recht, sie sind die Feinde der Freiheit". Die Privilegien bestehen zur Zeit Adīb Isḥāqs zum

einen aus den Prärogativen der Herrscher im Osmanischen Reich und in Ägypten, zum anderen aus den Vorzügen für ausländische Händler in beiden Ländern, die von Steuern ausgenommen waren und unter dem Schutz ihrer jeweiligen Konsulate standen.

Es sind nach ihm gerade diese Privilegien, die die politische Freiheit unmöglich machen, da sie sich gegenseitig verstärken: "Alle erreichen etwas, aber viel besser wäre einfache Gleichheit, die durch wahre Freiheit erreicht werden kann." (Ishāq 1909: 34). Es handelt sich hier um ein klassisch-liberales Argument, das meist gegen Subventionen angewandt wird, die dazu führen würden, daß jeder auf Kosten eines anderen leben würde, wie Bastiat die Ursachen des Staates als große Fiktion beschreibt. Adīb Ishāq sieht dies ähnlich, meint jedoch nur rechtliche Ungleichheiten, die "wenigen alles und anderen nichts geben" (1909: 31).

Bei aller Ablehnung von kollektivistischen Arrangements ist Adīb Ishāq kein Radikalliberaler oder jemand, den man heute libertär nennen würde. Er sieht das Gesetz als notwendige Schranke der vielfältigen individuellen Freiheiten an. Insofern gehört auch die Regierung zur Freiheit (1909: 33). Der radikale Individualismus führe zu Fraktionenbildung und Bürgerkrieg und teile die Menschen in Herren und Knechte: "und es kam zum Despotismus im Herrschen und zum Rückgriff auf Gewalt und Unrecht und der Fehler in all dem war der Egoismus" (1909: 144). Dem stellt Adīb Ishāq ein reziprokes Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Eigenliebe und Altruismus gegenüber, in dem er - ganz nach Montesquieu - in beidem Mäßigung fordert (1909: 142). Ishāq folgt seinem Lehrmeister zwar in dessen Ansichten zu Freiheit, Gesetz und Herrschaftssystemen, lehnt jedoch wie schon Khayr ad-Dīn vehement die Montesquieu'schen Darlegungen zum klimatischen Determinismus ab: "Wenn gesagt wird, daß die Hitze die Forderung nach Freiheit verbiete, dann frage ich, was ihr von den beduinischen Arabern gehört habt. Seht ihr nicht den Unterschied zwischen Engländern und Deutschen?" (zitiert in Qaranī 2006: 182). Hier nimmt Ishāq das Ideal vom freiheitsliebenden Beduinen wieder auf, das auffällig an das Rousseau'sche Ideal von freien Schäfern erinnert. Diese

Typisierung der Beduinen als freie Menschen geht aber bis auf Ibn Khaldūn zurück, der bei ihnen die Bande der 'aṣabiyya noch als am stärksten ansah. Interessant ist auch sein Blick auf Deutschland als Hort des europäischen Autoritarismus. Diese Ansichten sollten noch andere Autoren wie Qāsim Amīn in Bezug auf die Frauen und Faṭḥī Zaghlūl durch die Übersetzung von Edmond Demolins' "Sirr Taqaddum al-Inklīz as-Sāksūniyīn" teilen. In letzterem kontrastiert der Autor die Freiheitsliebe der Engländer mit der Entwicklung sozialistischen Gedankenguts in Deutschland.

Auch Adīb Ishāq bemerkt an anderer Stelle (1909: 69), daß der Despotismus eines Gortschakow oder Bismarck auch "in den gebildeten Ländern unter dem Himmel der Zivilisation" blühe. In diesem Zusammenhang vergleicht er den alten mit dem neuen Despotismus, repräsentiert im alten der östlichen Welt und im modernen der westlichen Welt. Auch heutige Herrscher in Europa regieren auf Kosten des Volkes und "die europäischen Zeitungen, im Land der Freiheit, trauen sich nicht zu sagen, daß Herrscher mit einem Wort über Krieg und Frieden entscheiden können. Dadurch wird die Freiheit Name ohne Benanntes, aus gutem Gewissen und Absichten beginnen sie Kriege, die alles, auch die Freiheit der Menschen zerstören können" (1909: 70, 71). Sein Vergleich zwischen altem und neuem Despotismus ist also nicht an Constant angelegt, sondern ist eher ein geographischer und kultureller denn zeitlicher und konzeptioneller Vergleich.

Ganz im Geiste Montesquieus sieht Adīb Ishāq die Reziprozität von Freiheit und Gesetz. Er zitiert hierzu Cicero mit den Worten "Wir dienen dem Gesetz, damit wir durch das Gesetz frei werden" (1909: 42) und weiter: "Wir müssen frei sein, um dem Gesetz zu dienen" (ibid.). Nach Ishāq ist also das Gesetz der Garant der Freiheit und ihre Grenze zugleich (Qaranī 1006: 183). Jede Form der Herrschaft muß daher an Gesetze gebunden sein (1909: 44), sonst wird sie anarchistisch oder despotisch. Auch bei Montesquieu ist der Unterschied zwischen Demokratie, Monarchie und Aristokratie einerseits und dem Despotismus andererseits in der Gültigkeit und Befolgung von Gesetzen zu finden (de Montesquieu 1979: 131, 150). Die Abwesenheit von Gesetzen kann laut Ishāq wie bei Montesquieu nur zu einem Extremismus im politischen und

gesellschaftlichen System führen, dem Despotismus oder den Anarchismus, welche beide nur auf Kosten der Freiheit und Sicherheit der Menschen regieren können.

Ein deutlich negatives Bild zeichnet Ishāq von den Herrschern und der politischen Klasse. Es sei ihre Ignoranz gewesen, die den Orient erst in seine missliche Lage gebracht habe:

"fa-idhā tubayyan dhalika 'ilm anna istibdād mulūk ash-sharq wa isti'thārahum bi l-manāfi', huwa al-'illa al-ḥaqīqiyya fī suqūṭ duwalihim wa ikhtilāl umūrihā wa talāshī aḥwālihā" (Und wenn dies eines zeigt, dann das Wissen, daß der Despotismus der Könige des Ostens und ihre (freche) Anmaßung (alleiniger Gewalt) das wirkliche Übel sind im Untergang ihrer Staaten und in der Störung ihrer Anliegen und in der Zerstörung ihrer Umstände) (Ishāq 1982: 185).

Daher besteht die Lösung der Probleme des Ostens für Ishāq in der Abschaffung des Despotismus und der Verwirklichung von individueller Freiheit (al-ḥurriyya adh-dhātiyya) (Ishāq 1982: 186) und Gleichheit. Hierfür ist die Einführung der Demokratie, die Ishāq noch Shūrā nennt, notwendig. Sein Shūrā-Konzept entstammt weniger einem islamischen Kontext, sondern er bezieht sich wörtlich auf die Mitbestimmung der Menschen an der Regierung. Seine islamischen Rechtfertigungen dieses Prinzips sind auf den Hinweis beschränkt, die Shūrā sei durch 'aql (Vernunft) und naql (Überlieferung) legitimiert (1909: 45). Gleichsam sieht Adīb in der Ausbreitung der Demokratie (Shūrā) ein Indiz für den Fortschritt einer Nation, was insbesondere an den westeuropäischen Staaten wie England, Frankreich und Spanien zu erkennen sei (1909: 45). Lediglich Russland und das zuvor erwähnte Deutschland fallen hier aus dem Rahmen. Adīb warnt hingegen vor einem scheinbaren "Shūrātismus" (ash-shūwāriyya), der die Mitbestimmung zur Fassade macht. Als warnendes Beispiel nennt er die zweite französische Republik unter Napoleon III. und dessen populistische Regierung,

die "nur dem Anschein nach eine Shūrā, in Wahrheit aber eine Despotie waren" (1909: 44).

Als Demokrat war Adīb Ishāq auch Bewunderer der Französischen Revolution, in der sich die Bewohner Frankreichs "durch ihr Blut die Freiheit zum Wollen, Meinen und Sprechen erkämpft haben" (1909: 38). Diese Revolution, und damit meint Ishāq eher den Sieg der Freiheit über den Despotismus als einen Massenaufstand, sei ein Signal an die ganze Welt und müsse übertragen werden: "Die Französische Revolution kam durch die Niederschmetterung der Tyrannei in Frankreich, damit sie das Licht der Freiheit in der Welt ausbreite" (zitiert in Qaranī 2006: 176).

Wie viele seiner Zeitgenossen und anderen Liberalen wendet sich Adīb Ishāq massiv gegen religiösen Fundamentalismus und Radikalismus. Ein Grund der Flucht vieler Christen aus Syrien und dem Libanon waren ja auch die konfessionellen Spaltungen, die 1860 in den Beiruter Unruhen gipfelten, einem Bürgerkrieg hauptsächlich zwischen Drusen und Maroniten, von denen schätzungsweise 20.000 ihr Leben verloren.

In einem Artikel "At-Ta'aṣṣub wa at-Tasāhul" (Extremismus und Toleranz) bezeichnet er ersteres als Übertreibung, die der Religion letztlich schade (1909: 35); sie sei ein "Notfall im menschlichen Dasein, geboren von autoritärer Korruption in der Gemeinschaft". Der im Osmanischen Reich vorherrschende Despotismus begünstigt laut Ishāq also das Aufkommen von Extremismus.

Hier zeigt sich Adībs Überzeugung, der Despotismus umfasse nicht nur alle Facetten des gesellschaftlichen Lebens, sondern daß er sich auch durch seine Ausübung vererbe und zum modus vivendi einer ganzen Gesellschaft werde. Wer selbst in der Familie, in der Schule, in der Gesellschaft und der Politik mit despotischen Machthabern konfrontiert sei, habe eher die Neigung dieses Verhalten auch anderen Menschen gegenüber zu zeigen.

In eine ähnliche Richtung werden später 'Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī und Qāsim Amīn argumentieren. Der erste sieht im gesellschaftlichen Despotismus

die Vorbedingung für einen politischen Despotismus und der zweite wendet ihn auf die Lage der Frau an.

Dabei sei die Toleranz laut Adīb Ishāq eine "selbstverständliche, apriorische Tugend" (1909: 39), die der Mensch als Beherrscher lieben muss und als Herrscher hassen wird.

In der Folge entwickelt Adīb Ishāq keine durchgängige Theorie von der Beziehung von Religion und Politik, sondern versucht das religiöse Bekenntnis mit seinem Freiheits- und Gleichheitspostulat zu verbinden, indem er schreibt: "Toleranz ist Pflicht aus der Gleichheit der Menschen" (1909: 40). Es habe zudem "nichts mit Gottesfürchtigkeit zu tun, den Menschen die Freiheit in der Religion zu stehlen" (ibid.).

Problematisch hinsichtlich der Reichweite und Wirksamkeit der Argumente und Ideen Adīb Ishāqs ist sicherlich sein häufiger Verweis auf die westliche Ideengeschichte. Dies macht ihn einerseits zum klaren Liberalen, der unverwechselbar die Ideen von Montesquieu adaptiert hat, ist aber gleichzeitig, insbesondere durch seinen Hinweis auf christliche Theologen in seiner Reichweite auf arabische Christen begrenzt. Die nur halbherzige Kontextualisierung in einen islamischen Kontext ist ihm nicht vorzuwerfen: er ist weder Muslim noch islamischer Theologe. Doch die Bezugnahme auf vornehmlich westliches Gedankengut und die häufige Veranschaulichung durch Beispiele aus der europäischen Politik lassen seinen Liberalismus in den Verdacht eines Importprodukts kommen. Natürlich nimmt Adīb Ishāq Stellung zum ägyptischen Kontext und fordert freiheitsmaximierende Reformen im Osmanischen Reich, dennoch ist er weniger als Aṭ-Ṭaḥṭāwī jemand, der von "innen" spricht, sondern eher jemand, der die Beispiele und Ideen von "außen" hereinbringt. Dennoch sieht sich Adīb Ishāq klar als Teil der "östlichen Welt", indem er strikt zwischen "Sharqī" (Ostler) und "Gharbī" (Westler) unterscheidet. Ersterer müsse von letzterem lernen, um den Rückstand aufzuholen. Hier zeigt sich auch ein Unterschied zu Aṭ-Ṭaḥṭāwī, Khayr ad-Dīn oder späteren nationalistischeren Denkern. Die Einteilung Ost-West hat an sich weder eine religiöse noch eine nationalistische Konnotation. Aṭ-Ṭaḥṭāwī und insbesondere

Khayr ad-Dīn setzten dem westlichen Vorbild die ägyptische oder arabische Gemeinschaft, aber auch die islamische Umma entgegen. Sie sprachen von "Miṣriyyūn" (Ägypter) oder "al-umma al-islāmiyya" (islamische Gemeinschaft), was einen eindeutig nationalen oder religiösen Kontext impliziert, der mit dem Westen entgegengesetzt wird. Für den Christen Ishāq kann die islamische Umma nicht der Rahmen sein, den er sich selbst zuschreibt und dem er seine Reformvorschläge verschreibt. Er bleibt im Bezugsrahmen Ägyptens und des Osmanischen Reiches.

Auch das religiöse Establishment der arabischen Christen ist Adīb suspekt. Er stand im Streit mit den Jesuiten im Libanon in Bildungsfragen und griff den Orden in seinem Journal At-Taqaddum an. Nach seinem Tod konnte Ishāq erst christlich begraben werden, nachdem sein Vater versichert hatte, sein Sohn habe sein Leben katholisch gelebt (‘Abbūd 1952: 186).

Durch seine Flucht aus den arabischen Teilen des Osmanischen Reiches und seinen wiederholten Ortswechseln ist Adīb Ishāq keiner noch im ideologischen Entstehen begriffenen nationalen Einheit wie Ägypten oder dem Bilād ash-Shām (Levante) verpflichtet, auch wenn er seine Forderungen zuweilen an die Ägypter richtet. Daher nennt ihn Mārūn ‘Abbūd "lubnānī al-mansha", maṣrī al-hawā', 'arabī an-naz‘a" (Libanese in den Anlagen, Ägypter in der Neigung, Araber in der Richtung) (‘Abbūd 1952: 184).

Andererseits ist Adīb Ishāq der Denker der 1870er und 1880er Jahre mit der klarsten und unverwechselbarsten liberalen Programmatik, die, und das ist selten, sich gegen Einmischungen der Gesellschaft und freiheitsbegrenzenden Nationalismus richtet. Viele andere Denker, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, haben mehr Wert auf die Kombination von Nationalismus und Liberalismus oder auf die Propagierung eines sozialen Liberalismus gelegt. Ishāq ist seinem wichtigsten Ideengeber Montesquieu treu geblieben und er erinnert in seiner Kritik an Rousseau an Constant. Adīb Ishāq arbeitet auch am eindeutigsten die Rechte der Menschen *gegenüber* der Regierung und der

Gesellschaft heraus. Dies ist eine Neuerung im Vergleich zu seinen Vorgängern, die sich zwar auch um die Belange der individuellen Freiheit kümmerten, deren reformatorischer Bezugsrahmen aber insbesondere bei Khayr ad-Dīn, stets der Staat war, auf dessen Stärkung die Reformen letztlich hinauslaufen sollten. Ishāq ist hier kritischer und verlangt die Reformierung und Bändigung des Staates und gleichzeitig der gesellschaftlichen Autorität. Er hat den klassisch-liberalen Skeptizismus gegenüber kollektiven Autoritäten übernommen. Allerdings ist seine Kritik nicht so wie die europäischer klassischer Liberaler vom Schlage eines Frédéric Bastiat, vielmehr gründet seine Vorsicht sich auf der Erkenntnis, daß mit den derzeitigen Führer der östlichen Welt kein liberaler Staat zu machen ist. Erst mit dem Aufbau eines modernen Staates auf der Basis von Freiheit und Gleichheit in den Grenzen des Gesetzes, was auf eine Beschränkung der Staatstätigkeit hinausläuft, ist dieser legitim und dient den Menschen.

Adīb Ishāq repräsentiert im arabischen Liberalismus die Strömung, die sich im Ursprung ihrer Ideen hauptsächlich aus dem europäischen, insbesondere dem französischen Liberalismus speist. Er hat als Christ wenige Versuche unternommen, seine liberalen Ideen in einem islamischen Kontext zu rechtfertigen, sondern verweist lediglich auf die Vereinbarkeit der Shūrā mit Naql und ‘Aql. Darüber hinaus ist er trotz gelegentlicher Bezugnahme auf Aristoteles, Platon oder Cicero kein Denker, der sich systematisch mit den demokratischen oder rechtstaatlichen Systemen und Philosophien der Antike auseinandergesetzt hat. Vielmehr scheint sein Rückgriff auf Cicero und dessen Ideen zu Freiheit durch Gesetz und Gesetz durch Freiheit der Lektüre von Montesquieus "De l'esprit des lois" geschuldet zu sein.

4.2 Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)

Mit Muḥammad ‘Abduh betritt der bedeutendste islamische Reformtheologe des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Bühne. Im Laufe seines Schaffens als Theologe, Imam, Großmufti von Ägypten, Journalist und Herausgeber der "Al-

‘Urwa al-Wuthqā" (Das tiefe Band) und "al-Waqā’i‘ al-Miṣriyya" (Ägyptische Realitäten) hat er eine Reihe von Schülern um sich versammelt, die maßgeblichen Einfluss auf die zweite Generation der Nahḍa haben sollten. Zu ihnen zählten so prominente liberale Autoren wie Qāsim Amīn, Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī, ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq aber auch salafitische Denker wie Rashīd Riḍā, der eine Biographie über seinen Lehrer veröffentlichte, und seine Zeitung "al-Manār" (Der Leuchtturm).

Muḥammad ‘Abduh wurde 1849 in Unterägypten geboren und besuchte ab 1862 die Koranschule in Tanta, die er bald wieder verließ. Ab 1866 studierte er an der Azhar-Universität in Kairo. Nach seinem Abschluß kam er 1872 in Kontakt mit Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, dem prominentesten und aber auch radikalen islamischen Modernisierer und Revolutionär seiner Zeit, der einen islamisch begründeten Antikolonialismus und Panislamismus predigte. ‘Abduh war tief beeindruckt von Al-Afghānī, doch sollte er später nicht dessen revolutionäres Programm übernehmen, sondern für einen graduellen Reformweg der ägyptischen und islamischen Gesellschaft eintreten. Mit der Verbannung Al-Afghānīs aus Ägypten im Jahr 1879 fiel auch ‘Abduh kurzzeitig in Ungnade, wurde aber bereits ein Jahr später Chefredakteur der Al-Waqā’i‘ al-Miṣriyya, der offiziellen Zeitung des ägyptischen Staates. Unter ihm wurde sie zum Sprachrohr der liberalen Partei. Nach der ‘Urābī-Revolution von 1881/2, die ‘Abduh unterstützte, wurde er des Landes verwiesen und zog zunächst nach Beirut. Dort hielt er an der Sulṭāniyya-Universität eine Reihe von Vorträgen und Vorlesungen, die später in seinem wichtigsten theologischen Werk, Risāla At-Tahwīd (1897) zusammengefasst wurden.

Kurz darauf übersiedelte ‘Abduh nach Paris, wo er ab 1884 zusammen mit al-Afghānī die kurzlebige aber einflußreiche Zeitung "al-‘Urwa al-Wuthqā" (Das feste Band)⁴⁵ herausgab. 1889 durfte ‘Abduh nach Ägypten zurückkehren und wurde zehn Jahre später Großmufti des Landes und Mitglied des ägyptischen

⁴⁵ Die koranische Wendung al-‘Urwa al-Wuthqā taucht zweimal auf (Al-Baqara: 256 und Luqmān: 22). An ersterer Stelle wird der Begriff in der gleichen Āya genannt, aus der auch meistens die Toleranz des Islam begründet wird, da die Āya mit "lā ikrāh fī ad-Dīn" (kein Zwang im Glauben) beginnt. Beide Verse fordern und betonen das Festhalten (istamsaka) am Glauben an Gott.

Parlaments. In seinen offiziellen Positionen setzt er sich für die Reform der islamischen Justizwesens (‘Abduh 1972: 2: 215f) und der Azhar (1972: 3: 177ff) ein.

1899 wurde Muḥammad ‘Abduh Großmufti von Ägypten, was Kedourie verblüfft, kam ‘Abduh doch anfangs aus einem Zirkel recht unorthodoxer Gelehrter und Intellektueller: "‘Abduh's remarkable history; heterodox in religion, radical in politics (...), but in the end, breaking with Afghani and his past, becomes, thanks to the prudential liberality of the English occupier and the liberalism of Sir Evelyn Baring, the eminent and respected Mufti and member of the Legislative Council, his renown and influence outstripping by far the seedy intellectuals and conspirators among whom his career began" (Kedourie 1966: 37). Kedourie hat einen recht kritischen Blick auf ‘Abduh, der aufgrund dessen ambivalenter bis mysteriöser Karriere auch nicht unbegründet scheint. Dennoch legt Muḥammad ‘Abduh im Laufe seines intellektuellen Schaffens eine islamische Reformagenda auf, die es so vorher noch nicht gegeben hat und der auch nicht der Radikalismus oder die Heterodoxie seines Mentors Jamāl ad-Dīn al-Afghānīs innewohnt. Jener hatte in Muḥammad ‘Abduh, der sein engster Schüler war, auch seinen Nachfolger oder Bewahrer seines Erbes gesehen. ‘Abbūd überliefert einen Spruch al-Afghānīs an die Ägypter: "qad taraktu lakum Muḥammad ‘Abduh" (Und ich hinterließ Euch Muḥammad ‘Abduh) (‘Abbūd 1952: 196).

Sein Reformprogramm fasste ‘Abduh (1972: 1: 181) in drei Punkten zusammen:

1. Reform der islamischen Religion durch Rückkehr zu den Wurzeln,
2. Erneuerung der arabischen Sprache,
3. Anerkennung der Rechte der Menschen gegenüber der Regierung.

Der erste Reformpunkt ist im Leben ‘Abduhs sicherlich der wichtigste. Er ist hauptsächlich ein Mann der Religion und versucht diese zu erneuern. Die Rückkehr zu den islamischen Wurzeln erscheint auf den ersten Blick salafitisch oder gar wahhabitisch, doch versteht ‘Abduh darunter die Wiedereinführung der rationalistischen Tradition im Islam. Insbesondere in seinem Hauptwerk, Risāla

at-Tawhīd (1897) wendet er sich gegen die orthodoxe islamische Tradition, die Erstarrung des Fiqh und die Aufsplitterung der Religion in Rechtsschulen (‘Abduh 1966: 117). Er will ‘Aql (Vernunft) mit der islamischen Offenbarung zusammenbringen und kritisiert die vorherigen Behauptungen, daß dies unmöglich sei (1966: 19):

"wa kathīran ma suriḥa ad-Dīn ‘alā lisān ar-ru’asā’ annahu ‘adū l-‘aql" (Und oft ist von der Religion durch die Herrscher gesagt worden, sie sei der Feind der Vernunft).

Er lobt in diesem Zusammenhang die Mu‘tazila, deren Dogma des al-Wa‘d wa al-Wa‘īd er als Herrschaft der Vernunft und Aufruf an den Glauben zum Denken interpretiert (1966: 21). Dieses Dogma ist das dritte Prinzip der mu‘tazilitischen Lehre und meint die Androhung und die Verheißung, also das Urteil über die Taten des Menschen, das nur dann einen Sinn haben kann, wenn der Mensch seine Entscheidungen frei und selbstverantwortlich getroffen hat (siehe auch Kapitel 2.4.1).

‘Abduh geht jedoch nicht so weit, der Vernunft, den alleinigen Platz in der Wahrheitsfindung und der Entscheidung zuzuteilen, denn dies wäre eine "offensichtliche Arroganz" (1966: 65). Er sucht einen Mittelweg zwischen Anwendung der Vernunft bei gleichzeitiger, vernunftbegründeter Akzeptanz islamischer Dogmen. Dies stünde nicht im Gegensatz zum Islam, sondern sei Kernbestandteil seiner Religion (1966: 32):

"wa al-ladhī ‘alaynā i‘tiqāduhu anna ad-dīn al-islāmi dīn tawhīd fī al-‘aqā’id lā dīn tafriq fī al-qawā’id, al-‘aql min ashadd anwā’ihi wa an-naql min aqwā arkānihi" (Und es ist an uns zu glauben, daß die islamische Religion die Religion der Einsheit im Glauben und nicht der Zerteiltheit in den Grundlagen ist; die Vernunft ist einer ihrer stärksten Unterstützer und die Überlieferung eine ihrer stärksten Säulen).

Insofern sei die Vernunft des Menschen und seine Freiheit Quintessenz der Botschaft des Propheten Muḥammad, der Ordnung in das Chaos der arabischen Stämme zwischen dem byzantinischen und dem sassanidischen Reich brachte (1966: 126) und eine Ordnung in Freiheit errichtete, indem er lehrte (1966: 132):

"annahum min naw' in khaṣṣahu allahu bi al-'aql wa mayyazahu bi al-fikri sharrafahu bihima wa bi-ḥurriyya al-irāda fīmā yurshiduhu ilayhi 'aqluhu wa fikruhu" (daß sie von einer Art sind, die Gott mit Vernunft ausstattete und durch (ihre Kraft zum, C.R.) Denken hervorhob und er zeichnete sie durch beides aus und durch die Freiheit im Willen wie er sie auch rechtleitete in seiner Vernunft und seinem Denken).

Gleichzeitig bedeutet die Anwendung der Vernunft eine kritische Auseinandersetzung mit dem Überlieferten und dem Althergebrachten. Diese Kritik ist für 'Abduh auch Maßstab der Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft und ihre Vorbedingung, wenn er schreibt:

"inna an-naqd azdāhī 'inda al-'arab fi 'aṣr nahḍatihim thumma tawara ḥīna ta'akhkharū. wa kadhalika al-faranja fa-innahu lam yakun 'indahum intiqād yawm kanū fi ta'akhkhar wa lamma taqaddamū ansha'ū li-n-naqd al-jarā'id wa al-majallāt" (Die Kritik war stolz bei den Arabern im Zeitalter ihrer Erhebung, dann begruben sie ihn als sie zurückfielen. Und genauso die Europäer, die keine Kritik kannten, als sie im Rückstand waren, aber als die fortschritten gründeten sie Zeitungen und Magazine zur Kritik) (zitiert in 'Abbūd 1952: 197).

Theologisches Hauptanliegen 'Abduhs war also die Erneuerung des islamischen Fiqh und die Wiederbelebung der rationalistischen Tradition im Islam. Dies bedeutet für ihn auch die Säuberung der Religion von falschen Heiligenverehrungen und Ritualen (EI2: Muḥammad 'Abduh). Insofern hat 'Abduh die gleiche Stoßrichtung wie die Salafiyya, nur versteht er unter der

Rückkehr zu den Wurzeln des Islam etwas anderes, nämlich die Offenlegung der freiheitlichen Theologie, die unter dem Ballast des Taqlīd (Tradition) und dem antiquierten Fiqh verschwunden war.

Seine freiheitlichen Ideen, die anfangs durchaus dem Einfluß seines Mentors Jamāl ad-Dīn al-Afghānī entsprangen, haben 'Abduh in Augen Cromers zu einem Agnostiker werden lassen (Kedourie 1966: 2). 'Abduhs recht freie Auslegung der islamischen Quellen führe dazu, daß er "ceases to be properly a religion and is transformed into a system of ethics" (Haim zitiert in Kedourie 1966: 3). Einen ähnlichen Vorwurf musste sich auch schon die Mu'tazila gefallen lassen, deren Dogma der Erschaffenheit des Korans 'Abduh zeitweilig übernommen hat (Kedourie 1966: 13).

Muḥammad 'Abduh greift die Ideen der Mu'tazila und Ibn Rushds wieder auf, ohne sich als Teil ihrer Schule oder ihrer Doktrin zu begreifen. Er erneuert die Interpretation der islamischen Quellen und kommt zu freiheitlichen Ergebnissen, die aus den islamischen Texten und Überlieferungen selbst gespeist sind. Dies macht 'Abduh zu einem herausragenden Vertreter eines islamischen Liberalismus, der gerade durch seine Nähe zu den islamischen Quellen glaubwürdig und indogen wirkt. Ihm kann schwerlich der Import aus Europa und die Verwestlichung des Denkens vorgeworfen werden, wie es anderen, säkular argumentierenden Liberalen widerfahren ist. Muḥammad 'Abduh war hauptsächlich islamischer Theologie und dennoch haben seine Neuinterpretationsversuche deutliche praktische Implikationen wie sich etwa bei seiner Beurteilung der Rolle der Frau, des Schleiers und der Vielehe zeigt.

Gleichzeitig war 'Abduh auch stets Journalist und Herausgeber und hat als solcher dezidiert zu aktuellen Themen Stellung genommen, die nicht in den abstrakten Sphären der Koraninterpretation lagen. Er konnte hierbei auf seine Glaubwürdigkeit als islamischer Theologe und später als Großmufti von Ägypten zurückgreifen.

Insgesamt lassen sich die Veröffentlichungen von Muḥammad 'Abduh in zwei Phasen unterteilen. Die erste, politische, ist seine Tätigkeit als Journalist für die Al-Waqā'ī' al-Miṣriyya in den späten 1870ern und frühen 1880er Jahren, in denen der Schwerpunkt auf grundsätzlichen politischen Themen liegt, wenn

auch mit theologischen Argumenten vermischt. Die zweite Phase ist die des Theologen Muḥammad ʿAbduh, von den 1890er Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 1905.

Zu seinen politischen Schriften zählen hauptsächlich Zeitungsartikel aus den Al-Waqāʿi al-Miṣriyya, Miṣr und den al-ʿUrwa al-Wuthqā.

In einer Reihe von Artikeln aus dem Jahr 1881 in den Al-Waqāʿi al-Miṣriyya setzt sich Muḥammad ʿAbduh mit dem Despotismus und der Demokratie oder der Shūrā auseinander. Er antwortet dabei auf den Vorwurf, der Islam sei die Religion des Despotismus (1972: 1: 365), den später auch Ernest Renan erheben sollte.

Muḥammad ʿAbduh unterscheidet zunächst zwei Arten von sogenanntem Despotismus und analysiert anschließend ihre Kompatibilität mit der islamischen Lehre. Der erste ist ein totaler Despotismus (istibdād muṭlaq), in dem einer, der Herrscher, alles machen kann und nicht durch Gesetze oder Moralvorstellungen gebündelt ist. Diese Art der Herrschaftsausübung sei (1972: 1: 351) "mamnūʿ munābidh li-ḥikmat allahi fī tashrīʿ ash-sharāʿi" (verboten und der Weisheit Gottes im Erlassen von Gesetzen entgegengesetzt).

Die zweite Form dessen, was Despotismus genannt werde, in Wahrheit aber keiner sei, ist die Einheit der ausführenden Gewalt. Diese Konzentration von Macht auf den Herrscher sei weder unislamisch noch unvernünftig. Der Herrscher wird in jedem Fall durch die Gesetze der Sharīʿa und die islamischen Moralvorstellungen so in der Ausführung seiner Pflicht gebunden sein, daß es sich nicht mehr um Despotismus handeln könne. Er muß den rechten Glauben verteidigen, gerecht gegen seine Untertanen sein, das Gute mehren und das Böse vereiteln (al-Amr bi-l-maʿrūf wa an-nahī bi l-munkar, ʿAbduh 1972: 1: 353) und ist zudem, abgeleitet aus dem Koran, verpflichtet, seine Untertanen anzuhören und sich von ihnen beraten zu lassen: "Shawārhum fī al-amr" (Konsultiere sie in dem Anliegen, Al-ʿUmrān: 159) (ʿAbduh 1972: 1: 354). Diese Art der Herrschaftsausübung wurde laut ʿAbduh bereits von den frühen Kalifen, den

Rāshidūn (Rechtgeleitete)⁴⁶, befolgt und es sei nun etwas eigenartig, daß ausgerechnet diejenigen, die keine islamische Sharī'a haben (die Europäer, C.R.), mit der Propagierung der Shūrā und der Vereitelung des Despotismus vorangeschritten sind ('Abduh 1972: 1: 355).

In diesem Zusammenhang legt Muḥammad 'Abduh seine Sicht der legitimen Herrschaftssysteme im Islam dar. Die Bedingungen, die das islamische Recht dem Herrscher vorschreibt, machen eine Rechtfertigung einer absoluten, selbstgerechten Herrschaft eines Einzelnen unmöglich ('Abduh 1972: 1: 351). 'Abduhs Auslegung der islamischen Quellen, die der Shūrā und dem Ijmā' (Konsens der Gelehrten) einen hohen Stellenwert einräumen, lassen keine despotische Herrschaft zu. Gleichzeitig schreibe der Islam aber auch kein bestimmtes Regierungssystem vor, so 'Abduh (1972: 1: 353), sondern lasse verschiedene Spielarten zu, so lange sich diese in den Grenzen des islamischen Rechts befinden. In dieser Interpretation sollte 'Abduh etwa vierzig Jahre später sein etwas radikalerer Schüler 'Alī 'Abd Ar-Rāziq folgen, der über die Notwendigkeit und Legitimität des Kalifats schrieb. Für 'Abduh wie für 'Abd Ar-Rāziq sind Recht und rechtlose Gewalt aus islamischer Sicht nicht miteinander zu vereinbaren. Legitime Herrschaft kann nur innerhalb eines rechtlichen Rahmens stattfinden, schreibt 'Abduh in einem Artikel namens "Al-Quwa wa al-Qānūn" (Die Macht und das Recht) im Jahr 1881 ('Abduh 1972: 1: 281). Die Herrschaft des Rechts und nicht das Recht der Herrschenden sei entscheidend für den Fortschritt der Gesellschaft und das öffentliche Leben in Einklang mit den göttlichen Gesetzen (1972: 1: 281). Demnach ist die Bindung von politischer Gewalt an Gesetze ebenfalls ein Zeichen des Fortschritts. Die Zivilisation des Menschen geht einher mit der Bindung aller Gewalt an das Gesetz, so 'Abduh. Dies sei bei den alten Völkern noch nicht gegeben, sondern dort herrschte die Macht des Stärkeren, nicht die des Rechts:

⁴⁶ Die ersten vier Kalifen Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān und 'Alī werden im sunnitischen Diskurs als rechtgeleitete Kalifen bezeichnet und damit von der ihnen folgenden Dynastie der Umayyaden abgegrenzt.

"(...)al-quwa al-latī safakat ad-dimā' (...) wa intahakat ḥaramāt al-umam, wa sajanat ḥurriyya al-insān fi maṭmūrat ar-riqq wa l-isti'bād" (Die Macht vergoß das Blut und mißbrauchte die Unverletzlichkeiten der Völker und sperrte die Freiheit in den unterirdischen Verliesen der Sklaverei und der Knechtung ein) (ʿAbduh 1972: 1: 282).

Demgegenüber stellt er die Herrschaft des Rechts, das er das "Geheimnis des Lebens und die Sicherung des Wohlergehens der Völker" (1972: 1: 286) nennt.

In einem weiteren Artikel aus dem Jahr 1881, der in den *Al-Waqāʿiʿ Al-Miṣriyya* erschien, bezeichnet ʿAbduh den Respekt vor dem Gesetz als Vorbedingung zum Aufstieg des Landes und der Richtigstellung ihrer Angelegenheiten (ʿAbduh 1972: 1: 277). Seinen Rechtsbegriff wendet ʿAbduh im Folgenden auch auf die Lage der Rechtstaatlichkeit in Ägypten und im Osmanischen Reich an. Im gleichen Artikel lobt er Muṣṭafā Riyādh Pasha für dessen Abschaffung der Zwangsarbeit und Reform des Justizwesens:

"fa-gharaba hadhā ar-raʿīs al-jalīl raghbatan ḥaqīqiyyatan fī taʿyīd ḥurriyya al-ʿamal fī hadhihi al-bilād wa rafaʿa ṣawt al-qiswā al-ghayr al-qānūniyya (...)" (Und dieser großartige Präsident wünschte der Freiheit in diesem Land wirklich aufrichtig zu helfen und er hob die unrechtmäßige Peitsche der Grausamkeit auf) (ʿAbduh 1972: 1: 278).

Anderer Meinung war ʿAbduh laut seinem Schüler Rashīd Riḍā über den osmanischen Sultan und Kalifen ʿAbd al-Ḥamīd II. In seiner Zeitung *al-Manār* veröffentlichte Riḍā 1910, also fünf Jahre nach dem Tod ʿAbduhs und ein Jahr nach der Abdankung ʿAbd al-Ḥamīds, eine mündliche Stellungnahme ʿAbduhs zum Sultan, in der er darlegt, daß er sich am meisten vor dessen Despotismus fürchte und der Korruption der Sitten der Osmanen entgegen ihrem Willen. Er schließt mit der Beschreibung ʿAbd al-Ḥamīds als größten und blutrünstigsten Verbrecher dieses Zeitalters (ʿAbduh 1972: 1: 736). Dies hätte er zu Lebzeiten in dieser Form natürlich nicht sagen oder veröffentlichen können.

‘Abduh hat klare Vorstellungen von der Rechtstaatlichkeit, die sich weniger als bei vorherigen und nachkommenden liberalen Denkern aus dem europäischen Denken ergeben, sondern aus der islamischen Theologie. Diese ist in ihrer orthodoxen Form in großem Maße eine Rechtswissenschaft, in der für die Umma verbindliche Regeln und Normen aus den Quellen des Fiqh begründet werden. Die Betonung von Recht ist also für ‘Abduh gleichzeitig die Betonung der Gültigkeit der islamischen Gesetze für politische Ordnungen. Bei allem Reformismus konnte Muḥammad ‘Abduh als vornehmlich islamischer Theologe aber nie zu dem Konzept einer modernen säkularen Bürgergesellschaft durchdringen. Dieser letzte Schritt, den ‘Abduh nicht gegangen ist, offenbart sich auch in der Auseinandersetzung mit Faraḥ Anṭūn.

Zu wirtschaftlichen Fragen hat sich Muḥammad ‘Abduh nur am Rande geäußert. Dies steht für ihn als Theologen auch nicht im Zentrum seiner Reformbemühungen, sondern er konzentriert sich auf die Reform der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft, Fiqh, sowie dessen Umsetzung in politische Systeme durch Shūrā und neuen Ijmā‘ bei gleichzeitiger Überwindung der starren Tradition und den festgefahrenen Rechtsschulen, Madhāhib. In einer Fatwā, die ‘Abduh in Antwort auf eine Anfrage von Faraḥ Anṭūn schrieb, aber erst posthum 1906 veröffentlicht wurde, widmet er sich dem Eingreifen der Regierung in das wirtschaftliche Leben. Die Anfrage von Anṭūn befasst sich hier mit der Thematik, über die die Kapitalisten und die Arbeiter in Anṭūns fiktiven drei Städten "Ad-Dīn wa al-‘Ilm wa al-Māl" (Die Religion, die Wissenschaft und das Geld) streiten (siehe Kapitel 3.7).

Er bezieht nur Position zum vermeintlichen Gegensatz von Arbeitern und Arbeitgebern bzw. Kapital und Arbeit. Grundsätzlich bestätigt er in der Fatwā die Vertragsfreiheit zwischen beiden Parteien. Der Arbeiter könne den Arbeitgeber durch Streiks zwar zu Zugeständnissen zwingen, aber letzterer könne den Arbeiter auch einfach entlassen. Da beides jedoch letztlich für die Gesamtwirtschaft und den sozialen Frieden schädlich sei, so ‘Abduh (1972: 1: 674), müsse der Herrscher bzw. die Regierung als neutrales Schiedsgericht bei Arbeitskämpfen eingreifen. So sei auch die Position der meisten islamischen

Rechtsschulen. Interessanterweise zieht 'Abduh zur Begründung dieser Position einen Koranvers (An-Nisā': 35) heran, der eigentlich zur Schlichtung von Ehestreitigkeiten angeführt wird ('Abduh 1972: 1: 675). Der Herrscher muß dabei das Gesamtwohl der Umma beachten und eine einvernehmliche Lösung herbeiführen. 'Abduh hat also kein kapitalistisches Manifest verfasst, sondern zeigt sich in seinen wirtschaftlichen Ansichten im Einklang mit der islamischen Wirtschafts- und Soziallehre, die der christlichen nicht unähnlich ist. Grundsätzlich gilt die freie Marktwirtschaft (Gran 1999: 91), jedoch muß diese durch religiöse Moral- und Solidaritätsvorstellungen gebändigt werden, so daß am Ende eine islamische soziale Marktwirtschaft steht, die die Balance zwischen freiem Unternehmertum und sozialen Belangen einhält.

Zur Mitbestimmung der Untertanen wird 'Abduh deutlicher, wie bereits oben durch seine Propagierung des Shūrā-Konzeptes angeklungen. Auf diesem Feld wird besonders klar, wie eine konsequent angewandte islamische Reformtheologie zu liberalen politischen Ergebnissen führen kann. Für 'Abduh ist die Shūrā eine religiöse Pflicht und deshalb zwingend (1972: 1: 358). Er verknüpft die Shūrā mit dem Erlassen von Gesetzen und versucht somit die Demokratie islamisch zu legitimieren:

"(...) afdhal al-qawānīn wa 'a'ḡamuhā fā'idatan huwa al-qānān aṣ-ṣādir 'an ray' al-umma al-'ām, 'a'nī al-mu'assas 'alā mabādi' ash-shūrā" (Das beste der Gesetze und das mit dem größten Nutzen ist das, welches durch die öffentliche Meinung erlassen wird, damit meine ich das (Gesetz), das auf den Prinzipien der Shūrā basiert) ('Abduh 1972: 1: 364f).

'Abduh redet hier weniger dem Populismus das Wort, sondern stellt eine Entscheidungskette auf: Das Prinzip der Shūrā ist zwingend, daher müssen die Menschen befragt werden. 'Abduh geht hier von allen Menschen aus und nicht nur von den Rechtsgelehrten. Die Umma wählt ihre Abgeordneten, die ihre Belange gegenüber der Regierung vertreten. Diese Abgeordnete sind dem Willen

und Nutzen des Volkes verpflichtet, so daß sie trotz unterschiedlicher Vorstellungen einem gemeinsamen Ganzen zu dienen haben. Dieses wiederum spiegelt sich dann in den Gesetzen wieder. ‘Abduh rechtfertigt durch das Prinzip der Shūrā aus der islamischen Theologie die moderne repräsentative Demokratie und bezieht die Medien als Mittler zwischen dem Parlament und den Menschen ein (‘Abduh 1972: 1 364). Seine recht konsensorientierte Vision einer islamischen repräsentativen Demokratie beruht hauptsächlich auf einem neuen ijma‘, dem Konsens der Gelehrten in der islamischen Theologie als Quelle des Fiqh, den er auf die politische Bühne überträgt. Diese politische Ordnung ist für ‘Abduh ebenfalls eine Ordnung der Freiheit, wenn er schreibt (1972: 1: 366):

"fa-li-dhā ajma‘ū ray‘ahum ‘alā ta’līf majlis ash-shūrā mimman lahum durba wa dirāya tamāma bi-shu‘ūn al-bilād wa şudirat al-awāmīr as-sāmiyya bi-intikhābihim nawwāban ḥasab mā qādhat bi nawāmīs al-ḥurriyya." (Und deswegen sammeln sie ihre Meinung zur Zusammensetzung des Shūrā-Rates mit denen, die vollständige Geübtheit und Kenntnis der Angelegenheiten des Landes haben und die ehrenhaften Gesetze werden durch ihre Wahl zu Abgeordneten erlassen, die die Gesetze der Freiheit vorschreiben).

Durch die Konsultation des Volkes und dessen Bestimmung der Regierung kommen laut ‘Abduh zu anderen Zeiten und anderen Orten auch unterschiedliche Gesetze zustande. Zwar betrifft dies nicht die Kernbestandteile des islamischen Rechts, doch dürfte man nicht davon ausgehen, daß ein Recht für alle Völker zu aller Zeit das richtige ist (1972: 1: 365). Denn ein Gesetz beinhalte immer das Beste zum Nutzen eines bestimmten Volkes und nicht unbedingt eines anderen (ibid.). ‘Abduhs Argument geht hier in zwei Richtungen. Er verweist auf die Eigenheiten einer jeden Gesellschaft und die Unmöglichkeit, komplette Gesetzessysteme von einem Volk auf das andere zu übertragen. Er warnt:

"wa lā tatawahham anna al-qānūn al-‘ādil al-mu’assas ‘alā al-ḥurriyya huwa al-ladhī yakūn munṭābiqan ‘alā al-uṣūl al-madaniyya wa al-qawā‘id as-siyāsiyya fī al-bilād al-ukhrā inṭibāqan tāman." (Und bilde Dir nicht ein, daß das gerechte, auf der Freiheit basierende Gesetz, das ist, welche vollständig den zivilisatorischen Wurzeln und politischen Fundamenten eines anderen Landes entsprechen kann) (‘Abduh 1972: 1 365).

Hierbei geht es ‘Abduh weniger um die Relativierung des auf der Freiheit basierenden Gesetzes, als um die Notwendigkeit zur Kontextualisierung und zur Neuformulierung in unterschiedlichen Kontexten. Sein Ziel ist durchaus ein Gesetz der Freiheit in Ägypten, nur aber nicht blind kopiert, sondern aus sich selbst heraus entwickelt.

Dies bedeutet zum einen, daß die europäische Ideen und Gesetze nicht einfach auf Ägypten übertragen werden können. Es stünde im Widerspruch zu den Wünschen und Eigenheiten der jeweiligen Völker und diene nicht dem Nutzen der Ägypter. Man müsse die Bedingungen wie Lage, Stand der Wirtschaft, Unterschiede in Traditionen und Sitten beachten. Mit dieser Ansicht begründet ‘Abduh gleichzeitig die Notwendigkeit einer islamisch legitimierten politischen Ordnung, die ebenfalls liberale Züge hat. Denn dies ist einer der Unterschiede zwischen den europäischen und den arabischen Gesetzen. Erstere sind säkular und allenfalls vom Christentum beeinflusst. Dies passe aber nicht auf überwiegend islamische Gesellschaften.

‘Abduh begründet explizit die Notwendigkeit eine liberale Demokratie islamisch zu legitimieren. Implizit, und das macht ihn zu einem herausragenden Vertreter seiner Zunft, begründet er aber noch etwas anderes: die Notwendigkeit, eine islamische *Reformtheologie* und -politik durchzuführen. Denn es geht nicht nur darum, daß die Gesetze des heutigen Europa nicht eins zu eins auf die des heutigen Ägypten zu übertragen sind, sondern darum, daß die einst fixierten Gesetze des islamischen Rechts, aus dem 8. bis 10. Jahrhundert, unmöglich ohne Änderung und Reform auf die islamische Welt des späten 19. Jahrhunderts übertragen werden können. ‘Abduh thematisiert die Anpassung aus zwei Richtungen. Die eine ist die geographisch-kulturelle, also die Übernahme

europäischer Gesetze, und die andere ist zeitlich-theologisch, also die Anpassung der islamischen Gesetze an die Wirklichkeit der Moderne.

‘Abduh ist in dieser Hinsicht ein politischer islamischer Reformtheologe, der in seiner Argumentation wie viele arabische Liberale doppelt argumentiert. Es geht ihm zuerst um die Vereinbarkeit von Reformen und islamischer Theologie. Insofern will er keine unkritische Übernahme von Europa, sondern die Harmonisierung von modernen politischen Systemen mit dem Fundus der islamischen Quellen. Darüber hinaus ist er aber auch ein politischer Schriftsteller, dessen Zeitungsartikel ebenso sozialwissenschaftlich wie theologisch sind. Er nutzt als Hilfsargumentation die Nützlichkeit der Reformen, was auf den ersten Blick als aus den englischen Utilitarismus inspiriert erscheinen mag. Die Nützlichkeit bei ‘Abduh, auf die er Freiheit, Rechtstaatlichkeit und Demokratie aufbaut, ist eng verwoben mit dem islamischen Prinzip der "al-Maṣlaḥa al-‘āma", den allgemeinen Belangen⁴⁷. Diese sind genau wie die Shūrā göttlicher Auftrag an den Herrscher und die Umma insgesamt. Aus dieser öffentlichen Maṣlaḥa ergibt sich auch ‘Abduhs Einschränkungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Es ist aber auch diese Maṣlaḥa, die die Reformen so notwendig macht. ‘Abduh schreibt (1972: 1: 358):

"wa at-tayaqquth huwa al-iḥāṭa bi-anna al-ḥāla al-ūlā ghayr munāsiba lil-maṣlaḥa" (Und das Erwachen ist die Erkenntnis, daß die erste Lage dem öffentlichen Interesse nicht angemessen ist).

Das Erwachen ist die notwendige Reform und die Renaissance im arabischen Denken, die nur dadurch auftreten konnten, daß die derzeitige kulturelle und zivilisatorische Lage der Umma nicht länger mit dem korrespondiert, was sie eigentlich sein sollte. Die Maṣlaḥa ist also ein theologisch-normatives Konzept, das ‘Abduh so anwendet, daß die politischen Institutionen und Systeme ihr stets entsprechen müssen. Damit hat er gleichzeitig den vorherrschenden islamischen

⁴⁷ auch: "Al-Maṣlaḥa al-Mursala", das rechtgeleitete Interesse. Weiterführend Tripp 2006: 68ff.

Quietismus überwunden, der sich mit solchen Unangepasstheiten arrangieren würde, um eine Fitna zu vermeiden.

Das Konzept der Maṣlaḥa ist eigentlich in der malikitischen Rechtschule des sunnitischen Islams zuhause, der 'Abduh aber nicht angehört hat. Für ihn ist aber die Legitimität eines solchen Konzepts im Zusammenhang mit einer bestimmten Rechtsschule nicht entscheidend, wollte er doch gerade die Erstarrung und Aufteilung des sunnitischen Denkens in diesen Schulen überwinden.

Nachdem 'Abduh nun die Notwendigkeit der Shūrā theoretisch begründet hat, macht er sich in einem weiteren Artikel für Al-Waqā'ī al-Miṣriyya aus dem Jahr 1881 daran, die Umsetzbarkeit seines reformierten Shūrāverständnisses auf Ägypten zu untersuchen und stellt dabei fest, daß alle Rahmenbedingungen gegeben seien, um dieses Prinzip durchzuführen. Weder von Seiten der Menschen noch von Seiten der Regierenden seien Hindernisse für die Implementierung der Shūrā gegeben, stellt 'Abduh (1972: 1 358) fest. Der Khedive liebe die Shūrā, weil er auch ein rechtschaffender Muslim sein und sich daher bewußt sei, "anna ḥukm ash-shūrā fī dīninā huwa al-wujūb" (daß die Herrschaft der Shūrā in unserer Religion verpflichtend ist) ('Abduh 1972: 1: 359).

Hier liegt natürlich eine deutlich positivere Zustandsbeschreibung der ägyptischen Verhältnisse vor, als sie die nach 'Abduh kommenden arabischen Liberalen verfassen würden. Es ist anzunehmen, daß die Argumentation 'Abduhs darauf abzielt, die Ausreden, die Ägypter seien noch nicht bereit für ein liberales und demokratisches System, anzufechten.

Zur Rolle der Frau äußerte sich Muḥammad 'Abduh explizit und zwar in seiner Rolle als islamischer Theologie. Er greift die Notwendigkeit der Verschleierungen der Frauen genauso an wie die Vielehe.

In einem Kapitel namens "Ḥijāb an-nisā' min al-jihha ad-Dīniyya" (Der Schleier aus religiöser Sicht), das in Qāsim Amīns Buch "Taḥrīr al-Mar'a" (Befreiung der Frau) (1899) veröffentlicht wurde, das aber von Muḥammad 'Imāra und anderen

Muḥammad ʿAbduh zugeschrieben wird, bestreitet der Autor die Notwendigkeit des Ḥijāb aus Sicht eines islamischen Theologen. Die Autorschaft ʿAbduhs ist hier in der Tat wahrscheinlich, da die theologische Argumentation in Amīns Werken sonst nicht in dem Maße zu finden ist und Qāsim Amīn auch nicht über die theologische Grundausbildung verfügte, die diesem Kapitel zugrunde liegt. Die Gründe für die Geheimhaltung der (Mit-)Autorschaft ʿAbduhs sind im Unklaren. Vielleicht wollte er sich kurz nach seiner Ernennung zum Großmufti von Ägypten nicht mit einem so kontroversen Thema exponieren. Tatsächlich zog das Buch auch einen Sturm der Entrüstung des orthodoxen Establishments nach sich. Dennoch bleibt diese theologische Abhandlung über die Verschleierung der Frau ein wichtiger Beitrag zum reformislamischen Liberalismus, weil er die Gegner liberalen Denkens, in diesem Fall bezüglich der Rolle der Frau, mit Argumenten konfrontiert, deren Quellen die gleichen wie die ihrigen sind. Die Verschleierung sei in der Sharīʿa nicht so vorgegeben, wie sie in der Öffentlichkeit praktiziert werde, wo es als normal angesehen wird, daß eine Frau ab der Geschlechtsreife ihren Kopf zu bedecken habe (ʿAbduh 1972: 2: 107):

"law anna fī ash-sharīʿa al-islāmiyya nuṣṣūṣan taqdhī bi al-ḥijāb, ʿalā mā huwa maʿrūf al-ān ʿinda baʿd al-muslimīn, la-wujiba ʿalayya ijtināb al-baḥṭh fihi" (Und wenn im göttlichen islamischen Recht Texte wären, die die Verschleierungspflicht, so wie sie heute bei einigen Muslimen bekannt ist, vorschreiben, dann müsste ich die Untersuchung zu diesem Thema einstellen).

Er führt im Folgenden aus, welche Frauen sich wie zu bedecken hätten. Die Verschleierungspflicht gelte nur für die Frauen des Propheten, da im Koran steht, daß diese nicht wie die anderen Frauen seien, sondern die Mütter der Umma (ʿAbduh 1972:2: 114). Neben Argumenten aus dem islamischen Fiqh verweist ʿAbduh, und hier zeigt sich sein reformerischer Ansatz, auch praktische Probleme, die die Verschleierung der Frauen mit sich bringe. Sie können verschleiert vor Gericht nicht als Zeugen aussagen, da sie nicht wiedererkennbar seien. Es fällt ihnen schwer, am Geschäfts- und Wirtschaftsleben teilzunehmen, weil sie ja dort in der Gesellschaft von Männern sind. All diese, eher praktischen

Erwägungen, sind Hilfsargumente ʿAbduhs, der damit jedoch zu verstehen gibt, daß er über den Rand der schriftlichen Offenbarung hinausdenkt und sich sein eigenes Reformprojekt, die Nutzung des Verstands in der Auslegung der Sharīʿa, zu Herzen genommen hat.

Darüber hinaus ist es in der theologischen Diskussion selbstverständlich, daß die göttlichen Gesetze zum Nutzen des Menschen aufgestellt worden sind. Vielleicht ist dieser Nutzen für den Einzelnen nicht immer unmittelbar zu erkennen, doch wird stets davon ausgegangen, daß die Gesetze zum Wohle der Menschen sind. Daher kann ʿAbduh hier auch den Sinn des Schleiers und seine praktischen Probleme mit der eigentlichen Sinnhaftigkeit göttlicher Gesetze kontrastieren.

In einem Artikel über das Urteil der Sharīʿa über die Vielehe (ḥukm ash-sharīʿa fī taʿaddud az-zawwāj), der 1881 in den al-Waqāʿiʿ al-Miṣriyya erschien, kritisiert ʿAbduh, diesmal öffentlich, die Interpretationen orthodoxer Kleriker und auch die landläufige Übereinstimmung mit deren Ergebnissen. Dies wurde natürlich weit vor seiner Ernennung zum Großmufti veröffentlicht. Er verweist (1972:2: 78) dabei auf die Sure an-Nisāʿ: 3, in der über die Vielehe steht:

"(...) wa ʿin khiftum alā taʿdilū fa-wāhida" (Und wenn ihr fürchtet, daß ihr nicht gerecht seid, dann eine (Ehefrau, C.R.)).

ʿAbduh sieht hierin die Bestätigung, daß die Vielehe zwar theoretisch erlaubt sein mag, praktisch aber kaum durchführbar ist, da niemand vier Frauen gleich gerecht behandeln könne. Trotzdem heirateten viele Männer mehrere Frauen, obwohl sie wissen, daß sie sie nicht gleich behandeln können, wozu ʿAbduh bemerkt (1972: 83):

"kaʿannahum lam yafhamū ḥikmat allahi fī mashrūʿiyyatihi" (Als ob sie die Weisheit Gottes in seiner Souveränität nicht verstanden haben).

Mit Muḥammad ‘Abduh betrat im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts der herausragende islamische Reformtheologe seiner Zeit die Bühne, der sich im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung von seinem Lehrmeister Jamāl ad-Dīn al-Afghānī abheben und eine Vielzahl liberaler Schüler und späterer Meinungsführer um sich versammeln sollte. Der besondere Verdienst ‘Abduhs liegt sicherlich in der Wiederbelebung des rationalistischen und liberalen Erbes des Islam, das für lange Zeit der Tradition und der Erstarrung hatte weichen müssen. Dies ist aus Sicht der arabischen Liberalen und auch der Christen und Säkularen, eine Leistung, die den Liberalismus in der arabischen Welt nachhaltig stärken sollte, auch wenn ‘Abduhs Theologie spätestens seit dem ersten Weltkrieg wieder salafitischen Überzeugungen weichen musste. Denn ‘Abduh präsentiert ein Programm, das zwar nicht immer mit der reinen Lehre des Liberalismus übereinstimmt, aber fest eingebettet ist in die islamische Geistesgeschichte und Theologie. Man kann vielen Liberalen vorwerfen, sie hätten ihre Ideen aus Europa übernommen, nicht aber ‘Abduh, der zwar vom europäischen Denken beeinflusst war, seine Argumentation jedoch in einem Maße islamisch legitimierte, daß es als Import nicht mehr angreifbar war. Er hat versucht, Freiheit und Demokratie mit den fundamentalen Prinzipien des Islam zu vereinbaren und ist damit seinem eigenen Postulat der Angemessenheit von politischen Ordnungen an ihren Ort und ihre Zeit gerecht geworden. Qāḍī (2009: 116) urteilt deshalb zurecht über ihn: "Seine Schule brachte eine menschlich-zivilisatorische Vision des Islam hervor, die nicht mit dem Rationalismus und der Freiheit in Widerspruch steht". ‘Abduhs Schule wurde folgerichtig auch als Neomu‘tazila bezeichnet, jedoch erst ab dem späten 20. Jahrhundert. ‘Abduh begriff sich zwar nicht als Mu‘tazilit, aber seine theologischen Überzeugungen, dargelegt in Risālat at-Tawhīd, rücken ihn durch seine Betonung der menschlichen Vernunft und dem Neben- und Miteinander von ‘Aql und Naql in die Nähe der freiheitlichen Denkschule des Islam. In der modernen Zeit erlangte durch Muḥammad ‘Abduh "diese Tradition des Rationalismus" ihren Höhepunkt (Khoury 2007a: 71).

Bei dem Versuch Freiheit und Islam zu harmonisieren sah sich ‘Abduh, der durch sein Amt als Großmufti von Ägypten ab 1899 eine hohe Reputation besaß, mit gleich zwei Gegnern konfrontiert, die seine Freiheitstheologie, nicht akzeptieren wollten.

Die eine ist die islamische Orthodoxie, deren Vertreter Aḥmad an-Nāṣirī meinte: "Die Freiheit, die die Franzosen erfunden haben, ist ein Abfall vom Glauben, denn sie setzt den Sturz der Rechte Gottes voraus" (zitiert in Al-‘Arwī 2008: 13). Nun war ‘Abduh angetreten um genau dies zu widerlegen. Da Gott den Menschen frei geschaffen hat und ihn mit Fähigkeiten wie Vernunft und Entscheidungsfreiheit ausgestattet hat, kann ein auf der Freiheit basierendes politisches System nicht die Rechte Gottes verletzen, sondern nur seine Ziele verwirklichen.

Auf der anderen Seite der Skeptiker und Kritiker stehen die säkularen Liberalen, denen die Herleitung von freiheitlichen Prinzipien aus dem Fundus einer Religion von jeher suspekt war. Ihrer Meinung nach könne ein religiös begründeter Liberalismus nur inkonsequent und in sich widersprüchlich sein, ist doch das Freiheitspostulat des Menschen auf rationalistischen Erwägungen begründet und nicht auf einer Offenbarung. In diesem Zusammenhang sollte sich Muḥammad ‘Abduh einen Meinungsstreit mit Faraḥ Anṭūn und dessen Zeitung Al-Jāmi‘a liefern, in dem es zunächst um die richtige Interpretation der Theologie und Philosophie Ibn Rushds ging und dann um die Vereinbarkeit von Religion mit Wissenschaftlichkeit und Fortschritt. ‘Abduh sah dabei den Islam im Vorteil. Dieser sei wissenschaftsfreundlicher, während Anṭūn auf die Trennung von Religion und Fortschritt hin argumentierte (dazu detailliert: Kapitel 3.8: Faraḥ Anṭūn).

Dennoch verändert sich die Position Muḥammad ‘Abduhs zwischen den späten 1870er und frühen 1880er Jahren einerseits und seinen Ansichten nach der Jahrhundertwende andererseits. In jedem Fall, und dies zeigt sich exemplarisch am folgenden Exkurs sowie der Debatte mit Faraḥ Anṭūn (Kapitel 3.7), verändert sich seine Position, insbesondere hinsichtlich Renans, von einer konzilianten zu einer unduldsameren. In beiden Beispielen, der Konfrontation mit Renan selbst und der Konfrontation mit seinem Schüler Anṭūn, wurde Muḥammad ‘Abduh mit

den Ideen und Thesen Ernest Renans konfrontiert, beim ersten direkt und beim zweiten indirekt, da Faraḥ Anṭūn viele seiner Ideen zu Ibn Rusḥd und zum Säkularismus von Renan übernommen hatte. Die deutlich unterschiedliche Reaktion zu beiden Fällen deutet entweder auf einen Sinneswandel ʿAbduhs in seinen letzten Lebensjahren, möglicherweise auch das Ende seines Freimaurertums, oder aber auf eine taktische Umkehr, da ʿAbduh als Großmufti Ägyptens durchaus andere Töne anschlagen musste als zuvor.

4.2.1 Exkurs: Islam und Modernität: Der Vortrag Renans und die Reaktionen Al-Afghānīs und ʿAbduhs

Ernest Renan hielt 1883 an der Pariser Sorbonne einen Vortrag über "L'islamisme et la science", der für einige Kontroversen und Reaktionen arabischer Theologen sorgen sollte.

Renan stellte eingangs fest, daß es so etwas wie eine "arabische" oder "islamische" Wissenschaft gar nicht gäbe und begründet dann den derzeitigen Rückstand der arabischen Welt mit ihrer Religion: "Clairement l'infériorité actuelle des pay musulmanes, la décadence des États gouvernés par l'islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation" (Renan 1883: 3). Einzig die Perser sieht er als Ausnahme, was durchaus auf einen Einfluss von Montesquieu hindeuten läßt und auch daher stammen dürfte, daß ihnen als einzigem der "östlichen" Völker eine recht hoher Zivilisationsgrad unterstellt wurde (1883: 3). Es folgt eine Darlegung Renans zur islamischen Geschichte, in der er das graeco-sassanidische Erbe hervorhebt, das für die zwischenzeitliche Blüte der islamischen Welt verantwortlich gewesen sei (1883: 11). Ibn Rusḥd sei der letzte arabische Philosoph gewesen und "a partir de 1200 (...) la philosophie est abolie dans les payes musulmanes." (1883: 14). Ibn Khaldūn bilde hier eine Ausnahme. Alle bedeutenden Philosophen seien nur ihrer Sprache, nicht aber ihrem Geist nach arabisch, so Renan, der meint, man könne sonst auch sagen, daß Bacon und Spinoza lateinische Philosophen gewesen wären (1883: 15). Wenn man den

Islam für Leute wie Ibn Sīnā, Ibn Z̄uhr oder Ibn Rushd lobe, könne man genausogut den Katholizismus für Galilei loben (1883: 18).

Im Folgenden, und hier wird es politisch, setzt sich Renan mit der Freiheitlichkeit des Islams auseinander, die islamische Reformtheologen wie Muḥammad ʿAbduh ja eben beweisen wollten. Renan schreibt (1883: 18): "L'islam a été libéral quand il a été faible, et violent quand il a été fort", sowie "mais il a persécuté la libre pensée, je ne dirai plus violemment que d'autres systèmes religieux, mais plus efficacement" (beides 1883: 19).

Renan negiert also die Freiheitlichkeit und Wissenschaftskompatibilität des Islams und mußte damit auf Widerstand der reformorientierten islamischen Gelehrten treffen, die genau das Gegenteil zu beweisen suchten. Jedoch fiel die Antwort, die Jamāl ad-Dīn al-Afghānī direkt im Anschluss schrieb und zu der ihn Muḥammad ʿAbduh beglückwünschte, erstaunlich mild, ja um Nachsicht bittend und relativistisch aus. Al-Afghānī (zitiert in Schäbler 2007) schreibt:

"Alle Religionen sind intolerant. (...) Wenn ich nun aber bedenke, daß die christliche Religion um mehrere Jahrhunderte früher in der Welt aufgetreten ist als die mahomedanische (sic!), dann kann ich mich der Hoffnung nicht entschlagen, daß auch die mahomedanische Gesellschaft eines Tages dazu gelangen wird, ihre Fesseln zu brechen und entschlossen auf der Bahn der Zivilisation fortzuschreiten (...). (...) Nein, ich kann nicht gestatten, daß diese Hoffnung dem Islam geraubt wird. Ich verteidige hier vor Herrn Renan nicht die Sache der mahomedanischen Religion, sondern diejenige mehrerer hundert Millionen Menschen, die ihm zufolge verurteilt wären, in Barbarei und Unwissenheit fortzuleben. In Wahrheit hat die mahomedanische Religion die Wissenschaft zu ersticken und ihre Fortschritte zu hindern sich bemüht. Es ist ihr gelungen, die geistige oder philosophische Bewegung zu hemmen und die Geister von der Erforschung wissenschaftlicher Wahrheit abzuhalten."

Diese konzillianten Antwort, in der al-Afghānī Renan halb Recht gibt und nur dessen Essentialismus ablehnt, hat die Fachwelt erstaunt und Diskussionen

darüber angeregt, ob al-Afghānī und ‘Abduh Agnostiker oder Freimaurer waren.⁴⁸ In der Tat ist diese Erwiderung eines der führenden islamischen, wenn auch nicht hauptsächlich liberalen Befreiungstheologen verwundernd und auch ‘Abduhs Brief an al-Afghānī, in dem er ihm zustimmt, wirft weitere Fragen auf. Beide versuchen sogar, den Inhalt der Antwort vor dem arabischen Publikum zu verbergen und ‘Abduh freut sich darüber, daß ein religiöser Übersetzer keine Ausgabe der Débat finden konnte, in der al-Afghānīs Antwort veröffentlicht wurde (Ende 1969: 656).

Es scheint aber auch so zu sein, daß al-Afghānī mit "mahomedanischer Religion" eigentlich die ash‘arītische Orthodoxie meinte, die die "philosophische Bewegung" hemmen wollte, was ihr im Falle Ibn Rushds ja auch gelungen ist.

Was das Denken ‘Abduhs betrifft, so liegt hier eine deutliche Ambivalenz, wenn nicht gar Widersprüchlichkeit vor. Zwanzig Jahre später sollte er den Islam vehement gegen Renan verteidigen und als wissenschaftsfreundlicher als das Christentum in seinem Buch "Al-Islām wa an-Naṣrāniyya bayna al-‘ilm wa al-madaniyya" (Der Islam und das Christentum zwischen Wissenschaft und Zivilisation, 1902) darstellen. Aber in den späten 1870er und während der Zeit seines Exils scheint ‘Abduh Mitglied einer Freimaurerloge gewesen zu sein, über die Moreh (1976:99) schreibt:

"The Masonic principles of mutual tolerance, unfettered liberty of conscience, and human brotherhood, and the watchword "Liberty, Equality and Fraternity", attracted many Arab intellectuals. (...). These factors explain unusual friendships between secular intellectuals and religious scholars of different creeds, such as the friendship between Adīb Ishāq, Muḥammad ‘Abduh and Afghānī. (...) Afghānī and ‘Abduh were Freemasons for some time."

⁴⁸ Gerade um Jamāl ad-Dīn al-Afghānī ranken sich einige Gerüchte. Seinen Nachnamen hat der eigentlich aus Persien stammende Jamāl ad-Dīn erfunden, um nicht als Schiit vorverurteilt zu werden.

Es ist schwierig, die wahren Motive für die ungewöhnliche Reaktion insbesondere al-Afghānīs, aber auch ʿAbduhs herauszufinden. Ende (1969) zeigt hierzu mehrere Möglichkeiten auf. Auf jeden Fall unterscheiden sich ihr Tonfall und ihre Argumentation je nach dem Publikum, für welches sie schreiben. In den arabischen Veröffentlichungen wie die Al-ʿUrwā al-Wuthqā oder ʿAbduhs Kommentarie in den Al-Waqāʿiʿ al-Miṣriyya verteidigen sie den Islam und versuchen ihn durch Neuauslegungen an die europäische Moderne anzunähern.

Aus Frankreich selbst wiederum findet Renan einen Kritiker in Gustave Le Bon, der in seinem Aufsatz "La civilisation des Arabes et l'étude scientifique de l'histoire" den Arabern durchaus künstlerische Originalität bescheinigt (Le Bon 1883: 690).⁴⁹

4.3 ʿAbd ar-Raḥman Al-Kawākibī (1849-1902)

ʿAbd ar-Raḥman Al-Kawākibī wurde 1849 in eine Aleppiner Gelehrtenfamilie geboren und gab zwischen 1875 und 1880 verschiedene Zeitungen in Aleppo heraus, darunter "Al-Furāt" (Euphrat), "ash-Shahbā'" (Die Graue, Beiname von Aleppo) und "Al-ʿIʿtidāl" (Die Mäßigung)⁵⁰. Letztere wurde 1879 vom osmanischen Wālī (Gouverneur) in Syrien verboten. Al-Kawākibī betätigte sich politisch in Syrien und wurde nach Angriffen auf den Wālī 1889 verurteilt. Das Urteil wurde kurz darauf in Beirut wieder aufgehoben, aber Al-Kawākibīs Güter wurden konfisziert und er mußte nach Ägypten auswandern. Dort kam er in den Einfluss des sowohl reformerischen als auch salafitischen Kreises um Muḥammad ʿAbduh und Rashīd Riḍā. Er starb 1902 in Kairo.

Al-Kawākibī ist vielfach als einer der ersten arabischen Nationalisten oder auch Panarabisten beschrieben worden. Laut Haim (EI2: Al-Kawākibī) vollzieht Al-

⁴⁹ Dieser Aufsatz ist ein Exzerpt aus dem im Jahr 1884 erschienenen Buch Le Bons: "La civilisation des Arabes".

⁵⁰ Ayalon schätzt die Verbreitung von al-Furāt und al-ʿIʿtidāl gegen Ende des 19. Jahrhundert auf zusammen 2000 Exemplare (1995: 148).

Kawākibī als erster den Übergang vom Panislamismus zum Panarabismus. Insofern scheint seine Einordnung in die Reihe arabischer Liberaler ungewöhnlich. Jedoch hat sich Al-Kawākibī in seinen beiden Hauptwerken, Umm al-Qurā (Mutter der Dörfer = Beiname für Mekka; 1899) und Ṭabā'ī' al-istibdād wa maṣāri' al-isti'bād (Wesen des Despotismus in der Niederstreckung der Knechtschaft, 1902) deutlich Position gegen Despotismus, insbesondere durch das Osmanische Reich, und für Freiheit und die Anwendung der Shūrā auf Basis der Rechtstaatlichkeit bezogen. Auch greift die Einschätzung, Al-Kawākibī sei ein reiner Panarabist gewesen, zu kurz. Natürlich forderte er die Wiedereinsetzung des klassischen Kalifats, das von einem Mitglied der Banū Hāshim des Stammes der Quraysh ausgeübt werden sollte. Auch ist er ein vehementer Kritiker des Osmanischen Reiches und dessen in Teilen antiarabischer Politik und fordert die Dezentralisierung der Herrschaft. Dennoch bleibt der Rahmen, in dem Al-Kawākibī seine Reformen umsetzen möchte, die islamische Umma und nicht eine säkular verstandene arabische nationale Gemeinschaft. Daher hat er in seinem ersten Werk, Umm al-Qurā, auch Intellektuelle aus allen islamischen Ländern in einer fiktiven Konferenz in Mekka versammelt, in denen die Teilnehmer über die Zustand der islamischen und arabischen Welt diskutieren, ihren Niedergang analysieren und Mittel und Wege suchen, den Rückstand gegenüber Europa wieder aufzuholen.⁵¹

Er hat also, und damit hat Haim recht, den Anfang in Richtung eines panarabischen Nationalismus gemacht, indem er die Araber als die wahren Hüter des Islams darstellte. Dennoch bleibt die Exklusivität seines Nationalismus durch seine Hinzunahme panislamischer Konzepte begrenzt. Sie sollte erst später durch Sāti' al-Huṣrī oder Michel 'Aflāq erreicht werden.

Al-Kawākibī beginnt sein Umm al-Qurā mit einer Beschreibung und Verurteilung der Herrscher in den islamischen Ländern, "deren Lippen sagen, was nicht in deren Herzen ist", nämlich Reformen (Al-Kawākibī 1959: 31). Der Vertreter des westlichen Islam, ar-Rūmī, stellt fest, daß die Leute selbst schuld sind an den schlechten Herrschern, da diese nur ihre Untertanen widerspiegeln würden:

⁵¹ Zu den Teilnehmern zählen nichtarabische Vertreter aus Indien, Kurdistan, Afghanistan, Täbriz (Persien), Rūmī (Balkan), England, China und Kazan (Russland).

"fa-law lam nakun naḥnu murdhā lam yakun umarā'unā mudfinīn" (Und wenn wir nicht selbst krank wären, dann wären unsere Herrscher auch nicht unsere Totengräber) (Al-Kawākibī 1959: 31).

Hier zeigt sich bereits Al-Kawākibīs Forderung an die Umma sich selbst zu ändern. Später, in den Ṭabā'i', sollte er schreiben, daß eine Umma stets die Herrscher bekommt, die sie verdient und solange die Umma sich nicht wehre, stünde ihnen ein gerechterer Herrscher auch nicht zu. Bereits zuvor hatte Adīb Ishāq der arabischen und ägyptischen Gesellschaft Ähnliches unterstellt.

Anschließend setzt wieder der obengenannte ar-Rūmī an, die Freiheit zu definieren, an der es in den islamischen Ländern fehle und was in vielerlei Hinsicht für ihren Rückstand verantwortlich sei:

"Al-ḥurriyya (...) bi-an yakūn al-insān mukhtāran fī qawlihi wa fī'lihi lā ya'taridhuhu māni' zālim" (Freiheit: (...) daß der Mensch bestimmen kann in seinen Worten und seinen Taten und daß kein despotisches Verbot ihn daran hindert) (Al-Kawākibī 1959: 32).

Diese Freiheit sei im Osmanischen Reich verboten, sowohl in ihrer Bedeutung als auch in ihrer Aussprache. Ersteres führe dazu, daß die Leute die Bedeutung der Freiheit vergessen hätten und zweites bezieht sich wörtlich auch die osmanische Zensur, die das Wort "ḥurriyya" in Zeitungen nicht zulassen wollte.

Ar-Rūmī erweitert (Al-Kawākibī 1959: 32) den Begriff der Freiheit und zählt zu ihr die Gleichheit in den Rechten, die Verantwortlichkeit der Herrscher dadurch, daß sie nur Vertreter sind, die Bildungs-, Rede- und Pressefreiheit sowie die Wissenschaftsfreiheit. Diese Freiheit, und hier wird Al-Kawākibīs religiöse Mission deutlich, "hiya rūḥ ad-Dīn" (ist Geist der Religion) (Al-Kawākibī 1959: 32). Ähnlich wie andere Denker vor ihm wie Khayr ad-Dīn, Adīb Ishāq und Muḥammad 'Abduh sieht Al-Kawākibī im Fehlen der Freiheit einen der Hauptgründe für den Niedergang der islamischen Welt:

"wa al-ḥāṣil anna faqdnā al-ḥurriyya huwa sabbab al-fuṭūr wa at-taqā'us 'an kull ṣa'b wa maysūr" (Und das Ergebnis ist, daß unser Verlust der Freiheit der Grund ist für die Schlaffheit und die Nachlässigkeit in allem Schweren und Leichten) (Al-Kawākibī 1959: 34).

Ebenfalls durch die Religion wird bei Al-Kawākibī die Herrschaft des Rechts legitimiert, indem er einen Vers des frühislamischen Dichters Ḥusān Bin Thābit zitiert:

"wa mā ad-Dīn illā an tuqāma sharā'i' (...)" (Und was ist die Religion, außer daß (durch sie, C.R.) Gesetze aufgestellt werden (...)) (Al-Kawākibī: 1959: 32).

Das Fehlen der Herrschaft des Rechts und die Willkür und der Despotismus der Herrscher, so Al-Kawākibī (1959: 159), sind die politischen Gründe für die Probleme der islamischen Umma. Er zählt diese Probleme detailliert auf und nennt unter anderem "faqd al-'adl wa at-tasāwā fī al-ḥuqūq bayna ṭabaqāt al-umma" (Fehlen der Gerechtigkeit und der Gleichheit in den Rechten zwischen den Klassen der Umma) (Al-Kawākibī 1959: 160). Hiermit meint er zunächst die Rechtsgleichheit, also einen liberalen Egalitarismus und weniger eine sozialistisch verstandene Klassengerechtigkeit oder gar -gleichheit. Dies wird deutlich seinem Kommentar zu sozialistischen Ideen in Europa. Laut Al-Kawākibī reicht der islamische Zakāt, die Steuer, die eine der fünf Säulen des Islams und damit für jeden Muslim individuell verpflichtend ist, aus, um eine gewisse Transferechtigkeit herzustellen (Al-Kawākibī 1959: 60). In der Tat sei die islamische Sharī'a das erste Gesetz, daß die Menschen und die Regierungen auf die Grundlinien der Budgetierung hinweise, auf denen die individuelle und politische Finanzwirtschaft beruhe (1959: 61). Jedoch moniert er die fehlende Aufrichtigkeit und das Nachkommen zur Pflicht des Zakāt (1959: 161). Diese Position wird sich in seinem zweiten Buch zu einer islamisch-sozialistischen umwandeln.

Aus demokratischer Sicht verweist Al-Kawākibī auf die islamische Shūrā und die "Ahl al-ḥall wa al-‘aqd", die er die Vertreter der islamischen Umma nennt und sie als das islamische Äquivalent zu Abgeordneten in westlichen politischen Systemen mit begrenzter Regierung ansieht (1959: 66). Al-Kawākibī führt hier nicht weiter aus, wie genau das Verhältnis zwischen den "Ahl al-ḥall wa al-‘aqd" (Leute der Lösung und des Vertrags; = die maßgeblichen Leute)⁵² zu den Bürgern der Umma einerseits und den Herrschern andererseits genau definiert sein soll. Sie sind nicht direkte Volksvertreter wie Muḥammad ‘Abduh sie beschrieben hat, sondern sie zeichnen sich durch ihre Fähigkeiten und ihre Kenntnis von der Religion aus. Es handelt sich um ein bestenfalls protodemokratisches Arrangement, das zudem recht elitäre Züge aufweist. Der Herrscher wiederum muss auf diese Leute zurückgreifen und sich in seiner Regierungsführung beraten lassen. Ob er den Rat auch annehmen muss, lässt Al-Kawākibī hier offen und sieht stattdessen in der Fähigkeit der ihn beratenden Leute eine der Hauptursachen für Aufstieg und Fall der islamischen Umma. Dies belegt er durch Verweise auf die frühislamische Geschichte und die der ersten vier Kalifen sowie der Dynastien danach. Dort, vor dem Niedergang, hätten diese Leute Gehör beim Herrscher gefunden und seien von den Menschen respektiert worden (Al-Kawākibī 1959: 66).

Hier zeigt sich bei Al-Kawākibī die islamische Historiographie, die sich nahezu alle arabischen Liberalen, die aus der islamischen Geschichte argumentierten, zu Eigen gemacht haben. Es geht um die Degeneration der rechtmäßigen und rechtgeleiteten (rāshid) Herrschaft⁵³ der frühen Kalifen zugunsten von Dynastien wie vor allem den Umayyaden, bei denen nicht mehr die Religion und die Rechtschaffenheit im Zentrum der Herrschaft standen, sondern die politische und wirtschaftliche Macht.

⁵² Es gibt unterschiedliche Definitionen darüber, was genau unter den "maßgeblichen Leuten" zu verstehen ist. ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī meint hier sicherlich die islamischen Rechtsgelehrten. In anderen Kontexten können damit aber auch Notable oder Großgrundbesitzer sowie Stammesälteste gemeint sein.

⁵³ Dies unterstreicht auch, daß die hier behandelte islamische Historiographie eine reformierte sunnitische Historiographie ist.

Al-Kawākibī, obwohl islamischer Erneuerer und arabischer Nationalist, legt in seinem Umm al-Qurā keine theologische Schrift vor, wie Muḥammad ʿAbduh es mit seiner Risāla at-Tawhīd getan hatte. Er verweist jedoch auf theologische Unzulänglichkeiten, die aus religiöser Sicht zum Niedergang der islamischen Welt beigetragen haben. Hier zählen bei ihm die Verbohrtheit der späteren Rechtsgelehrten, die den früheren entgegenarbeiten sowie der Irrglaube, daß Wissenschaft und Rationalismus schädlich für die Religion seien und schließlich der Extremismus in den Rechtsschulen und die Meinungen der zu spät Gekommenen (Al-Kawākibī 1959: 159). Schließlich sei noch das Fehlen der Religionsfreiheit Grund für den Niedergang (ibid.), zudem diese Freiheit bei vielen auf Widerstand stoße. Al-Kawākibī postuliert keinen säkularen Staat, sondern baut seine politische Philosophie auf der islamischen Kalifatstradition auf. Gleichzeitig will er jedoch ein größeres Maß an religiöser Toleranz gelten lassen.

Al-Kawākibī braucht nach eigener Angabe die religiöse Legitimation seiner Reformforderungen, da andere die Reformer als Abtrünnige vom Glauben bezeichnen werden (1959: 34). Dennoch ist Al-Kawākibīs religiöse Argumentation nicht taktisch motiviert, sondern zentraler Bezugsrahmen der von ihm geforderten Reformen.

In seinem zweiten Werk, Ṭabāʾiʿ al-istiḥdād wa maṣāriʿ al-istiʿbād, von 1902 untersucht Al-Kawākibī den Despotismus in all seinen Façetten. Er dekliniert ihn durch Religion, Wissenschaft, Ewigkeit, Geld, Sitten, Erziehung und Wohlergehen bevor er sich der Frage zuwendet, wie man den Despotismus überwinden könne. Wie schon der fiktive ar-Rūmī in Umm al-Qurā, so zieht Al-Kawākibī auch hier den Analogieschluss zwischen Despotismus innerhalb der Gesellschaft und seitens des Regierung gegenüber der Gesellschaft. Letzterer ist der größte Despotismus, aber es gibt ihn auch auf anderen Ebenen: der des Vater, des Professors, des Ehemanns, der Religionsführer, der Unternehmen und der Klassen. (Al-Kawākibī 2008: 23). Er führt das Argument noch weiter fort und stellt des Despoten als Gegenstück zu Gott auf: "Gott ist vollkommen gerecht und tyrannisch gegen niemanden. Der Despot schwingt sich über Despoten auf: (...) jeder Einzelne, der im Despotismus gefangen ist, ist selbst ein Despot, gegen

seine Frau, seine Familie, seinen Clan, seinen Stamm oder gegen die Menschheit insgesamt (2008: 28).⁵⁴

Die Lösung des Despotismus, der als Problem gesamtgesellschaftliches Ursachen und Auswirkungen identifiziert worden ist, muß daher, wie später 'Abdullah Al-'Arwī (2008: 8) schreibt, auch in diesem umfassenden Rahmen angegangen werden:

"yarfa' u al-fard shi'ār al-ḥurriyya dākhil usratihī wa al-mar'a fī wajh zawjihā wa aṭ-ṭifl izā'a abīhi wa al-aqalliyya muqāwamatan al-aghlabiyya wa al-umma muṣāri'atan a'dā'ihā" (Der Einzelne erhebt die Forderung nach Freiheit in seiner Familie, die Frau gegenüber ihrem Ehemann, das Kind vor seinem Vater, die Minderheit im Widerstand zur Mehrheit und die Nation in Streit mit ihren Feinden).

Das Argument aus Umm al-Qurā findet bei Al-Kawākibīs zweiten Buch also noch eine Verschärfung und legt den Despotismus als umfassendes Problem dar und nicht nur als technisches Arrangement zwischen Herrscher und Beherrschten. Dies wird im folgenden noch bedeutend sein, wenn es darum geht, wie man laut Al-Kawākibī den Despotismus wieder abschaffen könne.

So wie der Despotismus laut Al-Kawākibī in allen Teilen der Gesellschaft und den Beziehungen zueinander herrscht, so macht er aus Menschen "Usrā" (Gefangene), "Mustaṣghirīn" (Verkleinerte), "bu'asā'" (Verzweifelte) und "mustanbiṭīn" (Pflanzenartige) (2008: 23). Dies kontrastiert er mit dem Menschenbild einer gerechten und begrenzten Herrschaft, in der es "Aḥrār" (Freie), "Abāt" (Starke) und "aḥyā'" (Lebendige) gäbe (ibid.).

Al-Kawākibī nutzt die Gegenüberstellung der Regierungssysteme und der ihnen zugrundeliegenden Menschenbilder, um die Interdependenz von

⁵⁴ Schon Montesquieu schrieb: "Dans les Etats despotiques, chaque maison est un empire séparé (1979: 159).

Regierungsformen und gesellschaftlichem Zusammenleben und menschlichen Umgangsformen zu verdeutlichen.

Im folgenden untersucht Al-Kawākibī (2008: 24) die unterschiedlichen Spielarten des Despotismus, deren schlimmste seiner Meinung nach die uneingeschränkte Herrschaft eines Einzelnen ist. Er könne nur aufgrund der Ignoranz der Umma und einer stehenden Armee regieren (2008: 25).

Bei Al-Kawākibī zeigt sich erneut die Verknüpfung der Lage der Menschen als Bedingung für die Möglichkeit absoluter Herrschaft einerseits und andererseits die Ausübung dieser Macht durch eine bewaffnete Gewalt und nicht durch das Recht. Dies ist auch, was Muḥammad ʿAbduh in seinem Artikel "Al-Quwa al-Qānūn" dargestellt hatte und was ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq später zum Normalfall islamischer Herrscher erklären sollte. Al-Kawākibī argumentiert ähnlich wie zuvor Muḥammad ʿAbduh, geht in sener Kritik aber weiter und steht zwischen ʿAbduh und ʿAbd ar-Rāziq.

Daher kann der despotische Herrscher auch nur Feind der Wahrheit und Feind der Freiheit sein, denn "al-ḥaqq abū al-bashar wa al-ḥurriyya ummuhum" (Das Recht ist Vater der Menschen und die Freiheit ihre Mutter) (Al-Kawākibī 2008: 26).

Al-Kawākibī misst der Religion keine Schuld am Despotismus zu, sondern sieht sie als sein Opfer an. Er wendet sich gegen diejenigen, die sagen, ein politischer Despotismus könne nur aus einem religiösen Despotismus hervorgehen und der Koran lehre die Gewaltherrschaft (2008: 29). Er dreht das Argument um und sieht, dem Beispiel des Protestantismus folgend, die Religion als Quelle der Reform politischer Herrschaft an (2008: 32). Es sei auch gerade der Islam gewesen, als Vollendung von Judentum und Christentum, der eine gerechte Herrschaft, basierend auf den Idealen der Freiheit und Gerechtigkeit, hervorgebracht habe (2008: 33).

Al-Kawākibī (2008: 35) nutzt zur Untermauerung seiner Argumente Koranzitate, die bereits bei ʿAbduh auftauchten, so etwa ʿUmrān: 159: "Shawārhum fī al-amr" (Konsultiere sie in der Angelegenheit) und An-Naḥl: 90: "Inna Allaha yaʿ muru bi-l-ʿadl" (Und Gott befiehlt die Gerechtigkeit) sowie An-Nisāʾ 58: "(...)idhā

ḥakamtum bayna an-nās an taḥkamū bi-l-‘adl" (Wenn ihr unter den Menschen richtet, dann richtet durch Gerechtigkeit). Diese koranische "Āyāt" (Verse) sind Allgemeingut der reformerisch gesinnten Theologen.

Die Tatsache, daß die Religion eine Stütze des Despotismus werden konnte, lastet Al-Kawākibī den Religionsgelehrten an, die sich dem Herrscher unterworfen hatten und zur "Geduld im Angesicht des Unrechts" aufgerufen hatten (2008: 36). Hier klingt die bereits erörterte Kritik am quietistischen orthodoxen Islam an. Stattdessen sei der Islam laut Al-Kawākibī auf den Wurzeln der Freiheit gegründet (2008: 38). Wie praktisch alle islamischen Reformer und auch die "moderaten Optimisten" unter den arabischen Säkularen zieht Al-Kawākibī eine klare Trennung zwischen Religion als Glauben und seiner weltlichen Institutionalisierung. Grund für die Rückschrittlichkeit der arabischen und islamischen Welt sowie dem vorherrschenden Despotismus kann nach dieser Lesart nur in der Religionswirklichkeit und -praxis, nicht aber in der Religion selbst zu finden sein.

In diesen und den folgenden Kapiteln des Ṭabā‘ī al-istibdād wird deutlich, daß Al-Kawākibī den Despotismus mit Freiheit und Gerechtigkeit einerseits und der Religion bzw. dem Islam andererseits kontrastiert. Letzterer fordere Freiheit und Gerechtigkeit und könne daher nur antidespotisch sein. Hierdurch entwickelt er eine, wenn auch nicht immer systematische oder überzeugende, Symbiose zwischen Freiheit, Gerechtigkeit und Islam durch.

In wirtschaftlicher Hinsicht versucht Al-Kawākibī in seinem Kapitel über Despotismus und Geld den Islam als rudimentär sozialistisches System darzustellen, was nicht in die wirtschaftsliberalere Ausrichtung seiner Quellen und vielen seiner Zeitgenossen passt. Er betont den Ausgleichs- und Solidaritätsanspruch des Islam gegenüber individuell erwirtschafteten Überschüssen und prangert im Geiste eines religiösen Spiritualismus den Materialismus des Despoten an, der nur an das Geld glaube, weil dies ihm Macht bringe (2008: 64). Gleichfalls arbeitet Al-Kawākibī Übereinstimmungen zwischen kommunistischen Forderungen und islamischer Rechtsprechung heraus, z.B. hinsichtlich gemeinschaftlichen Eigentums an landwirtschaftlicher

Produktionsfläche, Verteilung von Wohlstand und Einkommen und die Rechtmäßigkeit, ja die Notwendigkeit, von Regierungseingriffen in das wirtschaftliche Handeln (2008: 69). Dies sei beispielsweise durch den islamischen Zakāt und die Unternehmensform der "Muḍāraba"⁵⁵ gegeben. (ibid.)

Al-Kawākibī schränkt seine Umverteilungspläne jedoch ein, "ḥattā lā yamūt an-nishāt li-l-‘amal" (dass die Arbeitsaktivität nicht stirbt) (2008: 69), was aus einem zu umfassenden Vermögenstransfer resultieren könnte.

Zuvor, in Umm al-Qurā, hat er noch moderater argumentiert und seine wirtschaftlichen Vorstellungen eher aus der islamischen Soziallehre abgeleitet. Dort ist er auch der Ansicht, daß die Umverteilung durch den 2,5% hohen islamischen Zakāt völlig ausreichen würde, wenn die Leute dieser islamischen Pflicht nur nachkämen (siehe oben).

In wirtschaftlicher Hinsicht müssen die Ideen und Forderungen Al-Kawākibī's, insbesondere in seinem zweiten Buch, als illiberal gelten, vergleicht man sie mit den Programmen des europäischen (Wirtschafts-)liberalismus und den wirtschaftlichen Forderungen anderer arabischer Liberaler wie Adīb Iṣḥāq, Ya‘qūb Ṣarrūf und später Aḥmad Luṭfi As-Sayyid. Während man einigen Denkern noch einen sozialen Liberalismus unterstellen kann, hat Al-Kawākibī hier den Minimalkonsens des Primats des Privateigentums verlassen. Trotzdem bleibt Al-Kawākibī in seiner Ablehnung des Despotismus ein wichtiger Stichwortgeber für Liberale und seine übrigen Ideen zu Rechtstaatlichkeit und Demokratie passen durchaus in liberale Programmatiken. Zudem nimmt die Wirtschaft in seinen Schriften einen eher untergeordneten Platz ein. Ähnlich wie andere arabische Liberale sieht er in ihr allenfalls einen Nebenaspekt. Sein Hauptaugenmerk liegt auf gerechter und verantwortlicher Regierungsführung. Daher spielt der Wirtschaftsfaktor bei der Einordnung Al-Kawākibī's als Liberaler nur eine untergeordnete Rolle.

⁵⁵ Muḍāraba bezeichnet eine Unternehmensform nach islamischem Recht, in der eine Partnerschaft zwischen Kapitalgeber und Arbeitern besteht. Aufgrund der ausschließlichen finanziellen Haftung des Kapitalgebers ist dies ein recht arbeitnehmerfreundliches Arrangement.

Den Anspruch einer grundlegenden Analyse des Einflusses des Despotismus auf die Gesellschaft während untersucht Al-Kawākibī die Bildung und den Despotismus. Gebildete und dadurch unabhängige Bürger können nicht im Interesse des Despoten sein, der eher von Unwissenheit, Mystizismus und Angst profitiert (Al-Kawākibī 2008: 49). Ähnliches wird Sulaymān Al-Bustānī in 'Ibra wa Dhikrā über die Freiheit der Bildung im Osmanischen Reich schreiben.

An den Schluß seiner Analyse des Despotismus in seinen verschiedenen und allumfassenden Façetten stellt Al-Kawākibī Überlegungen, wie man sich vom Despotismus befreien könne und schlägt dabei einen reformerischen, keinen revolutionären Pfad vor, der an die Forderungen 'Abduhs erinnert. Das evolutionäre Element seiner Strategie legt er am Anfang des letzten Kapitels in einer kurzen Zusammenfassung der Menschheitsgeschichte dar, die er aufsteigend von natürlichem Leben, über Nomadentum bis zu Sesshaftigkeit und arbeitsteiliger Differenzierung beschreibt (2008: 126). Diese Einordnung der ägyptischen oder muslimischen Gesellschaft findet sich auch bei Qāsim Amīn.

Entsprechend den Entwicklungsstufen müsse der Mensch sich eine passende Regierung aussuchen (2008: 127). Al-Kawākibī argumentiert hier nicht mehr religiös, sondern stellt den Menschen als entscheidungsbefugtes Wesen in das Zentrum der Wahl des politischen System, was eine schwierige Angelegenheit sei: "wa taqrīr shakl al-ḥukūma huwa a'zam wa aqdam mushkila fī al-bashar" (Die Wahl der Form der Regierung ist das größte und vornehmste Problem der Menschheit) (2008: 127). Dies hängt auch damit zusammen, daß Al-Kawākibī, wie vorher schon 'Abduh, nicht der Meinung ist, daß der Islam ein bestimmtes politisches System vorschreibe, sondern lediglich die Grenzen und Bedingungen politischer Herrschaft, sei sie konstitutionell-monarchisch oder demokratisch, aufzeige. Daher lehnt Al-Kawākibī, implizit 'Abduh folgend, auch die alleinige Herrschaft eines Einzelnen als unislamisch ab, ohne sich gleichzeitig auf ein islamisches politisches System festzulegen. Er nennt zwar den arabischen Kalifatsstaat, jedoch ist dies ein nicht vollständig ausgearbeitetes politisches System, zudem Al-Kawākibī die Rolle des Kalifen deutlich repräsentativer und weniger exekutiv interpretiert wissen will.

Die Menschen im Westen - hier greift Al-Kawākibī sein zuvor dargelegtes Evolutionsverständnis auf - seien bereits so weit, ihre Regierung gemäß den Anforderungen der modernen Zeit auszusuchen und zu kontrollieren, was im Osten noch nicht der Fall sei.

Um den Despotismus im Osten zu Fall zu bringen oder doch wenigstens auch auf konstitutionelles und begrenztes Maß zurechtzustutzen, stellt Al-Kawākibī (2008: 134) drei Thesen oder Bedingungen auf, die es dabei zu beachten gilt. Erstens verdiene die Gesellschaft, die die Übel des Despotismus nicht versteht, keine Freiheit.

Zweitens könne der Despotismus nicht mit Extremismus, sondern nur durch "Layn" (Sanftmut) und "tadriḥ" (Moderation) bekämpft werden. Drittens müsse man sich vor dem Widerstand gegen den Despotismus darüber im Klaren sei, mit was man ihn ersetzen könne.

Die erste These greift die von Al-Kawākibī diagnostizierte und beanstandete Unwissenheit und Bildungsferne der arabischen Gesellschaften seiner Zeit wieder auf. Durch die allgemeine und gleiche Bildung erst kann sich das Volk seiner Rechte bewußt werden und erst dann wird es verstehen, daß der Despotismus ein schlechtes Regime ist. Er zitiert hier auch den arabischen Dichter Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī⁵⁶ mit dem Vers: "idhā lam taqum bi l-‘adli finā ḥukūmatun, fa-naḥnu ‘alā taghyīrihā qudarā'" (Wenn die Regierung nicht durch Gerechtigkeit bei uns aufgestellt ist, dann sind wir die zu ihrer Änderung Fähigen) (2008: 135).

Al-Kawākibī in der zweiten These angelegte Vorsicht gegenüber gewalttätigen und revolutionären Befreiungsbestrebungen speist sich wie bei vielen anderen islamischen Denkern aus der Furcht vor einem Bürgerkrieg "kay lā takūn fitna taḥṣadu an-nṣṣ ḥaṣdan" (damit keine Versuchung (=Bürgerkrieg, C.R.) das Volk ummährt (=heimsucht)) (2008: 137).

⁵⁶ Ṭāhā Ḥusayn sollte sich später in zwei Büchern noch eingehender mit diesem klassischen arabischen Dichter befassen und ihn als sein Vorbild ansehen (Khoury 1975: 234).

Die Sorge darüber, was nach dem Despotismus kommt, liegt auch wiederum in Al-Kawākibī's evolutionärem Ansatz begründet. Es werde erst noch einige Zeit dauern, bis die Bildung die Menschen derart mündig gemacht habe, daß diese ihre Rechte einfordern (2008: 140). Daher darf es zu keinem abrupten Umsturz kommen, zumal der Herrscher auf gewaltige militärische, finanzielle und fehlgeleitete religiöse Unterstützung zählen kann. Al-Kawākibī zeigt sich hier auch als konservativer Reformier, der durchaus damit einverstanden wäre, wenn ein despotischer Herrscher in Anerkennung der Mündigkeit seiner Untertanen einige seiner Rechte zugunsten einer fixierten Verfassung abgäbe. Die Gebildeten der Umma könnten den Herrscher dazu drängen, und dies wäre das Beste, was passieren könne (2008: 140).

Trotz des evolutionären Ansatzes, den Al-Kawākibī und vorher schon Muḥammad 'Abduh verfolgten, ist dies keine Abkehr von der liberalen Forderung der Entwicklung durch Freiheit, sondern drückt eher die Komplementarität beider aus.

Insgesamt ist 'Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī sicherlich kein lupenreiner Liberaler, der sich alle in dieser Arbeit zugrunde gelegten fünf Säulen des Liberalismus zu Eigen gemacht hat. Sein Freiheitsverständnis bleibt rudimentär, sein Gleichheitspostulat vor dem Gesetz ist jedoch eindeutig. Er schließt dadurch, daß er in einem islamischen Rahmen argumentiert, häufig an 'Abduh und Al-Afghānī an, stellt jedoch die Rolle der Araber für den Islam heraus. Hierdurch zeigt sich bereits ein Übergang zu nationalistischerem Denken, das auch säkulare arabische Liberale erfassen sollte und zu einer Blüte des nationalliberalen Denkens gerade in Ägypten führen sollte. Diese Nationalliberalen, wie sich noch zeigen wird, waren aber nicht grundsätzlich Panarabisten, sondern oftmals im Gegenteil Partikularnationalisten, deren nationaler Rahmen in erster Linie die ägyptische Nation seit der Pharaonenzeit war.

Al-Kawākibī hat deutlich eine durch das Recht begrenzte und legitimierte Herrschaft vor Augen, die, und das klingt nach Montesquieu, ist aber islamisch begründet, sich genau durch ihr Rechtsstaatsprinzip fundamental vom

Despotismus unterscheidet. Der Respekt vor dem Recht ist die Wasserscheide zwischen despotischer und gerechter Herrschaft.

Die Marktwirtschaft ist kaum ein Thema bei Al-Kawākibī und wenn er sie behandelt, dann uneinheitlich bis proto-sozialistisch. Seine Argumente variieren zwischen Umm al-Qurā und den Ṭabā'i', doch nirgendwo kann er sich zu einer klaren wirtschaftsliberalen Position durchringen. Ähnlich wie schon Muḥammad 'Abduh begründet er Einschränkungen der freien Wirtschaft durch die islamische Soziallehre im Umm al-Qurā, geht aber in seinem zweiten Buch aus liberalismustheoretischer Hinsicht zu weit und nähert sich einem islamischen Sozialismus an. Durch die recht geringe Bedeutung des Wirtschaftsthemas für das Denken Al-Kawākibīs bleibt dies aber auch hier zu vernachlässigen.

In Sachen Demokratie steht Al-Kawākibī auf dem gleichen theoretischen Boden wie vor ihm Khayr ad-Dīn at-Tūnisī und Muḥammad 'Abduh, nämlich die Legitimierung, ja die durch den Islam erzwungene Vorgabe, das Volk an der Regierung zu beteiligen.

Al-Kawākibī fordert religiöse Toleranz, kann jedoch innerhalb seines islamischen Politikverständnisses nicht zu einer säkularen Bürgergesellschaft vorstoßen. Den politischen Rahmen seiner Überlegungen bildet die islamische Umma, in der Christen und Juden ein größtmögliches Ausmaß an Freiheiten und Toleranz haben sollten.

In seinem ersten Buch, Umm Al-Qurā, betont Al-Kawākibī jedoch die Trennung von Religion und osmanischem Reich, was u. a. auf seine Ablehnung eines türkischen Kalifats zurückzuführen ist:

"wa lā min sha'nihim (al-'uthmāniyūn, C. R.) an yuqaddimū al-ihtimām bi d-Dīn 'alā maṣlaḥat al-mulk wa hadhā amrun addā bi-anna ad-Dīn ghayr mulk. (...) ḥaythu duwaluhum mu'allafa min lafif ahl al-adyān wa naḥl mukhtalifa" (Es ist nicht an ihnen (den Osmanen, C.R.), sich für die Religion auf Kosten der Interessen des Königtums zu interessieren und diese Tatsache kommt daher,

daß die Religion nicht das Königtum ist. (...). da ihre Staaten aus einer breiten Massen von Leuten verschiedener Religionen und Sekten besteht) (Al-Kawākibī 1959: 218).

Al-Kawākibīs größtes Verdienst für den arabischen Liberalismus ist die Ausarbeitung einer detaillierten und in sich schlüssigen Analyse des Despotismus insgesamt und im islamischen Kontext im Speziellen. Auch geht er einen Schritt weiter als viele seiner Vorgänger, indem er unumwunden der islamischen Gesellschaft vorwirft, sie sei durch ihre Ignoranz und ihr Desinteresse selbst an den herrschenden politischen Umständen schuld. Die Verankerung des politischen Despotismus im gesellschaftlichen Autoritarismus als ihre Krönung ist eine umfassendere Analyse als sie beispielsweise Khayr ad-Dīn angestellt hat und ist somit näher an Adīb Ishāq, auch wenn letzterer dies nicht so konsequent und detailliert verfolgt hat wie Al-Kawākibī. Dies liegt auch an den als bedrohlicher empfundenen historischen Kontexten zwischen Adīb Ishāq und Al-Kawākibī. Ersterer betrachtet die Gesellschaft und ihre Autorität noch mit Skepsis hinsichtlich der Verwirklichung von Freiheit. Al-Kawākibī hingegen macht sie direkt für die Ausbreitung und Resistenz der Unfreiheit verantwortlich.

Die Betrachtung Al-Kawākibīs steht sogar im Gegensatz zu den Beobachtungen Muḥammad ‘Abduhs, der Ende der 1870er Jahre die Voraussetzungen für die Einführung einer demokratischen Herrschaft recht optimistisch beschrieben hatte.

Ob Al-Kawākibīs Zustandsbeschreibung immer der Realität entspricht, sei dahingestellt. Was zählt, ist, daß Al-Kawākibī durch die Verknüpfung beider Despotismus gar nicht anders kann, als politische und gesellschaftliche Reformforderungen zu stellen. Jede politische Reform wäre unnütz, wenn sie nicht einer Befreiung der Gesellschaft entspringt.

4.4 Qāsim Amīn (1863-1908)

Qāsim Amīn ist der Pionier der Frauenrechte und der Befreiung der Frau in Ägypten. Er wurde 1863 als Sohn eines türkischen Vaters und einer ägyptischen Mutter geboren und studierte Rechtswissenschaft an der School of Law and Administration⁵⁷ in Kairo. 1881 ging er für fünf Jahre zum Studium nach Frankreich und war nach seiner Rückkehr 1885 als Richter tätig. Ähnlich wie Aṭ-Ṭaḥṭāwī und anderen liegt bei Qāsim Amīn ein doppelter Bildungseinfluß vor. Durch seinen langen Aufenthalt in Frankreich kam er in Kontakt mit den Ideen des modernen Europas, das sein Bild von der Rolle der Frau nachhaltig prägen sollte. Aber er war auch ein Schüler von Muḥammad ‘Abduh, den er in seinen beiden Hauptwerken lobt und zitiert und dem eine Mitautorschaft bei Amīns erstem einflußreichen Buch, *Taḥrīr al-Mar’a* (Befreiung der Frau, 1899), unterstellt werden kann.

Bereits einige seiner liberalen Vorgänger hatten sich mit der Lage der Frau auseinandergesetzt, so Aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinem *al-Murshid al-Amīn*, Frānsīs Marrāsh, Adīb Ishāq und natürlich Muḥammad ‘Abduh. Qāsim Amīn hat diese Ideen zu einer Gesamtanalyse der Lage der Frau in der ägyptischen Gesellschaft kulminiert und ihre Stossrichtung hinsichtlich Reformbedarf deutlich verstärkt. Er ist insofern aber auch, was seine liberale Programmatik betrifft, monothematisch geblieben, auch wenn er die Lage der Frau in einen gesamtgesellschaftlichen und -politischen Kontext einbettete.

Ihm ist in letzter Zeit von feministischer Seite ein zu utilitaristischer und vor allem ein paternalistischer Umgang mit den Frauenrechten vorgeworfen worden, sowie eine einseitige Kopie des europäischen Frauenbildes (Haddad in EI2: Amīn, Qāsim). Es ist richtig, daß sich Amīn utilitaristischer Argumentationen bedient, aber nicht ausschließlich. Auch ist sein Aufruf zur Übernahme der frauenrechtlichen Errungenschaften Europas gerade in seinem zweiten hier

⁵⁷ Die School of Law, in der Rechtswissenschaft auf Französisch unterrichtet wurde, ist zu einer der wichtigsten Ausbildungsstätten der neuen, säkularen ägyptischen Elite geworden. Neben Qāsim Amīn war auch Aḥmad Luṭfī As-Sayyid Absolvent dieser Schule (Reid 1977: 349).

behandelten Buch, "al-Mar'a al-Jadīda" (Die neue Frau, 1900), deutlich. Beide Kritiken übersehen erstens die Vielschichtigkeit seiner Argumentation und zweitens die Entwicklung seines Denkens und seiner Argumentation zwischen Taḥrīr al-Mar'a und al-Mar'a al-Jadīda.

In früheren Jahren hatte er bereits eine kurze Verteidigungsschrift verfasst, in der er die Situation der Frau in der islamischen und arabischen Welt vor französischen Vorurteilen verteidigte und dabei auch den Schleier als sinnvoll betrachtete. Diese Position wird sich im Laufe seiner beiden Hauptwerke deutlich wandeln, so daß eindeutig eine Entwicklung seines Denken weg von der Verteidigung der islamisch begründeten Rolle der Frau samt Verteidigung der darin enthaltenen Einschränkungen, hin zu einer radikaleren, deutlich näher am europäischen Vorbild orientierten Position, festgestellt werden kann.

Amīns erstes hier behandeltes Werk, Taḥrīr al-Mar'a, wurde 1899 veröffentlicht und löste einen Sturm der Entrüstung der konservativen islamischen Geistlichkeit aus, dem Amīn in seinem zweiten Buch ein Jahr später antwortete. Muḥammad 'Abduh hat sich lobend über Taḥrīr al-Mar'a geäußert (Amīn 1976: 228). Auch Aḥmad Luṭfī As-Sayyid verfasst einen positiven Nachruf auf Qāsim Amīn nach dessen Tod im Jahr 1908 (As-Sayyid 2008: 1: 27) und hatte auch eine der Pionierinnen der Frauenrechte in der arabischen Welt, die Schriftstellerin May Ziyāda in die Werke Amīns eingeführt (Khoury 2003: 25).

Das Journal "Al-Muqtaṭaf" verfasste eine lobende Rezension auf Amīns Taḥrīr al-Mar'a und nannte es eine "frische Brise" (zitiert in Glaß 2004: 552). Ṭāhā Ḥusayn baute später auf Amīns Thesen zur Befreiung der Frau auf.

In seinem ersten Werk versucht Qāsim Amīn die Befreiung der Frau islamisch zu rechtfertigen und skizziert zunächst die Grundlagen für die Notwendigkeit einer Reform der Lage der Frau. Änderungen habe es in der Geschichte immer gegeben und auch die Muslime seien davon nicht unberührt, denn "Gott habe sie nicht von einer anderen Sorte erschaffen und sie von den Naturgesetzen unabhängig gemacht" (Amīn 1976: 12).

Die Gegner würden zwar einwenden, dies wäre eine "bid'a" (eine unzulässige Neuerung) im Islam, aber in Wahrheit sei es höchstens eine Korrektur der überkommenen Sitten und Gebräuche (Amīn 1976: 12). In der Folge hält er es wie Al-Kawākibī, der die despotischen Verfasstheit des Regierungssystems an gesellschaftliche Despotismen knüpft, nur ist dies bei Amīn deutlich auf die Lage der Frau konzentriert. Er schreibt von einem "talāzum bayna inḥiṭāṭ al-umma wa inḥiṭāṭ al-Mar'a" (Zusammenhang zwischen Niedergang der Umma und Niedergang der Frau) (1976: 14). Es sei auch der Despotismus gewesen, der die Frau in ihre untergeordnete Rolle gedrängt habe:

"Min āthār hadhihi al-ḥukūma al-istibdādiyya anna ar-rajul fī quwatihi akhadha yakrah al-Mar'a fī dhu'fihā" (Von den Auswirkungen dieser despotischen Regierungen ist es, daß der Mann in seiner Stärke die Frau in ihrer Schwäche verachtet) (1976: 16).

Er beschreibt Europa als Ort, wo die Vernunft den Platz der Macht eingenommen habe und die Freiheit den des Despotismus (1976: 79). Dies gelte insbesondere für England. Qāsim Amīn spielt hier auf das Werk Edmond Demolins, "Á quoi tient la superiorité des Anglo-Saxons?" an, das er auch zitiert (1979: 77). Es wurde im Jahr 1899 von seinem Freund Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl ins Arabische unter dem Titel "Sirr Taqaddum al-Inklīz as-Sāksūniyīn" (Geheimnis des Fortschritts der Angelsachsen) übersetzt (siehe Kapitel 3.5). Genauso wie die Franzosen von den Engländern gelernt haben, müssten auch die Ägypter sich dessen annehmen, denn:

"salāmat al-ʿaql fī jamīʿ zawāhīrihi ṭābiʿatun li-salāmat al-jism wa hadhā huwa as-sirr fī taqaddum al-inklīz as-sāksūniyīn ʿalā ghayrihim" (Das Wohlergehen des Geistes in allen seinen Erscheinungen folgt dem Wohlergehen des Körpers und dies ist das Geheimnis im Fortschritt der Angelsachsen gegenüber anderen) (Amīn 1976: 77).

Die Frau in Europa ist fortgeschrittener, was aber nicht mit ihrer Religion an sich zu tun habe, sondern mit der Reform der Sitten und Gebräuche. Wenn es nur nach der Religion ginge, und hier klingen die Ideen 'Abduhs an, wäre die muslimische Frau am fortschrittlichsten (Amīn 1976: 15). Denn laut Qāsim Amīn ist die Gleichheit zwischen Mann und Frau im Islam offensichtlich. Allein die Möglichkeit der Vielehe sei ein Unterschied (Amīn 1976: 15). Er schlägt allerdings ein islamisches Scheidungsrecht für die Frau vor (1976: 104).

In einem folgenden Kapitel der *Al-Mar'a al-Jadīda*, das in dieser Arbeit im Kapitel 3.2 über Muḥammad 'Abduh analysiert wurde, wird vom Autor, bei dem es sich sehr wahrscheinlich um Muḥammad 'Abduh handelt, die Notwendigkeit des Schleiers aus theologischer Sicht für unbegründet abgetan. Qāsim Amīn relativiert dies in seinem ersten Buch noch und schreibt (1976: 43): "Es sieht so aus, als würde ich die Abschaffung des Schleiers fordern; das tue ich aber nicht, sondern ich will, daß er der Sharī'a entspricht". Er sieht dies als einen Mittelweg zwischen der vollständigen Europäisierung einerseits und dem Festhalten an unbegründeten Sitten und Gebräuchen andererseits. (ibid.).

Qāsim Amīn ist in seinem ersten Buch noch sehr vorsichtig und eher als konservativer Reformier einzuzuordnen. Er verlangt noch nicht die vollständige Bildung der Frau, sondern nur das, was zum Führen eines Haushalts notwendig ist (1976: 20). Insofern ist die Kritik an seinem Frauenbild natürlich nicht unberechtigt, zumindest was Qāsim Amīns erstes Buch betrifft. Denn in seinem zweiten Buch bricht Amīn mit seinen vorherigen Aussagen und behauptet, daß derjenige, "der sagt, daß die Frauen nur das Nötigste zu lernen haben, sie zu Sklavinnen macht" (1976: 139).

Trotz seiner Vorsicht und seinem Versuch, seine Reformideen in einen islamischen Rahmen einzubetten, brach nach Veröffentlichung des Buches im Jahr 1899 ein Sturm der Entrüstung los. Amīn selbst zitiert in seinem zweiten Werk die Vorwürfe, mit denen er konfrontiert wurde (1976: 224): es wäre eine "kharaw fi l-islām" (eine Dummheit gegen den Islam), ein "jināya 'alā l-waṭan wa d-Dīn" (ein Verbrechen gegen Vaterland und Religion) und er wollte damit "hadama d-Dīn al-islami" (den islamischen Glauben zerstören) (ibid.).

Es handelte sich um konservative Vorwürfe, die hauptsächlich, aber nicht exklusiv, aus einem religiösen Umfeld stammten. Qāsim Amīn indes hat sich von der Kritik nicht sonderlich beeindruckt lassen, sondern schlägt in seinem zweiten Werk, "al-Mar'a al-Jadīda", eine deutlich härtere Tonart an und ändert den teils konzilianten Ton aus Taḥrīr al-Mar'a zugunsten eines scharfen Angriffs auf Tradition und religiöses Establishment. Man kann behaupten, daß die Kritik an seinem recht moderaten Werk ihn zu einer Trotzreaktion hat hinleiten lassen, in der er seine Argumente noch deutlicher darlegt und viel weniger Rücksicht auf die Belange der islamischen Geistlichkeit nimmt. Dies unternimmt er dadurch, daß er die Übernahme der Emanzipation von den europäischen Frauen fordert und weniger Wert auf die einheimischen Sitten legt. Sein Ansatz bleibt zwar der der graduellen Reform, doch ist die nun geforderte Änderung wesentlich umfassender als noch im Taḥrīr al-Mar'a.

Amīn geht von einer stufenweisen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft aus, die mit dem materiellen Wohlstand sowie mit der Freiheit der Menschen korrespondiert (Amīn 1976: 137), wie dies nach ihm auch Al-Kawākibī getan hat. Die erste Phase sei die natürliche Freiheit des Menschen als Nomade und Sammler, was an die Beschreibung des Idealzustands der Vertragstheoretiker, insbesondere Rousseau, erinnert. Mit der Sesshaftigkeit der Menschen zögen neue soziale Konventionen ein und die Frau werde unterdrückt. Mit zunehmender Zivilisierung erhalte die Frau einen Teil ihrer Rechte, bleibe aber vom patriarchalischen Despotismus unterdrückt. Mit der letzten Phase, der Phase der Freiheit, erhalte die Frau schließlich alle Rechte.

Während Ägypten derzeit in der dritten Phase verharre, seien die Europäer bereits auf dem Weg in die vierte, aber je nach Land unterschiedlich weit. Am fortgeschrittensten seien die US-Amerikaner, gefolgt von den Engländern. Die Osteuropäer seien von allen Europäern die rückständigsten. Qāsim Amīn hat zwar keine Vertragstheorie entworfen, jedoch die Entwicklungsgeschichte idealisiert übernommen und daraus auch noch eine Freiheitsteleologie entwickelt, auch wenn er diese nicht weiter ausführt.

Er beginnt mit einer Bestandsaufnahme der Lage der Freiheit der Menschen und insbesondere der Frauen bei den Griechen und Römern, deren Philosophen⁵⁸ er in ihrem Ausspruch, daß es zwei Arten von Menschen, Freie und Sklaven, gebe, Recht gibt, es aber auf Frau und Mann ummünzt (1976: 137). Natürlich stimmt er Aristoteles nicht zu, daß dies ein wünschenswerter Normalfall wäre, aber er übernimmt das Zitat, um die Drastik in der Schieflage der Rechte von Männern und Frauen zu beschreiben.

In der alten Zeit sei die Regierung für alles verantwortlich gewesen und habe das Leben zu einer Kaserne, insbesondere für die Frauen gemacht (ibid.). Ob hier die Ideen Constants für die "liberté chez les anciens" eine Rolle gespielt haben, ist nicht erwiesen, aber gut möglich, da Amīn längere Zeit in Frankreich studiert hatte. Anschließend skizziert Qāsim Amīn in Anlehnung an seine eigene Einleitung die Entwicklung des Menschen aus diesem Zustand:

"min thumma sārāt ghāyat at-tamaddun an yunāl al-fard aqṣā mā yumkin min al-istiqlāl wa al-ḥurriyya" (Danach kam es zum Ziel der Zivilisierung, daß das Individuum die größtmögliche Unabhängigkeit und Freiheit erreichte) (1976: 137).

Nach diesem Schritt sei es nicht mehr möglich, daß ein Einzelner seine Freiheit zugunsten des Eingriffs der Regierung in die individuellen Privatangelegenheiten aufgebe (1976: 138). Hier zeigt sich bereits ein klassischer liberaler Ansatz, den Qāsim Amīn auch in anderen Bereichen vertrat und der in seiner Skepsis gegenüber kollektiven Autoritäten an Adīb Ishāq erinnert und von seiner Lektüre europäischer Liberaler inspiriert worden sein dürfte.

Im folgenden stellt Qāsim Amīn seine Definition von Freiheit vor, die deutlich negative Züge hat und ihm als Grundlage für Analyse der Freiheit der Frauen dienen wird:

⁵⁸ Amīn bezieht sich hier, ohne ihn zu nennen, auf Aristoteles.

"(...) al-maqṣūd min al-ḥurriyya hunā huwa istiqlāl al-insān fī fikrihi wa irādātihi wa ‘amalihi, matā kāna wāqifan ‘inda ḥudūd ash-sharā’i’ muḥāfiṭhan ‘alā al-ādāb wa ‘adam khuṣūmihi ba‘da dhalika fī shay’in li-irādat ghayrihi." (Das Ziel der Freiheit ist hier die Unabhängigkeit des Menschen in seinem Denken, Willen und Handeln, solange er in den Grenzen des Gesetzes steht und die Sitten bewahrt und danach nicht feindlich in irgendeiner Sache gegen den Willen anderer ist) (Amīn 1976: 138).

Hier zeigt sich insofern ein negatives und individualistisches Freiheitsverständnis, als er nur von Abwehrrechten und Einschränkungen der Freiheit spricht, nicht aber von Teilhabeaspekten. Qāsim Amīn wendet diese Definition wörtlich auf die Lage der Frau an, die zwar nicht mehr wie früher auf Märkten ge- und verkauft werde, jedoch nicht nach eigenem Denken und Willen handelt und damit nicht frei, sondern Sklavin sei. (1976: 139). Diese Tendenz überrascht etwas, geht es Amīn doch gleichzeitig um die Teilhabe der Frauen an der Gesellschaft, was eigentlich eine Betonung von positiven Freiheitsrechten voraussetzen würde.

Er verweist auf die Frau in der ägyptischen und islamischen Gesellschaft und übt harsche Kritik an den Ideen der Muslime und insbesondere ihrer Rechtsgelehrten. Dies ist ein deutlicher Kontrast zum positiven Islambild aus Taḥrīr al-Mar’a. Natürlich geht Qāsim Amīn nicht so weit, den Islam für die Stellung der Frau verantwortlich zu machen, er spricht von Muslimūn und fuqahā’, also Muslimen und Rechtsgelehrten, aber der Ton ist ein feindlicher und auch in der Frage des Schleiers wird sich später noch sein Wandel zeigen. Er wirft den Muslimen vor, die Frau sei bei ihnen kein vollständiges Wesen (1976: 139), und man könne auch nicht sagen, daß die Zahl der Männer, die ihre Frauen heute einsperren, gering sei (ibid.). Die Muslime folgen den Rechtsgelehrten blind:

"wa law akhadha al-muslimūn bi-ray’ juhhāl min fuqahā’ihim, wa hum ahl ar-ray’ ‘indahum, la-ra’ū min al-wājib ‘alayhim an yasjunū nisā’ahum" (Und wenn

die Muslime die Meinung der Ignoranten unter ihren Rechtsgelehrten annehmen, die die Meinungsführerschaft bei ihnen haben, dann denken sie, daß es verpflichtend für sie ist, ihre Frauen einzusperren). (1976: 139).

Dies aber widerspricht den von Qāsim Amīn zuvor aufgestellten Ideen und Normen der Freiheit der Frau. Es macht den Unterschied zwischen Taḥrīr al-Mar'a und al-Mar'a al-Jadīda aus, daß Qasim Amīn an dieser Stelle nicht auf den Islam hinweist und die Diskrepanz zwischen dem Denken der Rechtsgelehrten und dem, was er für den richtigen Glauben hält, darzustellen, sondern rein säkular auf die Definition der Freiheit zu verweisen:

"wa lā shakka anna taqrīr ḥaqq ar-rajul fī sijn zawjatihi yunāfi al-ḥurriyya allatī hiya ḥaqq ṭabī'ī lil-insān" (Und es gibt keinen Zweifel daran, daß die Entscheidung, dem Mann das Recht zur Einsperrung seiner Frau zu geben, ihre Freiheit verneint, die aber ihrerseits natürliches Recht des Menschen ist) (Amīn 1976: 139).

Weiter zeigt sich das individuelle Freiheitsverständnis Qāsim Amīns, das sich weitgehend auf die Abwehr von äußerer Einflußnahme und Bevormundung stützt. Gerade letzteres ist für Befreiung der Frau wichtig, da sie derzeit in Ägypten laut Qāsim Amīn "lā ta'ish bi-nafsihā wa li-nafsihā" (nicht durch und für sich selbst lebt) (1976: 140).

In Abkehr von früheren Rechtfertigungsversuchen des Schleiers, trotz seiner theologische demonstrierten Unnötigkeit in Taḥrīr al-Mar'a, nimmt Qāsim Amīn in al-Mar'a al-Jadīda eine deutlich radikalere und unduldsamere Position ein. Burqa und Ḥibra (Überwurf aus Seide) seien "anwān al-jahl wa aḍ-ḍu'f wa āyat al-inkhidhā" (Zeichen des Unwissens, der Schwäche und Zeichen der Täuschung) (1976: 141). Der Zwang zum Schleier für die Frauen sei ferner "huwa aqsā wa afza' ashkāl al-isti'bād" (die weitestgehende und widerwärtigste Form der Knechtschaft) (1976: 142). Er verknüpft die Verpflichtung zum Tragen des

Schleiers mit seinen im Vorwort postulierten Stadien der Zivilisierung des Menschen, wenn er schreibt (1976: 143):

"fa-ḥijāb huwa 'anwān dhalika al-malik al-qadīm wa athar min āthār tilka al-akhlāq al-mutawahḥisha" (Also ist der Hijāb ein Zeichen dieses alten Königreichs und ein Einfluss der Einflüsse jener barbarischen Moralvorstellungen).

Die Befreiung der Frau und damit synchron die Zivilisierung der Gesellschaft könne also nur durch das "tamzīq al-ḥijāb wa maḥū āthārihi" (das Zerreißen des Schleiers und die Tilgung seiner Einflüsse) zustande kommen (1976: 144). So deutlich haben weder er noch andere Reformer vor und auch nach ihm die Abschaffung des islamischen Schleiers gefordert. Im erwähnten Artikel von Muḥammad 'Abduh in Qāsim Amīns erstem Buch geht es nur darum darzulegen, daß der Schleier nicht verbindlich vorgeschrieben wird, nicht aber, daß sein Tragen per se schlecht oder gar verboten wäre.

Die Abschaffung des Schleiers ist nach Qāsim Amīn keine Angelegenheit der öffentlichen Meinung, denn deren Urteil würde eindeutig zugunsten des Schleiers ausfallen (1976: 144). Hier zeigt sich Amīns Skepsis vor der öffentlichen Meinung und den öffentlichen Meinungsmachern, wie es zuvor eigentlich nur Adīb Ishāq geäußert hatte. Dies ist Qāsim Amīn vermutlich aufgrund der Reaktionen auf sein erstes Buch bewußt geworden. Er traut der öffentlichen Meinung nicht viel mehr als die Befolgung der Ansichten der ignoranten Rechtsgelehrten zu, wie er an anderer Stelle (1976: 139) schreibt. Was daraus folgt, ist die Konsequenz, daß die Freiheit der Frau, symbolisiert in der Abkehr vom Schleier, nicht zur demokratischen Disposition steht. Zwar ist Qāsim Amīn grundsätzlich ein weniger klassisch-liberaler Demokratieskeptiker, in dieser Hinsicht redet er eher einem Garantismus das Wort. Dies rechtfertigt er auf zweierlei Weise. Zum einen hatte er von der natürlichen Freiheit des Menschen und damit auch der Frau gesprochen. Die Natürlichkeit von Freiheit kann nicht zur demokratischen Abstimmung stehen. Zum anderen ist die

Freiheit ein Recht. Ein Recht, das den Frauen ebenso wie den Männern zusteht. Daher fragt Qāsim Amīn auch (1976: 146):

"bi-ayy ḥaqq jāza lahum an yaḥramahunna min ḥurriyyatihinna?" (Mit welchem Recht erlauben sie es sich, ihnen (den Frauen, C.R.) ihre Freiheit zu verbieten?).

Andererseits, und dies schreibt er in beiden Büchern, gehe es um die Nützlichkeit von sozialen Institutionen oder deren Schädlichkeit für den Fortschritt und damit das gesamte Wohlergehen der Gesellschaft. Der Schleier wird in al-Mar'a al-Jadīda zum Hindernis, dem Qāsim Amīn die Freiheit entgegensetzt (1976: 156). Es läuft auf einen Dreisatz hinaus: Die Freiheit ist der Schlüssel zum Fortschritt und Wohlergehen der Gesellschaft. Der Schleier ist die Negation der Freiheit. Also muß der Schleier der Zivilisierung der Gesellschaft im Wege stehen.

Das Vermischen der Argumentationslinie bei Qāsim Amīn ist insofern nichts Neues, als sich arabische Liberale des öfteren verschiedene Argumentationskategorien zueigen gemacht haben, um ihr Anliegen zu untermauern. Die Freiheit der Frau wird in Taḥrīr al-Mar'a noch aus islamischer Sicht gefordert, in al-Mar'a al-Jadīda aus naturrechtlichen und utilitaristischen Erwägungen.

Mit der gleichen Argumentationsvielfalt fährt Amīn bei der Behandlung anderer Einschränkungen der Freiheit der Frau fort. Er sieht keine intellektuellen Unterschiede zwischen Mann und Frau und polemisiert daher auch gegen die islamische Rechtsprechung, die einen Unterschied zwischen Mann und Frau als Zeugen oder im Erbrecht macht. Laut Qāsim Amīn (1976: 146) könne die rechtliche Ungleichheit selbst dann nicht gerechtfertigt werden, wenn Frauen wirklich dümmer als Männer seien, denn dann müssten dumme Männer ja auch vor Gericht weniger Rechte haben als kluge Männer. Der Gesellschaft wirft er Scheinheiligkeit und Doppelmoral vor, da sie ein "fünfzehnjähriges Mädchen, das von einem vierzigjährigen Mann ausgenutzt wird, der Unehrenhaftigkeit beschuldigt" (1976: 147). Auch in dieser Hinsicht ist Qāsim Amīn in seinem

zweiten Werk deutlich gesellschaftskritischer und versucht die Argumente seiner Widersacher ad absurdum zu führen, indem er beispielsweise fragt, warum Frauen, da sie ja dümmer als Männer seien, überhaupt strafmündig sein könnten (1976: 147).

In der Khātima (Schlußwort) seines zweiten Buches verlangt er rigoros die Übernahme der Frauenbefreiung aus Europa und polemisiert gegen seine Gegner. Aus dieser Polemik wird die Frustration und Verbitterung darüber sichtbar, die Qāsim Amīn über die Reaktion auf sein erstes Buch und den Widerstand gegen seine Ideen spürte. Seine Gegner würden sagen, die Befreiung der Frau sei der Weg Europas, um uns zu zerstören, so zitiert er (1976: 224). Er antwortet ihnen, daß, "wenn die Europäer uns zerstören wollten, dann würden sie einfach gehen und uns so lassen wie wir sind." (ibid.)

Er schließt mit einem Hinweis, der als Absage an sozialistische, islamische oder nationalistische Normativa ausgelegt werden kann:

"naḥnu lā naqūlu lakum kamā yaqūl ghayrunā: ittaḥḥadū wa kūnū ‘awnan ba‘dakum li-ba‘din, aw ṭāharū anfusakum min al-‘uyūb allatī ta’ahḥadunāhā fī akhlāqikum, aw akhdamū ahlakum wa waṭanakum" (Und wir sagen euch nicht, was andere sagen: Vereint euch und seid euch gegenseitig Beistand, oder säubert euch (in religiöser Hinsicht, C.R.) von den Lastern, die ihr in eure Sitten übertragen habt, oder dient euren Leuten und eurem Vaterland) (1976: 230).

All dies Gerede würde im Wind verstreut werden (ibid.). Stattdessen möge man sich auf das besinnen, was die gewünschte Entwicklung wirklich herbeiführe (ibid.).

Aus einer kleinen Zitatensammlung Qāsim Amīns, die 1908 durch die Jarīda-Presse in Kairo veröffentlicht wurde (also der Presse, die auch die Zeitung al-Jarīda, das Sprachrohr der Umma-Partei und Aḥmad Luṭfī As-Sayyids herausgab),

ist folgender Ruf nach Meinungsfreiheit in Ägypten überliefert, den Amīn nach dem Vorbild der freien Länder, also Europa, einführen will:

"fī al-bilād al-ḥurra yujāhir al-insān bi-anna lā waṭana lahu wa yakfaru bi-llahi wa raslihi (...). yaqūlu wa yaktub mā shā'a fī dhalika wa lā yufakkiru aḥad wa law kāna min alad khuṣūmihi fī ar-ray' an yunqīṣa shay'an min iḥtirāmihi li-shakhṣihi matā kāna qawluhu ṣādiran 'an niyyatin ḥusnatin wa i'tiqādin ṣaḥīḥ. kam min az-zamān yamurr 'alā Miṣra qabla an tablagha hadhihi darajat min al-ḥurriyya?" (In den freien Ländern äußert der Mensch frei, daß er kein Vaterland hat und er verneint Gott und seinen Propheten (...). Er spricht und schreib was er will und niemand, selbst sein ärgster Feind in der Meinung, denkt daran seinen Respekt vor der Person herabzusetzen, wenn seine Worte einem guten Willen und einem richtigen Glauben entspringen. Wie viel Zeit wird vergehen, bis Ägypten diesen Grad an Freiheit erreicht?) (Amīn 1908: 23).

Leider fehlen Informationen darüber, in welchem Zusammenhang Amīn diese recht konsequente Verteidigung der Meinungsfreiheit von sich gab. Die Veröffentlichung der Zitatsammlung erfolgte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nach dem Tod Qāsim Amīns, so daß die Waghalsigkeit der Drucklegung eher den Inhabern der Jarīda-Presse zugeschrieben werden kann, als Qāsim Amīn selbst. In jedem Fall klingt diese für ihren Kontext radikale Verfechtung der Meinungsfreiheit nach einem späten Qāsim Amīn, muß also zwischen den Jahren 1900 und 1908 geäußert worden sein.

Mit der Verneinung Gottes und des Propheten hat er die Grenze überschritten, die normalerweise als die Grenze der Meinungsfreiheit im öffentlichen Diskurs im Ägypten der Jahrhundertwende galt. Dies könnte auf die Reaktionen auf sein Buch Taḥrīr al-Mar'a zurückzuführen sein, das einen Sturm des Protest nach sich zog, so daß der Autor verständlicherweise Schutz unter der Meinungsfreiheit sucht. Gleichzeitig ist geht diese Meinungsfreiheit auch über die Grenze dessen hinaus, die Amīn selbst in seiner Definition in Al-Mar'a al-Jadīda (1976: 138) gesetzt hatte.

Niemand der arabischen Liberalen der Nahḍa hat sich der Belange der Frau so konsequent angenommen wie Qāsim Amīn. Er mag durch den Wechsel seiner Argumentation zwischen Taḥrīr al-Mar'a und al-Mar'a al-Jadīda als wankelmütig gelten, aber es scheint eher so, daß er die Argumentationsform seinem Ziel, der Befreiung der Frau, unterordnete. Natürlich ist die Kritik berechtigt, daß er oftmals zu utilitaristisch argumentiert und die gebildete Frau nur als gute Mutter sieht, oder nur als hilfreich für die Gesellschaft ohne dabei den Eigenwert ihrer Freiheit und Bildung zu betonen. Dies betrifft eher Taḥrīr al-Mar'a als sein zweites Werk, das deutlich naturrechtlicher daherkommt. Auf große Sympathie stieß er mit seinen Werken beim ägyptischen Publikum nicht, aber seine liberalen Freunde und Nachfolger feierten ihn als Befreier der Frau. Aḥmad Luṭfī As-Sayyid (2008: 1: 27) schrieb einen lobenden Nachruf auf Qāsim Amīn und rühmte ihn als jemanden, der ignorierte Wahrheiten ausgesprochen hatte. Als solcher trug er auch das "schwere Los des Befreiers" (As-Sayyid 2009: 1: 31), mußte sich also dem öffentlichen Sturm der Entrüstung stellen.

Auch Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl äußert sich in seiner Einleitung zu Demolins Buch lobend über das erste Buch Qāsim Amīns, "Taḥrīr al-Mar'a", das kurz vor der Übersetzung von Demolins durch Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl erschienen ist (Demolins 1899: 31f).

Qāsim Amīns Ideen, insbesondere in Al-Mar'a al-Jadīda, speisten sich hauptsächlich aus der europäischen Literatur und seinen eigenen Eindrücken, die er von den Reisen in Europa hatte. Er zitiert europäische Sozialwissenschaftler und Psychologen, um die Ebenbürtigkeit der Frau zu belegen. Er kann, was seine Argumentation im islamischen Rahmen anbelangt, auf die Vorarbeit und Kooperation Muḥammad 'Abduhs bauen.

Amīns Ideen von der Befreiung der Frau sind später zum Allgemeingut der arabischen Liberalen geworden und fanden Eingang in die Werke Aḥmad Luṭfī As-Sayyids, Ṭāhā Ḥusayns und anderer.

Mit der Forderung nach der Befreiung der Frau hat Qāsim Amīn auch eine recht flexible Argumentationsform für die individuelle Freiheit in den Diskurs

gebracht. Man kann dies zwar als liberales "cherry-picking" bezeichnen und ihm vorwerfen, er nutze je nach Situation die Freiheitslegitimation, die am vielversprechendsten ist, jedoch ändert dies am Ergebnis nichts. Qāsim Amīn sieht die Freiheit als zentrales Anliegen und erstrebenswertes Ziel in Gesellschaft und Politik. Sie ist bei ihm nur halbes Mittel zum Zweck, da er auch naturrechtlich argumentiert. Gleichzeitig ist sein Verständnis der Freiheit weitgehend negativ, also näher am klassischen Liberalismus.

Dies gilt auch für seine Forderungen an das politische System. Er verteidigt die Gleichheit von Mann und Frau und damit die aller Menschen vor dem Gesetz und kritisiert in diesem Zusammenhang die Ungleichbehandlung nach konventioneller und traditioneller islamischer Rechtsprechung (1976: 147).

Qāsim Amīn nutzt die Situation der Frau und die daraus folgende Notwendigkeit zu ihrer Befreiung zu einer Analyse der ägyptischen Gesellschaft und deren Mechanismen der Unterdrückung, angefangen beim Herrscher bis hin zum Familienoberhaupt. Diese Analyse hat auch Al-Kawākibī, wenn auch mit weniger explizitem Bezug zur Frau, in seinem Zweitwerk "Ṭabā'ī' al-istiḥdād wa maṣāri' al-istiḥdād" (1902) übernommen. Der analytische und kausale Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Autoritarismen und dem Despotismus im politischen System ist dadurch deutlicher in der liberalen arabischen Literatur zum Ausdruck gekommen, als dies vorher der Fall war. Aṭ-Ṭaḥṭāwī und insbesondere Khayr ad-Dīn beschäftigten sich mehr mit politischen Institutionen als mit gesellschaftlichen Konventionen.

Qāsim Amīn kümmert sich recht wenig um wirtschaftliche Themen, fordert jedoch die Verbesserung der Lage der Frau, damit diese auch an Handel und Wirtschaft teilnehmen kann. Wenig sagt er zur Demokratie, da er die Frauen noch nicht als gleich dem Mann fähig zur Teilnahme an der Politik sieht. Dies leitet sich allerdings aus keinem essentialistischen Nachteil der Frauen ab, sondern aus der Tatsache, daß laut Amīn erst eine ausreichende Bildung dafür sorgen muß, daß sich die Frauen selbstverantwortlich und frei am politische Geschehen beteiligen können. Dies lasse sich nicht kurzfristig erreichen (1976: 9), sondern erfordere generationenübergreifende Reformen und Anstrengungen. Aber auch für Qāsim Amīn gilt der Grundsatz der Entwicklung in Freiheit, denn

in diesen Kontext stellt er seine Bildungs- und späteren Teilhabeforderungen für Frauen.

Auch in Europa sei die Emanzipation der Frauen schrittweise vonstatten gegangen: von mehr gesellschaftlicher Unabhängigkeit und Freiheit zu mehr aktiver und passiver Partizipation und Wahl in demokratischen Gemeinwesen.

Qāsim Amīn ist kein Theoretiker des Säkularismus, doch die Veränderung seines Diskurses vom mehr islamischen zum naturrechtlich-utilitaristischen, ja europäischen, ist eine tendenzielle Abwendung vom Primat der Religion über gesellschaftliche Konventionen hin zu einer zivilen Neugestaltung der Rolle der Frau. Er versucht, zumindest implizit zwischen dem Islam als solchem und dem, was die "ignoranten" Rechtsgelehrten daraus gemacht haben, zu unterscheiden. Seine Forderung nach einem Scheidungsrecht ist an eine Reform der Shari'a-Justiz, wie sie sein Vorbild Muḥammad 'Abduh gefordert hatte, angelehnt. Beides gilt allerdings mit größerem Nachdruck für sein erstes Buch, da in seinem zweiten die Zurückhaltung der Religionskritik aufgegeben hat.

4.5 Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl (1863-1914) und Edmond Demolins (1852-1907)

Das bereits erwähnte Buch "A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons", hatte maßgeblichen Einfluss auf arabische Liberale (Hourani 1962: , Kazzuha 1977: 375, Vatikiotis 1969: 222, Reid 1970: 360 und andere). 1899 erschien die Übersetzung ins Arabische durch Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl, dem jüngeren Bruder des späteren Führers der Wafd-Partei, Ṣa'ad Zaghlūl. Aḥmad Faṭḥī war Absolvent jener Sprachenschule, die aṭ-Ṭaḥṭāwī 1835 ins Leben gerufen hatte. Er hat neben Demolins auch Bentham und Le Bon übersetzt (Sarkīs 1928: 1436f.).

Ein bedeutendes Dokument des arabischen Liberalismus stellt das Vorwort des Übersetzers zu Demolins' Buch dar, der die Fortschrittlichkeit der Engländer mit den Zuständen in Ägypten vergleicht. Doch zuvor soll eine kurze Analyse des

Buches verdeutlichen, warum es welchen Einfluß auf die arabischen Liberalen hatte.

Edmond Demolins war ein französischer Pädagoge, der die noch heute bestehende "École des Roches" in Paris gegründet hatte. Er war ein Bewunderer des englischen Liberalismus und machte die Selbstständigkeit und das Unternehmertum der Engländer für deren Rang in der Welt verantwortlich. Dies beruhe maßgeblich auf einer Ausbildung, die auf freier Initiative und Aufklärung des Menschen beruhe. Der Großteil des Buches, die ersten beiden von drei Teilen, handelt von der Bildung und den diesbezüglichen Unterschieden zwischen Engländern und Franzosen. Von der Bildung schließt Demolins auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die entweder, wie im Falle der Engländer, freie Initiative und individuelle Unabhängigkeit fördern, oder, wie im Falle der Franzosen und auch der Ägypter, wie Fathī Zaghlūl hinzufügt, Nachahmung und Abhängigkeit begünstigen.

Im zweiten Kapitel des dritten Teils behandelt Demolins den Sozialismus, gegen den die Engländer und Amerikaner im Gegensatz zu den Franzosen und insbesondere den Deutschen immun seien. Er sieht die Engländer damit in der Tradition der Römer: "Wir finden keine andere Gesellschaft, die den persönlichen Besitz so gewürdigt hat und soviel Respekt dafür gezeigt hat wie die Römer" (Demolins 1899: 223). Als Gegenbeispiel verweist Demolins auf das "Niẓām ar-Rūkiyān"⁵⁹, das das ägyptische Gemeineigentum bezeichnet und eine Art frühkollektivistisches Wirtschaftssystem war. Dies habe maßgeblich zum Untergang der wirtschaftlichen und damit auch der politischen Prosperität der Ägypter geführt. Acht Jahre später wird Aḥmad Luṭfī As-Sayyid das Rūkiyya-System wiederaufgreifen und mit der von ihm favorisierten freien Marktwirtschaft kontrastieren (Recker 2010: 27). Laut Luṭfī geht es nicht mehr

⁵⁹ Im französischen Original verwendet Edmond Demolins den Begriff "régime de la communauté" (Demolins 1898: 275).

nur um ein Rūkiyya-System, sondern um die Rūkiyya-Schule, also das ideologische Lager des Sozialismus.

Die Engländer seien deswegen so erfolgreich, weil sie diejenigen der westlichen Nationen sind, "die am meisten Wert auf die Arbeit legen und am erfolgreichsten in der Landwirtschaft, im Handel und in der Industrie und am stärksten im Wettbewerb seien. Das Anliegen der Individuen erreiche bei ihnen den höchsten Wert, die Macht der Regierung sinke auf den niedrigsten" (Demolins 1899: 225). Demgegenüber wollen die Sozialisten, "die Einmischung der Regierung erzwingen, bis der große Präsident für alles in der sozialistischen Gesellschaft zuständig ist, die sich aus den Phantasien der Sozialisten zusammensetzt" (1899: 227). "Diese Schule war der Grund für die Ausbreitung der Schwäche über das Volk zur Zeiten der Pharaonen, genau wie sie sich heute in der Welt ausbreitet durch die Hilfe einer Nation, die von allen westlichen Nationen am stärksten der absoluten Herrschaft der Regierung unterliegt" (1899: 236). Hiermit meint er Deutschland, das seiner Meinung nach der Ausgangspunkt des sich ausbreitenden Sozialismus ist. In einem Vorwort zur zweiten Auflage schränkt er seine Thesen ein (1899: 7), was wohl mit der zunehmenden wirtschaftlichen Prosperität des Deutschen Reiches zusammenhängt. Lediglich die Angelsachsen, so Demolins, vertrauten aber auf ihre eigene Kraft und "fordern nicht die Hilfe der Regierung, sondern lehnen sie ab" (1899: 232). Dieses Loblied auf die Angelsachsen hatte bereits zuvor Samuel Smiles in seinem Buch "Self-help" gesungen, das um 1880 vom libanesischen Muqtaṭaf-Herausgeber Ya'qūb Ṣarrūf übersetzt worden war.

In seiner Einleitung zu Demolins' Buch rechnet Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl mit der Schwäche der ägyptischen Gesellschaft ab und dekliniert sie durch verschiedene Bereiche der Politik, Gesellschaft und Wirtschaft durch. In gewisser Weise handelt es sich um einen Al-Kawākibī im Schnelldurchlauf und ohne islamische Untertöne.

Aḥmad Faṭḥī will durch die Übersetzung die Aufmerksamkeit erregen für die Ursachen, durch die Ägypten in Rückstand geraten sei (Demolins 1899: 20). Denn "es ist die erste Pflicht, die jedem auferlegt ist, der das Wohlergehen seines

Volkes fordert, aufzuzeigen, wo die Schwächen liegen; denn mit der Diagnose der Krankheit ist die Wahl der Medizin einfacher" (Demolins 1899: 23). Als richtige Medizin nennt Faḥī Zaghlūl Bildung und das Ausbreiten von Wissen und Wissenschaften (1899: 30).

Die Aufzeigung der Schwächen setzt Faḥī dann konsequent und schonungslos fort. Die östliche Umma habe "Traum und Phantasie an den Platz der Wahrheit gestellt" (1899: 21). Man übersetze sonst nur unterhaltende Stücke, aber keine aus der Wissenschaft (ibid.). Dies deckt sich mit den Erfahrungen des deutschen Orientreisenden Max von Oppenheim, der 1889 schrieb, es sei sehr schwer, irgendwelche Bücher außer religiösen Werken oder französischer Unterhaltungsliteratur zu finden (Līfīn 1978: 49).⁶⁰

Faḥī Zaghlūl sieht die Ägypter als schwach in der Landwirtschaft: es werden keine neuen Geräte erfunden und jeder Bauer arbeite noch sie wie seine Vorfahren (1899: 24); schwach in der Industrie, da alles den Ausländern gehört (ibid.), schwach im Handel und schwach in der Wissenschaft: "Wo ist bei uns der Historiker, der Biologie, (...) der Chemiker, der Ingenieur, der Naturwissenschaftler, der Schriftsteller, der Logiker, der Linguist, der Ethiker, der Arzt, der Astrologe oder der Agrarwissenschaftler?" (1899: 25). Die einzige Wissenschaft bei den Ägyptern sei die Beziehung des Menschen zu seinem Herrn (1899: 25).

Die Ägypter seien ferner schwach in der Entschlossenheit, in der Liebe, in der Wohlfahrt und in der Forderung ihrer Rechte (1899: 26, 27). Der, "der Präsident wird, nutzt die Präsidentschaft zur Untätigkeit und macht sie zum reinen Slogan um nicht zu arbeiten." (1899: 27). Währenddessen seien die Ägypter so schwach "ḥattā aṣḥānā narjū kulla shay' in min al-ḥukūma" (das wird dazu gekommen sind, die Regierung um alles zu bitten) (Demolins 1899: 27). Dies sollte später fast wörtlich Aḥmad Luṭfī As-Sayyid übernehmen.

Faḥī Zaghlūl schließt mit einem klassisch-liberalen Forderungskatalog an die Regierung: "Die Regierung muss sich auf das erstrecken, was ihr natürlicherweise zukommt und die Pflicht der Regierung in der Nation (...) ist die

⁶⁰ Hierzu auch Khoury 2004: 61f.

Bewahrung der Sicherheit, die Herstellung der Gerechtigkeit, die Erleichterung der Landwirtschaft und der gegenseitigen Verträge, die die Handelsfreiheit sichern und die Industriellen anspornen." (1899: 28).

Da es sich hierbei um ein Vorwort zu einem Buch handelt, das die individuelle Freiheit und Verantwortung als ursächlich für den Erfolg der Nationen ansieht, ist bereits klar, was Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl mit der "Medizin" neben der Bildung gemeint hat. Genau wie für Demolins sind für ihn die Lösungen, die den Franzosen helfen sollten, auch diejenigen, die für die Ägypter die richtigen wären. Man müsse zwischen dem, was die Engländer haben und dem, was die Ägypter haben, vergleichen (1899: 32).

Das Lob auf die Engländer, das durch dieses Buch seinen Einfluß auf die arabischen Liberalen ausübte, hatte gleich mehrere Implikationen.

Erstens trug es zu einer versöhnlicheren Position der arabischen Liberalen, die hauptsächlich der besitzenden oder gebildeten Schicht entstammten, gegenüber der britischen Besatzungsmacht bei. Umgekehrt gesehen ist es aber auch Ausdruck einer gewissen Sympathie den Briten gegenüber.

Manche Autoren sehen die Übereinstimmungen zwischen englischer Politik und einer relativ kleinen, aber einflußreichen Schicht von Intellektuellen und Grundbesitzern um die Umma-Partei und die Al-Jarīda-Zeitung als Zeichen bourgeoiser Anbiederung an den Besatzer (Līfīn 1978: 193). In der Tat fällt das Urteil dieses liberalen Zirkels über die englische Besatzung milder aus als bei den Nationalisten oder Islamisten. Sie lehnen, wie Aḥmad Luṭfī As-Sayyid die englische Besatzung nicht einmal grundsätzlich ab, weil sie ausländisch wäre, sondern deshalb, weil sie autoritär ist (Hourani 1962: 179).

Zweitens wurde der Einfluss des englischen Liberalismus stärker. Zuvor war eher der französische Liberalismus meinungsbildend, auch wenn einige der wichtigsten Autoren wie Montesquieu aus liberalismustheoretischer Sicht eher "Engländer" waren. So tauchen in den kommenden Werken der arabischen Liberale auffällig viele Ideen und Zitierungen Lockes, Jeremy Benthams und John Stuart Mills vor. Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl selbst hatte Benthams "Introduction to Principles of Morals and Legislation" (englische Erstausgabe 1798) übersetzt,

sowie von Gustave Le Bon den zweiten Teil vom "L'Homme et les sociétés. Leurs origines et leur développement" (1881) (Sarkīs 1928: 1437). Die Engländer werden in Demolins' Werke als Vorbilder stilisiert, wie der Autor eben durch deren Liberalismus und nicht durch etwaige rassistische Merkmale zu belegen versucht. Damit steigt mit dem Beispiel Englands auch der Reiz des englischen Liberalismus für arabische Liberale. Beides ist aus der Brille Demolins' und seiner Anhänger nicht zu trennen.

Drittens trug das Buch zur Differenzierung der politischen Ideologien am Anfang des 20. Jahrhunderts bei. Wie bereits bei der Zusammenfassung des Denkens der ersten Generation angemerkt, fand eine Aufteilung des politischen Denkens in die Lager Europas vorher nicht oder kaum statt. Erst ab Beginn des 20. Jahrhunderts sollten sich deutliche Unterschiede zwischen Sozialisten, Nationalisten und Liberalen ausmachen lassen. Die Angriffe auf sozialistisches Gedankengut und die Ausbreitung sozialistischer Parteien in Europa nimmt in diesem Werk einen bedeutenden Platz ein. Diese Auseinandersetzung mit einem politischen Gegner, der so europäisch wie modern ist die wie arabischen Liberalen, ist in dieser Qualität neu. Zwar hatte es in arabischen Zeitungen wie im Al-Muqtaṭaf schon einige Diskussionen über den Sozialismus gegeben (siehe folgendes Kapitel), jedoch stellt die Veranschaulichung sozialistischen Gedankenguts durch Demolins, der es mit dem Erfolg der Engländer kontrastiert, eine Neuerung dar, die an arabischen Liberalen wie beispielsweise Aḥmad Luṭfi As-Sayyid nicht spurlos vorbeigegangen ist.

Viertens pochte Demolins auf die Möglichkeit, ja die Pflicht des Lernens und Übernehmens von anderen, erfolgreicherer Nationen. Wenn schon die Franzosen von den Engländern lernen sollten, dann könne dies auch für die Ägypter gelten, so Faṭḥī Zaghlūl (Demolins 1899: 19). Dies hatte bereits Khayr ad-Dīn at-Tūnisī so formuliert.

Fünftens bestätigt Demolins die Notwendigkeit von Bildung als Voraussetzung zur erfolgreichen und intelligenten Übernahme von Nützlichem aus anderen Gesellschaften. Dies wird durch die Tatsache, daß Demolins und nach ihm auch Faṭḥī Zaghlūl und andere aus einer Gesellschaft übernehmen wollen, die

maßgeblich auf Freiheit, Selbstverantwortung und Eigeninitiative basiert, umso wichtiger, da sie einen gebildeten Menschen zur Grundlage habe.

In der Tat hatte das Buch von Demolins einen großen Einfluss auf arabische Liberale, der allerdings zweischneidig war. Das Buch hat zu einer deutlicheren Akzentuierung des klassischen Liberalismus in der arabischen Welt beigetragen und gleichzeitig die Unterschiede zu anderen modernen Ideologien verschärft. Die von diesem Werk beeinflussten arabischen Liberalen werden in ihren Thesen deutlicher und unverkennbarer liberal sein als ihre Vorgänger.

Andererseits handelt es sich um einen Import aus Europa, der zunächst in seiner Adaption auf die Verhältnisse Ägyptens oder der arabischen Welt fremd erscheint. Es ist den arabischen Liberalen auch nicht gelungen, dieses "Fremdeln" zu überwinden. Daher hat Vatikiotis (1969: 233) tendenziell Recht, wenn er schreibt, daß einige Liberale ihrem eigenen Kontext entwachsen seien. Kurzum, Demolins hat zur einer Präzisierung und Elitisierung des arabischen Liberalismus beigetragen. Die klar liberalen Forderungen waren da, was bei den Anhängern von Umma und Jarīda Gehör fand, nicht aber bei den einfachen Leuten auf der Strasse. Der Elitarismus sollte ein bleibendes Problem des arabischen Liberalismus darstellen, womit er sich aber nur geringfügig von liberalen Bewegungen in anderen Ländern und Kulturkreisen unterscheidet.

4.6 Ya‘qūb Şarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1856-1951): Al-Muqtaṭaf

Bereits vor Erscheinen des Buches von Demolins im Jahr 1897 und dessen Übersetzung von Aḥmad Fatḥī Zaghlūl aus dem Jahr 1899 hatte sich das liberale und wissenschaftsorientierte Monatsmagazin "Al-Muqtaṭaf" von den syrischen Christen Ya‘qūb Şarrūf und Fāris Nimr mit dem Sozialismus und dem diesbezüglichen Unterschied zwischen Engländern, Amerikanern und anderen beschäftigt.

Al-Muqtaṭaf wurde 1876 in Beirut gegründet, siedelte 1884 mit seinen beiden Herausgebern nach Kairo über und wurde dort bis 1952 herausgegeben. Bei seiner Gründung hatte der Al-Muqtaṭaf eine Leserschaft von etwa 500, bis 1892 aber eine Verbreitung von etwa 3000 Exemplaren in der gesamten Region (Ayalon 1995: 53).

Reid (1970 und 1974) hat sich mit den marktwirtschaftlichen und antisozialistischen Tendenzen des Blattes auseinandergesetzt und führt dies zurück auf einen verbreiteten unternehmerischen Geist bei den syrischen Christen als bei den Muslimen (1970: 364).

Bereits 1890 preist al-Muqtaṭaf das freie Unternehmertum in einem längeren Artikel über "Abṭāl aṣ-ṣinā'a" (Helden der Industrie), in der die Leistungen dreier westlicher Industrieller, William Armstrong, Sergeant Brown aus Sheffield und Joshua Mason, porträtiert werden. Hierbei handelt es sich um eine Adaption aus dem zweiten Kapitel des Buches "Self-help" von Samuel Smiles handeln, das Ya'qūb Ṣarrūf 1880 ins Arabische übersetzt hatte.

Der Artikel schließt mit Worten:

"wa jumla al-qawl anna aṣ-ṣinā'a mithl bāqiyya al-'a'māl yufliḥ fihā ahl al-ijtihād" (Und die Quintessenz ist, daß in der Industrie, genau wie in allen anderen Arbeiten, diejenigen Erfolg haben, die sich anstrengen) (Al-Muqtaṭaf, Januar 1890: 223).

Zwei Monate später, in der Märzausgabe, befasst sich das Magazin mit dem "fasād Madhhab al-ishtirākiyīn" (Irrtum der Schule der Sozialisten). Würde man heute alle Menschen gleich machen, wären sie morgen wieder unterschiedlich, da sie unterschiedliche Anlagen haben (Al-Muqtaṭaf, vol. XIV, 1890: 361). Im Gegenteil sei die vollständige Umverteilung des Reichtums eine Sünde gegen die Menschheit, denn "es gibt nichts Schlimmeres im Leben, als von Almosen zu leben" (ibid.: 362).

Die Sozialisten würden nach Dickens argumentieren und zwei Behauptungen aufstellen, die falsch sind: Erstens, das jetzige System mache die Reichen reicher

und die Armen ärmer und zweitens, der Reichtum der Reichen entstehe zum Preis der Armut der Armen (ibid.: 363). Die Autoren versuchen beide Annahmen zu widerlegen und zitieren die Entwicklung des Durchschnittseinkommens in England und den USA zwischen 1850 und 1880, das sich in dieser Zeit deutlich erhöht habe. Darüber hinaus würden von der Anstrengung der Reichen auch die Armen profitieren. (ibid.: 364). Hierbei handelt es sich um das Postulat des "trickle-down-effects", das in der liberalen Wirtschaftswissenschaft Schule machte.

Die Bezugnahme auf Engländer und Amerikaner, denen Demolins sieben Jahre später eine Überlegenheit aufgrund persönlicher Unabhängigkeit, individueller Initiative und hoher Bildung unterstellt, dient dem Muqtaṭaf als Illustrierung des Erfolges des antisozialistischen Lagers: "Die Leute des Westens, insbesondere die Engländer und Amerikaner, sind für ihre rechtschaffende Arbeit bekannt." (ibid.: 362).

Diese ersten Artikel stellten eine eindeutige Positionierung zugunsten freier Marktwirtschaft und Kapitalismus dar. Es handelt sich dem Inhalt nach um eine europäische Kritik an einer europäischen Ideologie (Sozialismus), die nur auf arabisch vorgetragen wird. Die Argumentation, und auch das ist immer Teil der westlichen liberalen Sozialismuskritik gewesen, stützt sich erstens auf die freie Marktwirtschaft als Recht jedes Einzelnen, wirtschaftlich aktiv zu sein und zweitens auf die höhere Effizienz und damit die Leichtigkeit der Verbesserung der Lage der Arbeiter in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem.

Vier Jahre später stellt der Al-Muqtaṭaf in einer Serie von Artikeln von August bis Oktober 1894 das sozialistische und anarchistische Lager vor und zeigt dabei eine tiefgehende Kenntnis der Entwicklungen der europäischen sozialistischen Bewegung, auch wenn Marx nur als Randfigur wahrgenommen wird. Diese Artikel haben einen neutraleren Unterton, so daß Reid Recht hat, wenn er behauptet, daß die Präsentation des westlichen Sozialismus durch seine arabischen Gegner diesem letztlich genutzt hat, da es zu dieser Zeit kaum einheimische Sozialisten gegeben hätte (1974: 179). Al-Muqtaṭaf beginnt mit einer Kritik der Gleichmachungsforderungen des Sozialismus und behauptet, dies hätte es in der Antike schon einmal gegeben (Al-Muqtaṭaf, Vol. XVIII, 1894:

722). Der Rückgriff auf die Antike dient bei vielen Diskussionen arabischer Liberaler um den Sozialismus zu entdecken. Demolins und mit ihm Faḥī Zaghāl zieht später klare Vergleiche zwischen Römern und Ägyptern und auch Aḥmad Luṭfī As-Sayyid kritisiert das frühägyptische System der Gemeinwirtschaft.

In der Folge werden elf Vorreiter des Sozialismus in Europa zum Teil kritisch präsentiert: Robert Owen sei der erste gewesen, dann sei ihm Saint-Simon gefolgt. Diese Kette wird von Fourier über Louis Blanc, Proudhon, Rodbertus, Lassalle und Mark bis zu den russischen Vertretern Bakunin, Kropotkin und den französischen Geographen Reclus weitergeführt. Insgesamt ist hier ein Übergewicht von französischen Sozialismustheoretikern zu finden, was sicherlich am noch starken intellektuellen französischen Einfluss liegt, der durch die engen Beziehungen der Saint-Simonisten zu Ägypten getragen wird.

Der zweite Artikel aus September 1894 beschäftigt sich mit der Entwicklung der Ideen der verschiedenen Schulen des Sozialismus, wobei zwischen Gemäßigten, Revolutionären und Anarchisten unterschieden wird. Der Weg zur Verbesserung der Lage der Arbeiter wird vom Al-Muqtaṭaf als Fehler beschrieben.

Auch wenn der Al-Muqtaṭaf in diesen Artikel dem Sozialismus gegenüber kritisch bleibt, so ist doch die Präsentation seiner Ideen in Kombination mit einer zumindest teilweisen Zustimmung (z.B. die Lage der Arbeiter zur Zeit Robert Owens) den Intentionen der Autoren letztlich entgegengelaufen. Reid (1970: 359) sieht die syrischen und libanesischen Christen als natürliche Verfechter einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, da bei ihnen der Unternehmergeist dadurch höher entwickelt sei, da ihnen Positionen im Militär oder in der Bürokratie im Osmanischen Reich verschlossen waren. Ein sozialistisches System, in dem der Staat die Wirtschaft sei, müsse notwendigerweise auch die Christen wieder zu wirtschaftlichen Untertanen der muslimischen Mehrheit machen.

Demgegenüber sahen christliche Verfechter des Sozialismus wie Shiblī Shumayyil, in Teilen auch Faraḥ Anṭūn und deutlich Salāma Mūsā, den radikalen Materialismus und Atheismus des Sozialismus oder Kommunismus als Garantie dafür, dass genau dies nicht passieren würde. Insofern waren diese Denker aber weniger christlich als radikalsäkular.

In einem weiteren kurzen Artikel aus Juni 1895 beschreibt Al-Muqtaṭaf das "Übel des Sozialismus" (Al-Muqtaṭaf, Vol. XIX, 1895: 478), der die wenigen Tüchtigen, die das Gesamtwohl der Gesellschaft fördern, durch unberechtigte materielle Gleichverteilung zerstören wolle. Die Ziele des Sozialismus seien zwar lobenswert, aber der Weg, den sie wählen, könne nur zum Ende der Zivilisation führen. Eine Gesellschaft sei erst dann gerecht, wenn jeder das verdiene, was er sich erarbeitet habe (ibid.).

Eine ähnliche Meinung wird im Jahr 1900 durch einen Leserbrief aus Sao Paulo von Amīn Efendi Qaṭīṭ in Jurji Zaydāns Zeitschrift "Al-Hilāl" geäußert. Der Autor fragt, warum der, der sich anstrengt, etwas an den abgeben sollte, der nichts tue. Die Erbschaft sei darüber hinaus ein natürliches Recht und Vermögensverteilung sei gegen die Natur des Menschen." (Al-Hilāl, Vol. IX, 1900: 20).

Neben dem Al-Muqtaṭaf ist Ya'qūb Ṣarrūf dadurch bekannt geworden, daß er den viktorianischen Bestseller "Self-help" (1859) von Samuel Smiles 1880 ins Arabische übersetzte. Die Übersetzung, zu der Ṣarrūf leider weder Vorwort noch Einleitung verfasste, geht in die gleiche Richtung wie die Demolins-Übersetzung von Aḥmad Faḥṭi Zaḡhlūl. Auch Smiles stellt in seinem Buch die individuelle Anstrengung, kulminiert im freien Unternehmertum, ins Zentrum und macht es zur Grundlage des Erfolges der Engländer und Amerikaner. Ṣarrūf übersetzte das Buch mit "Sirr an-Najāḥ" (Geheimnis des Erfolges), was durchaus als liberales Fortschrittscredo zu verstehen ist. Der Artikel "Helden der Industrie" dürfte zudem maßgeblich von Smiles zweitem Kapitel "Leaders of Industry" inspiriert worden sein.

Wie später in der Übersetzung von Demolins wird auch bei diesem Werk die individualistische und wirtschaftliche Stoßrichtung des englischen Liberalismus in den arabischen Liberalismus eingeführt. Der Einfluß der Engländer wird sich am dem Ende des 19. Jahrhunderts und zum Anfang des 20. Jahrhunderts noch deutlich verstärken.

Bei beiden Titeln zeigt sich darüber hinaus der Versuch, das Wunder des europäischen Fortschritts, das eben deshalb "sirr" (Geheimnis) genannt wird, zu

entmystifizieren und gleichzeitig glorifizierend durch die in Europa verbreitete Freiheit zu erklären.

Es zeigen sich hier radikalere Kritiken am Sozialismus, die deutlich belegen, daß sich das politische Denken in der zweiten Generation der Nahḍa-Zeit differenziert hat. Die hier vorgetragene Kritik am Sozialismus speist sich vollständig aus westlich-liberalen Kritiken, was damit zusammenhängt, daß ihre Autoren (christliche) Säkularisten waren. Anders verhielt es sich bei den liberalen Reformtheologen, die sich zwar nicht sehr detailliert mit wirtschaftlichen Fragen auseinandersetzten, aber, wenn sie es taten, zum einen den Materialismus des Sozialismus ablehnten und zum anderen eine durch die islamische Soziallehre eingeschränkte Marktwirtschaft vertraten.

Hieran zeigt sich, daß die Entwicklungen des europäischen Liberalismus von denjenigen arabischen Liberalen, die sich hauptsächlich auf ihn berufen, nachvollzogen wurden.

In der ersten Generation der Nahḍa wurden die Unterschiede zwischen Sozialisten und Liberalen in der Regel nicht zur Kenntnis genommen, und wenn, dann an ihren Vorläufern wie dem Gegensatz zwischen Radikalen und Liberalen in der Bewertung der französischen Revolution. Die teils entgegengesetzten Richtungen, die sich aus dem Einfluß entweder Montesquieus und des klassischen Liberalismus oder Rousseau oder des Radikalismus entwickelten, fanden erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts Eingang in den arabischen Liberalismus oder Radikalismus. Zudem hatte sich das sozialistische Denken in Europa erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert und systematisiert, so daß der frühe Aṭ-Ṭaḥṭāwī davon recht wenig mitbekommen hat. An diesem Beispiel zeigt sich wie an den Entwicklungen des liberalen Denkens, daß die arabische Geistesgeschichte hinsichtlich dieser beiden politischen Philosophien und Ideologien eine analoge, aber zeitlich versetzte Entwicklung zu Europa durchlaufen hat.

Allerdings offenbart der Standpunkt des Al-Muqtaṭaf und damit der seiner beiden Gründer Ya‘qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr, eine kontroverse Position, die im

ägyptischen Exil leicht angreifbar war. Şarrūf und Nimr waren Anglophile (Ayalon 1995: 56), die die englische Besatzung guthießen und sich von ihr Impulse zur Entwicklung und Zivilisierung Ägyptens und der arabischen Welt erhofften. In Kombination mit einem strengen Säkularismus, Anti-Osmanismus und ihrer eigenen prekären Stellung als Immigranten waren sie notwendigerweise einer Vielzahl von Angriffen ihrer politischen Gegner jedweder Couleur ausgesetzt.

Für den arabischen Liberalismus bleibt indes der Einfluss des Sozialismus ein wichtiger Stichwortgeber. Natürlich hat man sich auf wirtschaftlichem Gebiet unterschieden, jedoch sind sozialistische Ideen zu Säkularismus und zumindest rechtlicher Gleichheit aller Menschen mit denen des Liberalismus vereinbar. Beispielhaft hierfür ist etwa die Verteidigung der Meinungsfreiheit durch den arabischen Sozialisten Salāma Mūsā (Recker 2010: 31).

Dies wird sich auch bei Faraḥ Anṭūn zeigen, der durchaus in Teilen seines eher romantischen politischen Denkens Sozialist gewesen sein soll (Reid 1974: 180), aber auch ein liberaler Verfechter von Religionsfreiheit und Freiheit.

4.7 Faraḥ Anṭūn (1874-1922)

Faraḥ Anṭūn wurde 1874 in Tripoli im heutigen Libanon geboren und floh von dort zusammen mit einem späteren Schüler von Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, nach Ägypten. In Alexandria veröffentlichte Anṭūn sein erstes Journal, Al-Jāmi‘a, in Zusammenarbeit mit seinem Freund und Kollege Salīm an-Naqqāsh, ebenfalls einem libanesischen Emigranten (Jīḥā 1998: 13). Dieses Journal ist eine der wichtigsten aufklärerischen Publikationen in der arabischen Welt zu dieser Zeit. Khoury (2011: 4) urteilt, daß die Zeitung der arabisch-islamischen Welt die Tore zum freien Denken geöffnet hat.

Das Hauptwerk von Faraḥ Anṭūn ist sein Buch über Ibn Rushd und dessen Philosophie (Ibn Rushd wa Falsafatuhu) von 1903, in dem er in enger Anlehnung an Ernest Renans Arbeiten zu Ibn Rushds versucht, das rationalistische Erbe der averroistischen Philosophie aufzuzeigen und wiederzubeleben. Dies richtet sich, wie Anṭūn im Vorwort (2007: 45) schreibt, an die Rationalisten jeder Konfession und jeden Glaubens seines Zeitalters, die sich auskennen mit dem Problem der Vermischung von Diesseitigem mit der Religion. Er sieht daher, und darin folgt er Renan, in der Analyse und der Erklärung des Werkes Ibn Rushds kein theologisches, sondern ein philosophisches Unterfangen (2007: 56).

Von Belang sind hier weniger die Darstellungen Anṭūns zur Philosophie Ibn Rushds, sondern seine Schlußfolgerungen. Er hat bereits im Vorwort seine Intention deutlich gemacht, mit Ibn Rushd eine neue Grundlage für den Säkularismus in der arabischen und islamischen Welt zu errichten. Faraḥ Anṭūn präsentiert Ibn Rushd zumindest in Ansätzen (von Kügelgen 1996: 101) als Vorläufer des Säkularismus, der Religion und Wissenschaft trenne und somit beide voreinander beschütze. Ebenfalls verknüpft er die Ansichten Ibn Rushds zur Rolle der Frau mit denen von Qāsim Amīn, den er in dessen Tradition sieht. (2007: 134)

Auch stellt er ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī und dessen Werk "Ṭabā’i’ al-istibdād wa maṣāri’ al-isti’bād" unter den Einfluß Ibn Rushds hinsichtlich der Entstehung der Welt und der Wissenschaften (2007: 108).

In der Folge kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen Muḥammad ‘Abduh und Faraḥ Anṭūn, die in dessen Zeitung "Al-Jāmi‘a" und Rashid Riḍās Zeitung "Al-Manār" ausgetragen wurde. Zunächst ging es um die richtige Interpretation der Werke Ibn Rushds, dann um die Frage, ob das Christentum oder der Islam besser zur Vernunft und der Wissenschaft passten. Schließlich stellte sich die Frage nach der Trennung von Religion und Politik.

Die Debatte zwischen ‘Abduh und Anṭūn ist auf den ersten Blick eine sehr ungleiche. Hier der hochangesehene Großmufti von Ägypten, dort der 28-jährige Emigrant aus dem Libanon. Doch aufgrund ihrer verschiedenen Argumentationsformen und Bezugsrahmen wirft diese Auseinandersetzung ein interessantes Licht auf die innerliberale Streitfrage um die Trennung von

Religion und Politik und auch auf die Frage der besseren Religion. Hier trifft nicht ein verwestlichter Progressiver auf einen traditionellen und konservativen islamischen Gelehrten, sondern es debattieren zwei wichtige Reformer, die durchaus ähnliche Ziele haben, sich aber nicht auf die Methoden und die Wege zur Erreichung der Ziele, ja nicht einmal auf einen gemeinsamen intellektuellen Bezugsrahmen einigen können. Es zeigt sich, daß das sehr westliche Konzept des Säkularismus, das Anṭūn vorstellt, selbst von eigentlich wohlmeinenden reformerisch gesinnten Intellektuellen wie Muḥammad ‘Abduh nicht geteilt werden kann. ‘Abduh versucht die Reform der ägyptischen Gesellschaft aus einem islamischen Rahmen heraus, während Anṭūn die Reform gerade ohne islamischen oder auch ohne andere religiöse Bezüge durchsetzen will, ja sogar der Meinung ist, daß sie nur so durchgesetzt werden kann. Daher ist diese Debatte auch das Aufeinandertreffen von "moderaten Optimisten" und "radikalen Pessimisten", was die Rolle der Religion in der Politik und der Modernisierung betrifft. Zudem wird klar, daß, wenn es schon zu solchen Kontroversen zwischen Reformern wie ‘Abduh und Anṭūn gekommen ist, die Meinungsverschiedenheiten zwischen konservativen Gelehrten, gegen die ja auch ‘Abduh angetreten ist, und westlich inspiriert argumentierenden Säkularisten ungleich größer und unüberwindbarer sein müssen.

Muḥammad ‘Abduhs erste Antwort auf das Buch Anṭūns fällt moderat aus (von Kügelgen 1996: 103). Er kritisiert Anṭūns Ansichten zu den Mutakallimīn (Theologen) und unterstellt ihm ein falsches Verständnis von Ibn Ruṣḥd. Danach leitet er die Diskussion über zu der Frage von Trennung von Religion und Politik einerseits und der Wissenschaftsfreundlichkeit des Christentums oder des Islams andererseits.

Muḥammad ‘Abduh (Anṭūn 2007: 229) zitiert zwei Suren aus dem Koran (Al-Baqara: 256): "Lā ikrāh fī ad-Dīn (...)" (Es gibt keinen Zwang im Glauben) und dann (Al-Kahf: 29):

"wa qul al-ḥaqq min rabbikum fa-man shā'a fa-la-yu'min wa man shā'a fa-la-yakfir" (Und sag, daß die Wahrheit von Eurem Herrn kommt und wer will der glaube und wer will der glaube nicht).

Anschließend verteidigt 'Abduh den Islam und kritisiert das Christentum. Es gebe erstens keinen Kampf der Muslime um den Glauben, zweitens sei der Islam tolerant gegenüber der Wissenschaft und jeder anderen Konfession und drittens habe das Christentum die Wissenschaft verfolgt und unterdrückt (Anṭūn 2007: 230). Anṭūn gibt sich in seiner Antwort konzessiv. Ihm geht es weniger um die Gegenüberstellung von Christentum und Islam, sondern um die Notwendigkeit der Trennung der Religion, welcher auch immer, von der Politik, um beide voreinander zu schützen. Daher gibt er auch 'Abduh Recht, daß es im Christentum zu Verbrechen gekommen sei, was aber gerade an der Vermischung der Religion mit der Politik gelegen habe (2007: 249). Wenn die Religion die Politik bestimme oder die Politik die Religion, könne es keine religiöse Toleranz geben (2007: 258).

Obwohl dies scheinbare eine recht theoretische Debatte um die Vorteile einer Religion gegenüber einer anderen ist, offenbart sich noch ein anderer Zug: Es geht nicht so sehr um das Gute einer Religion an sich, sondern um ihre Nähe und Kompatibilität zur Wissenschaft. Hier verliert die Religion zumindest in Teilen ihren apologetischen Eigenwert und wird zur Erfüllungsgehilfin der Wissenschaft und des Fortschritts degradiert. Es geht nicht so sehr um den essentiellen Wert einer Religion, sondern um ihre Nützlichkeit, was im Falle 'Abduhs bereits einen Schritt Richtung Säkularisierung bedeutet und zwar ironischerweise genau dann, wenn er den Islam als wissenschaftsfreundliche Religion am vehementesten verteidigt.

Anschließend, und hier liegt der wichtige Beitrag Faraḥ Anṭūns zum Säkularismus in der arabischen Welt, macht er sich daran, die Gründe für die Notwendigkeit der Trennung von Religion und Politik systematisch darzulegen.

In diesem Teil der Antwort, "Al-Faṣl bayna as-sulṭatayn al-madaniyya wa ad-dīniyya" (Die Trennung der beiden Gewalten, der zivilen und der religiösen),

nennt Anṭūn fünf Hauptgründe für die Trennung: der erste ist die vollständige Erreichung der Freiheit des Menschen. Hier fragt er nach dem Ziel der Religionen und dem der Regierungen. Erstere wollten die Unterwerfung unter Gott nach bestimmten Regeln und Gesetzen lehren, die zweiten sind für Sicherheit und die Erhaltung der Freiheit verantwortlich (2007: 262). Anṭūn nimmt hier vorweg, was John Rawls (2005: xxvii) siebzig Jahre später über den politischen Liberalismus und die "comprehensive doctrines" schreibt. Im politischen System müssen die Menschen so frei wie nur möglich sein. Religionen hingegen haben eine bestimmte, wenn nicht verengte Vorstellung vom Guten und geben daher Gesetze vor, die nicht für jeden gelten können, ohne freiheitsmindernd zu wirken oder unterdrückend zu werden. Das Wort "absolute Wahrheit", die mit einer Rawls'schen "comprehensive doctrine" korrespondieren würde, gibt es laut Anṭūn im Vokabular der zivilen Regierungen nicht. Sie müssten offen für neue Einflüsse sein (2007: 263).

Über diese unterschiedlichen Ziele von Religionen und Regierungen kommt Faraḥ Anṭūn zum zweiten Grund, der davon abgeleitet ist: Die Verwirklichung der vollständigen (rechtlichen) Gleichheit aller Bürger (2007: 263). Eine Religion könne nicht alle Menschen gleich behandeln, sondern müsse notwendigerweise zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen unterscheiden. In der zivilen Regierung spiele dies jedoch keine Rolle, da nur Gesetze erlassen werden dürfen, die für alle Bürger gelten können (2007: 264). Dies ist als das, was Kersting im Nachhinein "menschenrechtlichen Egalitarismus" nennt, eine liberale Kernposition, in der es zunächst nur um die formale Gleichheit vor dem Recht geht. Mit der Verneinung von rechtlichen Privilegien und der Gleichsetzung aller Menschen vor dem Gesetz muß der Liberalismus, der Faraḥ Anṭūn natürlich nicht so nennt, aus seiner Sicht auch etwaige Ungleichheiten, die durch religiöse Ungleichbehandlung entstanden sind, beseitigen.

Drittens dürfe sich die Religion nicht in den Staat einmischen, weil ihr nur die Administration des Jenseitigen übertragen ist, nicht des Diesseitigen (2007: 264). Faraḥ Anṭūn ist kein Religionsgelehrter und führt diesen kontroversen Punkt nicht weiter aus. Eher zur Religion geneigte Reformer würden dem widersprechen und zumindest hervorheben, daß eine Religion, ob Christentum

oder Islam, wenn sie schon kein bestimmtes politisches System vorschreiben, zumindest solche präzisen und autoritativen Moralvorstellungen haben, daß diese nicht spurlos am weltlichen System vorbeigehen würden. Die Ethik einer Religion ist demnach politisch und auch diesseitsorientiert. Faraḥ Anṭūn gehört zum Lager der radikaleren Säkularisten und sieht den Ethosbedarf seines zivilen und säkularen Staates durch weltliche, nicht durch religiöse Moralvorstellungen gedeckt.

Im vierten Punkt nennt Anṭūn Fortschrittsaspekte, die bereits bei vielen seiner Vorgänger als Argumente für die Wichtigkeit liberaler Forderungen vorgebracht wurden. Die (östliche) Gesellschaft sei schwach und müsse daher Reformen anregen. Anṭūn verknüpft hier die Überwindung der diagnostizierten Schwäche mit der Trennung der Religion und der Politik und greift dabei die Religionsgelehrten an, die die Intellektuellen in einer Gesellschaft unterdrücken würden, aus einer falsch verstandenen Religion heraus.

Darüber hinaus sei fünftens die Trennung ein Schutzmechanismus für die Religion vor der Regierung. Zu diesem Zweck zeichnet Anṭūn ein negatives Bild der Politik, was mit dem von 'Abduh korrespondiert (2007: 266). Denn die Heuchelei sei das Fundament der Religion in der heutigen Zeit (2007: 267) und die hohe Religion müssen vor dieser geschützt werden (2007: 268).

Am Schluß seines Artikels macht Anṭūn noch einmal deutlich, was in seinen vorherigen Begründungen bereits angeklungen ist: die Verbindung der Frage der Trennung von Religion und Politik mit allen anderen Fragen der Gesellschaft:

"lā madaniyya ḥaqīqiyya wa lā tasāhul wa lā 'adl wa lā musāwā wa lā amn wa lā ulfa wa lā ḥurriyya wa lā 'ilm wa lā falsafa wa lā taqaddum fī ad-dāhkil illā bi-faṣl as-sulṭa al-madaniyya 'an as-sulṭa ad-dīniyya" (Es gibt keine wirkliche Zivilität, keine Toleranz, keine Gerechtigkeit, keine Gleichheit, keine Sicherheit, keine Eintracht, keine Freiheit, keine Wissenschaft, keine Philosophie und keinen Fortschritt im Innern ohne die Trennung der zivilen von der religiösen Gewalt) (Anṭūn 2007: 274).

Anṭūn ist sicherlich aufrichtig mit seiner Forderung nach Säkularismus und so deutlich hat sie vor ihm kaum jemand formuliert. Seiner Meinung nach kann ein religiöser Staat keine Gleichbehandlung der Untertanen gewährleisten. Sein Argument der "absoluten Wahrheit" einer Religion erstreckt sich auch auf die Demokratie. Er ist der Meinung, daß letztlich alle Macht vom Volk ausgehen müsse (2007: 277). Dies könne ein Religionsführer aber wohl kaum zulassen, da die absoluten Wahrheiten einer Religion nicht zur Abstimmungen stehen könnten (2007: 278). Darüber hinaus kann das Gemeinwohl durch religiöse Herrschaften nicht gesichert werden, da diese keinem gesamtgesellschaftlichen Egalitarismus, sondern ihren Gläubigen verpflichtet seien. Daher müsse die zivile Regierung über der Religion stehen, da sie dem Nutzen des gesamten Volkes diene und nicht nur einem Teil von ihr (2007: 281). In vielerlei Hinsicht ist bei Faraḥ Anṭūn die Trennung von Religion und Politik das, was bei Ibn Khaldūn die Gerechtigkeit war - die notwendige und unumgängliche Grundlage für die prosperierende Zivilisation.

In gewisser Weise hat Faraḥ Anṭūn damit drei der fünf hier behandelten Säulen des Liberalismus aus säkularer Perspektive durchgespielt und durchleuchtet. Es könne keine Freiheit ohne die Freiheit zur Religionsausübung geben und diese könne nur durch einen Staat gewährleistet werden, der selbst keiner bestimmten Religion verpflichtet ist. Das Recht könne nicht auf einer bestimmten Art des göttlichen oder religiösen Rechts basieren, da es die Gleichheit der Untertanen verletzen würde und als absolute Wahrheit der Ergebnisoffenheit einer freien Gesellschaft widersprechen würde. Der dritte Punkt ist die direkte Theorie des Säkularismus, die vor ihm noch nicht so deutlich formuliert wurde.

Trotz nachgewiesener sozialistischer Tendenzen hat Faraḥ Anṭūn in diesem Werk noch eine recht klassisch-liberale Sicht auf die Regierung, deren Aufgabe der Schutz der Freiheit der Menschen sei. Er sieht die zu starke Einflussnahme des Volkes sogar kritisch und fordert eine Balance zwischen Herrschern und Beherrschten. Wenn der Herrscher zu stark sei, dann unterdrücke er das Volk. Dies wäre bei einigen islamischen Herrschern, die er nicht nennen will,

geschehen (2007: 280). Andererseits würde eine zu große Macht des Volkes den Herrscher und letztlich sich selbst unterdrücken, wie am Beispiel Ludwigs XVI. in der französischen Revolution zu sehen (2007: 280). Aus diesem Grund fordert er die Balance zwischen den Gewalten. Diese Forderung nach Moderation und Gewaltenteilung klingt nach Montesquieu, jedoch meint Anṭūn in erster Linie die Gewalt des Volkes, des Herrschers und Gottes, nicht die der Exekutive, Judikative und Legislative.

In einem zweiten Werk Faraḥ Anṭūns aus dem Jahr 1903 namens "Ad-Dīn wa al-ʿIlm wa al-Māl - thalāth mudun" (Die Religion, die Wissenschaft und das Geld - drei Städte)⁶¹, schickt er den fiktiven Protagonisten Ḥalīm mit einem Begleiter in drei mysteriöse Städte, die die drei Themen Religion, Wissenschaft und Geld repräsentieren. Diese drei Städte sind als "kleine Republik" (Anṭūn 1903: 4) miteinander verbunden. Nachdem Ḥalīm und sein Begleiter alle drei Städte besucht haben, befinden sie sich in einem Park, der zwischen den Städten liegt und in den kommenden drei Nächten Schauplatz der Diskussion der Probleme zwischen den Städten und ihren Bewohnern sein wird.

In der Diskussion geht es um das Verhältnis von Arbeitern und Arbeitgebern, sowie Religion und Wissenschaft und die Positionen der beiden letzteren zum Klassenkampf.

Die Szenerie des kleinen Buches erinnert an Frānsīs Al-Marrāshs Wald der Wahrheit, jedoch kommt die mysteriöse und romantische Atmosphäre des Besuchs von Ḥalīm und seinem Begleiter durch die Diskussion marxistischer Weltanschauungen zu einem jähen Ende.

Die Arbeiter erheben als erste das Wort und fordern Teilhabe an den Gewinnen der Firmen (Anṭūn 1903: 15). Die Kapitalisten widersprechen dem und sagen, die Löhne seien bereits erhöht worden (ibid.). Den Arbeiter wiederum reicht dies nicht aus, sie wollen und fordern im Namen von Menschlichkeit und menschlicher Bruderschaft höhere Gehälter und Versicherungen (Anṭūn 1903:

⁶¹ Es läßt sich darüber spekulieren, ob die drei Städte wörtlich Anṭūns Heimatstadt Tripoli im Libanon gewidmet sind. Er selbst macht dazu keine Angaben.

18). Die Kapitalisten lehnen Eingriffe in ihre unternehmerische Selbstständigkeit ab und bezeichnen das Recht auf Eigentum als heiliges Recht (1903: 21). Zudem stünden sie unter Wettbewerbsdruck mit anderen Städten und müssten kostengünstig produzieren (ibid.).

In der Folge wird der Streit durch Aussagen von Wissenschaftlern und Religionsgelehrten flankiert, die die Diskussion auf eine weitere Ebene, die zwischen rationaler Erkenntnis und religiöser Offenbarung bringen.

Farah Anṭūn stellt hier fiktiv den realen Zwist zwischen Arbeitern und Industriellen dar, den er aus Europa kennt und mit Furcht auch für den Osten erwartet (Flores in Schumann 2010: 120). Er nimmt keine der Extrempositionen ein, weswegen die Zuordnung Anṭūns ins sozialistische Lager, zumindest bei Betrachtung dieser Quelle, als voreilig erscheint. Er erteilt radikalen Forderungen eine Abfuhr. Dies wird auch in seinem Werk über die drei Städte deutlich, als radikale Arbeiter die Kompromissvorschläge der Leute der Wissenschaft nicht akzeptieren wollen (1903: 43). Er kontrastiert die beiden verfeindeten Lager und stellt ihre gängigsten Argumente dar. Die Kompromissvorschläge der Wissenschaftler, von denen man annehmen kann, daß Anṭūn sie gutheißt, laufen dann auch eher auf eine soziale Marktwirtschaft als auf einen Syndikalismus hinaus. Sie beinhalten eine einmalige Lohnerhöhung um 50%, den Acht-Stunden-Tag, Erleichterungen für Kinder und Frauen, Versicherungen und moderate Besteuerung (1903: 42). Er beteiligt die Arbeiter nicht direkt am Gewinn der Unternehmen, sondern stimmt nur der Erhöhung ihrer Gehälter zu. Damit werden zumindest aus rechtlicher Sicht die Eigentumsverhältnisse nicht verändert.

Daher wirft die sozialistische Geschichtswissenschaft, vertreten durch den russischen Historiker und Arabisten Levin (Lifin 1978: 282), Anṭūn auch vor, er habe den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit nicht verstanden.

Insgesamt wird die Position von Anṭūn durch sein recht romantisches Weltbild beeinflusst. Er ist trotz Befürwortung der rationalistischen Wissenschaft und weitgehender Skepsis gegenüber organisierter Religion ein Beobachter, der die

Welt als organisches Ganzes sieht und vielleicht aus deswegen einer der ersten arabischen Bewunderer Tolstois wurde (Jīhā 1998: 30). Dies manifestiert sich in seiner "al-hay'a al-ijtimā'iyya", die deutlich positive Züge hat, was ihn von Adīb Ishāq oder später Aḥmad Luṭfī As-Sayyid unterscheidet. Bei Anṭūn ist diese Autorität Ausdruck des gesellschaftlichen Zusammenhalts, während es bei den beiden letztgenannten eher als informelle Unterdrückungsinstanz angesehen wurde.

In diesem Zusammenhang nennt Anṭūn auch den Vertrag zwischen Regierung und Menschen, was zunächst als rationalistischer Formalismus erscheint. Dieser "mīthāq ma'qūd bayna al-ḥukūma wa an-nās" (geschlossene Vertrag zwischen Regierung und Menschen) (1903: 25) soll für einen Ausgleich zwischen Starken und Schwachen sorgen, aber so, daß die Gleichheit nicht dadurch erzielt wird, daß die Starken auf das Niveau der Schwachen heruntergedrückt werden, sondern dadurch, daß die Schwachen auf das Niveau der Starken hochgerückt werden. Dies geschehe durch Bildung, Ausbildung und Hilfe (seitens der Regierung) (Anṭūn 1903: 25). Auch an diesem Beispiel ist erkennbar, daß Faraḥ Anṭūn kein klassischer Sozialist war, sondern ein romantischer Egalitarist, der sich gemäßiger, ja evolutionärer Methoden bedient. Er ist ein "révolutionnaire, avec romantisme, comme tous les grands de son temps, surtout au Liban (...)" (Khoury 2011: 7).

4.8 Sulaymān Al-Bustānī (1865-1925)

Der aus dem Libanon stammende Sulaymān Al-Bustānī gehört zu den heute weniger bekannten Intellektuellen seiner Familie⁶². Sein Onkel Butrus Al-Bustānī (1819-1883) war Mitte des 19. Jahrhunderts einer der führenden Bildungsaktivisten und säkularen Nationalliberalen der arabischen Levante und

⁶² Khoury (1990: 207) sieht in ihm eine der "interessantesten Persönlichkeiten des kulturellen und politischen Lebens" seiner Zeit, was aber nicht einmal in der Encyclopedia of Islam ausreichend gewürdigt wird (ibid.: Anm. 2).

hatte durch seine Zeitungen "al-Jinān" (Der Garten), "Safīr Sūriyā" (Botschafter Syriens) und "al-Junayn" (Der kleine Garten) maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des säkularen Nationalismus in der arabischen Welt. Zu seinen wichtigsten Leistungen zählen die Gründung einer nationalen Schule (als Alternative zu konfessionellen Schulen) und die Autorschaft am Muḥīṭ al-Muḥīṭ, eine der umfassendsten arabischen Enzyklopädien seiner Zeit.

Butrus' Sohn Salīm Al-Bustānī (1848-1884) setzte die Arbeit an der Enzyklopädie fort und wurde später einer der wichtigsten libanesischen Vertreter der literarischen Nahḍa.

Sulaymān Al-Bustānī ging auf die von seinem Onkel Butrus al-Bustānī gegründete National School und lernte dort Französisch, Englisch und Türkisch. 'Abbūd (1952: 131) behauptet gar, Bustānī habe 15 Sprachen sprechen können.

Im Laufe seines Lebens reiste Sulaymān Al-Bustānī viel und verbrachte unter anderem acht Jahre im Irak, allerdings erst nachdem Midhat Pasha dort als Gouverneur gewirkt hatte. Während seiner Reisen, so schreibt er, war die Ilias von Homer sein ständiger Begleiter (1904: 71). Die Arbeit an seinem Hauptwerk, der Übersetzung der Homer'schen Ilias ins Arabische, beschäftigte ihn mehr als 20 Jahre.

Nach der Verfassungsrevolution von 1908 wurde er Abgeordneter für Beirut im osmanischen Parlament. Mitte Januar 1911 wurde er in das osmanische Oberhaus, den Senat berufen (Kansu 1997: 287). Während dieser Zeit pflegte er auch Kontakte zur libanesischen Minderheit in Ägypten, die später libanesische und antisyrische Unabhängigkeitforderungen stellen sollte (Philipp 1985: 115).

Die Iliasübersetzung, vielfach als Meisterleistung gerühmt (z.B. Khoury 1990: 208, Khoury 1988: 179 und 'Abbūd 1952: 131), ist an sich kein politisches Werk, hat aber solche Implikationen. Al-Bustānī befasst sich in seinem Vorwort mit einer literarischen Einordnung des Werkes, geht aber bei späteren Kommentaren zur politischen Führung der Griechen durch Agamemnon auf Konzepte wie Shūrā, Verfassung und monarchischer Regierung ein (1904: 264). Es somit übertrieben, wenn 'Abbūd (1952: 132) dem Vorwort Al-Bustānīs die

gleiche Bedeutung für das Gesamtwerk zuzusprechen, die Ibn Khaldūns Muqaddima für sein "Kitāb al-'Ibār" zukommt. Aber trotzdem ist dieses Vorwort auch ein ungemein wichtiges Werk der arabischen vergleichenden Literaturwissenschaft, wie Khoury (1988: 177).

Al-Bustānī stellt sich in die Tradition der alten arabischen Übersetzer der frühen Abbasidenzeit, die die Ilias auch schon kannten (1904: 26). In diesem Zusammenhang diskutiert er auch die Möglichkeit des Transports von Ideen mittels Übersetzungen aus einem kulturellen und religiösen Kontext in den anderen (1904: 64). Dies ist nach der eingangs vorgestellten Definition Burckhardts Kernbestandteil humanistischen Denkens (Kreutz 2007: 10, in dieser Arbeit: Kapitel 2.2.3).

Hierbei zeigt er auf, daß Christentum wie Islam eher kritisch bis ablehnend auf das in der Homer'schen Ilias enthaltene heidnische Weltbild reagierten (ibid.).

Gerade deshalb verweist Al-Bustānī in einigen seiner Kommentare zu den Versen Homers auf der Herrschaftssystem der griechischen Städte und zieht Vergleiche zur traditionellen islamischen Herrschaft. Er hat die gleiche Stoßrichtung wie islamische Reformtheologen in der Praxis, die ebenfalls die Begrenztheit der Herrschaft in der Frühzeit des Islam, hauptsächlich unter den vier ersten Kalifen gelobt hatten.

Dionysos hätte geschrieben, daß die frühen Könige Griechenlands keine Despoten waren, sondern durch öffentliche Mitbestimmung begrenzt gewesen seien (1904: 264). Dies stellt zwar nicht unbedingt eine Demokratie im modernen Sinne dar, sondern trägt eher aristokratische Züge, ist aber dennoch wichtig für Al-Bustānī, der das gleiche Herrschaftssystem im koranischen Zitat "Shawārhum fī al-amr" (Konsultiere sie in der Angelegenheit) in der Sure Al-'Umrān: 159 wiederaufgegriffen sieht (ibid.). Dadurch stellt er das heidnische griechische System in einen Zusammenhang mit der rechtmäßigen Herrschaft im Islam und versucht damit die Akzeptanz griechischer Vorbilder zu erhöhen.

Er geht noch einen Schritt weiter und verknüpft die Herrschaft mit dem Wohlergehen einer Zivilisation, wie dies auch viele seiner liberalen Zeitgenossen getan hatten. Er zitiert Agamemnon, der behauptet hatte, daß ein absoluter

despotischer Herrscher (Al-Malik al-istibdādī al-muṭṭlaq) nur zum Niedergang führen könne (1904: 264).

Von seinen liberalen Zeitgenossen ist Al-Bustānī für sein Werk gelobt worden. Ya‘qūb Ṣarrūf feierte den Autor und seine Übersetzung in einem Zeitungsartikel (‘Abbūd 1952: 131). Al-Bustānī selbst zitiert einen Brief Jamāl ad-Dīn Al-Afghānīs, der schreibt: "Es freut uns, daß sie heute vollbringen, was die Araber schon vor tausend Jahren hätten machen sollen." (1904: 25). Dessen Schüler und Weggefährte Muḥammad ‘Abduh findet ebenfalls lobende Worte für Al-Bustānīs Übersetzung. Sie käme "in einer Zeit der Schwäche der Araber" (‘Abduh 1972 : 2: 382). Obwohl die Araber sich schon früher mit dem griechischen Erbe beschäftigt hätten, sei es zwischenzeitlich begraben worden. Auch in dieser Wissenschaft unterschieden sich Osten und Westen nicht (‘Abduh 1972 : 2: 383). Al-Bustānī hat im folgenden auch einige Gründe parat⁶³, die die späte Übersetzung des Werkes erklären. Zum einen sei die Religion, beziehungsweise seien ihre Vertreter, stets kritisch gegenüber heidnischen Texten gewesen, zum anderen habe die griechische Sprache ein großes Problem dargestellt, das zahlreiche Übersetzungsprobleme mit sich brachte (Al-Bustānī 1904: 63). In der Tat mußte auch Al-Bustānī erst seine griechischen Sprachkenntnisse bei libanesischen Jesuiten vervollkommen und hatte Zugriff auf europäische, vornehmlich deutsche und französische Übersetzungen der Ilias (1904: 71). Er kritisiert die Übersetzung aus dem Französischen und stellt die Notwendigkeit der Übersetzung aus dem griechischen Original fest (1904: 84). Ein letzter Grund für die späte Übersetzung der Ilias sieht er im Desinteresse der Kalifen an Poesieübersetzungen (1904: 65). Sie haben sich eher für praktische Wissenschaften interessiert (Khoury 1988: 165).

Trotz des Lobes der arabischen Reformer wurde das Werk und die bewundernswerte übersetzerische Leistung Al-Bustānīs nicht in dem ihr zustehenden Maße gewürdigt (Khoury 1988: 179).

⁶³ Kreutz 2007: 32 übernimmt diese Gründe.

Aus liberaler Sicht sticht der reformerische Ton Al-Bustānīs bereits in der Ilias-Übersetzung hervor, der hier jedoch noch deutlich hinter literarischen Aspekten zurücksteht. Dies ändert sich radikal in seinem zweiten Werk, das er nach der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung im Jahr 1908 verfasst hat. In diesem zweiten Buch, "Ibra wa Dhikrā: Ad-Dawla al-‘Uthmāniyya qabla ad-dustūr wa ba‘dahu" (Übergang und Erinnerung: Der osmanische Staat vor und nach der Verfassung)⁶⁴, vergleicht er aus liberaler Perspektive den Zustand des Reichs vor und nach der zweiten osmanischen Verfassungsperiode von 1908 und exerziert diesen Vergleich anhand der Freiheit in verschiedenen Bereichen des politischen und gesellschaftlichen Lebens durch.

Bereits die Widmung des Buches an Midhat Pasha, den vormaligen Gouverneur Iraks und Syriens, ist eine programmatische Aussage zugunsten der Reformen. Es war jener Midhat Pasha, der im Jahr 1876 zusammen mit anderen die erste Verfassung des osmanischen Reiches durchsetzte. Beim Rückblick auf die Verfassung von 1876 bezeichnet er Midhat Pasha als "shahīd aṭ-Ṭā’if", den Märtyrer von Ṭā’if (1908: 8)⁶⁵. Midhat Pasha gilt als der Vater der osmanischen Verfassung von 1876, unterlag jedoch im Machtkampf mit dem neuen Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II. und wurde mit der Aussetzung der Verfassung 1877 ins Exil geschickt. Kurz darauf, von 1878 bis 1880 war er "Wālī" (Gouverneur) des Osmanischen Reiches in Damaskus. Hier und durch Midhats vorherige Position als Wālī im Irak wurde Sulaymān Al-Bustānī mit den administrativen Reformen des osmanischen Staatsmanns vertraut und zu einem seiner Bewunderer. Von Midhat Pasha ein der Satz überliefert, der auch von Khayr ad-Dīn hätte stammen können: "inna mabādi’ al-islām mabniyya ‘alā asās ad-dīmuqrāṭiyya wa al-ḥurriyya" (Die Prinzipien des Islam gründen sich auf der Demokratie und der Freiheit) (Līfīn 1978: 62). Auch bei anderen Reformern genoß Midhat Pasha ein hohes Ansehen. Aḥmad Amīn hat ihn in seinem Buch "Zu‘amā’ al-iṣlāḥ fī al-‘aṣr al-ḥadīth" (Führer der Reform im modernen Zeitalter) in eine Reihe mit Jamāl

⁶⁴ Eine genaue Inhaltsanalyse findet sich bei Khoury 1990 und Khoury 2011: 18-23.

⁶⁵ Midhat Pasha ist im Jahr 1884 im Exil in Ṭā’if ermordet worden.

ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ʿAbduh, ʿAlī Mubārak, Khayr ad-Dīn at-Tūnisī und ʿAbd ar-Raḥman Al-Kawākibī gestellt (Amīn o.J.: 351).

Sulaymān Al-Bustānī beleuchtet in "Ibra wa Dhikrā" die Zustände im osmanischen Reich unter dem Lichte von Freiheit und Verfassung, zumindest tragen praktisch alle Kapitel einen der beiden Namen: persönliche Freiheit, Pressefreiheit, Bildungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Verfassung und Staatsmänner, Verfassung und Extremismus, Verfassung und Religionsgelehrte, Verfassung und Finanzsituation der Regierung etc. (1908: 204). Der Gedanke der Freiheit spielt dabei in Al-Bustānīs Werk eine so zentrale Rolle, daß Khoury (1990: 223) Recht hat, das Buch als "Plädoyer für die Freiheit schlechthin" zu bezeichnen und seinen Tenor mit den "chants françaises de la liberté" zu vergleichen (2007: 245).

Sicherlich ist Al-Bustānīs Buch ein Schnellschuss, kam es doch nur sehr kurze Zeit nach der Verfassungsrevolution im Juli 1908 heraus. Al-Bustānī gibt dies am Schluß seines Buches zu und begründet seine "al-baḥṭh al-ʿājil" (schnelle Analyse) mit der Notwendigkeit, die Wahrheit der Interdependenz der Freiheit und der Verfassung aufzuzeigen (1908: 191). Es ist eben diese Interdependenz, die das Buch für den arabischen Liberalismus so wichtig macht, weil für Al-Bustānī, und das ist klassisch-liberale Programmatik, die Freiheit nur in der Rechtstaatlichkeit, manifestiert in der Verfassung, verwirklicht werden kann.

Das gesamte Buch dreht sich um zwei zentrale Themen von liberaler Kernrelevanz: Freiheit und Verfassung. Khoury urteilt daher zurecht, daß "son livre vibre d'animation spéciale en faveur du grand principe de "Liberté", qu'on peut prendre comme Plaidoyer en faveur de la Liberté en général, comme un Hymn à la Liberté" (Khoury 2011: 26).

Der Autor analysiert die grundlegenden Unterschiede, die sich aus der neuen Rechtsordnung im Osmanischen Reich ergeben, worin sich die Hoffnungen der osmanischen Liberalen auf einen konstitutionellen und liberalen Neubeginn abzeichnen. Al-Bustānī reflektiert kurz die vorangegangenen Reformperioden

wie die Tanzimat aus der Mitte des 19. Jahrhundert und die damals herrschende Einsicht in die Notwendigkeit von Reformen, da die Macht des osmanischen Reiches nach dem Tode Sulaymāns des Prächtigen (1566) stetig abgenommen habe (1908: 11). Hieraus erschließt sich auch die osmanische Stoßrichtung der Reformbemühungen Al-Bustānīs, der zwar eine größere Autonomie der Teilstaaten des Osmanischen Reiches und eine weitgehende Föderalisierung fordert, nicht aber den Rahmen des osmanischen Universalismus zugunsten eines arabischen oder syrischen Nationalismus aufzugeben bereit ist. Dies deckt sich mit den Reformen und Aktivitäten Midhat Pashas, der größere Autonomien der Wilāyāt (Gouvernements) forderte, insbesondere was die Verwendung der Steuereinnahmen betraf, nicht aber eine Sezessionspolitik betrieb, wie ihm von mancher Stelle vorgeworfen wurde. Bei Al-Bustānī läßt schon die Wahl des Titels darauf schließen, daß er keine revolutionären Ziele verfolgte, sondern im Gegenteil an der Erhaltung des Osmanischen Reiches und seiner Stärkung interessiert war. Der Übergang (‘Ibra) stellt keinen Bruch dar, sondern soll eher eine evolutionäre Entwicklung suggerieren, die den gleichen nationalen Rahmen hat wie die Erinnerung (Dhikrā).

Bei den arabischen liberalen Reformern des Osmanischen Reiches stand die Forderung nach einem föderalen System und einer größeren Autonomie der Gliedstaaten seit dem Ende des 19. Jahrhundert weit oben auf der Agenda. Das Schlagwort "Lā-Markaziyya" (Dezentralismus) wurde gemeinsame Forderung aller gemäßigten, also nicht radikalnationalistischen Reformen, insbesondere in den arabischen Gebieten des Reiches in der Levante.

Aus dem historischen Kontext der Entstehung des Werkes "‘Ibra wa Dhikrā" wird klar, daß es sich ebenso sehr um ein theoretisch-philosophisches Traktat zur Freiheit handelt, wie um einen praxisorientierten Vergleich des status quo mit dem status quo ante.

Als wichtigste Errungenschaft der neuen Verfassung bezeichnet Al-Bustānī die Umkehrung des Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten, da das Volk durch eine repräsentative Regierung nunmehr sich selbst durch sich selbst regiere (1908: 15), was wiederum ein Verweis auf Lincolns Gettysburgh Address ist. Dies ist durchaus richtig, stellte doch die Verfassung von 1908 einen Schritt

zur Demokratie dar, den die von 1876 noch nicht vollzogen hatte. Das Kanun-e Esasi von 1876 ähnelte der französischen Verfassung von 1830 und war im Grundtenor eine großzügige Gabe des Herrschers an die Untertanen. Devereux hat auf die Problematik dieser Abhängigkeit vom Herrscher hingewiesen (1963: 61), die es dem osmanischen Sultan letztlich ermöglicht hatte, die Verfassung durch ihre eigenen Paragraphen wieder außer Kraft zu setzen. Al-Bustānī sieht die jetzige Verfassung als besser gegen einen möglicherweise wiederkehrenden Despotismus gerüstet (1908: 86) und versucht gleichzeitig, die konservativen Argumente gegen ihre Einführung zu widerlegen, in dem er konstitutionelle Grundlagen einer Herrschaft als bereits bei Griechen, Römern und frühen Kalifen anlegt sah (ibid.). Er hatte in seinem Iliaskommentar bereits ähnlich argumentiert. Ferner ist die Verfassung kein Gnadenakt seitens des Herrschers bzw. eine Konzession gegenüber den Bürger, sondern Resultat eines "Kampfs der Freien" (Khoury 1990: 221), der über "dutzende Jahre" währte.

Das Freiheitsverständnis Al-Bustānīs ist ein individualistisches, was im Kapitel über die Verfassung und die Freiheit (ad-dustūr wa al-ḥurriyya) deutlich wird. Er lehnt dort nicht nur den Despotismus eines einzelnen Herrschers ab, sondern wendet sich auch gegen einen kollektiven Despotismus, der hauptsächlich auf der Macht und den Privilegien der Konfessionen im osmanischen Millet-System basiert (1908: 20). Dies erinnert an die Warnung Adīb Ishāqs, der sich ebenfalls kritisch mit den freiheitseinschränkenden Mechanismen der öffentlichen Meinung und der sozialen Autorität (al-hay'a al-ijtimā'iyya) auseinandergesetzt hatte. Hier bekommt Bustānīs Freiheitsforderung zudem ein säkulares Moment. Die übrigen von ihm behandelten Freiheiten wie die Meinungsfreiheit, die Pressefreiheit und die Freiheit der Staatsmänner, leitet er aus der persönlichen Freiheit ab (1908: 27) und prangert die bis dato bestehende osmanische Zensur an, durch die die Veröffentlichung eines Buches mitunter länger als das Schreiben dauere (1908: 40).

Bustānī kritisiert das Gesamtsystem der Überwachung im Osmanischen Reich vor dem Inkrafttreten der Verfassung scharf. Es sei ein Polizeistaat gewesen, in dem selbst der Staatsschutz unter Bewachung gestanden hätte (1908: 63). Es

habe jeder gegen jeden spioniert, die Agenten der Behörde sich wie Könige aufgeführt (1908: 130). Im folgenden stellt Al-Bustānī Midhat Pascha als Opfer dieses Überwachungs- und Kontrollsystems dar, dem ihm zufolge selbst die höchsten Regierungsmitglieder ausgesetzt gewesen waren. Im Falle Midhat Pashas ist dies durchaus richtig, stand er doch spätestens seit 1876 unter scharfer Beobachtung der konservativen Kreise. So ist es nur logisch, daß Bustānī später bei der Behandlung der Finanzen des Osmanischen Reiches eine drastische Ausgabenkürzung für die Polizei und die Bevollmächtigten fordert (1908: 133).

Die wahre Freiheit ließe sich erst durch die Abschaffung des Überwachungsstaates erreichen. Al-Bustānī hält die geheime Kontrolle der Bürger des Reiches für weitaus gefährlicher als den offenen Despotismus des Sultans (1908: 129).

Die rechtstaatlichen Forderungen Al-Bustānīs sind in seinem Konstitutionalismus angelegt. Er fordert die Verfassung zur Objektivierung und Formalisierung politischer Herrschaft im Osmanischen Reich und steht damit in der Tradition der europäischen Verfassungsbewegungen, von denen er maßgeblich inspiriert wurde. Al-Bustānī stellt die Verfassung von 1908 aber auch in den Kontext der osmanischen Verfassungsgeschichte, die mit den Tanzimat im Jahr 1839 begonnen hatte. Dies ist historisch korrekt, die Verfassung von 1908 ist die Wiederbelebung der alten von 1876, die auf die Garantien der Edikte von 1839 und 1856 zurückgeht. Insofern sieht auch Al-Bustānī in ihr einen späten Sieg Midhat Pashas über Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II., der im Jahr 1909 abtreten musste. Zudem ist für Al-Bustānī die Einführung einer Verfassung ein Gradmesser für den Fortschritt und die Zivilisiertheit einer Nation. Um das Reich herum würden konstitutionelle Regierungen herrschen, deren Gebiet Al-Bustānī "Planet der Freiheit" (Kawkab al-Ḥurriyya) nennt (1908: 18).

Es bleibt eine Ironie der osmanischen Reformer, daß sie die Probleme des Despotismus durch Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II. zu einem bedeutenden Teil selbst herbeigeführt hatten. Der osmanische Staat vor den Tanzimat der Mitte des 19. Jahrhunderts war ein begrenzter Staat mit weitgehender Autonomie für die

Gliedstaaten und religiösen Konfessionen, der dadurch einige kernstaatliche Funktionen auf untere Ebenen delegierte. Durch die Tanzimat, die, wie auch Khayr ad-Dīn sie verteidigte, auf die Stärkung des osmanischen Staates durch Kodifizierung, Systematisierung und Kontrolle (Polk und Chambers 1968: 33) hinausliefen, wurden erst die Grundlagen für die umfassende Kontrolle der osmanischen Geheimpolizei und der zentralen Staatsgewalt in Istanbul auch in entfernten Provinzen des Reiches geschaffen. Insofern hatte die Modernisierung, deren Teil der Konstitutionalismus war, in mancher Hinsicht die despotische Kontrolle verschärft. Das Verhältnis der arabischen Liberalen und auch Al-Bustānīs zum Staat bleibt daher ambivalent. Die frühen Liberalen haben keine Staatsskepsis an den Tag gelegt, wie dies die frühen europäischen Liberalen getan hatten, sondern befassten sich mehr mit dem freiheitlichen Aufbau eines Staates. Dadurch, daß dieser Aufbau letzten Endes aber weniger liberale Züge als von den Reformern erhofft hatte, etablierte sich ab dem Ende des 19. Jahrhunderts eine klassisch-liberale Staatsskepsis auch bei den arabischen Intellektuellen.

Sulaymān al-Bustānī beschäftigt sich in *ʿIbra wa Dhikrā* wenig mit marktwirtschaftlichen Ideen, nimmt aber Stellung zur Lage der Wirtschaft im Osmanischen Reich, von der er enttäuscht schreibt, daß "nichts außer Teppichen exportiert werde" (1908: 164). Im folgenden Kapitel *at-Tijāra* (Der Handel) wird indirekt das Bekenntnis Al-Bustānīs zum Freihandel sichtbar, da er die verstärkte Einbindung des Osmanischen Reiches in den Welthandel fordert, was wieder eine Öffnung der osmanischen Märkte notwendig macht. Er sieht hierbei die geographische Position des Reiches als wichtigen Erfolgsfaktor (1908: 167) und schlägt mögliche Güter zum Im- und Export vor (1908: 168). Der von Al-Bustānī so geschätzte Midhat Pasha hatte knapp 35 Jahre zuvor bereits die Wirtschaftskrise im Osmanischen Reich mit dem Mangel an wirtschaftlicher Freiheit und Eigentumsschutz in Verbindung gebracht: "The companies which are formed in our country are (...) totally unprotected from state expropriation and therefore lose their capital and profits (...)" (zitiert in Kurzman 2008: 120, erschien auch in Khūrī, Raʿīf 1973: 199, 200).

Aus demokratietheoretischer Hinsicht bleibt Al-Bustānī ein konservativer Reformier, der zwar hervorhebt, daß die Verfassung Ausdruck der Herrschaft des Volkes über sich selbst ist, aber wenig auf aus ihr hervorgehende demokratische Arrangements eingeht. Dabei sah sein Vorbild Midhat Pasha noch im osmanischen Parlament die wichtigste und unmittelbar sichtbarste Errungenschaft der Verfassung. Al-Bustānī selbst wurde Mitglied des osmanischen Parlaments, entsandt aus Beirut.

Al-Bustānī postuliert einen Rechtsegalitarismus zwischen allen Religionen, Konfessionen und Ethnien des Osmanischen Reiches. Dies ist zum einen ein Schritt weg vom Reich als islamischem Staat, aber gleichzeitig bemüht sich Bustānī, die Verfassung als in Einklang mit den maßgeblichen Religionen des Reiches zu stellen. Hierzu zitiert er den Shaykh al-Islām, den obersten sunnitisch-hanafitischen Rechtsgelehrten des Reiches mit den Worten: "(...) ad-dustūr fa-innahu muṭabbaq li-sh-shar‘ ash-sharīf" (Die Verfassung stimmt mit den hohen (religiösen, C.R.) Gesetzen überein) (1908: 99). Zudem sieht Al-Bustānī auch in Bibel und Thora keinen Widerspruch zur osmanischen Verfassung (1908: 100).

Zum anderen ist natürlich das Gleichheitspostulat der Appell eines überzeugten Osmanen, der nur dadurch den Zusammenhalt des Reiches gesichert sieht: "‘alama al-muslim wa al-masīḥī wa at-turki wa ar-rūmī innahum jamī‘an fī ash-shaqā’ siwā, lā manās lahum illā bi t-ta’āwun" (Der Muslim weiß wie der Christ, der Türke und der Rumi, daß sie alle im gleichen Unglück stecken, aus dem es kein Entrinnen gibt, außer durch Zusammenarbeit) (1908: 100).

Dies ist auch die Argumentation der Jungosmanen. Eine zumindest theoretische Gleichstellung der verschiedenen Konfessionen des Reiches fand bereits durch die Hatti Hümayun im Jahr 1856 statt. In der Praxis wiederum gestaltete sich die Umsetzung der Gleichheit der Religionsgemeinschaften deutlich schwieriger.

Sulaymān Al-Bustānī ist eher ein Liberaler mit okzidentalem Einschlag (Khoury 2011: 16), der seine Ideen hauptsächlich aus der französischen Aufklärung zieht. Hiermit steht er in Tradition und unter dem Einfluss zweier Landsmänner, die bereits im 19. Jahrhundert Pioniere der Freiheit in der arabischen Welt waren, Frānsīs Al-Marrāsh und Faraḥ Anṭūn (Khoury 2011: 24).

Wie vorherige und spätere liberale Denker legt auch al-Bustānī besonderes Augenmerk auf die Bildung. Er kritisiert dabei den Autoritarismus der osmanischen Schulen, aufgrund dessen es kein Wunder sei, daß die Schüler Zuflucht in den privaten oder ausländischen Schulen suchen würden (1908: 38). Die Freiheit zu lernen und zu lehren sei durch staatliche Kontrolle so eingeschränkt. Dies behindere den Fortschritt des Osmanischen Reichs insgesamt. Al-Bustānī verfolgt hier ein recht gängiges Muster liberaler Argumentation, das Freiheit, Bildung und Fortschritt verknüpft.

Insgesamt ist Sulaymān al-Bustānī sicherlich ein zu Unrecht in Vergessenheit geratener arabischer Liberaler. Die Sekundärliteratur über ihn ist recht begrenzt und in der eigentlich maßgeblichen Encyclopedia of Islam ist er nicht erwähnt. Es ist das Verdienst Raif Georges Khourys, diesen wichtigen libanesischen Intellektuellen des frühen 20. Jahrhunderts und seine Werke ausführlich untersucht zu haben (z.B. Khoury 1988, Khoury 1990, Khoury 2007a: 38, Khoury 2009).

Geistesgeschichtlich hat Al-Bustānīs weniger politisches Werk der Iliasübersetzung Epoche gemacht. Doch seine freiheitlichen Ideen zur Reformierung des Osmanischen Reiches, das er nie als politischen Bezugsrahmen aufgegeben hat, machen ihn zu einem eindeutigen Vertreter des säkularen arabischen Liberalismus und Humanismus. Der Bezug auf das Osmanische Reich wird bei al-Bustānī nicht mit partikularnationalistischen Forderungen vermischt. Schon der Titel seines zweiten Buches, Übergang und Erinnerung, bezieht sich auf den Übergang des Reiches in ein neues, liberaleres Zeitalter.

4.9 Aḥmad Luṭfī As-Sayyid (1872-1963)

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid ist der wohl klassisch-liberalste Denker der zweiten Generation der Nahḍa. Er hatte durch seine langjährige Publikationstätigkeit maßgeblichen Einfluss auf das ägyptische Geistesleben und wird auch Professor der Generation (ustādh al-jīl) (z.B. Khoury 2003: 25) genannt.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid wurde 1872 in Barqayn in eine Grundbesitzerfamilie hineingeboren (EI2: Aḥmad Luṭfī As-Sayyid) und las in der Sekundärschule bereits Darwins "Origin of Species" in der Übersetzung von Shiblī Shumayyil⁶⁶ (As-Sayyid 2008: 2: 12). Er studierte Rechtswissenschaften an der School of Law and Administration, wo er Muḥammad ‘Abduh kennenlernte. Während eines Besuchs in Istanbul im Jahr 1893 traf er den späteren Wafd-Führer und ägyptischen Ministerpräsidenten Ṣa‘ad Zaghlūl und den islamischen Reformier Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (2008: 2: 13). Seine maßgebliche politische und publizistische Aktivität begann im Jahr 1907 mit der Gründung der Umma-Partei und ihrem Parteiorgan, der Zeitung al-Jarīda, deren Chefredakteur Luṭfī As-Sayyid bis zum ersten Weltkrieg war. Vatikiotis sieht in ihm "brain and conscience of the party and its theoretician, so that the output of the al-Jarīda is really a record of the social and political philosophy of Luṭfī" (1969: 215). Auch An-Najjār (1975: 192) sieht die Al-Jarīda weniger als Organ der Großgrundbesitzer sondern der politischen Philosophie Luṭfīs.

Die Umma-Partei war ein Sammelbecken von liberal gesinnten wohlhabenden Schichten der ägyptischen Bevölkerung, die sich mit der englischen Besatzung zwar arrangiert hatten, dennoch weitgehende Selbstbestimmung für Ägypten forderten. Nach dem Weltkrieg war Aḥmad Luṭfī As-Sayyid Direktor der Universität Kairo, die zunächst noch Ägyptische Universität hieß. Er hatte

⁶⁶ Über die Darwinismusdebatte im Al-Muqtaṭaf auch Glaß (2004: 415ff).

kurzzeitig Regierungsposten als Minister für Bildung (1928-29) und Inneres (1929) inne.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid hat wie Adīb Ishāq keine Monographie hinterlassen. Seine Ideen publizierte er in Zeitungsartikeln. Dies mag ein Grund dafür sein, daß er auch keinem durchgehend konsistenten theoretischen Muster folgt, sondern sich verschiedener Argumentationen bedient und sich hin und wieder widerspricht. Dennoch ist der Tenor seines Œvres eindeutig liberal. Aḥmad Luṭfī As-Sayyid war maßgeblich von Denkern der europäischen Aufklärung und des Liberalismus beeinflusst. Seine Artikel in Al-Jarīda drehen sich um das zentrale Thema der Freiheit, das As-Sayyid, wenn auch uneinheitlich, für alle Lebensbereiche der ägyptischen Gesellschaft und Politik durchexerzierte. Ihm ist einerseits unterstellt worden, er stünde am Beginn eines unduldsamen ägyptischen Nationalismus, weil er als der Schöpfer des Slogans "Miṣr li-l-Miṣriyīn" (Ägypten den Ägyptern) gilt. Doch dies gilt laut An-Najjār (1975: 209) eher der Forderung nach ägyptischer Unabhängigkeit, sowohl von Großbritannien als auch von etwaiger Forderungen einer Islamischen Liga oder einer unrealistischen Reintegration in das Osmanische Reich.

Von anderer Seite wird ihm eine Anbiederung an die englische Besatzung, namentlich Lord Cromer unterstellt. Dieser selbst hat über Aḥmad Luṭfī As-Sayyid und seine politischen Freunde geschrieben sie seien "natürliche Verbündete der europäischen Reformer" (Kazziha 1977: 374) und bezeichnete sie an anderer Stelle als "Girondisten Ägyptens" (Vatikiotis 1969: 220).

In der Tat oszillierte Aḥmad Luṭfī As-Sayyid zwischen einem ägyptischen Nationalismus und der Kooperation mit den Engländern, die dem Land immerhin "viel Neues gebracht hätten" (As-Sayyid 2008: 1: 562). Insofern handelt es sich bei ihm und seinen Gefolgsleuten eher um Nationalliberale mit teils klassisch-liberalen Ansichten als um radikale Nationalisten vom Schlage eines Muṣṭafā Kāmil oder einer reinen Satellitengruppe der englischen Besatzung, wie von islamistischer und nationalistischer Seite behauptet.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid war in besonderem Maße von John Stuart Mill beeinflusst, den er auch oft in seinen Artikeln, nicht immer namentlich, zitiert (z.B. in Recker 2010: 16). Auch seine utilitaristische Argumentation dürfte zum Großteil von Mill inspiriert sein. Dieser betrachtet die Nützlichkeit "als letzte Berufungsinstanz in allen ethischen Fragen" (Mill 1988: 18), worin ihm Luṭfī As-Sayyid (2008: 1: 451) folgt, daß nur sie der Maßstab zur Bewertung aller politischen Systeme sein kann. In rechtstaatlicher Hinsicht wiederum verweist Aḥmad Luṭfī As-Sayyid auf John Locke und Charles de Montesquieu, die die Notwendigkeit der Unabhängigkeit der Richter schon vor 200 Jahren erkannt hätten (2008: 1: 440).

Zudem hatte er in jüngeren Jahren das "Dictionnaire Philosophique" von Voltaire gelesen, was ihn zur Übersetzung der Nikomachischen Ethik Aristoteles' aus dem Französischen ins Arabische veranlasst hat (An-Najjār 1975: 202).

Die Betonung der Freiheit im Werke Aḥmad Luṭfī As-Sayyids findet ihren Ausdruck in der Gründung einer theoretischen Schule, der "madhhab al-ḥurriyīn" (Schule der Freiheitsfordernden, sinngemäß, C.R.), die diejenigen umfasst, die sich für die Freiheit einsetzen (As-Sayyid 2008: 2: 27). Diese Gruppe stellt eine höhere Stufe dar als die "madhhab al-aḥrār" (Schule der Frei seienden, sinngemäß C.R.) meint, die nur aufgrund ihrer ontologischen Freiheit frei sind, sonst aber nicht zur Verteidigung und Ausbreitung ihrer Freiheit betrogen, sondern sich mit dem Leben als Nicht-Sklaven begnügten (2008: 2: 27). Diese Schulbildung ist allerdings rudimentär geblieben und allenfalls als geflügeltes Wort in der arabischen Ideengeschichte in Erinnerung geblieben. Einer der Hauptgründe As-Sayyids bei der Aufstellung der beiden Schulen und ihrer Benennung durch unterschiedliche Varianten der arabischen Wurzel ḥ-r-r ist wohl die Arabisierung eines Liberalismuskonzeptes gewesen. In seinen Schriften benutzt As-Sayyid die Termini Liberalismus oder liberal nicht, sondern redet von der Schule oder dem Camp der Freiheit, daß er je nach Kontext im Gegensatz zu anderen Oppositionellen wie Islamisten oder Sozialisten, oder aber der Khedivenregierung herausarbeitet. Er ist zu eindeutig ein Liberaler als daß ihm dieser europäische Terminus nicht geläufig gewesen wäre, zumal er das

sozialistische Lager mit seinem normalen arabischen Namen, ishtirākiyya⁶⁷, bezeichnet. Allerdings konnte sich sein moderater Versuch der Neubenennung des liberalen Lagers in Ägypten nicht durchsetzen. Bis heute stößt der Begriff "Lībrāliyya" bei weiten Teilen der arabischen Gesellschaft auf Vorbehalte, so daß auch arabische Liberale ihn nicht durchgängig verwenden.⁶⁸

In seinen Schriften geht Aḥmad Luṭfī As-Sayyid vom Individuum aus. Trotz gegenteiliger Zitate, in denen er behauptet, die Gesellschaft setze sich nicht aus Individuen, sondern aus Familien zusammen (Kazziha 1977: 382 und As-Sayyid 2008: 2: 307), bleibt der Individualismus die Grundlage seines Denkens. Er nutzt fast durchweg die arabische Bezeichnung "fard" (pl. afrād), was deutlich individualistischere Konnotationen hat als etwa insān (Mensch), ahl (Leute), muwāṭin (Bürger), ra'īya (Untertan) o.ä. Vermutlich hing die zwischenzeitliche Identifizierung der Familien als Grundstein der Gesellschaft mit Luṭfī As-Sayyids Lektüre und Übersetzung von Aristoteles und dessen Nikomachischer Ethik zusammen, diese taucht nur in einem Artikel aus dem Jahr 1908 auf. Vorher oder nachher hat sich Luṭfī As-Sayyid nicht so geäußert. Dies ist ein Beispiel der auftretenden Widersprüche im Werk As-Sayyids.

Trotz fehlender Monographie hat Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, ohne es so zu nennen, ein politisches Freiheitsmanifest hinterlassen, das in verschiedenen Ausgaben der Al-Jarīda zwischen November 1913 und Januar 1914 erschien und sich an die ägyptischen Abgeordneten richtete (2008: 1: 417). In mehreren Artikeln

⁶⁷ Über die moderne arabische Etymologie des Begriffs: Glaß 2004: 557f.

⁶⁸ Maßgebliche liberale Parteien in der arabischen Welt bedienen sich bis heute, trotz ihrer inhaltlichen Ausrichtung, nicht des Begriffs "liberal", sondern verwenden verwandte Begriffe: "Ḥizb al-Jabha ad-Dīmuqrāṭiyya" (Partei der demokratischen Front; Ägypten), "Ḥizb al-Waṭaniyīn al-Aḥrār" (Partei der freien Nationalen; Libanon), "Ḥizb al-Ghad" (Partei des Morgen, Ägypten), etc.

Eine Ausnahme bilden zunehmend liberale Publizisten, die z.T. provozierend auf ihren Liberalismus verweisen. Hierzu zählen u. a. der Iraker Sayyār al-Jamīl (2005) und der Jordanier Shākīr an-Nābulṣī (2005). Ähnlich ist es auch dem Säkularismusbegriff, 'almāniyya, ergangen, der in der öffentlichen Debatte oft mit "madaniyya" (zivil) ersetzt wird.

behandelt er die Freiheit als seine zentrale politische Forderung, die zu sichern und zu maximieren sei, in ihren Teilaspekten und in ihrem Verhältnis zu anderen politischen Forderungen.⁶⁹

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid verknüpft die in seinem Denken zentrale Freiheit (Hourani 1962: 172) mit Forderungen nach Rechtsstaatlichkeit, Verfassung, Marktwirtschaft, demokratischer Teilhabe und egalitärer politische Mitbestimmung, was ihn nach den in Kapitel eins herausgearbeiteten Säulen zu einem eindeutig liberalen Denker macht. Die Freiheit genießt in seinen Artikel den höchsten Stellenwert, An-Najjār (1975: 205) spricht von "īmān bi-qadāsa al-ḥurriyya al-fardiyya" (dem Glauben an die Heiligkeit der individuellen Freiheit) bei ihm.

Die Freiheit ist bei As-Sayyid weitgehend eine natürliche Freiheit, die mit dem Menschen geboren wird: "Al-ḥurriyya ash-shakhṣiyya khuliqat ma'a al-insān" (Die persönliche Freiheit ist mit dem Menschen erschaffen worden) (As-Sayyid 2008: 1: 579). Diese persönliche Freiheit ist das Zentrum des Freiheitsdenkens und aus ihr leiten sich andere Freiheiten wie Pressefreiheit, Denk- und Meinungsfreiheit ab (As-Sayyid 2008: 1: 446). Diese naturrechtliche Begründung der Freiheit bekommt in einigen seiner Artikel eine indirekt religiöse Untermauerung, wenn er vom Volk Adams spricht: "fa-innānā bi-ṭab'inā min banī Ādām, al-ḥurriyya finā ṭabī'iyya" (und bei uns, die wir wesenshaft aus dem Stamm Adams sind, ist die Freiheit natürlich) (As-Sayyid 2008: 1 421).

Dennoch belässt es Luṭfī As-Sayyid nicht bei einem rein naturrechtlichen oder quasi-religiösen Postulat der Freiheit, sondern argumentiert ebenfalls utilitaristisch. Politische Systeme seien nach ihrer Nützlichkeit zu bewerten und da die Freiheit die nützlichste Sache sei, müsse ein politisches System auf der Freiheit basieren (As-Sayyid 2008: 1: 451). In der Tat gilt Aḥmad Luṭfī As-Sayyid

⁶⁹ Hierzu zählen: "Ḥurriyyatunā" (Unsere Freiheit), 18.12.1913; Madhhab al-Ḥurriyya (Die Schule der Freiheit), 31.12.1913; "Al-Ḥurriyya wa madhāhib al-ḥukm" (Die Freiheit und Schulen der Herrschaft), 20.12.1913; "Ḥurriyya al-ljtimā'" (Versammlungsfreiheit), 29.12.1913; "Ḥurriyya at-Ta'līm" (Bildungsfreiheit), 24.12.1913; sowie eine "Khātima" (Schlußbemerkung), 1.1.1914.

als Schüler von Bentham und James Mill (EI2: Aḥmad Luṭfī As-Sayyid) und anderen vornehmlich englischen Philosophen. Hier zeigt sich bereits der zunehmende englische liberale Einfluss auf das Denken der späten Vertreter der zweiten Generation der Nahḍa in Ägypten. Auch ʿAlī ʿAbd Ar-Rāziq wird noch auf Locke zurückgreifen.

Luṭfī As-Sayyid hat die Freiheitsart und ihre Legitimationen, ohne es detailliert auszuführen, ähnlich wie Montesquieu, Aṭ-Ṭaḥṭāwī und Adīb Ishāq konzipiert. Für die Freiheit im Sein verwendet er in der Regel eine naturrechtliche oder quasi-religiöse Begründung, für die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Freiheit bedient er sich einer eher utilitaristischen Argumentation.

Das Freiheitsverständnis von As-Sayyid ist weitgehend negativ, auch wenn er Mitbestimmungs- und Teilhaberechte für die ägyptische Bevölkerung fordert. Doch liegt sein Schwerpunkt auf liberalen Abwehrrechten gegen die Einmischung der Regierung in die seiner Meinung nach natürliche und auch nützliche Freiheit der Menschen. In diesem Zusammenhang will er die Aktivität der Regierung auf zwei Felder beschneiden: Sicherheit nach innen, Sicherheit nach außen (As-Sayyid 2008: 1: 558). Auch eine gute oder demokratische Regierung dürfe nicht mehr tun, schreibt As-Sayyid:

"takhtaṣṣu al-ḥukūma, mahmā kāna nawʿuhā bi-amrayn ithnayn: ḥimāyat al-waṭan min al-ʿadwān al-khārijī wa ḥimāyat al-afrād bi-iqāmat al-ʿadl fī ad-dākhil. wa kull sulṭa al-ḥukūma ʿalā al-afrād ghayr hadhayn al-mawṭayn tuṭabar tawassuʿan lā maḥalla lahu" (Die Aufgabe der Regierung, ganz gleich welcher Art sie ist, umfasst zwei Anliegen: Den Schutz der Heimat vor einem äußeren Angriff und den Schutz der Individuen durch die Herstellung des Rechts im Innern. Jede Macht der Regierung über die Individuen, außer in diesen beiden Bereichen, ist eine fehlplatzierte Ausdehnung) (As-Sayyid 2008: 1: 558).

An anderer Stelle spricht As-Sayyid von drei Kernaufgaben der Regierung: Sicherheit nach innen, Sicherheit nach außen und Bereitstellung einer gerechten Justiz (As-Sayyid 2008: 1: 452).

Die ist im Prinzip der klassisch-liberale Minimalforderungskatalog an die Regierung, die dem Menschen, dem Spruch des Dionysos analog, ansonsten aus der Sonne zu gehen habe (de Ruggiero 1930: 42). Daher greift Luṭfī As-Sayyid diejenigen anderen politischen Richtungen an, die seiner Meinung nach die Freiheit des Einzelnen für die Belange der Nation oder Gesellschaft zu opfern bereit wären (2008: 1: 452). Ein weiteres Merkmal seiner klassisch-liberalen Einstellung ist seine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Regierung. Andere liberale Denker haben sich zwar kritisch zur ihrer bestehenden Regierung geäußert, weniger aber zur Regierung als solcher, deren Markenzeichen laut Luṭfī As-Sayyid in jeder ihrer Formen, ob republikanischer oder monarchisch, der Despotismus sei (2008: 1 452). Dennoch ist As-Sayyid kein Anarcho-Liberaler, sondern er betont die Begrenztheit der Regierung auf die drei genannten Kernaufgaben und verbittet sich die Einmischung in andere Belange. So zumindest der Tenor, da As-Sayyid im Lauf seiner publizistischen Tätigkeit durchaus von dieser strikten Linie abweicht und Regierungshilfen für die Wirtschaft fordert, woraufhin er allerdings kleinlaut zugibt, dies sei mit der reinen Lehre eigentlich nicht vereinbar:

"naqūl inna mudākhala al-ḥukūma fī tanzīm al-ḥāl al-iqtisādī qad lā yattafiq tamāman ma‘a madhhab al-ḥurriyya" (Und wir sagen, daß ein Eingriff der Regierung in die Organisation der Lage der Wirtschaft nicht vollständig mit der Schule der Freiheit übereinstimmt) (As-Sayyid 2008: 2: 590).

Darüber hinaus geht es Luṭfī As-Sayyid nicht um gute Regierungsführung, die den Mangel an persönlicher Freiheit der Untertanen im Ergebnis kompensieren könne. Er zitiert Spencer mit den Worten, daß es egal sei, wie gut der Herrscher ist, denn es sei naturnotwendig, daß die Menschen sich selbst regieren (2008: 1: 571). Aufgrund der bereits erwähnten Skepsis Luṭfī As-Sayyids vor

populistischen Regierungen kann er mit der Forderung nach der Selbstregierung der Menschen keine ausufernde Demokratie ohne die Schranken der individuellen Freiheit gemeint haben, sondern will im Gegenteil das Augenmerk darauf lenken, daß auch eine gute Regierung nicht absolut sein kann. Dies stimmt mit den Warnungen Montesquieus (1977: 292) und John Stuart Mills (1988: 84) überein, die zwar Mitbestimmung des Volkes durchaus befürworteten, sie jedoch in Grenzen sehen wollten.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid sieht in dieser Form der Selbstregierung auch einen Maßstab für die Zivilisiertheit der ägyptischen Gesellschaft, da "wir Wilde wären, wenn wir dies nicht könnten" (2008: 1: 571). Er verbindet mit der Forderung nach der Begrenztheit der Regierung auch den Imperativ der persönlichen Verantwortung, die Teil der persönlichen Freiheit sei. Ein selbstbewußtes und auf sich selbst verlassendes Bürgertum ist sein Ideal, wenn er schreibt:

"yajib ‘alaynā an lā na‘tamid fī bulūgh al-istiqlāl illā ‘alā anfusinā, kamā i‘tamada al-‘uthmāniyūn ‘alā anfusihim" (Wir müssen uns in der Erlangung der Unabhängigkeit auf nichts außer uns selbst verlassen, genau wie die Osmanen sich selbst vertrauten⁷⁰) (As-Sayyid 2008: 1: 558).

Als politischer Journalist setzt sich Aḥmad Luṭfī As-Sayyid vielerorts mit der Pressefreiheit und den Vertretern seiner Zunft auseinander. Er ist enttäuscht von der verhaltenen Kritik und der weitverbreiteten Anbiederung an die Regierung durch die Journalisten (2008: 1: 538). Er schreibt, daß er die Einengung der Meinungsfreiheit durch die Regierung zwar nicht unterstütze, aber zugestehen müsse, daß viele ihre bereits durch eine gewissen Selbstzensur zuvorgekommen seien (2008: 1: 327 und 2008: 2: 394). Dies ist insbesondere deshalb problematisch, daß Aḥmad Luṭfī As-Sayyid in den Medien die wahren Herrscher des Landes sieht, deren Macht auf der Überzeugung der Menschen und nicht auf

⁷⁰ Aḥmad Luṭfī As-Sayyid bezieht sich hier auf die osmanische Verfassung von 1908, die in seinen Augen die Freiheit und Selbstverantwortung der osmanischen Bürger ausdrückt und für Ägypten als Vorbild dienen muß.

dem Stock des Herrschers basiere (2008: 1: 445). Luṭfī As-Sayyid geht noch nicht so weit, die Medien als vierte Gewalt im Staate zu etablieren. Dies hat auch deswegen keinen Sinn, da die ersten drei Gewalten noch nicht geteilt sind. Gleichzeitig aber hat Luṭfī As-Sayyid der wachsenden Bedeutung der Zeitungen Rechnung getragen. Es bleibt aber die Frage nach der Reichweite der Medien im Ägypten des frühen 20. Jahrhunderts, da ihre Betonung immer auch ein Hinweis auf einen recht elitären Diskurs ist.

Luṭfī As-Sayyid unterscheidet zwischen "ḥukūma al-quwa" (Regierung der Gewalt) und "ḥukūma al-i'tiqād" (Regierung der Überzeugung) (ibid.). Zudem kommt der Presse die Funktion der politischen Erziehung im liberalen Sinne zu. Sie müsse den Menschen klarmachen, daß sie von sich aus, in ihren Wahlen und Meinungen, frei sind (2008: 1: 327). Insofern ist die Lage der Pressefreiheit in Ägypten schlecht, da das "Gesetz zur Pressefreiheit bedeutungslos geworden ist" (2008:1: 538) und die Regierung den Spielraum der Presse weiter einengen wollte (2008: 1: 326) und gleichzeitig die Presse sich in vorseilendem Gehorsam selbst zensiert.

Durch die Lethargie der ägyptischen Bevölkerung und die erfolgreiche Ausweitung der Regierungsaktivität hat laut Luft As-Sayyid die Freiheit im Land abgenommen und die Menschen sind in eine Abhängigkeit und Mündigkeit verfallen. Er schreibt: "naḥnu al-'ān min al-ḥukūma kamā yakūn al-'abd min as-sayyid, innanā ghayr ahl al-istiqlāl" (Wir sind jetzt gegenüber der Regierung wie der Sklave gegenüber dem Herrscher, wir sind wahrlich keine Leute der Unabhängigkeit) (2008: 1: 551). Dies ist fast wortgleich mit der Zustandbeschreibung, die 1899 Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl in seinem Vorwort zu Demolins' Buch angestellt hat (hier: Kapitel 3.5).

Ebenso kritisiert Luṭfī As-Sayyid die Verherrlichung der Könige und die Unterwürfigkeit gegenüber der Macht (taqdīs al-mulūk und 'ibādat al-quwa, 2008: 1: 556). Diese Unterwürfigkeit drückte sich auch in der Reputation der Leute der Regierung aus:

"inna hadhihi al-aḥsās al-ladhī yadfa'unā ilā al-mubālagha fī tamyīz afrād al-ḥukūma fī al-ajlāl 'alā afrād al-umma (...)" (Wahrlich, diese Gefühle führen uns zu einer Übertreibung in der Bevorzugung der Individuen der Regierung über die Leute der Umma) (2008: 2: 306).

Hierdurch hatten die Ägypter die despotische Herrschaft durchaus verdient, meint As-Sayyid (2008: 1: 539), was an die trotzige Einschätzung Al-Kawākibīs über das Volk im Despotismus erinnert, der dies aber hauptsächlich auf das Osmanische Reich bezogen hatte.

Diesem Fatalismus stellt Aḥmad Luṭfī As-Sayyid das liberale und minimale Idealbild einer Regierung gegenüber, die nichts außer einer Darstellung des Volkes sei (2008: 1: 537). Er stellt die Regierung im Folgenden in eine Abhängigkeit von den Untertanen. "Wir zahlen Steuern, damit die Regierung überlebt und trotzdem behindert sie uns durch Verbote und Regulierung" (2008: 1: 579). Er will die Regierung nicht verherrlichen, sie ist für As-Sayyid kein Selbstzweck, sondern er sieht in ihr allenfalls einen Dienstleister für die Belange des Volkes im Rahmen der individuellen Freiheit (2008: 2: 305). Daher kann er auch die Rechnung aufstellen, ob sich die Einschränkungen der Freiheit und die Steuerzahlungen der Bürger an die Regierung unter dem Strich gelohnt haben. Er fragt:

"idhan naḥnu nadfa' li-l-ḥukūma juz'an muhimman min ittibā'inā wa nadfa' laha kadhālika juz'an 'aẓīman min ḥurriyyatinā wa lākin dhālika kulluhu muqābil ay shay'?" (So zahlen wir nun der Regierung einen wichtigen Teil unserer Beachtung und genauso einen großen Teil unserer Freiheit, aber dies alles gegenüber welcher Gegenleistung?) (As-Sayyid 2008: 1: 581).

Die Überwindung dieses Unterschieds zwischen Anspruch und Realität sieht Luṭfī As-Sayyid in der Verfassung und der mit ihr verankerten Rechtstaatlichkeit. Er nimmt die osmanische Verfassungsbewegung als Vorbild und sieht in der Verfassung die Mutter aller Angelegenheiten. Die Ägypter müssten wie die

Osmanen auf sich selbst vertrauen (2008: 1: 558) und die osmanische Verfassung begrüßen (2008: 1: 562).

Luṭfi As-Sayyid verknüpft die individuelle Freiheit mit der Forderung nach einer Verfassung. Er sieht in ihr eine Abstrahierung des individuellen Freiheitsprinzips auf die Gesellschaft, wenn er schreibt:

"ḥaqq al-umma li-d-dustūr ka-ḥaqq al-fard li-ḥurriyyatihi (Das Recht des Volkes auf eine Verfassung ist wie das Recht des Einzelnen auf seine Freiheit) (2008: 1: 570).

Die Forderung nach einer Verfassung und nach Rechtsstaatlichkeit stellt einen Versuch der Sicherung und Maximierung der individuellen Freiheit dar, was Kernbestand des Liberalismus ist. Zu diesem Zweck sollen über die Verfassung die Kompetenzen der Volksversammlung ausgeweitet werden sowie ein föderales System eingeführt werden (2008: 1: 543f). Das Gegenteil der liberalen Forderung As-Sayyids, nämlich die Einengung der Freiheit durch das politische System, ist laut ihm aktuell gegeben, da die willkürliche Gewalt, ohne Grenzen und Schranken, die Freiheit gefährde (2008: 2: 580). Diesem Recht des Stärkeren setzt As-Sayyid die Stärke des Rechts entgegen, die die Stärke des Schwachen sei (2008: 2: 582).

Integraler Bestandteil der neuen, auf einer Verfassung basierenden, politischen Ordnung ist für Luṭfi As-Sayyid die Gewaltenteilung und die aus ihr folgende Freiheit und Unabhängigkeit der Richter (2008: 1: 440). Ihre Unabhängigkeit steht in direktem Zusammenhang mit der Freiheit der Menschen. Es könne keine vernunftbegründete Regierung ohne Gewaltenteilung geben (ibid.). Hier hat Montesquieu Pate gestanden, aber auch de Benedetto Croce und Émile Durkheim. Luṭfi As-Sayyid beruft sich direkt auf Montesquieu und Locke, wenn er die Gewaltenteilung und Unabhängigkeit der Richter fordert (2008: 1: 440). Von Locke dürften auch einige seiner Ansichten über die Zuständigkeit der Regierung stammen sowie ihre Zweckgebundenheit. Hieran zeigt sich eine quellenspezifische Neuerung des arabischen Liberalismus vor dem ersten

Weltkrieg. Während der Hinweis auf französische Autoren wie hauptsächlich Montesquieu, aber auch Voltaire und Rousseau bereits seit Aṭ-Ṭaḥṭāwī zum Allgemeingut der arabischen Reformer gehörte, kommt der Einfluss des englischen Liberalismus erst später hinzu, auch wenn sich einige namhafte arabische Liberale bereits zu Studienaufenthalten nach England begeben hatten.

Von den englischen Liberalen sollten in der Folge hauptsächlich John Locke, Jeremy Bentham und John Stuart Mill eine Rolle spielen, die allesamt von Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq und Ṭāhā Ḥusayn zitiert werden.

Luṭfī As-Sayyid sieht die Gewaltenteilung auch in Europa nicht vollständig durchgesetzt und weist auf ihre Defizite hin. In den USA hingegen sei die beste Teilung der Gewalten vollzogen worden (2008: 1: 441). Der Hinweis auf die USA ist recht neu, da Amerika im Denken arabischer Liberaler bisher kaum eine Rolle gespielt hat, vom geflügelten Wort Lincolns über die Herrschaft des Volkes einmal abgesehen. Es ist nicht sicher, ob Luṭfī As-Sayyid diese Einschätzung von Alexis de Tocqueville übernommen hat oder aus Demolins Beschreibungen des amerikanischen Systems in seinem "Sirr taqaddum al-inklīz as-sāksūniyīn", in dem er die Amerikaner als Vertreter als Angelsachsen ebenfalls sehr positiv darstellt. Ähnlich positiv hatte sich zuvor auch Qāsim Amīn bezüglich der Rolle der Frau in den USA geäußert. Insgesamt aber spielte das Beispiel der USA nicht nur im Denken der arabischen Liberalen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine deutlich untergeordnete Rolle (Ayalon 1984: 15). Jedoch ist durch die Ausbreitung des Zeitungswesens und die Telegraphenverbindung von Ägypten nach Europa die Entfernung zwischen den Ereignissen in der Welt und in Ägypten geringer geworden, so daß auch die eigentlich peripheren USA die Aufmerksamkeit der arabischen Publizisten erlangten. Die Emigration in die USA ab dem Ende des 19. Jahrhunderts tat ihr übriges.

Für Luṭfī As-Sayyid ist dies ein Nebenaspekt. Im Kern geht es ihm darum, daß weder Gewaltenteilung noch Unabhängigkeit der Richter in Abwesenheit einer Verfassung möglich und durchsetzbar seien (2008: 1: 442).

Insgesamt ist bei Aḥmad Luṭfī As-Sayyid noch deutlich der Verfassungsoptimismus der zweiten Generation der Nahḍa festzustellen, wie er auch schon bei Sulaymān Al-Bustānī anzutreffen war. Luṭfī As-Sayyid macht sich

keinen besonderen Gedanken darüber, ob alle Probleme wirklich in der Verfassungswirklichkeit gelöst werden können, sondern sieht in der Verfassung den Schlüssel zur Freiheit der Ägypter nach innen und außen. Dieser Optimismus hängt sicherlich ursächlich auch mit Luṭfīs klassisch-liberalem Formalismus zusammen, der in der Zwischenkriegszeit einer weitverbreiteten Enttäuschung weichen wird, da die Verfassung die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllen konnte und auch weil mit dem Auftreten sozialliberaler Denker, wie Luṭfīs Schüler Ṭāhā Ḥusayn, die Wichtigkeit der Form der Verfassung gegenüber ihrer Wirklichkeit zurücktreten muß.

Die wirtschaftspolitische Position Luṭfī As-Sayyids ist bereits bei der Analyse der von ihm befürworteten Regierungsfunktionen angeklungen. In seinen Artikeln arbeitet Luṭfī As-Sayyid wie die liberalen Denker der Nahḍa kein liberales wirtschaftspolitisches Konzept aus, sondern beschränkt sich auf Einzelaussagen, wodurch seine Wirtschaftstheorie Stückwerk bleibt. Seine Ablehnung des Sozialismus speist sich auch aus der von ihm erwarteten Entmündigung der Bürger auf dem wirtschaftlichen Feld (2008: 1: 452 und 2008: 2: 28).

Dies knüpft an die sozialismuskritischen Debatten an, die vor der publizistischen Aktivität Luṭfīs etwa im Al-Muqtaṭaf geführt wurden. Darüber hinaus ist seine Argumentation sowohl an seine europäischen liberalen Ideengeber, als auch an die übersetzten Werke von Smiles bzw. Ya‘qūb Ṣarrūf oder Demolins bzw. Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl angelegt.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid legt keine neuere oder originellere Argumentation vor, sondern folgt der vorangegangenen.

In seiner Darlegung der Funktion des Staates geht es ihm um ein Minimalstaatsmodell, das mit dem Manchesterliberalismus korrespondiert. Er weist der Regierung keinerlei wohlfahrtstaatliche Aufgabe zu, lehnt sogar ihre Oberhoheit im Bildungsbereich ab (2008: 1: 438).

Wohl aber sei der Staat für die Organisation der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wie etwa der Infrastruktur zuständig, so Luṭfī As-Sayyid später in Erweiterung seiner Beschreibung der Staatsaufgaben. Er widerspricht

sich hier mehrfach. Zum einen kommt in seinem Artikel über die wirtschaftliche Kraft Ägyptens zunächst eine neue Aufgabe der Regierung hinzu, zum anderen verwirft er die Leistungen der Regierung direkt im Anschluss als unnütz:

"'alā al-ḥukūma an taḍa'a qawā'id an-niẓām al-iqtiṣādī wa 'alā al-afrād al-intifā' bi-hadhā an-niẓām kull li-manfa'atihi" (Es ist an der Regierung, die Grundlagen der wirtschaftlichen Situation aufzustellen und an den Individuen die Nutzbarmachung dieses Systems, jeder zu seinem Vorteil) (2008: 2: 589).

Daraufhin schreibt er:

"wa lā najid min bayna 'a'māl al-ḥukūma 'amalan yufid haqīqatan fī al-ḥāl al-iqtiṣādī" (Und wir finden unter den Arbeiten der Regierung keine Arbeit, die der wirtschaftlichen Lage wirklich nützt) (2008: 2: 590).

Darüber hinaus lehnt er die direkte wirtschaftliche Aktivität der Regierung ab, da diese notwendigerweise zur Etablierung von Monopolen und zur Zerstörung des Wettbewerbs führe:

"(...) wa lākin munāfasa al-ḥukūma 'ayya ṣinā'a min aṣ-ṣinā'āt al-ḥurra al-latī lā sha'nuhā an takūn fī yad al-afrād wa al-majāmi' al-ḥurra tu'tabar ihtikāran akthar mim mā tu'tabar munāfasatan" (aber die Konkurrenz der Regierung in irgendeiner der freien Industrien, in denen sie nichts zu suchen hat, sondern die in Händen der freien Individuen und Genossenschaften liegt, muss als Monopol und nicht als Konkurrenz bezeichnet werden) (As-Sayyid 2008: 1: 437).

Er kritisiert die Kurzsichtigkeit von Großgrundbesitzern und Arbeitern gleichermaßen. Erstere dienen sich dem System an und verfolgten keine Freiheitsinteressen mehr, sondern würden sich lieber freiwillig aus

Profitstreben unterordnen (2008: 1: 573). Die Arbeiter indes würden erstens ihre Freiheitsrechte nicht verstehen und zweitens nur nach Ergebnissen, nicht aber nach Prinzipien urteilen (2008: 1: 574).

Ohne Demolins zu nennen, geht auch Luṭfī As-Sayyid auf das "Nizām ar-Rūkiyīn" ein, das jener als protozialistischen Grund für den Untergang der pharaonischen Hochkultur angeprangert hatte.⁷¹ Diese Form der Gemeinwirtschaft zerstöre individuelles Streben nach Erfolg und die persönliche Unabhängigkeit. Er stellt es in Zusammenhang mit anderen "Schulen", die die Umverteilung von Reichtum fordern und urteilt:

"wa lā ṭarīqa li tanfīdh hadhihi al-madhāhib illā an takūna al-ḥukūma (ḥukūma ash-sha`b) hiya kulla shay`in wa irādat al-fard wa ḥurriyyatuhu lā shay`" (Und es gibt keinen Weg diese Schulen zu verwirklichen außer dadurch, daß die Regierung (die Regierung des Volkes, C.R.) alles ist und der Willen und die Freiheit des Einzelnen nichts ist) (2008: 2: 572).

Wie andere liberale arabische Denker vor ihm setzt sich Luṭfī As-Sayyid allerdings für einen wirtschaftlichen Rechtsegalitarismus ein, der die Abschaffung der ausländischen Privilegien und eine gerechte Besteuerung der gesamten Bevölkerung zum Ziel hat (2008: 2: 591). Den Privilegien für Ausländern kann er zunächst noch Gutes abgewinnen, nämlich die Zunahme des Vertrauens ausländischer Investoren in Ägypten (2008: 1: 592). Dies ist zu einer Hochzeit des ägyptischen Nationalismus ein recht seltenes Zugeständnis an die ausländische Besatzung und dürfte natürlich den Kritikern der Umma-Partei und Jarīda-Zeitung als fünfter Kolonne Cromers in die Hände gespielt haben.

Ablehnend steht Luṭfī As-Sayyid der Abhängigkeit der ägyptischen Wirtschaft von ausländischen Krediten gegenüber. Insofern befürwortet er die Gründung

⁷¹ Ähnlich urteilt Max Weber in seiner Kritik an der natürlichen Ausweitung der Bürokratie, die historisch nur mit dem Untergang einer gesamten Kultur wie dem pharaonischen Ägypten wieder rückgängig gemacht werden konnte (Weber 1988: 332).

einer nationalen Bank, um insbesondere Bauern mit Mikrokrediten zu versorgen (2008: 1: 591).

Insgesamt entwickelt Aḥmad Luṭfī As-Sayyid eher gelegentliche politische Positionen hinsichtlich eines liberalen Wirtschaftssystems als ein umfassendes Konzept. Dies liegt auch an der Zerstückelung seiner Ideen in Zeitungsartikeln, die über einen langen Zeitraum verteilt erschienen. Wenn er sich jedoch äußert, dann deutlich liberal. Er verrät seine grundsätzlichen klassisch-liberalen Ansichten ironischerweise gerade dann, als er sie zu brechen gedenkt und die Einmischung der Regierung in die Wirtschaftsförderung fordert, auch wenn dies nicht die reine Lehre sei. Insofern hat Aḥmad Luṭfī As-Sayyid in wirtschaftlichen und wohl auch anderen Fragen nicht nur rudimentäre liberale Positionen bezogen, sondern folgt ihnen in der Regel sogar recht dogmatisch.

In demokratischer Hinsicht ist Aḥmad Luṭfī As-Sayyid ein Befürworter der aktiven Partizipationsrechte des Volkes, das er legitimatorisch über die Regierung stellt, die nur "wakīl lil-umma" (Stellvertreter der Umma) sei (As-Sayyid 2008: 1: 545). Dies speist sich zum einen aus den von As-Sayyid so interpretierten positiven Freiheitsrechten der Individuen und zum anderen aus seinem ägyptischen Nationalliberalismus. Er zieht indes in seinen Postulaten zu Freiheit von Individuum und Gesellschaft keine scharfe Trennlinie zwischen beiden, macht mal die Gesellschaft zur Quelle jeder Autorität und vertritt andernorts die Abwehrrechte des Individuums.

Luṭfī As-Sayyid behandelt in einem Artikel aus dem Jahr 1913 die politische Freiheit, die er analog zu Montesquieu aus den übrigen Grundfreiheiten (natürliche Freiheit, gesellschaftliche Freiheit) abgeleitet sieht. Aus ihr ergibt sich das Recht eines jeden Bürgers, an den Regierung seines Landes teilzuhaben (2008: 2: 387). Diese politische Freiheit findet sich in der arabischen Ideengeschichte bereits bei Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī in seiner fünften im al-Murshid al-Amīn skizzierten Freiheit und ist die dritte Freiheit bei Adīb Ishāq.

Luṭfī As-Sayyid treibt sie allerdings ein Stück weiter. Die früheren Autoren hatten die politische Freiheit nach Montesquieu'schen Vorbild noch als die Erlaubnis

angesehen, alles zu tun, was das Gesetz nicht verbietet (1977: 292). As-Sayyid, sonst ein starker Vertreter hauptsächlich der negativen Freiheit, zieht aus ihr das Recht auf politische Partizipation.

Dabei ist das Recht des Volkes an der Teilhabe an der Regierung für ihn ebenso natürlich wie die individuelle Freiheit (2008: 2: 276). Die bisherige Geschichte des Parlamentarismus in habe dem Land aber nichts gebracht. Die Abgeordneten würden die Regierung nicht kontrollieren, sondern ihr folgen (2008: 1: 429) und die 25 Jahre währende Geschichte des ägyptischen Parlaments hat es nicht vermocht, etwas für das Land zu tun und die individuelle Freiheit zu schützen (2008: 2: 275). Um dies zu ändern wendet er sich in seinen Artikel direkt an die Abgeordneten, wie später auch Ṭāhā Ḥusayn. Er fordert sie auf, ihre Vertretungspflicht gegenüber der sie wählenden Gesellschaft ernst zu nehmen:

"nawwābunā al-muḥtarimīn - naḥnu lā nukallifukum shaṭaṭan wa lā naṭlubu ilaykum mustaḥīlan. wa lākinnanā nalfatu inṣārahakum ilā qā'ida al-iṣlāḥ. al-ḥurriyya. ḥurriyya al-fikr, ḥurriyya al-qawl, ḥurriyya al-'amal fī ḥudūd al-qawānīn al-ma'qūla aḍ-ḍarūriyya" (Unsere verehrten Abgeordneten - wir beauftragen Sie nicht übermäßig und wir verlangen von Ihnen nichts Unmögliches. Aber wir richten ihren Blick auf die Grundlage der Reform: die Freiheit. Die Denkfreiheit, die Redefreiheit, die Handlungsfreiheit in den notwendigen und vernünftigen Grenzen der Gesetze) (As-Sayyid 2008: 1 423).

Hier wird der Anspruch As-Sayyids, der sich zum Sprachrohr der ägyptischen Gesellschaft aufschwingt, an die Abgeordneten deutlich, die er als Dienstleister und Anwälte des Volkes sieht. Darüber hinaus verrät sein Verweis auf die vernünftigen (ma'qūla) Gesetze an dieser Stelle seinen Rechtsrationalismus.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid ist sich der Rolle des Islam in der ägyptischen Gesellschaft zwar bewußt und stellt diese auch nicht prinzipiell in Frage, aber der Rahmen seiner politischen Philosophie ist die ägyptische Nation und nicht

die islamische Umma (2008: 1: 559). Daher scheint der Name seiner Partei "Ḥizb al-Umma" etwas deplaziert, allerdings gehörte Luṭfī As-Sayyid zu denen, die versucht haben, den Begriff Umma zu säkularisieren und damit eine national begründete Gesellschaft zu beschreiben. Daher taucht bei ihm, oft im Kontrast zu al-ḥukūma (die Regierung), die Umma auf. Er verwendet allerdings kaum den sonst üblichen Begriff "sha'b" (Volk). Der Begriff der Umma, der ursprünglich eine Bezeichnung für eine religiöse Gemeinschaft darstellte, hatte sich ab den 1870er Jahren auch als Begriff für eine säkulare Nation etabliert (Rebhan 1986: 26).

Durch das Postulat einer ägyptischen Nation spielen auch die konfessionellen Unterschiede der Ägypter für Luṭfī As-Sayyid keine Rolle mehr, er nennt diese gar anachronistisch, und im 20. Jahrhundert fehl am Platze (2008: 1: 560).

Ebenso wie andere Liberale vor und nach ihm beschäftigt sich Aḥmad Luṭfī As-Sayyid mit der Bildung. Seine Zustandsbeschreibung des ägyptischen Bildungssystems deckt sich weitgehend mit dem, was andere vor ihm über Ägypten bzw. Sulaymān al-Bustānī über das Osmanische Reich schrieben. Das Bildungssystem bilde zur Nachahmung und nicht zur Innovation aus, bringe daher also auch keine mündigen Bürger, sondern Untertanen hervor (As-Sayyid 2008: 1: 546). Er vergleicht in einem Artikel über die Bildungsfreiheit (ḥurriyya at-ta'lim) die kurz die Bildungssysteme Frankreichs und des Osmanischen Reiches. Dies dürfte auch auf die Lektüre von Bustānīs 'Ibra wa Dhikrā zurückzuführen sein, da Luṭfī As-Sayyid sonst eher Ägypten den Rahmen seines publizistischen Wirkens bildete.

Der klassisch-liberale Ansatz Luṭfī As-Sayyids läßt ihn zu anderen Schlußfolgerungen kommen als viele seiner liberalen Kollegen. Diese hatten im aufgeklärten Staat noch die Idealinstanz zur Kontrolle der Bildung gesehen, was sich oftmals aus einem Mißtrauen gegen die nichtstaatlichen Konfessionsschulen ergab. Insofern war der Staat, nach seiner Reform, Verbündeter der Liberalen bei der nationalen und liberalen Erziehung und Bildung seiner Bürger. Aḥmad Luṭfī As-Sayyid hingegen betont das Primat des Privaten vor staatlichen Eingriffen auch in die Bildungslandschaft. Der Staat sei nicht nur ein ungeeigneter, sondern

auch ein teurer Lehrer (2008: 1: 437), der die Freiheit von Meinung, Rede und Wissenschaft zerstöre. Durch den Zugriff der Regierung auf die Bildung der Menschen würde es nur noch schlimmer, so As-Sayyid, der schreibt: "wa aḍarr mā yakūn an tubassiṭ siyāsa al-ḥukūma sulṭānahā 'alā at-ta'lim" (und das schlimmste was sein kann, ist, daß die Politik der Regierung ihre Macht auf die Bildung ausweitet) (2008: 1: 436). In dieser Ausweitung sieht Luṭfī As-Sayyid eine nicht wünschenswerte Vereinheitlichung (ibid.), die nach der Humboldt'schen Warnung von staatlich herbeigeführter Gleichförmigkeit klingt, die die Mannigfaltigkeit und damit die Freiheit zerstöre. Jedoch muß angefügt werden, daß Aḥmad Luṭfī As-Sayyid diese strikte Ablehnung der staatlichen Oberhoheit über den Bildungssektor nicht durchgehend zu seiner Position machte.

Die Befreiung von Gesellschaft und Politik kann, so Luṭfī As-Sayyid, nicht erfolgreich sein, wenn die Hälfte der Bevölkerung davon ausgeschlossen ist (2008: 1: 60). Wie andere arabische liberale Reformer hat sich Luṭfī As-Sayyid der Frauenrechte angenommen.

Er schreibt dies in einem lobenden Nachruf auf Qāsim Amīn, der im Jahr 1908 verstorben war. Dieser habe das schwere Los des Befreiers getragen und ignorierte Wahrheiten ausgesprochen (2008: 1: 29). Zwar gelten für Luṭfī As-Sayyid die gleichen Bürgerrechte unbedingt für beide Geschlechter, aber er schlägt einen evolutionären Reformkurs vor, der dem europäischen Vorbild folge. Der Mann habe die Freiheit der Frau genauso wie ihre Rechte, ihre Wahlen und ihre Arbeit zu respektieren (2008: 1: 106) und die Frau müsse ein freier und unabhängiger Mensch werden (2008: 1: 61). Dennoch könne es nicht direkt um politische Gleichheit beider Geschlechter gehen (2008: 2: 413), sondern zunächst nur um persönliche Souveränität und Bildung.

Diesen evolutionären und damit auch gemäßigten Ansatz verfolgten arabische Liberale nicht nur im Bereich der Rechte der Frau, sondern auch in der demokratischen Teilhabe der Bürger. Beides setzt eine ausreichende Bildung voraus, ohne die eine realistische und substantielle Teilhabe nicht möglich sei, so Al-Kawākibī über die Gesellschaft und Amīn, dem Luṭfī As-Sayyid folgt, über die

Frau. Dieses Bildungsniveau kann nicht sofort erreicht werden, sondern es bedarf einigen Jahren, wenn nicht Generationen. In diesen Zusammenhang setzt Aḥmad Luṭfī As-Sayyid auch die Entwicklung der Frau, die noch nicht das fordern könne, was die Frauen in England und anderen Teilen des Westen forderten, womit er auf Sufragettenbewegung anspielt (2008: 2: 413).

Insgesamt, und damit grenzt sich Aḥmad Luṭfī As-Sayyid von seinen radikalnationalistischeren Zeitgenossen ab, hat er positives Bild des Westens. Auch der englischen Präsenz in Ägypten kann er etwas abgewinnen. Wenn er die britische Besatzung kritisiert, dann wegen ihrem Autoritarismus, nicht aber wegen ihrer Fremdheit (Hourani 1962: 179). Er würde den Engländern seine Unterstützung geben, wenn sie Ägypten nur reformieren würde (2008: 1: 423). Sie hätten (2008: 1: 562) Ägypten viel Gutes gebracht. Ihre Privilegien hingegen gehören abgeschafft und sie würden sehen, daß sie diese gar nicht brauchen, um in Ägypten erfolgreich zu sein (ibid.).

Auf sein Unverständnis stoßen die europäischen Vorurteile gegen Ägypten als Volk des Orients, die hier bereits in Kapitel 1.6 thematisiert wurden. Auch Aḥmad Luṭfī As-Sayyid kann den Widerspruch nicht verstehen, der zwischen der in England und Frankreich entwickelten Freiheitsphilosophie und dem Verhalten der europäischen Mächte im Nahen Osten liegt. Als naheliegenden politischen Gründen ist Aḥmad Luṭfī As-Sayyids erster Adressat hier natürlich England als Besatzungsmacht.

In Zusammenhang mit dem bereits zitierten Ausspruch, daß das Recht der Gesellschaft auf eine Verfassung wie das Recht des Individuums auf Freiheit ist, führt As-Sayyid weiter aus, daß die Engländer doch die ersten waren, die dieser Meinung waren. "Wieso aber gestehen sie diese Verfassung und diese Freiheit nicht den Afrikanern zu?" (2008: 1: 570).

Er wendet sich gegen Vorurteile aus dem eigenen Land, die besagen, daß "die Ägypter, wie alle östlichen Völker, die Alleinherrschaft (Al-ḥukm ash-shakhṣī) brauchen" (2008: 1: 568). Dies hatte der ägyptische Khedive 'Abbās II. im Gespräch mit einem englischen Schriftsteller geäußert. Für Aḥmad Luṭfī As-

Sayyid, der mit einem Zeitungsartikel darauf antwortete, was dies natürlich ein Skandal und entlarvte die seiner Meinung nach despotischen Tendenzen des ägyptischen Herrscherhauses.

Legt man seine Artikel aus den Jahren 1913 und 1914 zugrunde, die ein politisches Manifest darstellen, so ist Aḥmad Luṭfī As-Sayyid der klassisch-liberalste Denker der modernen arabischen Ideengeschichte. Er war beeinflusst durch die Lektüre, Rousseaus, Benthams, Durkheim, Comte, und Spencer (Vatikiotis 1969: 230), sowie Montesquieu und John Locke. Auch John Stuart Mill hatte großen Einfluss auf das Werk Luṭfīs gehabt haben (Al-ʿArwī 2008: 59).

Er war zudem Mitglied eines Kreises um Muḥammad ʿAbduh, den er auf der School of Law kennengelernt hatte, genauso wie Qāsim Amīn.

Als "Ustādh al-Jīl" hatte er maßgeblichen Einfluß auf das zumindest frühe Denken von Sāmī Al-Kayyālī (Sing in Schumann 2008: 296) und Muḥannad Ḥusnayn Haykal, sowie Ṭāhā Ḥusayn (1988: 18).

Seine eindeutig liberale Programmatik, die an Schärfe über das hinausgeht, was bisherige arabische Denker gefordert haben, macht ihn zu einem der wichtigsten Vertreter des Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte. Jedoch, so zweifelt Vatikiotis zu Recht, "whether he knew it or not, by 1914 he no longer belonged to his native tradition" (1969: 234). In der Tat speisen sich die liberalen bis libertären Programmatiken Aḥmad Luṭfī As-Sayyids fast ausschließlich aus westlichen Quellen. Seine Zeitung Al-Jarīda, Organ einer Großgrundbesitzerpartei, ist eine Zeitung von Intellektuellen für Intellektuelle, deren Auflage etwa 4200 Exemplare betrug (Kazziha 1977: 379). Ähnlich wie zuvor Adīb Isḥāq oder auch Faraḥ Anṭūn stellt dies möglicherweise einen zu elitären Diskurs für die ägyptische Öffentlichkeit des frühen 20. Jahrhunderts dar, auch wenn der Liberalismus oder der Nationalliberalismus vor dem ersten Weltkrieg sich zum Ausdruck des Zeitgeistes aufschwingen konnte.

Andererseits wäre es sehr schwierig gewesen, eine so staats skeptische und klassisch-liberale politische Philosophie wie die Luṭfī As-Sayyids aus dem einheimischen Kontext zu entwickeln. Die zur Verfügung stehenden

Denktraditionen aus islamischer Theologie und beginnendem arabischen Nationalismus lassen keine so eindeutig liberale Auslegung zu.

Die Staatsskepsis war nie Kernbestandteil des arabischen Liberalismus und ist es auch nach Aḥmad Luṭfi As-Sayyid nicht. Nicht der Staat als theoretisch fundierte Instanz der öffentlichen Ordnung stand für arabische Liberale zur Disposition, sondern seine Instrumentalisierung durch despotische Herrscher. Insofern lag arabischen Liberalen im Gegensatz zu früheren europäischen klassischen Liberalen mehr daran, den Staat zu erobern, als ihn in die Schranken zu weisen. Diese Einsicht setzte sich auch bei europäischen Liberalen durch (de Ruggiero 1930: 414).

Die liberale Staatskritik ist nicht essentialistisch dahergekommen, sondern bezog sich stets auf die praktische Ausformung autoritärer Politik mit den Mitteln des modernen Staates. Daher haben arabische Liberale, und Aḥmad Luṭfi As-Sayyid tut dies auch, sich in der Regel auf die "ḥukūma" (Regierung) oder "sulṭa" (Autorität) bezogen, nicht aber auf "dawla" (Staat).⁷²

Die von ihm beeinflussten Denker der dritten Generation der Nahḍa sind Luṭfi As-Sayyid nicht in seinem klassischen Liberalismus gefolgt. 'Alī 'Abd Ar-Rāziq hat zwar noch einige klassisch-liberale Ansätze, die er mit dem Fundus der islamischen Theologie zu verbinden versucht, mit Ṭāhā Ḥusayn betritt kurz darauf ein Befürworter eines sozialen Liberalismus die Bildfläche. Dennoch blieb Ṭāhā Ḥusayn, der anfangs auch für Luṭfi As-Sayyids al-Jarīda schrieb, seinem Professor ergeben und widmete ihm den ersten Band seiner Reihe "Ḥadīth al-Arbi'a"⁷³ (1925). Im dritten Band dieser Reihe nennt er Aḥmad Luṭfi As-Sayyid gar den "ersten Lehrer" (al-Mu'allim al-Awwal) unseres Zeitalters, ein Titel, mit dem üblicherweise Aristoteles bedacht wird (Al-Qarqūrī 2000: 31).

⁷² Hiermit ist die Zeit ab Mitte des 19. Jahrhunderts gemeint, ab dem der Begriff "dawla" dezidiert als Staat verstanden wurde, während er vorher dynastische Konnotationen hatte.

⁷³ Bei Ḥadīth al-Arbi'a (Spruch am Mittwoch) handelt es sich um eine wöchentliche literarische und literaturkritische Kolumne Ṭāhā Ḥusayns, die ursprünglich in der Zeitung "As-Siyāsa" erschien.

Eine Schwäche des Werkes Luṭfī As-Sayyids stellt die Zerstückelung seiner Ideen in Zeitungsartikel dar. Dadurch war die Verbreitung der Gedanken zwar zweifelsohne größer, da gebildete Ägypter seiner Zeit eher Zeitungen und Magazine als Bücher lasen (Glaß 2004: 7), jedoch hinderte dies ihn daran, eine konsistente politische Philosophie des kontextualisierten Liberalismus zu entwickeln.

Daher schreibt Vatikiotis ihm auch keine intellektuelle Originalität zu (1969: 230). Die ist nur bedingt richtig. Natürlich hat Luṭfī As-Sayyid keine eigenständige politische Philosophie entwickelt, sondern sich europäischen Vorläufern bedient. Gleichzeitig hat er als einer der ersten klassisch-liberale Ideen in Ägypten verbreitet. Aḥmad Faḥtī Zaghāl hat ihm mit seinem Vorwort und der Übersetzung zu und von Demolins in dieser Hinsicht Vorarbeit geleistet. Zudem sah er in Übersetzungen und Adaptionen die wichtigsten Komponenten einer wissenschaftlichen Renaissance der arabischen Welt und Ägyptens, die er damit in Analogie zur europäischen Renaissance zu setzen glaubte. An-Najjār (1975: 199) urteilt hierzu:

"ra`ā wujūb ta`īs nahḍatinā al-`ilmiyya `alā at-tarjama qabla at-ta`līf kamā ḥadatha fī an-Nahḍa al-urūbiyya" (Er sah die Notwendigkeit, die wissenschaftliche Nahḍa auf Übersetzungen zu gründen, vor dem eigenen Schreiben, wie dies auch in der europäischen Renaissance geschehen ist).

Natürlich bedarf es Übersetzungen aus anderen Kulturen, aber zu dem Zeitpunkt als Luṭfī As-Sayyid dies schrieb, lagen bereits genug Übersetzungen, zumindest was die politische Philosophie angeht, im Arabischen vor, so daß die Scheu vor einer eigenständigen Entwicklung eines arabischen Liberalismus in dieser Hinsicht unbegründet war. Die Originalität Aḥmad Luṭfī As-Sayyids liegt in der Tatsache, daß er wie kein anderer der arabischen Liberalen den Flügel des klassischen Liberalismus präsentierte. Durch die Adaptionenformen und Kontextualisierungen eines solchen Liberalismus hat er ein weitgehendes Alleinstellungsmerkmal in der arabischen Ideengeschichte seiner Zeit, das ihm

nur in Ansätzen durch Adīb Ishāq oder Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl streitig gemacht werden könnte. Gleichzeitig zeigt sich im Denken Aḥmad Luṭfī As-Sayyids eine gewisse Form von liberalem Dogmatismus, da er den klassisch-liberalen Begründungen für seine Forderungen folgt und sie kaum in Frage stellt. Zumindest eine kritische Diskussion seiner theoretischen Grundlagen wäre angebracht gewesen.

Neben den liberalen Ideen aus dem modernen Europa hat sich Aḥmad Luṭfī As-Sayyid auch mit dem griechischen Erbe befasst und die Nikomachische Ethik ins Arabische übersetzt. Allerdings konnte er die Übersetzung nicht aus dem Originalwerk anfertigen, sondern aus der französischen Übersetzung von Jules Barthélemy Saint-Hillaire (Kreutz 2007: 90). Insofern ist sein Einfluß auf den arabischen Humanismus begrenzt gewesen. Die politische Programmatik Luṭfīs speist sich bedingt aus einem römisch-griechischen klassischen Humanismus (Vatikiotis 1969: 219), jedoch überwog der Einfluß der europäischen Aufklärung.

In praktischer Hinsicht hatte Aḥmad Luṭfī As-Sayyid durch seine publizistischen und politischen Aktivitäten maßgeblichen Einfluss auf die politische Programmatik der säkularen ägyptischen Nationalliberalen zur Zeit des ersten Weltkriegs, die in der ersten ägyptischen Verfassung von 1923 und der Regierung der Wafd-Partei unter der Führung Ṣa‘ad Zaghlūls, dem älteren Bruder Aḥmad Faṭḥīs und politischem Freund Luṭfīs, münden würden. Die Umma-Partei und ihr Organ Al-Jarīda hatten der Wafd den programmatischen Boden geebnet, auch wenn sich natürlich hier die liberale Programmatik mit den Unabhängigkeitsforderungen der Nationalbewegung schnitt. Daher konnte der politische Liberalismus, dem deutschen Beispiel im 19. Jahrhundert nicht unähnlich, erst im Zusammengehen mit der Nationalbewegung in Ägypten eine Mehrheitsmeinung werden. Der Massenrückhalt für die Vertreter Ägyptens bei der Konferenz von Versailles und den Verhandlungen mit den Engländern über die Unabhängigkeit kompensierten dabei den Elitarismus der ägyptischen

Liberalen und konnten gleichzeitig, zumindest für kurze Zeit, das Ideal von äußerer Unabhängigkeit in innerer Freiheit verwirklichen.

4.10 Zusammenfassung der zweiten Generation

Mit der zweiten Generation hat der Liberalismus der Nahḍa seinen Höhepunkt erreicht. Insbesondere in den zwei Jahrzehnten vor Ausbruch des ersten Weltkriegs kam es zu einer Vielzahl liberaler Publikationen, die an Zahl und inhaltlicher Ausrichtung über das hinausgingen, was in der ersten Generation an liberalen Werken publiziert wurde.

Der Schatten der Krise nicht nur der Staaten des Nahen Ostens sondern auch die so wahrgenommene Rückständigkeit der Gesellschaften führten zu teils drastischen Zustandbeschreibungen und verstärkten aus Sicht der liberalen Denker die Notwendigkeit zu Reformen. Neben den in dieser Arbeit analysierten Beschreibungen wie der Aḥmad Faḥī Zaghlūls und Aḥmad Luṭfī As-Sayyids haben auch noch andere Intellektuelle sich diesem Thema so sehr angenommen, daß man aus liberaler Warte durchaus von einem Zeitalter der Krise sprechen muß. Salīm al-Bustānī, Sohn von Butrus widmet sich dem Thema "limādhā naḥnu fī at-ta'akhhur" (Warum wir im Rückstand sind) in seiner Zeitung al-Jinān (zitiert in Al-Muḥāfaẓa 1987: 163).

Aus diesem verstärkten Rückständigkeitsbewußtsein speiste sich die zunehmende Radikalität der Reformbemühungen. Nicht mehr nur kleinere Reformen und Anpassungen, das Drehen an einzelnen Stellschrauben, konnte eine Option für den Ausgang aus der Rückständigkeit sein, sondern die vollständige, umfassende Re-Organisation von Gesellschaft und Politik. In vielerlei Hinsicht galt daher schon für die Denker der zweiten Nahḍa das, was der ägyptische Gelehrte Zakī Najīb Maḥfūẓ "mujtama' jadīd aw al-kāritha" (zitiert in Khoury 2007a: 100) nannte.

Unbewußt spiegelt die Wahrnehmung des "Inḥitāt" (Niedergang) die Beziehungen der arabischen Intellektuellen zu Europa wieder. Denn es ist fraglich ob, die arabische und islamische Welt sich wirklich und in jeder Hinsicht in einem absoluten oder objektiven Niedergang befand, oder ob dies nur ein relativer und subjektiver, am europäischen Beispiel gemessener Niedergang war. Dies gilt beispielsweise auch für die arabische Wirtschaftsgeschichte (Owen 2005: 1).

In Ägypten hatte in dieser Zeit die Unabhängigkeit des Landes politisch mit der Besetzung durch Großbritannien geendet. In wirtschaftlicher und in finanzieller Hinsicht war Ägypten bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr eigenständig. Der Einfluß der britischen Besatzung auf den arabischen Liberalismus blieb indes ambivalent. Lord Cromer hatte als britischer Generalkonsul zwar wenig Achtung vor der Fähigkeit der Ägypter, sich selbst zu regieren, ließ aber dennoch einen recht weiten Spielraum an öffentlicher Meinungsäußerung zu. Durch die englische Präsenz wurde auch das Königshaus der Khediven nachhaltig geschwächt, so daß die folgende ägyptische Politik zwischen Krone, Engländern und Opposition umkämpft war. Die Liberalen gehörten in diesem Triumvirat zur dritten Gruppe, verstanden sich aber oftmals besser mit den Engländern als mit anderen Oppositionellen wie den Salafisten um Rashīd Riḍā oder radikalen Nationalisten um Muṣṭafā Kāmil.

Das Osmanische Reich wiederum wurde zum "kranken Mann Europas", dessen Desintegration oftmals nur durch die Intervention europäischer Mächte abgewendet werden konnte. Gleichzeitig kam der Reformprozess, der mit den Tanzimat ab 1839 begonnen hatte und bereits durch Sultan Selim III. zur Zeit der Französischen Revolution versucht worden war, zu einem Ende. Die Herrschaft ʿAbd al-Ḥamīd II. von 1876 bis 1909 ist aus innenpolitisch-reformerischer Sicht eine Zeit der Stagnation und der zunehmenden Repression. Bei allen ihren Mängeln war die osmanische Verfassung von 1876 doch als ein Aufbruch empfunden worden, dessen jähes Ende, neben einigen anderen Gründen, viele arabische Liberale zur Emigration nach Ägypten veranlasste. Hierdurch verlagert sich der Schwerpunkt der liberalen arabischen Nahḍa des späten 19.

und frühen 20. Jahrhunderts von der Levante nach Ägypten. Syrische und libanesischer Denker, insbesondere Christen, waren maßgeblich an der Formulierung liberaler Reformforderungen beteiligt. Ägypten, nicht aber nur Ägypter, wurden zum Epizentrum der arabischen Nahḍa in der zweiten Generation. Zu den nach Ägypten emigrierten Denkern in dieser Zeit gehören Adīb Ishāq, Farah Anṭūn, ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī, Fāris Nimr, Ya‘qūb Ṣarrūf und Jurjī Zaydān.

Das Freiheitsverständnis hatte sich im arabischen Liberalismus bereits mit aṭ-Ṭaḥṭāwīs Aufstellung der fünf Arten der Freiheit im al-Murshid al-Amīn von 1872 erweitert und konkretisiert. Ihm folgt Adīb Ishāq gegen Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhundert mit einer dreigliedrigen Freiheit, die in ihren Grenzen wiederum eng an Montesquieu angelegt ist. Der späte aṭ-Ṭaḥṭāwī und Ishāq verfolgen in ihren Schematisierungen eine Abstrahierung der Freiheit von der persönlichen, menschlichen Freiheit - wie auch immer gerechtfertigt - auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Gesellschaft sowie auf die Politik. Qāsim Amīn folgte beiden insofern, als er die Entwicklung der Freiheit in historische Analogie zu beiden stellte. Mit der Zivilisierung der Menschheit, vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit bis zur Arbeitsteilung, steige auch der Grade der Freiheit, insbesondere der Frau. Gleichzeitig sei aber die Freiheit auch Voraussetzung für eine weitere Zivilisierung. Moaddel (2002: 1) legt nahe, daß Qāsim Amīns die Theorie der Arbeitsteilung von Émile Durkheim übernommen hatte.

Aus islamischer Perspektive hat sich Muḥammad ‘Abduh mit dem Postulat der freien Exegese hervorgetan, was zwar noch keine politischen Freiheiten impliziert, jedoch zu ihnen hinführen kann. Durch die Betonung der menschlichen Vernunft, die die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen begründet, kann er zu einer islamisch sanktionierten Freiheitsforderung durchstoßen. Ihm folgt, wenn auch weniger theologisch, ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī, der die Freiheit als Geist der Religion ansieht und sie gegenüber illiberalen Regimen hervorhebt. Beide verknüpfen die Freiheit mit der (islamischen) Religion.

Die Kritik an einer Vermischung von Religion und politischer Freiheit jedoch kommt von Faraḥ Anṭūn, dessen Freiheitsverständnis sich hauptsächlich auf Religionsfreiheit bezieht. Diese könne nur in einem säkularen Staat, also durch die Trennung von Religion und Herrschaft errungen werden. Anṭūn verknüpft also Freiheit und Säkularismus.

Inspiziert durch individualistische und wirtschaftsfreundliche Bestseller Europas haben Ya‘qūb Ṣarrūf und Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl sich eines stark negativen Freiheitsverständnisses angenommen, das individuelle Initiative, freies Unternehmertum und persönliche Unabhängigkeit zum Schlüssel für den individuellen und nationalen Erfolg macht. Dies kommt sowohl in Smiles' "Self-help" als auch in Demolins' Buch über die Angelsachsen zum Vorschein. Ṣarrūf und Faṭḥī Zaghlūl geben dadurch die Reserviertheit arabischer Liberaler gegenüber der freien Marktwirtschaft auf, die vorher eher halbherzig gefordert wurde. Bei beiden findet sich also eine Verknüpfung von persönlicher und wirtschaftlicher Freiheit.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid folgt beiden hierin, jedoch liegt sein Schwerpunkt mehr auf politischen als auf wirtschaftlichen Freiheiten, obwohl er auch letztere fordert. Luṭfī will die unbedingte und natürlicherweise begründete Freiheit des Menschen im gesellschaftlichen und politischen Gemeinwesen und hat ein weitgehend negatives Freiheitsverständnis, das er mit einem Garantismus und einer demokratischen Teilhabe der Ägypter koppelt.

Die Verknüpfung von Konstitutionalismus bzw. Rechtstaatlichkeit und Freiheit hatte zuvor schon Sulaymān al-Bustānī unternommen, der die Resultate der osmanischen Verfassungsrevolution von 1908 maßgeblich unter dem Aspekt der Freiheit zu analysieren versuchte.

Insgesamt hat sich das Freiheitsverständnis der zweiten Generation sowohl abstrahiert als auch konkretisiert, wenn man aṭ-Ṭaḥṭāwīs letztes Buch hinzuzählt. Es hat sich abstrahiert, da die Freiheit eine fundiertere theoretische Rechtfertigung gefunden hat, als dies noch in der ersten Generation der Fall war. Die Konzepte der analytischen Aufteilung der Freiheit werden komplexer und differenzierter.

Andererseits hat eine Konkretisierung des Freiheitsverständnisses insofern stattgefunden, als die Freiheitsforderung mit anderen Kernelementen des Liberalismus systematischer verknüpft wurde. Dies gilt wie oben beschrieben für Freiheit und Rechtsstaat, Marktwirtschaft, Demokratie und Säkularismus.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bekam die Konstitutionalismusbewegung in der arabischen Welt stärkeren Zulauf. Die Entwicklung von Verfassungen nahm von zwei Seiten ihren Lauf. Von staatlicher Seite wurden im Osmanischen Reich durch die Tanzimat die Vorläufer einer Verfassung auf den Weg gebracht. In Tunesien wurde Ende der 1860er Jahre die erste Verfassung der arabischen Welt, der 'Ahd al-Āmān, verabschiedet und 1876 trat die kurzlebige erste osmanische Verfassung in Kraft.

Diese Verfassungsbewegungen von oben hatten eine andere Intention und Stoßrichtung als die konstitutionellen Forderungen arabischer Liberaler, auch wenn sich beide Seiten wie im Falle Khayr ad-Dīns durchaus überschneiden haben. Den einen ging es weniger um die Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und Sicherheit der Bürger als Selbstzweck, sondern um Stärkung des modernen Staates. Andere wiederum sahen dies gerade umgekehrt.

Die Forderung nach Bindung der politischen und staatlichen Gewalt an das Recht hat bei den arabischen Liberalen verschiedene Züge genommen. Einige, wie Muḥammad 'Abduh, meinten damit durchaus das islamische Recht, das zur Zügelung herrschaftlicher Macht herangezogen werden muß. Andere, wie etwas Aḥmad Luṭfī As-Sayyid meinten dezidiert eine säkulare Verfassung, deren Grundlagen in der Übereinkunft der Bürger und nicht in einer göttlichen Offenbarung zu finden sind.

Daher hat die Verkündung der osmanischen Verfassung auch für einige Euphorie bei arabischen Liberalen gesorgt. Nicht nur im Osmanischen Reich feierte etwa Sulaymān al-Bustānī die Verfassung als Eintritt in eine neue Ära, sondern sie diente auch als Vorbild der Liberalen in Ägypten.

Der Rechtsaspekt wird in der zweiten Generation auch im Hinblick auf die Typologisierung politischer Systeme hervorgehoben und daraus ein liberaler

Normativismus formuliert. Dies nimmt bei den säkularen Denkern schnell die Formen der Montesquieu'schen Argumentation an, für den der Respekt vor dem Recht den Unterschied zwischen Despotismus und Monarchie, Aristokratie und Demokratie markiert. Aus islamischer Hinsicht ist die Bindung der Gewalt an das (offenbarte) Recht von mindestens ebenso großer Bedeutung, was Muḥammad 'Abduh dazu veranlasste, die gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen als unislamisch abzutun, was sich nicht im Ergebnis, wohl aber in der Argumentation von den Säkularisten unterscheidet.

Der Wirtschaftsliberalismus stand auch in der zweiten Generation nicht im Zentrum des Interesses der arabischen Liberalen, hat aber doch insofern eine Aufwertung erfahren, als daß der Vorrang privaten Wirtschaftens und das Recht auf Eigentum nicht mehr nur utilitaristisch vertreten wurden, wie dies bei Rifā' a aṭ-Ṭaḥṭāwī beispielsweise der Fall war, sondern daß diese Prinzipien als eindeutiges Recht der Individuen wahrgenommen wurden. Bei Aḥmad Luṭfī As-Sayyid wird dies am deutlichsten, aber selbst Faraḥ Anṭūn hat diese Ordnung nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern die Unantastbarkeit des Eigentums zumindest als gültiges, wenn auch nicht letztes Argument akzeptiert.

Zu dieser größeren Schärfe des liberalen Arguments für die Marktwirtschaft trug sicherlich auch die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus bei. Dies ist eine der Neuerungen, die in der zweiten Generation stattgefunden haben. So wird die Marktwirtschaft unter dem Eindruck des intellektuellen und ideologischen Wettstreits mit den Sozialisten verteidigt, wie etwa im Al-Muqṭaṭaf von Fāris Nīmr und Ya'qūb Ṣarrūf und durch die einflußreiche Schrift Demolins' und seines Übersetzers Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl.

Dennoch stirbt der Zweig der pro-marktwirtschaftlichen utilitaristischen Argumentation nicht aus. Ziel aller liberalen Reformer ist die Verbesserung der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lagen ihrer Länder. Die als effizienter angesehene marktwirtschaftliche Ordnung ist ein Mittel zu diesem Zweck. Zudem herrscht bei vielen arabischen Liberalen ohnehin eine Doppel- bis Mehrfachargumentation vor, in der naturrechtliche, vertragstheoretische und utilitaristische Argumente neben- oder durcheinander verwendet werden.

Demokratische Teilhabe steht, immer in Kombination mit Freiheitsmaximierung und rechtstaatlichem Konstitutionalismus, weiter oben auf der Agenda der arabischen Liberalen der zweiten Generation. Der Begriff der "Dīmuqrāṭiyya", zumindest bei den Säkularisten, konnte sich ab diesem Zeitpunkt mehr und mehr gegen den Begriff "Shūrā" durch- und absetzen. Dennoch gab es Schwierigkeiten mit der Vermittlung dieses Modells, wie eine Anekdote über Aḥmad Luṭfī As-Sayyid zeigt, die Ṭāhā Ḥusayn (1988: 18-25) übermittelt. Luṭfī As-Sayyid kandidierte für ein kommunales politisches Amt in Unterägypten. Sein Widersacher, ein Konservativer, erklärte den Wählern, daß ein Demokrat das Prinzip verteidige, daß eine Frau mehrere Männer heiraten dürfe. Sein Kontrahent sei so ein Demokrat. Luṭfī As-Sayyid, der davon nichts wußte, antwortete auf die Frage der Wähler, ob er denn wirklich ein Demokrat sei, mit "natürlich!".

Die Demokratie als Mitbestimmung des Volkes haben alle Liberalen der zweiten Generation gefordert. Die Argumente hierfür variieren von der Begründung durch Koran und Sunna, wie bei Muḥammad ‘Abduh, bis hin zu einer Postulierung eines natürlichen Rechts der Umma, wie Aḥmad Luṭfī As-Sayyid sie vertrat. Auch für die Konstitutionalisten wie Midhat Pascha war das Parlament die sichtbarste und eindrucksvollste Konsequenz der Verkündung einer Verfassung.

Was Muḥammad ‘Abduh betrifft, so fordert er zwar die Teilhabe der Menschen an der Regierung, jedoch ist dieses Konstrukt ein eher protodemokratisches Arrangement, da er die islamische Offenbarung nicht auf eine bestimmte politische Organisationsform festlegen will. Die Mitbestimmung sei zwar zwingend von der Sharī‘a vorgeschrieben, nicht jedoch deren Umsetzung in einem bestimmten politischen System, so daß auch eine Monarchie mit Beratungsinstitutionen denkbar wäre.

Dennoch waren viele arabische Liberale skeptisch, ob ein reiner Demokratieformalismus zum gewünschten Ziel führen werde. Das ägyptische Parlament, ab 1869 einberufen, habe nicht viel zu Wege gebracht, so Luṭfī As-Sayyid. Darüber hinaus stehe der Mangel an Bildung und politischem

Bewußtsein breiter Teile der Bevölkerung einer echten und bedeutungsvollen politischen Teilhabe im Wege.

Die Demokratieforderungen der arabischen Liberalen dieser Generation speisen sich vor allem aus der Ablehnung der zu der Zeit herrschenden politischen Systeme und stellen oftmals nur das Recht des Volkes heraus, ohne eine moderne Demokratie in Gänze theoretisch zu begründen. Dies ist sicherlich ein Schwachpunkt der zweiten Generation, den Ṭāhā Ḥusayn in der dritten zu kompensieren versuchen wird.

In Sachen Säkularismus öffnen sich in der zweiten Generation große Gräben zwischen den arabischen Reformern. Muḥammad ‘Abduh kann sich bei allen Reformeifer, den er etwa bei der Sharī‘a-Auslegung und den Koranschulen an den Tag legt, nicht mit einem säkularen System anfreunden und bleibt in seiner Argumentation weitgehend im islamischen Kontext. Hieraus ist der Disput mit Faraḥ Anṭūn entwachsen, von den hier behandelten arabischen Liberalen der expliziteste Vertreter eines offenen Säkularismus. Dies ist eine Neuerung, da vorherige säkulare Argumente eher implizit daher kamen. aṭ-Ṭaḥṭāwīs Übersetzung und Veröffentlichung der französischen Verfassung sind von Qaranī als Schritt zur Säkularisierung interpretiert worden, da sie eine politische Ordnung postulieren, die nicht auf Koran oder Sunna basiert. Dies ist richtig, aber kann es sich dabei allenfalls um ein protosäkulares Argument handeln. Die Neuerung insbesondere bei Faraḥ Anṭūn ist die direkte Forderung der Trennung von Religion und Staat (Flores in Roussillon 1995: 568).

Der Konflikt zwischen moderaten Optimisten und radikalen Skeptikern bricht in der zweiten Generation aus, was sich besonders deutlich dann zeigt, wenn man die unterschiedlichen Positionen von Muḥammad ‘Abduh, ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī und Qāsim Amīn in seinem ersten Buch den Ideen von Faraḥ Anṭūn, Aḥmad Luṭfī As-Sayyid sowie Qāsim Amīn in seinem zweiten Buch gegenüberstellt. Der Säkularismus ist also nicht zum Allgemeingut aller Liberalen in der arabischen Welt geworden, hat aber bei seinen Vertretern einen wichtigeren Platz im Denken der Liberalen bekommen. Dennoch zeigt sich gerade an der Säkularismusfrage die Uneinheitlichkeit des liberalen

Reformlagers. Man konnte sich zwar auf Forderungen wie Befreiung der Frau, Rechtstaatlichkeit und Mitbestimmung einigen, nicht jedoch auf eine klare Linie hinsichtlich der Rolle der Religion in der Politik. Dies liegt an der unterschiedlichen Herkunft, Bildung und Sozialisation der arabischen Liberalen. Die christlichen Säkularisten, wie Hourani sie nennt, können mit einer islamischen Reformagenda nicht viel anfangen, auch wenn sie sie in Ansätzen gutheißen. Die muslimischen Reformtheologen wiederum wollen den liberalen und noch mehr sozialistischen Säkularisten in ihrer Unduldsamkeit nicht folgen.

Die Säkularisten wiederum haben, beeinflusst vom europäischen Denken, das insbesondere durch das Auftreten des Positivismus einen neuen säkularen Schub bekommen hatte, ihre Positionen deutlich offensiver dargelegt, als dies vorher der Fall war, wie etwa bei Frānsīs al-Marrāsh oder Adīb Ishāq, der seine Artikel bisweilen mit einem Gebet enden ließ. Allerdings ist der Positivismus mindestens ebenso sehr mit sozialistischen Fortschrittsteleologien verbunden wie mit liberalen.

4.10.1 Europäischer Liberalismus in der zweiten Generation

Zwischen dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und dem Ersten Weltkrieg hat der Einfluss Europas in mehrfacher Hinsicht zugenommen. Erstens waren die europäischen Mächte England und Frankreich ab den 1880er direkt in arabischen Ländern als Besatzungsmächte vertreten und stellten damit einen tieferen, aber auch spannungsgeladeneren Kontakt zu Europa dar. Zweitens haben die Reiseaktivitäten deutlich zugenommen. Waren aṭ-Ṭaḥṭāwī und seine Mission im Jahr 1826 noch eine große Ausnahme, so ist das Studium in Europa oder zumindest die Forschungsreise dorthin verbindendes Glied der arabischen Liberalen der zweiten Generation und zum Normalfall des elitären arabischen Liberalismus und seiner Vertreter geworden. Drittens nahm durch die Aktivität der Sprachenschule in Kairo und anderer Übersetzungsinstitutionen wie auch dem Syrian Protestant College und später der American University in Beirut die

Verfügbarkeit von europäischen politischen Schriften zu. Die Übersetzer wie Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl und Aḥmad Luṭfī As-Sayyid waren auch politische Aktivisten und Publizisten. Auf diese Weise fanden Werke von Bentham, Locke und Mill Eingang in die arabischen Bibliotheken. Zudem erreichte die englische Sprache bis 1917 fast die gleiche Verbreitung wie das Französische. In Kairo gab es in dem Jahr 50.000 Menschen, die des Französischen mächtig waren und schon 45.000, die Englisch sprachen (Roussillon 1995: 266).

Die Blüte des Zeitungswesens tat ihr Übriges; auch in ihm zeigt sich eine Zunahme des europäischen Einflusses, da eine überproportionale Anzahl von Zeitschriften bis zum ersten Weltkrieg eine europäisch inspirierte säkulare Ausrichtung hatte.

Die Nutzung moderner Technologien wie etwa des Telegraphensystems hat die Entfernung zwischen der arabischen Welt und Europa deutlich verringert. Dies zeigt sich deutlich in der Aktualität, in der in der arabischen Presse über europäische Ereignisse berichtet wird. Reuters unterhielt seit 1865 ein Büro in Alexandria, das erste außerhalb Europas, zu dessen Kunden später auch die Taqlā-Brüder und die Zeitung Al-Ahrām gehörten.

Aus liberaler Sicht nahm mit dem Einfluss Europas die Ambivalenz der europäischen Inspiration zu. Zum einen klafften große Unterschiede zwischen europäisch-liberalem Anspruch und europäisch-faktischer Politik und zum anderen wurde aus dem etwas diffusen, aber proto-liberalen Einfluss Europas ein weitaus vielseitigerer und vielschichtiger. Naṣṣār (1997: 319) spricht diesbezüglich von zivilisatorischer Inspiration und politischer Bedrohung.

Nationalistische Ideen von Fichte und Herder aber auch sozialistisches Gedankengut fanden Einzug in die arabische Publizistik wie der Liberalismus und konkurrierten nun auf Arabisch miteinander. Diese Differenzierung der politischen Ideologien Europas des 19. Jahrhunderts hatte bei der ersten Generation allenfalls rudimentär stattgefunden.

Zudem vertiefte sich das Europabild oder das Bild des Westens der arabischen Liberalen aus, das auch Einfluss auf ihre Programmatik genommen hat. Zwar

hatte schon Khayr ad-Dīn die europäischen Nationen um die Mitte des 19. Jahrhunderts beschrieben und miteinander verglichen, jedoch ragte Frankreich als Inspiration über allen anderen Ländern hervor, die mit Ausnahme von England kaum wahrgenommen wurden. Frankreich war bereits seit dem 16. Jahrhundert durch die Kapitulationen des Osmanischen Reichs die Schutzmacht der maronitischen und katholischen Christen der Levante erhalten und hatte seit der Expedition Napoleons ein festes intellektuelles und politisches Standbein in Ägypten. Folgende Besetzungen in Nordafrika wie Algerien 1830 und Tunesien 1881 verstärkten den französischen Einfluss.

Mit dem stärkeren Kontakt zu Europa hat auch das Wissen um die Vielseitigkeit des Westens zugenommen. Das Buch von Demolins wertet die westlichen Nationen gemäß der individuellen Unabhängigkeit ihrer Bürger und deren Unternehmergeist, bei dem Engländer und Amerikaner am besten abschneiden und Deutsche und Franzosen als Quasi-Sozialisten abgeurteilt werden. Dies hat, neben anderen Faktoren, bewirkt, daß arabische Liberale zunehmend englische liberale Quellen zu Rate zogen. Clerget (1934: 1: 220) urteilt über Ägypten ab 1881: "l'influence anglaise, grâce à la présence de nombreux fonctionnaires et hommes d'affaires, diminue peu à peu le rôle économique et intellectuel des Français (...)".

Im Zuge der intellektuellen Durchdringung der arabischen Welt von europäischen Ideologien wurden diese in der Spätzeit der zweiten Generation von arabischen Intellektuellen widergespiegelt. Schulze (1994: 48f.) sieht drei Hauptströmungen (liberales Bürgertum, städtische Nationalisten und Islamisten) am Werk, die in ihrem Ziel, der Beschneidung der Macht des Sultans zwar ähnlich waren, sich aber sonst auf wenige Gemeinsamkeiten einigen konnten. Hinzu kommt aber noch eine weitere Strömung durch den arabischen Sozialismus.

In der zweiten Generation der Nahḍa betraten die USA das Feld. Aufgrund der großen Entfernung waren sie zuvor so gut wie gar nicht wahrgenommen worden. Dies hat sich durch die Berichte Alexis de Tocquevilles nicht nur in Europa geändert, sondern auch in der arabischen Welt. Allerdings haben auch

Auswanderungswellen aus dem Nahen Osten in die neue Welt zu einer stärkeren Verbindung nach Amerika beigetragen. Jedoch blieb der politisch-philosophische Einfluss begrenzt, es gibt z.B. keine Zitate aus den federalist papers, allenfalls Zitate aus Lincoln Gettysburg Address über ein "government of the people, by the people and for the people" (z.B. Al-Bustānī 1908: 15; Rashīd Riḍā zitiert in Schumann 2008: 139; und später Ṭāhā Ḥusayn 1988: 21).

Aus metatheoretischer Sicht ergaben sich einige Änderungen in der zweiten Generation der arabischen Liberalen, die weitgehend dem europäischen Modell folgten. Auch wenn die naturrechtlichen Begründungen der Freiheit nach wie vor stark im Denken der Liberalen vertreten waren, gesellte sich doch die utilitaristische Freiheitsargumentation dazu und nahm bisweilen Überhand. Aḥmad Luṭfi As-Sayyid sieht den Nutzen als Gradmesser jedweden politischen Systems, Qāsīm Amīn pocht bei der Befreiung der Frau auf den gesamtgesellschaftlichen Nutzen. Selbst in die islamische Argumentation fließen diese utilitaristischen Arrangements in der Form der malikitischen Maṣlaḥa ein, wie bei 'Abduhs Abhandlung über den Schleier der Frau.

Es ist davon auszugehen, daß die utilitaristische Argumentation deshalb nicht durchgehend und alleine verwendet wurde, da auch arabische Liberale einen höheren Ethosbedarf in ihrer politischen Philosophie gesehen haben und kein System, daß allein auf dem Nutzen, ohne moralische Einschränkungen, basiert gelten lassen wollten. Dies erklärt den theoretischen Synkretismus in vielen Werken arabischer Liberaler, den es auch im europäischen Liberalismus immer wieder gab. Jedoch verrät die zunehmende utilitaristische Argumentation noch etwas andere: den Versuch der Rationalisierung der Fundamente der liberalen politischen Philosophie und der Versuch der Kalkulierbarkeit einer eigentlich normativen politischen Ordnungsvorstellung. Dies korrespondiert mit der zunehmenden Wissenschaftsgläubigkeit, ja -begeisterung, vieler arabischer Liberale, zu dem aber ein obskures naturrechtliches Freiheitspostulat nicht mehr ganz passt, erst recht nicht, wenn es obendrein eine religiös begründete Freiheit sein soll. Der Utilitarismus geht daher einher mit dem wachsenden Einfluß der positivistischen Teleologie.

Mit der zunehmenden Rückständigkeit der arabischen und islamischen Welt im Vergleich zu Europa, die in der praktischen Politik durch die Kolonisierung weiter Teile der arabischen Welt wie Nordafrikas und Ägyptens durch Frankreich und England, sowie das Siechtum des Osmanischen Reiches, trat eine Ambivalenz im Denken arabischer Liberaler auf, die einen drastisch negativen status-quo mit einem von Comte inspirierten positivistischen Fortschrittsoptimismus zu kompensieren versuchte. Dieser Positivismus geht einher mit der oben genannten utilitaristischen Argumentation, die auf religiöse oder naturrechtliche Argumente verzichtet. Damit ist der Positivismus ein wichtiger Stichwortgeber für den Säkularismus, sieht er sich doch in seiner Teleologie als Überwindung von Theologie und Metaphysik.

Nun konnten sich arabische säkulare Liberale gerade durch die Gesetzmäßigkeit der vom Positivismus postulierten Fortschrittsgeschichte in ihren Reformanliegen bestätigt sehen. Die arabische Welt ist nach dieser Sicht im Rückstand, weil sie es bisher nicht vermocht hat, die Stadien der Theologie und der Metaphysik zu verlassen und sich rein der Wissenschaft zu widmen. Hieraus resultierte der bereits seit Aṭ-Ṭaḥṭāwī vorherrschende Bildungsdrang arabischer Liberaler, die damit natürlich in erster Linie eine säkulare, naturwissenschaftliche und philosophische Bildung meinten.

Die Gesetzmäßigkeit des Positivismus verlieh den arabischen Liberalen einen unbedingten Fortschrittsoptimismus bei gleichzeitiger drastischer negativer Beurteilung der aktuell vorherrschenden Zuständen ihrer Länder und Gesellschaften.

4.10.2 Islamische Reformtheologie in der zweiten Generation

Mit dem Auftreten Jamāl ad-Dīn al-Afghānīs und seinem Schüler Muḥammad ‘Abduh, der in theologischer und liberaler Hinsicht bald aus dessen Schatten trat,

beginnt in der zweiten Generation der Nahḍa eine Erneuerungsbewegung in der islamischen Theologie und Praxis, die heute noch als Modell und Inspiration gilt.

Dadurch daß Muḥammad ‘Abduh den radikal panislamischen und revolutionären Pfad seines Lehrers zugunsten eines ägyptisch-islamischen und reformorientierten Weges aufgegeben hat, ist diese Reformtheologie dem liberalen Lager zuzuordnen. Trotz Kontroversen mit streng säkular gesinnten Liberalen wie Faraḥ Anṭūn und dem frühen Ṭāhā Ḥusayn ist Muḥammad ‘Abduh in diesem Lager der Liberalen eine wichtige Leitfigur.

Er macht den Anfang in der Forderung der Wiedereinführung des Ijtihād und dem Überkommen der erstarrten Tradition. Die Neuauslegung von religiösen Texten, die nicht dem alten Muster folgt, hat politische Implikationen, wie an ‘Abduhs Positionen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Rolle der Frau klar zu erkennen ist. Er abstrahiert die Shūrā von der praktischen Konsultation zum Prinzip und kann sie über diese Begriffserweiterung, die ohne freie Interpretation nicht möglich gewesen wäre, zur islamischen Pflicht erklären. Die Bindung des Herrschers an das (islamische) Gesetz ist zwar den meisten Säkularisten ein Greuel, geht aber doch deutlich über das hinaus, was weithin als sunnitischer Quietismus bekannt geworden ist, die Akzeptanz eines ungerechten Herrschers zwecks Vermeidung einer neuen Fitna. In Kooperation mit Qāsim Amīn wird so auch die Rolle der Frau in der Gesellschaft neu bewertet. Der Ḥijāb dient dazu nur als Einstieg, geht es ‘Abduh doch letztlich um die gleiche Teilhabe der Frauen am öffentlichen, sozialen und wirtschaftlichen Leben. Daher verweisen er und Amīn neben religiösen auf utilitaristische Argumente. Dieser eigentliche Utilitarismus wiederum wird bei ‘Abduh durch Rückgriff auf islamische, genauer gesagt malikitische Rechtstraditionen wie der al-Maṣlaḥa al-Mursala, umgesetzt. Obwohl selbst kein Anhänger der malikitischen Schule, konnte ‘Abduh sich auf diese Konzepte berufen, eben weil er die Erstarrung der theologischen Exegese in den vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen anprangerte.

Die Reform der islamischen Theologie ging auch in eine andere Richtung, die vor allem ‘Abduhs Schüler Rashīd Riḍā in seiner Zeitschrift Al-Manār verfolgt hat, nämlich die salafitische.⁷⁴ Aus dieser Tradition werden in den zwanziger Jahren die Muslimbrüder entstehen. Als Gemeinsamkeit mit ‘Abduh kann die Abneigung gegen irrationalen Volksglauben und Heiligenverehrung gesehen werden. Die Unduldsamkeit und die Abschaffung einer Tradition zugunsten einer anderen (die Verehrung der as-Salaf) kann aus Sicht liberaler Theologen aber nicht das Wirken Muḥammad ‘Abduhs ausgemacht haben. Sein Schüler ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq wird in den zwanziger Jahren auch klar mit dem religiösen Establishment und den Salafisten aneinandergeraten.

In der zweiten Generation ist vor allem ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī ein weiterer Vertreter der islamischen Reformtheologie, die bei ihm nicht immer nur liberale Züge hat. Seine Kalifatskritik ist mehr eine antiosmanische Haltung als die Ablehnung religiöser politischer Autorität insgesamt. Insofern ist er trotz vieler Verweise auf Koran und Sunna eher politischer Journalist und Autor als Theologe. Dennoch strebt er nach einem Mittelweg zwischen autoritären Kalifat und Abschaffung bzw. Delegitimierung des Kalifats wie es ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq später fordern wird. Er wirbt für ein repräsentatives Kalifat, dessen Inhaber Araber vom Stamm der Quraysh sein müsse. Damit verletzt er zwar das islamische und liberale Gleichheitspostulat aller Gläubigen, greift jedoch auf die frühislamische sunnitische Tradition zurück, die einen Mittelweg zwischen Schiiten und Khārajīten darstellt.

‘Abduhs Schüler können in drei Gruppen unterteilt werden.

Zum einen die von ihm beeinflussten säkularen Reformer wie Qāsīm Amīn, Aḥmad Luṭfī As-Sayyid und Ṭāhā Ḥusayn. Diese griffen auf Argumente ‘Abduhs zurück, um die Kompatibilität von liberaler Demokratie und islamischer Theologie zu belegen, ohne jedoch selbst in tieferem Maße in theologische Fragen einzudringen. Sie haben sich in der Folge mit dem Islam eher aus

⁷⁴ Zur Unterteilung der beiden "Schulen" der Nachfolger Jamāl ad-Dīn al-Afghānīs und Muḥammad ‘Abduhs siehe auch Reid (1982 : 548) und Hourani (1962: 161).

historischer denn aus theologischer Perspektive befasst, wie etwa auch Jurjī Zaydān in Ägypten.

Die zweite Gruppe sind diejenigen, die später der Salafiyya zugerechnet werden könne. Hierzu zählt vor allem ‘Abduhs eifrigster Schüler, Rashīd Riḍā, der eine Biographie seines Lehrers verfasst hat.

Die dritte Gruppe sind die authentischen islamischen Reformtheologen, die das liberale Erbe des ‘Abduh'schen weiterentwickelten und bewahrten. Zu ihnen gehören u. a. ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, Aḥmad Amīn und der Tunesier ‘Abd al-‘Azīz Ath-Tha‘ālibī, der 1905 eine Schrift namens "L'Esprit libéral du Coran" verfasst, die aber aus politischen Gründen nur auf Französisch in Paris erschien und deren Wirkung in der arabischen Welt gering war.

Grundsätzlich haben es die Reformtheologen in der zweiten Generation aufgrund der steigenden und radikaler werdenden Religionskritik schwerer, insbesondere wenn sie sich als Liberale entpuppen. Die Kritik der Säkularisten richtet sich meistens gegen den Klerus und die ‘Ulamā’ (Rechtsgelehrte), doch dies kann nicht über eine generelle, die Religion selbst betreffende Skepsis hinwegtäuschen.

Hinzu kommt aus anderer Richtung der in der zweiten Generation wachsende Einfluss des Nationalismus, sei er panarabisch oder partikularnationalistisch. Hierdurch verliert der islamische Universalismus in weiten Kreisen der politisierten Intellektuellen seine sinnstiftende Bedeutung. Es zu jeder Zeit Panislamisten gegeben, doch rückte durch die Unabhängigkeits- und Autonomieforderungen der Nationalisten und Liberalen die islamische Umma in den Hintergrund. Aḥmad Luṭfī As-Sayyid benutzt den Begriff Umma, um die ägyptische Nation zu benennen und nicht etwa die islamische. Darüber hinaus wird der islamische Universalismus auch vom Niedergang des Osmanischen Reiches und des dortigen Kalifats nachhaltig geschwächt.

Was sind nun die Gründe für das zumindest zwischenzeitliche Scheitern der islamischen Reformtheologie, die erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder durch Vertreter wie Naṣr Hāmid Abū Zayd oder Muḥammad Arkūn aufleben wird?

Erstens hinterließ die Reformtheologie Muḥammad Abuhs zwar einen bleibenden Eindruck bei seinen Schülern, jedoch übernahmen sie eher die politischen Implikationen seiner Lehre anstatt diese theologisch weiterzuverfolgen.

Zweitens sahen sich die Reformer einem großen Widerstand des traditionellen religiösen Establishments ausgesetzt. Muḥammad ‘Abduh hatte dies noch durch seine exponierte Position als Großmufti von Ägypten und als angesehener Theologe zu kompensieren vermocht. Seine intellektuellen Nachfolger jedoch wie etwa ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq wurden nach Veröffentlichung ihrer kontroversen Thesen aus ihre Ämtern verbannt und öffentlich geächtet. Jurjī Zaydān urteilt lakonisch zu den islamischen Reformbemühungen: "wa rubbamā kāna idkhāl dīn jadīd aysar min iṣlāḥ dīn qadīm" (und vielleicht ist die Einführung einer neuen Religion einfacher als die Reform einer alten) (zitiert in Farrāj 2005: 83).

Drittens stieg auch der Widerstand der strengen Säkularisten, seien sie nun Liberaler oder Sozialisten, die von einer Reformtheologie nicht viel wissen wollten. Hieraus erklärt sich die Polemik zwischen Faraḥ Anṭūn und Muḥammad ‘Abduh, die in ihren Zielen - Fortschritt in Freiheit - durchaus übereinstimmten, sich aber nicht auf die Rolle der Religion in diesem Prozess verständigen konnten. Von sozialistischer Seite nahmen die Angriffe auf die Religion insgesamt - und nicht mehr nur auf die Religionsgelehrten zu. Als vehemente Vertreter eines sozialistisch fundierten Säkularismus sind etwa Shiblī Shumayyil und als weiterer islamischer Säkularismus Khālīd Muḥammad Khālīd zu werten (Hatina 2000: 35).

Viertens wurden Anhänger eines auf dem Islam basierenden Systems durch politische Entwicklungen nachhaltig radikalisiert. Bei ‘Abduh, Al-Kawākibī und auch ‘Abd Ar-Rāziq klingen durchaus positive Haltungen gegenüber europäischen Mächten mit. Durch autoritäre Kolonialpolitik, die Auflösung des Osmanischen Reiches und des Kalifats sahen viele die Kluft zwischen indigenen politischen Ideen und europäischen Interventionen als unüberbrückbar an.

4.10.3 Arabischer Humanismus in der zweiten Generation

In der zweiten Generation der Nahḍa haben sich vor allem Sulaymān al-Bustānī und Aḥmad Luṭfī As-Sayyid mit dem antiken Erbe Griechenlands und Roms beschäftigt. Dennoch ist festzustellen, daß dies bei ihnen nicht im Zentrum ihrer Argumentation steht. Bei Sulaymān al-Bustānī finden sich Vergleiche zwischen griechischem politischen Systemen und islamischer Herrschaft aus liberaler Perspektive, die beiden eine Form der Rechtstaatlichkeit unterstellen. In seinem zweiten Werk nennt al-Bustānī (1908: 16) die politischen Ordnungen Roms und Griechenlands, sowie die auf der Sharīʿa basierten Regierungen der frühen Kalifen als Vorbild für die osmanische Verfassung von 1908 und er nutzt diesen Rückgriff auch um zu zeigen, daß ebenjene Verfassung keine "bidʿa" (unzulässige Neuerung) darstellt.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid wiederum hat, vermutlich nach Lektüre von Voltaires "Dictionnaire philosophique", die aristotelische Nikomachische Ethik aus dem Französischen ins Arabische übersetzt.

In indirekter Form hat das antike Vorbild auch an anderen Stellen Einfluss auf das Denken der arabischen Liberalen der zweiten Generation gehabt. Demolins vergleicht in seinem Buch den Respekt vor dem Eigentum bei den Römern mit dem altägyptischen System der Gemeinwirtschaft und zieht daraus den Schluss, daß die Römer aufgrund ihrer wirtschaftsfreundlicheren Haltung und ihrer Betonung von individueller Initiative und Eigentum letztlich in der Lage waren, andere Völker, die eher kollektivistischen Ideen anhängen, zu besiegen.

Dennoch bleibt die systematische Behandlung des vor allem griechischen Erbes, sowohl was die philosophischen wie auch die historisch-politischen Aspekte betrifft, Ṭāhā Ḥusayn vorbehalten, der Athen zum Vorbild seines Demokratiekonzeptes macht.

5. Die dritte Generation, 1918 bis 1952

Der erste Weltkrieg war die große Zäsur nicht nur in der europäischen neuesten Geschichte, sondern auch, und vielleicht in noch größerem Maße, auch für die arabische Welt. Am Ende eines "war to end all wars" stand ein "peace to end all peace", wie David Fromkin (1989) es nannte.

In der Tat ergaben sich aus dem Ende des ersten Weltkriegs und der Ordnung der Zwischenkriegszeit massive Umwälzungen in der arabischen Welt. Die europäischen Mächte machten während des Krieges gleich mehrere einander widersprechende Zusagen an arabische und osmanische Herrscher und Völker. Hierzu zählen das Sykes-Picot-Abkommen, aus dem später die Mandatsherrschaft Frankreichs und Englands im arabischen Osten hervorgeht, die Balfour-Declaration zur Gründung einer jüdischen Heimstatt in Palästina, und die Unterstützung der arabischen Rebellen unter König Faisal gegen das mit Deutschland verbündete Osmanische Reich. Gleichzeitig erhielten arabische Unabhängigkeitsbestrebungen durch das 14-Punkte-Programm des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson von 1918, das das Recht auf nationale Selbstbestimmung aller Völker forderte, Auftrieb. Dennoch überwog am Ende die Enttäuschung über die nicht eingehaltenen Versprechen nach nationaler Selbstbestimmung in Ägypten und natürlich in den dann von Frankreich und England besetzten Gebieten der arabischen Levante.

Mit dem Ende des ersten Weltkriegs findet auch die 600-jährige Geschichte des Osmanischen Reiches ihr Ende. Ausgehend von einem türkischen Nationalismus anstelle eines osmanischen Universalismus entstehen aus der Konkursmasse des Reiches mehrere Gliedstaaten, die die alte Ordnung ersetzen. Jemand wie Sulaymān al-Bustānī, der in "‘Ibra wa Dhikrā" eine pro-osmanische Haltung offenbarte und der durch die Wiedereinsetzung der Verfassung die Chance gesehen hatte, das Osmanische Reich rechtzeitig zu reformieren, mußte über die geschichtliche Wendung natürlich sehr enttäuscht sein. Für die arabischen Liberalen der Levante brachte die Mandatsherrschaft der Engländer und Franzosen politisch kaum eine Verbesserung. Beispielsweise scheiterten

mehrere Versuche zur Verabschiedung einer liberalen syrischen Verfassung am Widerstand der Mandatsmacht (Provence in Schumann 2008: 59).

Kurze Zeit später stand nicht mehr nur der osmanische Staat als politisches Gebilde am Ende, sondern auch das seit dem Jahr 632 bestehende islamische Kalifat. Zwar hatte es durch Dynastiewechsel von Rāshidūn, Umayyaden, Abbasiden, andalusischen Umayyaden, Fatimiden und Osmanen und mitunter recht abenteuerlichen Legitimationen seinen Nimbus bereits verloren, war jedoch als eines der wenigen Symbole einer zumindest spirituellen islamischen Einheit erhalten geblieben.

Im Zuge der Abschaffung des Kalifats durch Atatürk kam es in Ägypten im Jahr 1924/1925 zu jener Kalifatsdebatte, die sich darum drehte, ob es einen neuen Kalifen geben und wenn ja, welcher Familie er entstammen und welche Prärogativen er haben müsse. In diesem Kontext entstand 'Alī 'Abd Ar-Rāziq's Werk über das Kalifat in der islamischen Geschichte, das im kommenden Kapitel vorgestellt und analysiert wird.

Zuvor hatte Ägypten einen großen Schritt Richtung Unabhängigkeit getan. Die britische Besatzung und die formelle Herrschaft der Khediven hörten zwar nach dem ersten Weltkrieg nicht auf, doch konnte die ägyptische Nationalbewegung, an deren Spitze führende Liberale wie Ṣa'ad Zaghlūl standen, 1923 eine Teilunabhängigkeit von Großbritannien erreichen, die zur Ausrufung der ersten ägyptischen Verfassung und zu freien Wahlen führte. Die Wahlen gewann die nationalliberale Wafd-Partei, an deren Spitze Zaghlūl stand. Der Name Wafd (arab.: Delegation) leitet sich von der ägyptischen Gesandtschaft nach Versailles und später London ab. Die vollständige Unabhängigkeit indes wurde erst durch den Anglo-Ägyptischen Vertrag von 1936 erreicht.

Diese Vorbemerkungen und historischen Einordnungen zeigen, daß sich die arabischen Liberalen der dritten Generation mit einer grundsätzlich anderen Großwetterlage konfrontiert sahen als ihre Vorgänger vor dem Krieg. Die liberale politische Philosophie hatte zwischen diesem Zeitraum zwar keinen

besonders großen Sprung gemacht, aber die Forderungen zur Implementierung liberalen Gedankenguts musste notwendigerweise sehr unterschiedlich sein.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid hatte vor dem Krieg noch vehement die ägyptische Verfassung gefordert, 1923 war sie da. Die libanesischen und syrischen Liberalen hatten sich eine Reform des Osmanischen Reiches und eine weitgehende Autonomie der Levante erhofft: das Osmanische Reich existierte nicht mehr und an seine Stelle waren europäische Mandatsmächte getreten.

Darüber hinaus findet ab Ende der 1920er Jahre eine De-Liberalisierung der politischen Öffentlichkeit statt. Vormalig liberale Denker wie Haykal oder auch Sāmī al-Kayyālī wenden sich islamischen oder radikalnationalistischen Strömungen zu, ihre Argumentation wird mystischer statt rationalistisch.

Damit steht die arabische Welt nicht alleine da. Auch der europäische Liberalismus befindet sich in der Zwischenkriegszeit auf dem Rückzug und muß die Machtübernahme totalitärer Regierungen in Russland, Italien und Frankreich mit ansehen. Diese wiederum fanden auch ihre Ableger in arabischen Ländern, etwa in Form der ägyptischen Grünhemden der Miṣr al-Fatāt oder kommunistischer Parteien. Gleichzeitig fällt in die Zwischenkriegszeit die Gründung der Muslimbruderschaft, die das islamistische Gedankengut ihres Lehrers Ḥasan Al-Bannā institutionalisieren konnte. Säkularen Liberalen standen also rauhe Zeiten bevor.

5.1 ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq (1888-1966)

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq wurde 1888 in eine Landbesitzerfamilie in Abū Jūrj in der mittelägyptischen Provinz Al-Minyā geboren. Nachdem er in jüngeren Jahren den Koran auswendig gelernt hatte, setzte er seine Studien an der islamischen Azhar-Universität in Kairo fort. Nach seinem Abschluss ging er zum Studium nach

Oxford. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten arbeitete er als islamischer Richter (Qāḍī) in Kairo.

Die Familie ʿAbd ar-Rāziq hatte sich schon vor dem Auftreten ʿAlīs einen Namen als liberale Reformer gemacht. Sein Vater Ḥasan war enger Weggefährte von Aḥmad Luṭfi As-Sayyid und einer der Mitbegründer der Umma-Partei im Jahr 1907 (Vatikiotis 1969: 215).

ʿAbd ar-Rāziq's bekannteste und auch kontroverseste Schrift ist "Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm" (Der Islam und die Quellen der Herrschaft), die im Zuge der Kalifatsdebatte im Jahr 1925 in Ägypten erschien. Daneben hat er noch eine Biographie seines älteren Bruders Muṣṭafā ʿAbd Ar-Rāziq verfasst, der im Laufe seines Lebens mehrfach Minister für Awqāf (religiöse Stiftungen) sowie Shaykh der Azhar war. Muṣṭafā war auch ebenso wie Muḥammad ʿAbduh ein überzeugter Reformtheologe, der in seinen theologischen Schriften "dīn" und "sharīʿa" zu trennen versuchte, indem er ersteres dem Reich der Emotionen und zweitere dem der Ratio zuordnete (EI2: ʿAbd al-Rāzik, Muṣṭafā). Er hatte bei Émile Durkheim in Paris studiert (Brockelmann 1942: 329). ʿAbd ar-Rāziq schrieb später eine Abhandlung über den "ijmāʿ" (Konsens) im islamischen Recht.

Sein erstes Buch über die Legitimität des Kalifats aus Sicht der islamischen Sharīʿa blieb das bekannteste und einflußreichste Werk ʿAbd ar-Rāziq's, der nach der Veröffentlichung einem öffentlichen Proteststurm ausgesetzt war und seine Position als Richter verlor, und aus der Azhar ausgeschlossen wurde (Vatikiotis 1969: 301 und Hatina 2000: 39). Rashīd Riḍā warf ihm gar vor, ein Atheist zu sein (an-Najjār 2004: 204), was auch daran gelegen haben dürfte, daß ʿAbd ar-Rāziq's Argument Riḍā's Forderung nach einer Wiederherstellung des Kalifats entgegensand (Binder 1988: 130).

Ähnlich war es ein Vierteljahrhundert zuvor Qāsim Amīn mit seinem Buch "Taḥrīr al-Marʿa" ergangen. Im Gegensatz zu diesem jedoch widerrief ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq seine Thesen 1925 und 1951 und gab dem öffentlichen Druck nach,

obwohl ihm viele der ägyptischen Liberalen der Liberal Constitutional Party, weniger aber der Wafd, zur Seite gesprungen waren (Hatina 2000: 40).

Die Reaktionen auf sein erstes Buch haben 'Alī 'Abd ar-Rāziq sicherlich enttäuscht. In einem Brief aus dem Jahr 1931 an seinen Freund und Kollegen Ṭāhā Ḥusayn, der mit seinem "Fī ash-Shi'r al-Jāhili" aus dem Jahr 1926 einer ähnlichen Kritik ausgesetzt gewesen war, schreibt 'Abd ar-Rāziq, daß Intellektuelle, wie Ḥusayn und er selbst nur unter zwei Bedingungen wirklich arbeiten könnten: "al-awwal an yashtaghila fī balad ḥurr ḥaqqan yuḥibb al-ḥurriyya kamā yuḥibb al-ḥayāt (...) wa ath-thānī an yashtaghila fī balad qad balagha ar-rushd wa jāwaza aṣ-ṣabbī (...)" (Erstens, daß man in einem wirklichen freien Land arbeitet, das die Freiheit so sehr liebt wie das Leben und zweitens, das den Verstand erreicht hat und die Kindheit hinter sich gelassen hat) ('Abd al-'Azīz 2000: 122).

Sein Freund Ṭāhā Ḥusayn, den 'Alī 'Abd Ar-Rāziq seit der Studienzeit an der Azhar kannte, hatte dessen Schrift in zwei Artikeln in der Wochenzeitung "As-Siyāsa" verteidigt und beide sahen sich auf einem "al-jihād al-'aqlī" (geistigen Jihād) gegen die sunnitische Orthodoxie ('Abd al-'Azīz 2000: 120).

Das streitbare Buch 'Alī 'Abd ar-Rāziqs "al-Islām wa uṣūl al-ḥukm" bildet also den Kern seiner Sicht auf Islam und Politik ab.

Er beginnt mit dem Versuch einer Definition des arabischen Terminus "khalīfa" (Kalifat) und seiner Abgrenzung zu "mulk" (Königtum) ('Abd Ar-Rāziq 1966: 17). Im Folgenden unterscheidet er zwischen zwei Schulen der Interpretation des Kalifats. Die erste sehen es als "sulṭān allah fī l-arḍ" (Herrschaft Gottes auf Erden) (1966: 18), was den Kalifen über Gebühr verabsolutiere. Die zweite Schule wiederum sieht im Kalifat als von der Gesellschaft abhängig an. 'Abd ar-Rāziq macht keinen Hehl daraus, welche Interpretation er bevorzugt, zieht aber interessanterweise einen Vergleich beider Schulen zu den englischen Vertragstheoretikern und bezeichnet Hobbes (1966: 23) als Vertreter der ersten Schule und Locke als Vertreter der zweiten (1966: 24). Auch wenn der Vergleich letztlich hinkt, sieht 'Abd ar-Rāziq im Hobbes'schen Leviathan das Pendant zu

mit göttlichen Vollmachten ausgestatteten Kalifen, dem gegenüber dem Untertan nur der stille Gehorsam bleibt. Der Locke'sche Staat wiederum, mehr Dienstleister als Despot, hängt von dem Willen der vertragsschließenden Individuen ab.

Im Gegensatz zu Muḥammad 'Abduh, der die Regierung eines islamischen Herrschers, in diesem Fall des Kalifen, als durch die Gesetze der Sharī'a begrenzt ansah, ist 'Abd ar-Rāziq skeptischer, da der Kalif so große Vollmachten habe, die ihn durchaus in die Lage versetzen können, nach Gutdünken auch gegen die islamische Gesetze zu handeln (1966: 16).

Im zweiten Kapitel wendet sich 'Abd ar-Rāziq der grundsätzlichen Notwendigkeit bzw. Legitimation des Kalifats zu, für die er keine Belege im Koran finden kann (1966: 42). Er verweist auf zwei Koransuren, die normalerweise zur Begründung einer kalifatlichen Herrschaft herangezogen werden. Dies sind die Verse 59 und 83 der vierten Sure An-Nisā', in denen gefordert wird, den "ūlā al-amr" (Autoritäten) den gleichen Gehorsam entgegenzubringen wie Gott und seinem Propheten: "aṭī'ū allaha wa aṭī'ū ar-rasūla wa aṭī'ū ūlā al-amr minkum" (Gebt Gott und gebt dem Propheten und gebt den Leuten des Befehls unter euch, An-Nisā': 58). 'Alī 'Abd ar-Rāziq sieht hierin keinen Beleg für die Notwendigkeit einer Kalifatsherrschaft, sondern nur für eine etwaige Konsultationspflicht. Er zitiert in diesem Zusammenhang ausgerechnet den britischen Islamwissenschaftler Sir Thomas W. Arnold der in seinem Buch "The Caliphate" Ähnliches behauptet.

'Abd ar-Rāziq führt weiter aus, daß diese beiden Āyās eigentlich nichts anderes bedeuten, als das von Jesus überlieferte Wort, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (1966: 45). Er nutzt also die klassische christliche Vorlage zur Trennung von Religion und Politik, die schon Fatah Anṭūn im Zwist mit Muḥammad 'Abduh angeführt hatte (2007: 226).

Nachdem 'Abd ar-Rāziq die Grundlegitimationen der Kalifatsherrschaft verworfen ist, wendet er sich der Frage zu, wie dieses Kalifat über Jahrhunderte Bestand haben konnte, wenn es doch nicht zwingend von der Sharī'a

vorgeschrieben worden sei. Seine Antwort fällt radikal aus und ist einer der Hauptgründe für die folgende Entrüstung der religiösen Orthodoxie:

"(..)anna al-khīlāfa fī al-islām lam tartakiz illā ‘alā asās al-quwa ar-rahība wa anna tilka al-quwa kānat, illā fī an-nādir, quwatan mādiyyatan musallaḥatan" (Das Kalifat im Islam baute auf nichts außer der furchteinflößenden Macht auf und diese Macht ist, bis auf wenige Ausnahmen, eine materielle und bewaffnete Macht) (1966: 70).

Die religiöse Notwendigkeit sei also nur eine Tarnung einer despotischen Herrschaft gewesen, die selbst "la ‘uẓma wa la karāma" (keine Größe und keine Würde) (1966: 71) habe. Insofern unterscheiden sich die Kalifen nicht von den Königen, die überall auf der Welt nur durch Gewalt regieren können (1966: 72).

Die religiöse Begründung des Kalifats sei das einfachste gewesen, um Menschen in die Despotie und die Tyrannei zu schicken (1966: 75).

Er setzt seine Angriffe fort und behauptet:

"fa-innamā kānat al-khilāfa wa lam yazal nakbatan ‘alā al-islām wa ‘alā al-muslimīn wa yanbu‘ shirr wa fasād" (Denn in der Tat war und ist das Kalifat eine Katastrophe für den Islam und die Muslime, aus dem Böses und Korruption entspringen) (1966: 83).

‘Abd ar-Rāziq verwirft auch andere mögliche Legitimationsformen des Kalifats, die aus dem Fundus des islamischen Fiqh möglich gewesen wären: *ijmā‘* und *maṣlaḥa* (1966: 80). Dem *ijmā‘* steht er kritisch gegenüber (1966: 41) und wird ihn in seinem späteren Buch darüber auch noch ablehnen. Die *Maṣlaḥa* schließt er ebenso aus, da tyrannische Herrschaft nicht im Interesse der Muslime sein könne (1966: 85).

Für die Frage der Legitimität des Kalifats, das wörtlich die Nachfolge des Propheten bedeutet⁷⁵, ist die Person Muḥammads und die Art seiner Botschaft von höchster Relevanz. ʿAbd ar-Rāziq stellt sich der Frage, ob Muḥammad außer einem Propheten auch ein König war oder nicht (1966: 111).

Im folgenden beschreibt ʿAbd Ar-Rāziq die Geschichte der Kalifen, die allesamt, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, Despoten gewesen seien, angefangen bei Muʿāwiyya, über die Abbasiden (1966: 75), Ayyubiden, Mamluken und Osmanen (1966: 76). ʿAbd ar-Rāziq trennt hier klar zwischen "risāla" (Botschaft) und "mulk" (Königtum), gesteht aber zu, daß der Prophet zu Lebzeiten ein Gebilde geschaffen hatte, das "athar min āthār ad-dawla wa maẓhar min maẓāhir al-ḥukūma" (gewissen Züge eines Staates und gewisse Erscheinungen einer Regierung) (1966: 119) hatte. Doch war für ʿAbd ar-Rāziq diese politische Aufgabe des Propheten eine Nebensache, oder eher noch ein historischer Zufall, aber niemals Kernbestand der Muḥammadischen "Risāla". Diese Risāla hätte es erforderlich gemacht, daß der Propheten in einigen Angelegenheiten auch die Rolle eines politischen Führers annahm, aber dies sei genausogut bei vorherigen Propheten wie Moses oder Jesus der Fall gewesen (1966: 137). Im Unterschied zu den vorher ausgeführten, auf Macht basierenden Herrschaftssystemen, sieht ʿAbd ar-Rāziq in der Führung des Propheten eine Führung durch Überzeugungskraft (iqnāʿ). Diese Überzeugungskraft ergibt sich aus der Tatsache, daß die Herrschaft Muḥammad eine spirituelle, keine weltliche war. Nur durch die Überzeugungskraft im Glauben war er Führer einer Gemeinschaft. Er zitiert hierzu mehrere Koranverse, unter anderem Al-Firqān: 56: "wa mā arsalnāka illā mubashshiran wa nadhīran" (und wir haben Dich nicht geschickt, damit Du etwas anderes bist als Missionar und Vorbote) (1966: 148) und den Prophetenausspruch "antum aʿlam bi-umūr dunyākum" (ihr wisst besser Bescheid in den Angelegenheiten eurer Welt) (1966: 154).

⁷⁵ Die Selbstbezeichnung der Kalifen wandelte sich im Laufe der Zeit. Abū Bakr (reg. 632-634) bezeichnete sich als "khalīfa rasūl allah" (Nachfolger des Propheten Gottes), während spätere Kalifen sich "khalīfat allah" (Nachfolger, hier eher Stellvertreter, Gottes) ansahen (Ibn Khaldūn in ʿAbd Ar-Rāziq 1966: 193).

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq hat diese Analyse zwar mit speziellem Bezug auf das islamische Kalifat geschrieben, das es ab 1924 nicht mehr gab, doch sind seine Ausführungen über die Herrschaftslegitimation im Islam insgesamt auch anwendbar auf Könige wie die ägyptischen Khediven. Daher erweitert ‘Abd ar-Rāziq seinen Fokus vom Kalifen auf im Islam zulässige Herrschaftsformen. Er beklagt dabei die Abwesenheit von Politikwissenschaftlern in der arabischen Welt, weswegen er auch auf Hobbes und Locke habe zurückgreifen müssen und bedient sich nur Ibn Khaldūns, der das Kalifat als Ausdruck einer arabischen "‘aṣabiyya" angesehen hatte (1966: 83).

Ausgehend von seiner Behauptung, die Rolle des Propheten sei spiritueller Natur gewesen, argumentiert er, auch die arabische Einheit zur Zeit des Propheten sei nie mehr als eine spirituelle Einheit gewesen war:

"waḥdat al-īmān wa al-madḥhab ad-dīnī, lā waḥda ad-dawla wa madhāhib al-mulk" (Einheit des Glaubens und der Religionsart, keine Einheit des Staates oder der Arten des Königreiches) (1966: 170).

Diese Absage ist nicht nur eine historische. ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq bezieht Stellung gegen Überlegungen einer panislamischen oder panarabischen Einheit, die nach dem Wegfall des kalifatlichen Universalismus in osmanischem Gewand auf der Tagesordnung standen. Er ist in diesem Zusammenhang als ägyptischer Nationalist betitelt worden, auch wenn er in diesem Werk keine genaueren Angaben zu seinem Nationsverständnis hinsichtlich Ägyptens macht.

Dennoch ist seine Analyse hauptsächlich theologischer Natur. Er bedient sich Beispielen aus der englischen und arabischen säkularen Wissenschaftstradition, doch bleibt sein Hauptaugenmerk auf islamischen Argumentationen, und bei diesen auf den beiden anerkanntesten, Koran und Sunna. Daher konnte das Werk ‘Abd ar-Rāziqs einen solchen Sturm auslösen, da er gewissermaßen auf gleicher kommunikativer Ebene stand, mit Argumenten aus den gleichen Quellen und aus einem Weltbild mit den gleichen Axiomen argumentierte, wie die konservativen

Widersacher der Liberalen. Daran waren die strengen Säkularisten um Farah Anṭūn und auch Shiblī Shumayyil gescheitert, weil sie sich mit einem offenbarten Dogma nicht auf gleicher Ebene auseinandersetzen konnten, sondern nur rationalistisch und rein weltlich argumentierten.

Während aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinem Takhlis das französische System noch hochgelobt hatte, obwohl es nicht auf der islamischen Offenbarung in Koran und Sunna basierte, geht ‘Abd ar-Rāziq gleich zwei Schritte weiter und behauptet, daß praktisch alle bisherige religiös legitimierte Herrschaft in islamischen Ländern erstens nicht auf der islamischen Offenbarung basierte und ihr zweitens sogar widersprochen hätte, da der Islam nicht zu einer auf Macht und Gewalt gegründeten Herrschaft aufriefe und zudem die vom Koran und ihm selbst beschriebene Rolle des Propheten völlig mißverstanden worden sei.

Die Radikalität dieser Aussagen macht deutlich, warum die Entrüstung über ‘Abd ar-Rāziqs Buch so groß war. Der Autor hatte nicht nur ein Konzept der islamischen Rechtswissenschaft überprüft, sondern rund 1300 Jahre islamischer oder zumindest islamisch legitimer Herrschaftstraditionen in Frage gestellt.

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq erfasst nicht alle als Kernbestand ausgemachten fünf Säulen des Liberalismus. Dies liegt hauptsächlich an dem Anliegen ‘Abd ar-Rāziqs, aufzuzeigen, daß der Islam nicht politisch ist, kein bestimmtes politisches System vorschreibt. Daher baut ‘Abd ar-Rāziq auch keine liberale politische Philosophie auf, sondern dekonstruiert eine aus seiner Sicht illiberale und illegitime politische Vorstellung, nämlich die der Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des islamischen Kalifats. ‘Abd ar-Rāziqs Kernthema ist daher natürlich der Säkularismus und zwar aus islamischer Warte, was ihn deutlich von den anderen prominenten Säkularisten unterscheidet.

Dennoch hat er zumindest indirekt auch Stellung zu Fragen der Freiheit, Rechtstaatlichkeit und Demokratie bezogen. Zu Wirtschaftsthemen äußert er sich nicht.

ʿAbd ar-Rāziq entwickelt kein dezidiertes Freiheitsverständnis, beschäftigt sich aber im Zuge seiner Analyse des Kalifats als Machtinstruments mit den Gefahren für die Freiheit und Selbstbestimmung der Muslime. Er postuliert dennoch keine individuellen Abwehrrechte gegenüber staatlicher oder gesellschaftlicher Herrschaft. Sein Verweis auf Hobbes und Locke deutet darauf hin, daß ihm ein rationalistisches, auf der individuellen Freiheit basierendes politisches System am liebsten ist, da er die Position Hobbes' zugunsten der Lockes verwirft.

Tiefgehender ist ʿAbd ar-Rāziqs Verweis auf Ibn Khaldūn und dessen Analyse des Islams als politischer Herrschaft. Ibn Khaldūn hatte in seiner Muqaddima den Islam als politisches, nicht theologisches System betrachtet und konnte es daher auch seiner ʿaṣabiyya-Theorie unterziehen. Die ursprüngliche spirituelle Mission des Kalifats sei durch stärkere ʿaṣabiyya bei den Quraysh, die den Kalifen stellten, zu einem Königtum degradiert worden (Binder 1988: 133).

ʿAbd ar-Rāziqs Rechtsstaatsbegriff ist insofern ein negativer, als er den bisher gängigen Begriff einer islamischen Rechtsstaatlichkeit innerhalb der traditionellen Ordnung ablehnt. Da er gleichzeitig die weltliche und politische Mission des Propheten und des Islam als nicht erwiesen abtut, kann er kein im Islam gegründetes neues Rechtsstaatsverständnis aufbauen, sondern beschränkt sich auf einen Rechtsstaat, der aufgrund seiner islamischen Argumentation säkular sein muß.

ʿAbd ar-Rāziqs demokratische Forderungen liegen in der Dekonstruktion undemokratischer Herrschaft und der Suche nach einer Herrschaftslegitimation, die die Wünsche der Regierten berücksichtigt. Aus diesem Grund favorisiert er das Locke'sche Vertragsmodell gegenüber dem Hobbes'schen. Dennoch trägt ʿAbd Ar-Rāziq diese Forderungen eher implizit als explizit vor und bedient sich beispielsweise nicht des *ijmāʿ*-Konzeptes, was sonst durchaus als protodemokratisches Hilfskonstrukt verwendet wurde. Wahrscheinlich ist ihm die islamische Konsenstheorie zu elitär.

ʿAbd ar-Rāziq's Kernthesen sind im Bereich des Säkularismus zu finden. Wie kaum jemand vor ihm widerspricht er der verbreiteten Auffassung, der Islam sei "dīn wa dawla" (Religion und Staat) oder "dīn wa dunyā" (Religion und Weltliches), und ordnet stattdessen die Mission des Propheten Muḥammad dem Spirituellen zu, deren weltliche Auswirkungen allenfalls kollateral waren und in ihrer Zufälligkeit nicht Kernbestandteil der islamischen Religion sein können. Hiermit geht er weiter als islamische Reformer vor ihm. Muḥammad ʿAbduh hatte zwar den Horizont der islamischen Theologie weiter geöffnet, jedoch an einer, wenn auch liberaler konstituierten, islamischen weltlichen Herrschaft festgehalten. Ähnliches gilt auch für ʿAbd ar-Raḥman Al-Kawākibī.

Muḥammad ʿAbduh erklärte, der Islam schreibe kein bestimmtes politisches System vor, was in seinen Ausführungen über die Vereinbarkeit von Despotismus und Islam deutlich wird, jedoch verneint ʿAbd ar-Rāziq auch diese, ebenfalls reformerische Position, indem er behauptet, der Islam schreibe überhaupt kein politisches System vor, weil er keine weltliche Botschaft oder Mission habe.

Es bleibt ein inhärenter Widerspruch in der Argumentation ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq's. Der Versuch, ein säkulares Staatsmodell durch die Verneinung der Existenz eines islamischen Staatsmodells aus den islamischen Quellen selbst zu rechtfertigen, ist eine Quadratur des Kreises, da es auf Prämissen basiert, die areligiöse Säkularisten als ungültig ansehen würden. Gleichzeitig hat ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq die Hoheit des islamischen Diskurses bestätigt, indem er seine Forderungen explizit auf islamischen Argumenten aufbaute. Er hat sich auf den Islam gestützt, um ihn als politisches Ordnungskonzept zu verwerfen. Allerdings konnte ʿAlī ʿAbd Ar-Rāziq trotz dieses Widerspruchs den arabischen und besonders den ägyptischen Säkularisten eine wichtige zusätzliche Argumentation an die Hand geben, die durch ihre islamische Authentizität besticht und nicht als fremd oder importiert verurteilt werden kann. Dies ist wohl ein Grund für die heftigen Attacken, denen ʿAlī ʿAbd Ar-Rāziq ausgesetzt war. Seine Thesen gefährdeten die Autorität des klerikalen Establishments. Vorherige Säkularisten waren kaum in die diskursiven Hoheitsgebiete der Azhar eingedrungen, sondern hatten ihren

Säkularismus säkular begründet und gehörten zudem oftmals, wie im Falle Farah Anṭūns etwa, als Christen und Einwanderer zu Minderheiten.

Nachdem in der zweiten Generation der arabischen Nahḍa die Stimmen der Säkularisten, insbesondere der syrischen Christen, deutlich an Schärfe zugenommen hatten, findet sich nun in der zweiten Generation auch innerhalb der islamischen Theologie, flankiert von einigen philosophischen oder empirischen Argumenten, die auf Aristoteles, Ibn Khaldūn oder John Locke zurückgehen, eine Wendung zu einem deutlicher formulierten Säkularismus innerhalb eines islamischen theologischen Rahmens. Auch Ṭāhā Ḥusayn, Zeitgenosse und Freund von ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq, stieß in "al-Fitna al-Kubrā" ins gleiche Horn und schrieb (zitiert nach Yared 2002: 39): "Had it contained a revealed political system, the Quran would have shown it and the prophet would have declared it."

5.2 Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973)

Der 1889 im oberägyptischen Al-Minyā geborene Ṭāhā Ḥusayn gilt als der führende ägyptische Modernist nach dem ersten Weltkrieg und einer der bedeutendsten Schriftsteller und Intellektuellen seines Landes und auch der arabischen Welt im 20. Jahrhundert, dessen gesamtes Werk mehr als 1400 Artikel, 61 Bücher und Schriften und elf Buchübersetzungen beinhaltet. Im Gegensatz zu den meisten seiner liberalen Kollegen wurde Ṭāhā Ḥusayn in eine arme Familie hineingeboren, was in Teilen seine eher sozialliberalere Ausrichtung und seine Bewunderung für den ebenfalls armen Sokrates erklären mag (Ḥusayn 1959: 45).

Im Alter von zwei Jahren erblindete Ṭāhā Ḥusayn, wurde aber trotz dieses Handicaps zum "Doyen der arabischen Literatur" der späten zwanziger, dreißiger und vierziger Jahre und im Januar 1950 Bildungsminister.

Nachdem er in der Schule den Koran auswendig gelernt hatte, studierte er ab 1902 an der Azhar und hörte die beiden letzten Vorlesungen von Muḥammad ʿAbduh. In der Folge überwarf er sich mit seinen Professoren, so daß ihm der Abschluss versagt wurde und er an die Ägyptische Universität wechselte, wo er 1914 mit einer Arbeit über den arabischen Dichter al-Maʿarrī promovierte. Ṭāhā Ḥusayn identifizierte sich Zeit seines Lebens mit Person und Werk des ebenfalls als Kind erblindeten Al-Maʿarrī (Khoury 1975: 234).

Mit einem Stipendium ging er nach Paris, wo er seine zukünftige Frau kennenlernte und an der Sorbonne eine weitere Doktorarbeit über Ibn Khaldūn (1919) schrieb. Ṭāhā Ḥusayn verarbeitete seine Kindheitserinnerungen und seine Studienzeit in Ägypten und Frankreich im autobiographischen Roman "Al-Ayyām" (hierzu Khoury 1975).

Ṭāhā Ḥusayn ist der vielseitigste Autor der arabischen Liberalen, der allen drei Strömungen des arabischen Liberalismus zugeordnet werden kann. Er war nicht nur mit den antiken Klassikern und Philosophen vertraut, die er in seinem Buch "Qādat al-Fikr" vorstellt und deren Werke wie Aristoteles' "Der Staat der Athener"⁷⁶ er übersetzt hat, sondern auch in der modernen europäischen Geistesgeschichte bewandert. Gleichzeitig ist er kein völlig säkularer und nur europäisch beeinflusster Denker, sondern ordnet sein politisches und literarisches Programm in den Kontext der arabisch-islamischen Ideengeschichte ein, besonders in seinem Spätwerk ab den späten vierziger Jahren.

Zudem umfassen seine Schriften und Artikel nicht nur politische Fragen, sondern in mindestens ebenso großem Maße ästhetische und literarische Themen. Bereits früh hat er sich mit der arabischen Dichtung beschäftigt und mit seinem Buch über die vorislamische Dichtung, "Fī ash-shiʿr al-jāhili" (1926), einen Proteststurm ausgelöst, der den Reaktionen auf Qāsim Amīns "Taḥrīr al-Marʿa" und ʿAlī ʿAbd Ar-Rāziq "Al-Islam wa Uṣūl al-ḥukm" ähnelte. Er wurde der Häresie bezichtigt, aber nicht verurteilt. Mit ʿAbd Ar-Rāziq war er

⁷⁶ Ḥusayn, Ṭāhā 2000: "Nizām al-athīniyīn li-Araṣṭātālīs"

freundschaftlich verbunden und beide sahen sich als Teil eines intellektuellen "jihād" gegen das orthodoxe und konservative klerikale Establishment (‘Abd al-‘Azīz 2000: 121). Mit diesem Establishment sollte Ṭāhā Ḥusayn auch in seiner Eigenschaft als Bildungstheoretiker und -aktivist aneinandergeraten, in dem er vehement eine Reform der Azhar-Curricula forderte.

Aufgrund der thematischen Vielfältigkeit des Gesamtwerks von Ṭāhā Ḥusayn sowie der langen Zeitspanne seiner publizistischen Tätigkeit, von etwa 1908 bis in die sechziger Jahre, ist die Einordnung seines Denken in liberale Schemata etwas schwieriger, zumal Ḥusayn seine Positionen im Laufe der Zeit auch veränderte oder bestimmte Richtungen einschlug. Ab den späten dreißiger und insbesondere vierziger Jahren sind seine Artikel deutlich "linker", mit mehr Augenmerk auf soziale Gerechtigkeit und Transferleistungen, als dies noch in der frühen Zwischenkriegszeit der Fall gewesen war. Zudem tauchen ab dieser Zeit bei Ṭāhā Ḥusayn die beiden ersten Kalifen, Abū Bakr und ‘Umar, als Ideale von gerechten Herrschern auf, die sowohl die Freiheit der Untertanen als auch soziale Gerechtigkeit verwirklicht hätten.

Grundsätzlich ist dies eine nicht untypische intellektuelle Entwicklung in der arabischen Welt und Ägypten in der Zwischenkriegszeit. Nach der Desillusionierung der Ägypter durch die ersten sechs Jahre der Wafd-Regierung, die zunehmend despotisch auftrat (Ḥusayn 2008: 25), sowie das Erstarren islamistischen und nationalistischen Gedankenguts haben führende Intellektuelle diesen Weg eingeschlagen und sich von vormals liberalen, rationalistischen Positionen abgewandt und sich religiösen, romantischen und chauvinistischen Haltungen zugewandt. Dies betrifft Ṭāhā Ḥusayn allerdings nicht in einem so großen Ausmaß wie seine Zeitgenossen Muḥammad Ḥusayn Haykal, Sāmī al-Kayyālī oder ‘Abbās al-‘Aqqād.

Vielleicht war anfangs auch noch der Einfluss seines klassisch-liberalen Lehrmeisters Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, mit dem Ṭāhā Ḥusayn sehr eng verbunden war, maßgebend. Seine frühen Schriften sind deutlich säkularer und aus liberalismustheoretischer Sicht auch klassisch-liberaler.

Seinen ersten Skandal provoziert Ṭāhā Ḥusayn im Jahr 1926 mit dem Erscheinen des erwähnten Buches "Fī ash-Shi' r al-Jāhili" (Über die vorislamische Dichtung). Neben der Anfechtung der Autorenschaft namhafter Werke ging Ḥusayn so weit, den Koran selbst in die Tradition der vorislamischen Dichtung zu stellen und ihn damit zu einem Werk zu degradieren, das auch einer historisch-kritischen Sichtweise unterzogen werden kann. Der Sturm des azharitischen Protests hatte Auswirkungen auf seine Karriere, jedoch nicht in der Drastik, die seinem Freund 'Alī 'Abd Ar-Rāziq widerfahren war. Als Professor an der säkularen Ägyptischen Universität war Ṭāhā Ḥusayn nicht unmittelbar von den Urteilen der Azhar-Gelehrten betroffen und er hatte keine religiösen Titel, die ihm aberkannt werden konnten. Zudem waltete sein Mentor, Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, seit dem Jahr 1925 als Rektor der Ägyptischen Universität.

Der zweite Streich gelang Ṭāhā Ḥusayn im Jahr 1938 mit einem Traktat über die Zukunft der Kultur in Ägypten (Mustaqbal ath-thaqāfa fī miṣr), in dem er Ägypten eindeutig der westlichen und mediterranen Zivilisation zuordnete und die Beziehungen des Landes zum Fernen Osten rundweg ablehnte und den Einfluß der arabisch-islamischen Kultur als zweitrangig betrachtete. Er sah Ägypten als Teil einer aus Griechenland und Rom inspirierten und eng mit dem Land der Pharaonen verbandelten Mittelmeerkultur, deren Nationen sich über die Jahrhunderte hinweg gegenseitig beeinflusst hätten. So hätten die frühen Griechen von den Ägyptern gelernt (z.B. Mathematik und Astronomie), die Griechen wiederum die Philosophie entwickelt und über Alexander den Großen nach Ägypten zurückgebracht (Ḥusayn 1959: 36). Dennoch haben die Griechen mehr nach Ägypten zurückgebracht als sie vorher genommen hätten. Der Einfluß der Ägypter auf die Griechen sein ein "Amaliyya mādiyya" (materieller = technischer Prozess) gewesen, während die Griechen ein "shay'an 'aqliyyan" (eine intellektuelle Sache = Wissen, C.R.) zurückgebracht hätten (1959: 37).

Ṭāhā Ḥusayn lehnt den Vergleich Ägyptens mit fernöstlichen Nationen wie Japan ab und distanziert sein Land auch vom Osmanischen Reich, indem er behauptet, "kānat miṣr dā'iman juz'an min Urubā" (Ägypten war immer ein Teil von

Europa) (1973: 9: 36). Das Beispiel Japans hatte seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts die arabischen Gemüter erregt, da es erstmals einer nichtwestlichen Nation gelungen war, ohne Aufgabe ihrer eigenen Identität ein modernes Land aufzubauen und sogar eine europäische Großmacht, das russische Zarenreich, das das Osmanische Reich immerhin in einigen Balkankriegen besiegt hatte, 1905 zu schlagen. Ṭāhā Ḥusayn macht bei der Euphorie nicht mit und betont im Gegenteil, daß Ägypten und Europa untrennbar sind. Die Türkei sieht er als "Böses" (1973: 9: 38) an, das maßgeblich für den Untergang der islamischen Welt verantwortlich war:

"al-‘unṣur at-turkī (...) fa-radduhā ilā al-inḥṭāṭ ba‘da ar-raqqī wa ilā al-jahāla ba‘da al-‘ilm wa ilā aḍ-ḍu‘af ba‘da al-quwa" (Und der türkische Faktor (...) warf es zurück zum Niedergang nach dem Wohlstand und zur Ignoranz nach der Wissenschaft und zur Schwäche nach der Stärke) (Ḥusayn 1973: 9: 37).

Ägypten hingegen sei noch ein Bollwerk dagegen gewesen, eben durch seine starken Beziehungen zu Europa. Ägypten und Griechenland seien die intellektuellen Väter des Aufstiegs Roms gewesen, das später wiederum in Person von Pompeius nach Ägypten zurückgekehrt sei. Kurzum, wie schon bei anderen arabischen Humanisten, die das klassische Erbe ihrer Länder als maßgeblicher als den Islam ansahen, konnte diese Zurückstufung des arabisch-islamischen Erbes nur den Protest von Islamisten einerseits und panarabischen Nationalisten andererseits nach sich ziehen. So kann Ṭāhā Ḥusayn auch die Versuche zur Etablierung einer "Jimā‘a ar-rābiṭa ash-sharqiyya" (Gemeinschaft des östlichen Bandes) (Ḥusayn 1973: 9: 25) nicht nachvollziehen und behauptet gar, daß "al-islām lam yughayyir al-‘aql al-miṣrī" (der Islam den ägyptischen Geist nicht verändert hat) (1973: 9: 32). Er geht noch weiter und schreibt, daß "naḥnu shurakā’ al-urubiyīn fī turāthihim al-‘aqlī" (wir Partner der Europäer in ihrer Geistestradiation sind) (1973: 9: 49).

Zum Leidwesen Ṭāhā Ḥusayn werden seine Thesen von der Verbundenheit Europas und Ägyptens von gleich zwei einflußreichen Gruppen angezweifelt.

Zum einen von islamischer Seite, für die das Band der Religion, die von der arabischen Halbinsel kam, eindeutig einen höheren Stellenwert für die ägyptische Identität hat, als die vorislamische Geschichte des Landes. Zum anderen aber, und das muß aus Sicht eines arabischen Liberalen besonders enttäuschend gewesen sein, haben auch die Europäer die Westlichkeit Ägypten nie anerkannt. Ṭāhā Ḥusayn kritisiert in diesem Zusammenhang "The Ballad of East and West" von Rudyard Kipling, in der dieser schreibt: "Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet". Dies würde für Ägypten nicht gelten (1973: 9: 35).

Mit Hinblick auf die in dieser Arbeit vorgestellten Quellen des Liberalismus in der arabischen Welt hatte Ṭāhā Ḥusayn in der Tat eine vielfältigere Verwurzelung als andere Denker vor und nach ihm. Er greift auf Ibn Khaldūn zurück, über den er seine erste Doktorarbeit geschrieben hat. Die europäische Philosophie der Aufklärung ist ihm bestens vertraut, da er sie an der Sorbonne gelesen hatte und einige der maßgeblichen Denker wie Voltaire, Rousseau und Montesquieu in seinem Buch "Qādāt al-Fikr, 1959" (Führer des Denkens) behandelt. Er bewundert die französische Revolution, deren Ursprung er aber im englischen liberalen Denken sieht, das dann von französischen Intellektuellen wie Voltaire in seinen englischen Briefen und Montesquieu in seinem "De l'esprit des lois" adaptiert worden sei. Er lobt die Engländer als die Nation, die das beste Gleichgewicht zwischen Nationalbewußtsein (al-fikra al-qawmiyya) und Individualismus (al-fikra al-fardiyya) erreicht hätten (Ḥusayn o.J.: 36). Dadurch und den Willen Gottes seien die Engländer:

"mu'allima li-sh-shu'ūb wa mu'addiba li-l-umam bi-ādāb al-ḥayāt as-siyāsiyya al-ḥurra wa bi ādāb ad-dīmuqrāṭiyya aṣ-ṣāliḥa" (Lehrer für die Völker und Ausbilder für die Nationen durch ihre Sitten des freien politischen Lebens und der echten Demokratie) geworden (ibid.).

Durch Übersetzungen und tiefgehende Adaption und Inspiration ist Ṭāhā Ḥusayn zugleich der Denker, der sich aus politischer Sicht am systematischsten mit dem antiken Erbe und seinen Implikationen für das Ägypten der Zeit Ṭāhā Ḥusayns auseinandergesetzt hat. Er differenziert zwischen Römern und Griechen und schreibt ersteren eine höhere Entwicklung des Individualismus zu als zweiteren. Darüber hinaus versucht er sich immer wieder an der Einordnung von Demokratie, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit in einen islamischen Kontext. Hierbei legt er nicht nur Wert auf eine theologische Einbindung, sondern auch auf eine historische.

Das Freiheitsverständnis Ṭāhā Ḥusayns wandelt sich im Laufe seiner publizistischen Karriere von einem negativen hin zu einem deutlich positiveren, was durchaus dazu führt, daß er bei Konflikten zwischen beiden Freiheiten bereit ist, die individuellen Abwehrrechte den politischen Mitspracherechten und sozialen Rechten zu opfern. In früheren Schriften, auch noch unter der Anleitung von Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, propagiert Ṭāhā Ḥusayn die, wenn auch nicht schrankenlose, individuelle Freiheit, die in ihrem Konflikt mit der Mehrheitsmeinung, illustriert am Beispiel Sokrates', der der Philosophie und dem freien Denken erst zum Sieg verholfen habe. Er konstruiert eine Evolution des Sieges der Meinungsfreiheit über konservative und antiliberalen Widerstände. Der erste sei hierbei Sokrates gewesen, der zum Märtyrer der Freiheit wurde. Am Beispiel Sokrates' macht Ṭāhā Ḥusayn den alten Konflikt zwischen Individualismus und Kollektivismus fest. Die Sophisten hätten das Individuum verherrlicht (1959: 44). Auch Ḥusayn sieht das Individuum als Ursprung der Gesellschaft, jedoch betont er dessen Eingebundenheit in kollektive Strukturen wie Sprache, Traditionen und Philosophie (1959: 8f) und kann daher nicht zu einem völligen Individualismus durchstoßen, sondern betont die Reziprozität von Einzelem und Gemeinschaft.

Analog zur Interdependenz von Individuum und Kollektiv baut Ṭāhā Ḥusayn seinen Zusammenhang zwischen Freiheit und Gesetz auf. Es entspricht im weiteren Sinne der Kantischen Unterwerfung unter das Sittengesetz, durch die der Mensch erst frei sein könne. Erst das Gesetz, das Freiheiten garantiere, sei es,

das den Menschen wirklich frei macht, ebenso wie die gegenseitige Akzeptanz der Freiheit unter den Menschen diese erst lebendig macht.

Dennoch muß der Mensch innerhalb dieser Grenzen frei sein. Ṭāhā Ḥusayn verbindet die Freiheit normativ mit dem Leben, da diese ihn von Tieren unterscheidet:

"wa al-ḥurriyya hiya a'ḥam hadhihi al-ḥuqūq khatran wa ajluhā sha'nān li-annahā hiya al-latī taj'alu al-insān insānan wa tumayyizuhu min al-ḥayawān wa takhtaṣṣuhu bi-an yudabbir umūrahu kamā yashā' wa yunazzim ḥayātahu kamā yuḥibb (...) lā yanbaghī an yuḥadd hadhihi al-ḥurriyya qaydun illā ḥuqūq nuḥarā'ihim fī an yufakkirū wa yaqūlū wa ya'malū ayḍan" (Und die Freiheit ist die gefährdete und wertvollste dieser Rechte, denn sie ist es, die den Menschen zum Menschen macht und ihn von den Tieren abhebt und ihn dazu bestimmt, seine Angelegenheiten so zu regeln wie es ihm gefällt und sein Leben so zu ordnen wie er es mag (...) es kann nicht sein, daß die Freiheit durch etwas anderes begrenzt wird als die Rechte seiner Mitmenschen zum Denken, Sprechen und Handeln) (1973: 5: 405).

Danach sei es den Christen gegen die politische Macht des Römischen Reiches und die religiöse Macht des römischen Kaisers so ergangen: sie wurden verfolgt und vernichtet. Sobald aber das Christentum selbst die Meinungshoheit erlangt hatte, handelte es nicht viel besser als diejenigen, von denen es zuvor verfolgt worden war. Auch das Christentum, so Ṭāhā Ḥusayn, wandelte sich von einem Anwalt der Meinungsfreiheit zu einem Bollwerk der Meinungsunterdrückung (1972: 224). Es sei letztlich also immer die Mehrheit gewesen, die in der Lage war, die Minderheit und das Neue zu unterdrücken. Die Mehrheit, so Ṭāhā Ḥusayn in vermutlich unbewußter Anlehnung an Humboldt, aber bewußter, wenn auch nicht zitierter Anlehnung an John Stuart Mill, habe immer eine Gleichförmigkeit zum Ziel gehabt (1972: 213). Dies sei auch beim schwelenden Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion so: "ad-Dīn ḥaḥẓ al-kathra wa al-'ilm ḥaḥẓ al-qilla" (Die Religion ist der Glück der Vielen, die Wissenschaft das der

Wenigen) (1972: 212). Andernorts outet sich Ṭāhā Ḥusayn als Befürworter des Chaos in der Literatur, was natürlich eine Ablehnung der mehrheitlichen Gleichförmigkeit darstellt (1925: 208).

Lediglich der Islam mit seinen beiden ersten rechtgeleiteten Kalifen sei eine Verkörperung der Meinungsfreiheit in politischen Institutionen und religiösem Denken gewesen. Ṭāhā Ḥusayn, vielleicht aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung, führt in diesem Artikel nicht weiter aus, was nach Abū Bakr und ʿUmar in den folgenden Jahrhunderten islamischer Herrschaft mit der Meinungsfreiheit passiert ist, obwohl er hierzu eigentlich recht klare Ansichten hatte.

Die Meinungsfreiheit und das Recht, diese auch zu publizieren, sind die wichtigsten Freiheiten für Ṭāhā Ḥusayn, da sie ihn als Schriftsteller und Journalisten auch in besonderem Maße betreffen. Er sieht sich und seine Publikationen daher auch als Erfolg der Meinungsfreiheit (2008: 32).

Zudem ist diese Freiheit unerlässlich für das Wohlergehen der Nation und die Ausbildung der Jugend. Er trennt zwischen der unfreien Tradition und dem Weg der Freiheit zur Zukunft:

"ammā anā fa-akhtār aṭ-ṭarīqa al-ūlā an nastaqbila ath-thaqāfa aḥrāran wa naqbalahā ḥurran wa aqbalu an ataʿarraḍ lahu lil-umam al-ḥurra min alwān al-khayr wa ash-shirr wa min ikhtilāf al-khuṭūb. fa-inna al-ḥayāt al-ḥurra al-latī yamlaʿuhā aṭ-ṭumūḥ al-ḥurr ilā al-ʿadl wa l-istimtāʿ al-ḥurr bi-l-ḥaqq wa l-ibtihāj al-ḥurr bi-naʿīm al-maʿrifa khalīqatan an nashtarīhā bi-aghlā l-athmān" (Was mich betrifft, so wähle ich den ersten Weg, den auf dem wir als Freie die Kultur annehmen und sie frei empfangen, und ich begrüße, was sie den freien Nationen an Farben des Guten und Bösen und der unterschiedlichen Meinungen gibt. Denn das freie Leben, das von freien Wünschen nach Gerechtigkeit und der freien Erlaubnis zum Recht und der freien Pracht und dem Genuß des Wissens gefüllt ist, ist eine Schöpfung, die wir zum höchsten Wert kaufen) (Ḥusayn o.J. : 217).

Die Jugend wiederum könne nur als freie Jugend an der Moderne und der Zivilisation teilhaben und Europäern und Amerikanern ebenbürtig sein. Die Tradition hingegen zwingt junge Menschen, das zu machen, was nicht ihrem Selbst entspricht (1953: 116). Daher fordert Ṭāhā Ḥusayn "ḥarrar ash-shabāb qabla kulli shay'!" (Befrei die Jugend vor allen anderen Dingen!) (ibid.). In diesem Zusammenhang ist er auch noch sehr skeptisch gegenüber staatlicher und gesellschaftlicher, sprich kollektiver Kontrolle der individuellen Freiheit, die er am Beispiel der Jugend deutlich macht:

"inna at-taqālīd al-mawrūtha wa at-taqālīd al-mustaḥdatha wa sulṭān al-ḥukūmat wa sulṭān l-jimā'a wa zurūf al-ḥayāt kullahā fī hadhā l-waṭan al-bā'is ta'abbā 'alā ash-shabāb an yakūnū aḥrāran" (Und die geerbten Traditionen und die modernisierten Traditionen und die Herrschaft der Regierung und die Herrschaft der Gemeinschaft und die (allgemeinen) Lebensumstände in diesem unglücklichen Land, verweigern es den jungen Menschen frei zu sein) (1953: 118).

Der frühe Ṭāhā Ḥusayn erinnert in seiner Ablehnung der gesellschaftlichen Autorität und der Betonung der individuellen Freiheit noch an Adīb Ishāq und seinen Mentor Aḥmad Luṭfī As-Sayyid. Ab dem Ende der 1920er und der 1930er Jahre sollte sich dies ändern.

Bei aller Betonung der Freiheit als Abwehrrecht gegen kollektive Autoritäten ist Ṭāhā Ḥusayn derjenige der arabischen Liberalen, der am stärksten Wert auf die positive Freiheit gelegt hat. Er kann die Freiheit und auch die Gleichheit als reinen Formalismus nicht akzeptieren und ist der Meinung, daß jemand, der Hunger leidet, nicht frei sein kann. Dennoch geht sein Postulat der positiven Freiheit nicht so weit, daß er eine völlige materielle Gleichheit fordert. Diese sei zwar grundsätzlich wünschenswert, doch die Kommunisten könnten sie nur erreichen, indem sie die Freiheit vernichteten. Ṭāhā Ḥusayn ist mehr ein sozialer Liberaler als ein liberaler Sozialist. Ibrahim 'Abd al-'Azīz (in Ḥusayn 2008: 14)

sieht daher auch zurecht in der Diskussion des Freiheitsverständnisses von Ṭāhā Ḥusayn eine Balance zwischen "hāja" (Not, Bedürfnis) und "ḡarūra" (Notwendigkeit) einerseits und Freiheit andererseits. Im Gegensatz zu klassischeren Liberalen, bei denen wie etwa Adīb Ishāq die beiden ersteren aus der Verwirklichung der Freiheit folgen würden, sieht Ṭāhā Ḥusayn das Verhältnis genau andersherum und fordert einen sozialen Ausgleich in mindestens dem Maße, daß alle Menschen ihre Freiheit auch wirklich nutzen können.

Daher diskutiert er die Freiheit nicht wie sein früherer Lehrmeister Aḥmad Luṭfi As-Sayyid isoliert, als formales Abwehrrecht gegen Eingriffe des Staates, der Gesellschaft und anderer Individuen, sondern stellt sie in den größeren Zusammenhang einer sozialen und freiheitlichen Demokratie. In diesem Zusammenhang ist es ihm nur recht und billig, einige der Freiheiten, insbesondere der Reichen, zugunsten eines höheren gesellschaftlichen Egalitarismus zu opfern, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad. Seine Freude über die Siege von linken Regierungen in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg, wie etwa der Sieg der Labour-Partei über Churchill oder der französischen Sozialisten, deuten darauf hin. Er ist klarer Anhänger der westlichen liberalen Demokratie, sieht jedoch Korrekturbedarf was die soziale Gerechtigkeit in diesem System anbelangt.

Er sieht einen Widerspruch in der gleichzeitigen Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit, weil er mit der Gerechtigkeit auch eine materielle Gerechtigkeit meint und keinen rechtstaatlichen Formalismus. Bei anderen, klassischeren Liberalen wie Adīb Ishāq wäre diese Fragestellung eine Tautologie gewesen, da bei ihnen die Gerechtigkeit notwendigerweise das Resultat der Freiheit ist. Ṭāhā Ḥusayn hingegen, von einem anderen Gerechtigkeitsbegriff ausgehend, sieht die Lösung in einem Mittelweg, der die Bändigung der absoluten Gerechtigkeit und der absoluten Freiheit beinhaltet. Beide Pole sind in den Weltmächten der Nachkriegszeit, den USA und der Sowjetunion, verkörpert. In Wahrheit jedoch gibt es in allen Staaten ein stetes Oszillieren zwischen mehr Gerechtigkeit und mehr Freiheit. Die Abwahl der Konservativen in

Großbritannien (die Wahlniederlage Churchills 1946), die Ṭāhā Ḥusayn begrüßt, habe das Pendel in Richtung Gerechtigkeit ausschlagen lassen (1958: 253).

Wohl noch von den Schriften des viktorianischen Individualismus und Unternehmertum beeinflusst, gesteht Ṭāhā Ḥusayn aber zu, daß die Freiheit eher zur Aktivität und die Gerechtigkeit eher zum Ausruhen anleitete:

"fa-l-istimtā' bi-l-ḥurriyya (...) yadfa'u ilā al-'amal wa an-nishāt wa yughrī bi-l-kadd wa l-jadd wa yamna'u l-insān min an yurīḥ wa yastarīḥ. amma l-istimtā' bi-l-'adl fa-murīhun ḥaqqan" (Der Genuß der Freiheit drängt zur Arbeit und zur Aktivität und spornt zu Mühe und Ernsthaftigkeit an und verbietet es dem Menschen ruhen zu lassen und (selbst) zu ruhen. Der Genuß der Gerechtigkeit hingegen ist wahrlich entspannend) (1958: 241).

Die Suche nach dem dritten Weg hängt in den Schriften Ṭāhā Ḥusayns nach dem Zweiten Weltkrieg mit einer stärkeren Zuwendung zum islamisch-arabischen Erbe zusammen, das er jedoch nie als vollständige oder alleinige Ideologie übernimmt, sondern eher als Legitimationsfundus für eine soziale Demokratie nutzt. Andere Schriftsteller sahen gerade im Islam, als spirituellem System, den Mittelweg zwischen materialistischem Kapitalismus und Kommunismus.⁷⁷

Es ist charakteristisch für einen Denker wie Ṭāhā Ḥusayn, daß er die Freiheit aus gleich mehreren Quellen begründet. Zum einen die erwähnte Meinungsfreiheit, die ihren Ursprung bei den Griechen, genauer gesagt Sokrates hatte und die von den Europäern weiterentwickelt wurde. Gleichzeitig sieht er im Islam eine Religion der Freiheit, auch wenn er dies nur dürftig begründet und wenn, dann eher auf historische als auf theologische Aspekte eingeht.

Aufgrund seines eher gesellschaftlich angelegten Liberalismus und seiner stärkeren Betonung von substantiellen als formalen Rechten und aufgrund der

⁷⁷ Auch in wirtschaftlicher Hinsicht wie etwa Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr 2005: Iqtisādunā.

Tatsache, daß Ägypten ab der Zeit, in der Ṭāhā Ḥusayn publizistisch hauptsächlich tätig war, bereits eine Verfassung hatte, liegt der Schwerpunkt Ṭāhās nicht auf der formalen Rechtsstaatlichkeit. Sie ist für ihn eine Selbstverständlichkeit. Wohl aber wendet er sich, sowohl in historischen als auch in aktuellen politischen Fragen, gegen die Abwesenheit von konstitutionellen Regierungen und der Herrschaft des Rechts. In diesem Zusammenhang erhebt er schwere Vorwürfe gegen Ṣidqī Pasha, der die Verfassung zeitweise außer Kraft gesetzt hatte (1973: 5: 43). Er und seine Gefolgsleute hätten "yuqīmūn ash-shahwa maqām al-qānūn" (die Gier an die Stelle des Gesetzes gestellt) (1973: 4: 790) und damit die persönliche Freiheit außer Kraft gesetzt, die aber eigentlich heilig sei (1973: 4: 791).

Ṭāhā Ḥusayn geht bei seinen Ausführungen über Rechtsstaatlichkeit durchweg von einem rationalistischen Staatsentwurf aus, der mit überkommenen Traditionen wie Gottesgnadentum und daraus begründeter willkürlicher Herrschaft bricht:

"(...) fa-‘arafa al-insān anna sulṭān al-ḥākīm lā yuntazal min as-samā’ wa innamā yukhruju min al-arḍ wa anna bayna al-ḥākīm wa al-maḥkūm ‘aqdan ijtīmā‘iyyan tuṣḍiruhu al-qawānīn al-maktūba wa ad-dasātīr allatī tunqashu fī al-qulūb awwalan thumma tuktab fī aṣ-ṣuḥuf ba‘da dhalika" (und der Mensch wußte, daß die Herrschaft des Herrschers nicht vom Himmel herabgesandt wird, sondern aus der Erde kommt und daß zwischen dem Herrscher und dem Beherrschten ein Gesellschaftsvertrag besteht, den geschriebene Gesetze und Verfassungen diktieren, die zuerst in den Herzen ausgemalt wurden und danach auf Papier geschrieben wurden) (Ḥusayn 2008: 84).

Ṭāhā Ḥusayn führt die Idee des Gesellschaftsvertrags nicht weiter aus. Er wird jedoch deutlich, daß für ihn eine legitime Herrschaft nur durch einen bindenden Konsens bestehen kann, der keinen Spielraum für Willkür mehr läßt.

Daß sich Ṭāhā Ḥusayn mit einem rechtlichen Formalismus nicht zufrieden gibt, zeigt auch seine Einschätzung der ägyptischen Verfassungswirklichkeit. Die

Freiheit, so schreibt er 1945, sei nur theoretisch durch die Verfassung geschützt (1973: 5: 674), in Wahrheit jedoch "sind wir nicht frei uns zu versammeln (...) und zu sprechen. Die Freiheit ist den Ägyptern nicht zurückgegeben worden, und der militärische Herrscher hat sein Schwert nicht eingezogen (1973: 5: 675). Ägypten habe zwar eine der modernsten Verfassungen des 20. Jahrhunderts, aber könne doch nicht so frei leben wie Frankreich im 14. oder 15. Jahrhundert (1972: 252, 253).

Die Betonung der Verfassungswirklichkeit anstelle ihrer formalen Gültigkeit erklärt sich im Falla Ṭāhā Ḥusayn und in Kontrast zu früheren Konstitutionalisten dadurch, daß durch das Inkrafttreten der ägyptischen Verfassung von 1923 eben nicht all das gut wurde, was vorher schlecht war. Der Verfassungsoptimismus bei Aḥmad Luṭfī As-Sayyid beispielsweise hatte sich bisweilen in eine Verfassungseschatologie gesteigert. Dies kann Ṭāhā Ḥusayn nicht teilen, konnte doch jemand wie Ṣidqī Pasha die Verfassung wieder außer Kraft setzen und wurde trotz ihrer nominellen Geltung Ägypten nicht zu dem modernen demokratischen Staat, den die Liberalen sich erhofft hatten.

Wäre Ṭāhā Ḥusayn ein klassischer Liberaler gewesen, hätte er sich vermutlich mit einem konstitutionellen Garantismus zufriedengegeben. Aber er behandelt die Frage der Rechtstaatlichkeit zumeist im Lichte eines weiter gefassten und tiefergehenden Gerechtigkeitsdiskurses, der sich mehr mit materiellen und substantiellen Inhalten denn mit ihrer Form auseinandersetzt.

Obwohl ein strikter Befürworter der ägyptischen Verfassung, sieht Ṭāhā Ḥusayn in ihr einige Unzulänglichkeiten, die konservativen Elementen Tür und Tor öffnen, sie nach ihrem Gutdünken auszulegen. Er befasst sich mit dem Islam als Staatsreligion, wie die Verfassung ihn vorschreibt und kritisiert, daß einige Azhar-Scheichs daraus ableiten würden, Ägypten sei ein islamischer Staat (1972: 240). Er und einige andere Modernisten hingegen interpretieren daraus lediglich den Respekt vor der islamischen Religion, dem die Regierung entgegenkommen muß. Diese unterschiedlichen Interpretationen wären auch in den Reaktionen und den Rufen nach staatlicher Intervention nach der Publikation von 'Alī 'Abd

Ar-Rāziqs "al-Islām wa uṣūl al-ḥukm" und seinem eigenen Werk, "Fī ash-shi' r al-jāhilī", hervorgetreten (1972: 243).

Aus wirtschaftlicher Sicht ist Ṭāhā Ḥusayn kein Liberaler im klassischen Sinn sondern eher ein liberaler Sozialdemokrat. Allerdings muß bei dieser Einordnung auch der historische und politische Kontext Ägyptens und Europas in der Zwischenkriegszeit und danach berücksichtigt werden. Klassisch-liberale Ideen waren bereits lange auf dem Rückzug. Auch in Europa hatte der linkere, sozialere Liberalismus die Oberhand gewonnen. Nicht umsonst reagierte von Hayek im Jahr 1944 als klassischer oder rechter Liberaler mit einiger Vehemenz, als er der Menschheit den Weg in die Knechtschaft prophezeite⁷⁸, womit er nicht nur die ohnehin sozialistischen Staaten meinte, sondern vor allem sozialistische Tendenzen innerhalb der westlichen Demokratien, vornehmlich in England und den USA. Ṭāhā Ḥusayn war, und das zeigen seine Kommentare, sehr nah an den politischen Entwicklungen in Europa.

In Ägypten wiederum hatte sich mit der Verfassung von 1923 de-jure ein liberales politisches System etabliert, das jedoch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten durch illiberale Herrschaftspraktiken, fortbestehende Abhängigkeit von Großbritannien und durch die zu beklagende Nachlässigkeit und Unachtsamkeit der politischen Intellektuellen unterhöhlt worden. Wie bereits erwähnt kam es in diesen Jahren zu einer Verlagerung der Schwerpunkte im politischen Diskurs, weg von liberalen Ideen hin zu nationalistischen, islamischen oder sozialistischen. Nimmt man diese Entwicklungen als Maßstab, ist Ṭāhā Ḥusayn in ein echter Liberaler geblieben.

Seine Positionswechsel im Laufe der fast sechzigjährigen Publikationstätigkeit zu eher linken Positionen wurden bereits erwähnt. Seine wirtschaftliche Ausrichtung korrespondiert mit der späteren Aufgabe seines eher individualistischen Programms zugunsten sozialer Fragen. Sein Gesellschaftsbild wandelte sich von einem streng rationalistischen zu einem romantischeren, das

⁷⁸ von Hayek, Friedrich August 2007: The road to serfdom. University of Chicago Press, Chicago.

mehr Augenmerk auf Harmonie und Zusammenhalt legte als auf individualistische Atomisierung. Dies ist zunächst eine Bewegung, die vom klassischen liberalen Denken wegführt, auf der anderen Seite hat ihn dieser Romantismus und das Festhalten an der nationalstaatlichen Ordnung gegen Theorien des Klassenkampfes und des historischen Materialismus weitgehend immunisiert.

Das Freiheitskonzept Ṭāhā Ḥusayns bildet auch die Grundlage für seine wirtschaftstheoretischen Überzeugungen. Er kann als Verfechter einer positiven Freiheit und auch materieller Gerechtigkeit keinen reinen Wirtschaftsliberalismus predigen, sondern fordert die Einmischung der Regierung in die Wirtschaft sowie einen Wohlstandsausgleich. Dabei stellt er allerdings nicht das grundsätzliche Prinzip der Marktwirtschaft oder das Privateigentum in Frage, aber geht doch weiter als andere sozialer gesinnte Liberale es vor ihm gefordert haben. Aus dieser Sichtweise stammt auch Ṭāhā Ḥusayns Bewunderung für die beiden ersten islamischen Kalifen Abū Bakr und ‘Umar. Von letzterem überliefert er den Spruch:

"law istaqbaltu min amrī mā istadbartu la-akhathtu min al-aghniyā' fuṣūl amwālihim fa-raddadtuhā ‘alā al-fuqarā'" (Wenn ich von meinem Befehl angenommen hätte, dem ich den Rücken gekehrt habe, dann hätte ich von den Reichen einen Teil ihres Geldes genommen und es den Armen gegeben) (2008: 109).

Hierauf ruft Ṭāhā Ḥusayn den Kalifen zum ersten gerechten Herrscher der Menschheitsgeschichte aus (Ḥusayn 2008: 109). Weder Muslime noch Nichtmuslime hätten je einen Herrscher gekannt, der sich so sehr der sozialen Gerechtigkeit verschrieben hätte (ibid.).

Schlußendlich sucht er, für seine Zeit nicht untypisch, den dritten Weg, der auf eine soziale und freie Demokratie hinausläuft. Er sieht die christliche (!) Soziallehre als beispielhaft hierfür an (1958: 246), fordert eine Marktwirtschaft

mit Transferleistungen und Sicherungsmechanismen, die gesellschaftliche Solidarität und Zusammenhalt herstellen sollen. Diese Sicht versucht er sogar taktisch zu rechtfertigen, indem er schreibt, durch die soziale Marktwirtschaft könne den Kommunisten der Wind aus den Segeln genommen werden. Eine Grundsicherung habe in Frankreich und Italien die kommunistische Bewegung besiegt (1958: 247).

Die stärkere Betonung von sozialem Ausgleich und einer Beschränkung der freien Marktwirtschaft hängt auch mit der wirtschaftlichen Situation Ägyptens in der Zwischen- und unmittelbaren Nachkriegszeit zusammen. Im Jahr 1917 lag Analphabetenrate in Ägypten bei über 90% (Owen und Pamuk 1998: 30), ein männlicher Ägypter hatte eine Lebenserwartung von 31 Jahren, wie die Lebenserwartung eines Engländers im 13. Jahrhundert (Owen 2005: 25). Charles Issawi sieht für die gesamte erste Hälfte des 20. Jahrhunderts keine Verbesserung des Lebensstandards in Ägypten (zitiert in Owen und Pamuk 1998: 35). Ägypten war wirtschaftlich nach wie vor eine Kolonie, die durch eine Kombination von Handelsprivilegien für Ausländer und einer offenen Wirtschaft nicht die einheimischen Überschüsse erzielte, die zu einer nachhaltigen Steigerung des Wohlstands notwendig gewesen wären. Die Ungleichheit spiegelt sich auch in den politischen Verhältnissen wieder. Knapp sechzig Prozent der parlamentarischen Ausschüsse waren von Großgrundbesitzern dominiert (Owen und Pamuk 1998: 37). Insofern mußte auch das Demokratieverständnis Ṭāhā Ḥusayns anders ausfallen, der dieser Schicht nicht angehörte.

Die Demokratie ist das große Thema im politischen Denken Ṭāhā Ḥusayns. Er sieht in ihr nicht nur ein prozedurales Arrangement um eine Regierung zu ermitteln, sondern geht darüber hinaus, die Demokratie als zuerst politisches System aufzufassen. Sie ist in seinen Augen ein allumfassendes gesellschaftliches Gesamtsystem, das ebensoviel mit der Politik zu tun habe, wie mit der Kultur, der Wirtschaft, der Bildung und andere gesellschaftlichen Fragen.

Die eigentliche Demokratie sieht er sogar zunächst als ein wirtschaftliches, kulturelles und gesellschaftliches System an, bevor es ein politisches System werden kann (Ḥusayn in Recker 2010: 116).

Die Grundlagen der Demokratie seien in Griechenland gelegt worden, wenn auch erst nach schweren Auseinandersetzungen und selbst danach noch defizitär. Dennoch ist das antike Beispiel für Ṭāhā Ḥusayn das Maßgebende, da er von den griechischen Stadtstaaten schreibt: "hunā wulidat al-jumhūriyya ad-dīmuqrāṭiyya" (Hier wurde die demokratische Republik geboren) (2008: 88). Auch wenn er kein Ende der Geschichte predigt und sich antidemokratischer Gefahren durchaus bewußt ist, so steht die demokratische Republik für Ṭāhā Ḥusayn am vorläufigen Ende einer politischen Evolutionstheorie, die mit der persönlichen, willkürlichen und womöglich religiös begründeten Herrschaft eines Einzelnen beginnt und sich, nach einigen Kämpfen, zu einer Aristokratie weiterentwickelt hat (2008: 91). Als Beispiel hierfür sieht er die aristokratischen Republiken Griechenlands, in denen nur freie Männer Mitbestimmungsrechte hatten und außerdem einige der einflußreichsten Familien die Geschicke des Landes kontrollierten. Im Lauf der Zeit, und wieder gegen den Widerstand der etablierten Autoritäten, habe sich der Teilhabeaspekt deutlich erweitert und sei schließlich in die moderne Massendemokratie gemündet, die aber auch noch unzulänglich war, da Frauen kein Stimmrecht hatten (2008: 113).

Da Ṭāhā Ḥusayn die Demokratie als ein umfassendes System sieht, betrachtet er ihre Anfänge eben auch aus einer bewußtseinstheoretischen und nicht unmittelbar politischen Perspektive. In Griechenland seien zum ersten Mal die Vernunft aktiviert, die Künste und das poetische Leben entwickelt und das Gewissen erweckt worden (2008: 83). Darauf folgte die Kenntnis des Menschen "anna lahu min ajl dhalika ḥaqqan fī an yakūna ḥurran karīman wa 'alayhi min ajl dhalika wājiban yurā'ī li-nuzarā'ihī ḥaqqahum fī al-ḥurriyya wa al-karāma" (daß er aufgrund dessen das Recht hat frei und unversehrt zu sein und aufgrunddessen auch die Pflicht, seinen Mitmenschen ihr Recht auf Freiheit und Unversehrtheit zuzugestehen) (Ḥusayn 2008: 84).

Zu den Grundbestandteilen der Demokratie gehört für Ṭāhā Ḥusayn, im Gegensatz zu den klassischer gesinnten Liberalen vor ihm, auch die Umverteilung von Reichtum, die er als "enabling liberty" und eine Voraussetzung dafür hält, daß jeder Mensch am demokratischen Gemeinwesen teilhaben kann.

Daher sei Ägypten zu seiner Zeit auch nur auf dem Papier eine Demokratie, die formal zwar vieles von dem, was Liberale und Demokraten fordern erreicht habe, jedoch hinsichtlich der Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit große Defizite aufweise. Als Beispiel hierfür sieht er die Schulgebühren an, die er 1950 als Bildungsminister für öffentliche Schulen abschaffte. Diese seien ein Hindernis für die unteren Klassen und stünden im Gegensatz zu einem demokratischen Staat, der ein Interesse an der selbstständigen und mündigen Mitwirkung aller Bürger, die nur durch Bildung zu erreichen ist, haben müsse.

Es ist auch hier kennzeichnend für den sozialen Liberalen Ṭāhā Ḥusayn, daß er in der Demokratie keinen politischen Formalismus sieht, sondern sie als substantielles Gesamtsystem für die Organisation einer Gesellschaft in allen ihren Bereichen betrachtet. Die Demokratie ist zudem das Mittel zur Gleichstellung aller Menschen, nicht nur in formaler Hinsicht, sondern durchaus auch unverteilerisch.

In Sachen Säkularismus trennt Ṭāhā Ḥusayn deutlich zwischen dem Islam als Religion, die er gutheißt und insbesondere in späteren Schriften auch apologetisch verherrlicht, und den Religionsgelehrten, die seiner Meinung nach als konservative Besitzstandswahrer dem Fortschritt der Nation im Weg sind. Gleichzeitig hat er eine historische Sicht auf den Islam als Religion und soziales und politisches Phänomen. In seinen islamischen Schriften bewundert er die ersten islamischen Kalifen mehr als ein islamisches System als solches, was wiederum seinen islamwissenschaftlichen Historizismus unterstreicht. Er stimmt mit seinem Freund ʿAlī ʿAbd Ar-Rāziq darin überein, daß der Islam höchstens ein moralisches und religiöses, nicht aber ein politisches System sei:

"al-qurʿān lam yunazzim umūr as-siyāsa tanzīman mujammalan aw faṣlan (...) taraka lahum umūrahum kamā yuḥibbūn" (Der Koran ordnete die politischen Angelegenheiten nicht vollständig oder teilweise, (sondern) überlies ihnen die Handhabung ihrer Angelegenheiten so wie sie es wünschten) (2008: 110).

Er stimmt mit 'Alī 'Abd Ar-Rāziq insofern nicht überein, als der das islamische Kalifat nicht nur auf Schwert und Gewalt gegründet sah, sondern in ihm eine Art frühdemokratisches System erblickte, in dem die Kalifen durch die Zustimmung der Bevölkerung (bay'ā) erst legitimiert wurden (2008: 110). Zudem habe es, und er spricht hier noch von den "Rāshidūn" (Rechtgeleiteten), keine vererbten Herrschaftsanspruch gegeben (2008: 111)⁷⁹. Trotzdem sei der Islam keine Demokratie im athenischen Sinne gewesen, da die Menschen durch die Vorschriften des Korans und der Sunna gebunden gewesen seien und sich zudem den ersten Herrscher, den Propheten Muḥammad, nicht ausgesucht hätten (2008: 114). Wenn man jedoch den Begriff der Demokratie so erweitere, daß er die Zufriedenheit und das Vertrauen des Volkes in den Herrscher, der auch soziale Gerechtigkeit herstelle, beinhalte, dann sei der frühe Islam eine Demokratie (1961 : 29). Diese Demokratiebeschreibung ist aus theoretischer Sicht recht defizitär, da sie eigentlich so etwas wie good governance meint und zudem eine reine Output-Legitimation hat. Der Herrscher, muß ja schon an der Macht sein, bevor er Dinge durchsetzen kann, durch die er das Vertrauen des Volkes rechtfertigt. Ebendies müsste laut dem Denken Ṭāhā Ḥusayns, auch der Grund sein, warum spätere islamische Herrscher nicht einmal mehr diesem rudimentären Demokratieverständnis gerecht werden konnten. Er schreibt , daß sich die islamische Herrschaft zu einer Art Tribalaristokratie der Quraysh verformte (1961: 35), geht aber nicht darauf ein, daß dies bei Anwendung seines soeben vorgestellten frühislamischen Demokratiekonzeptes eigentlich zwangsläufig passieren musste.

Im Laufe seiner publizistischen Karriere variieren Ṭāhā Ḥusayns Islambeschreibungen und -analysen, was möglicherweise taktischen Manövern geschuldet ist. Er musste durch seine beständigen Konflikte mit den religiösen Gelehrten der Azhar ein reformerisches islamisches Gegenprogramm auflegen. Mancherorts nennt er den Islam recht apologetisch und, ohne es weiter

⁷⁹ Das ist richtig, die ersten vier Kalifen wurden jeweils durch eine bay'ā bestätigt und stellten daher keine Dynastie dar. Dies änderte sich mit dem Kalifat Mu'āwiyas, der im Jahr 661 auf 'Alī folgte und die Umayyadendynastie begründete.

auszuführen, ein System der Freiheit und der Demokratie, andernorts weist er auf die Defizite hin. Er hat grundsätzlich keine neue islamische Theologie zu begründen versucht, auch weil er im strengen Sinne gar kein Religionsgelehrter war. Trotzdem war er im islamischen Erbe belesen und knüpft mit seinen Thesen eher an die Vorstellungen 'Abduhs und 'Alī 'Abd Ar-Rāziqs an.

Was das moderne Ägypten betrifft, so sieht er keine Veranlassung dafür, dem Islam oder irgendeiner anderen Religion die Geschicke des Staates zu übertragen. Es sei in der modernen Zeit angemessen, wenn der Staat im Streit zwischen Religion und Wissenschaft einerseits sowie zwischen den Religionen andererseits, neutral bleibe (1972: 232). Insofern sieht er auch die Bestimmung, daß der Islam die Staatsreligion Ägyptens sei, skeptisch bis relativistisch und würde sie am liebsten streichen.

Am deutlichsten bezieht er Position gegenüber den Religionsgelehrten, denen er Erstarrung und Borniertheit vorwirft. Die Tatsache, daß es in Ägypten eine "hay'a kibār al-ulamā'" (Organisation der alten Schriftgelehrten) gäbe, die Aufsicht über religiöse und staatliche Curricula habe, sei widersprüchlich, anachronistisch und letztlich unislamisch (1972: 244 und 248). In der Verteidigung seines Freundes 'Abd ar-Rāziq wirft er dem religiösen Establishment vor:

"wa ṣahara anna fī miṣr ḥizban siyāsiyyan yattakhidhu ad-Dīn wasīlatan li-munāhaḍa ḥurriyya ar-ray'" (Und es scheint so, als ob es in Ägypten eine politische Partei gibt, die die Religion zum Instrument zur Unterdrückung der freien Meinung genommen hat) (1972: 247).

Hiermit ist neben 'Abd Ar-Rāziq auch die Reaktion auf sein eigenes Buch gemeint. Mit dem Vorwurf, die konservativen Gelehrten seien eine politische Partei, hat Ṭāhā Ḥusayn sie gleich doppelt beleidigt, sah sich doch der Klerus als

über den Wirren der Politik stehend und hatte das Wort "ḥizb" (Partei)⁸⁰ zu dieser Zeit in islamischen Kreisen einen äußerst schlechten Ruf.

Diese "munāḥaḍa ḥurriyya ar-ray'" (Gegnerschaft zur freien Meinung) hat laut Ṭāhā Ḥusayn eine lange Tradition. Die Religionsgelehrten aller Zeiten hätten sich neuen Ideen widersetzt und seien für die Entwicklung der Menschheit bestenfalls nutzlos, eigentlich aber kontraproduktiv gewesen. Er benennt eine Reihe von Gelehrten, die dieser munāḥaḍa zum Opfer gefallen sind, zu denen er den schon genannten Sokrates zählt, Jesus, der von den Römern und jüdischen Gelehrten ans Kreuz geschlagen worden sei, Muḥammad, der von den heidnischen Quraysh vertrieben worden war und schließlich auch Ibn Ruṣḥd (Ḥusayn 1972: 225).

Die Religionen selbst seien daran nicht schuldig, so Ṭāhā Ḥusayn, der sich damit in eine Reihe von Kritikern der Religion als Institution, nicht als Substanz stellt. Würde es den Klerus nicht geben, dann gäbe es auch keine Probleme zwischen Religion einerseits und Wissenschaft und Freiheit andererseits (1972: 212).

Ṭāhā Ḥusayn macht keinen Hehl daraus, daß er die politischen und gesellschaftlichen Systeme Europas als Vorbild für Ägypten sieht. Die diesem System zugrundeliegenden politisch-philosophischen und theoretischen Wurzeln übernimmt er ebenfalls und fragt ironisch, warum man nicht, wenn man schon in der Oberschicht sämtliche materiellen Güter aus Europa importiere, auch dessen politische Philosophie übernehmen könne (1973: 9: 40). Selbst der nahöstliche Despotismus sei von Europa beeinflusst worden und stelle eine Kopie des französischen Absolutismus à la Ludwig XIV. dar (1973: 9: 42), der sich selbst mit dem Staat verwechselt habe (Ḥusayn o.J.: 120). Ebenfalls wehrt er sich gegen den Einwand, er und die anderen Modernisten wollten das

⁸⁰ Dies leitet sich aus der frühislamischen Geschichte her, als mit ḥizb (pl. aḥzāb) die Fraktionen des ersten Bürgerkriegs gemeint waren, auf die auch die Koransure al-Aḥzāb hinweist. In dieser Sure wird der frühislamische Bürgerkrieg behandelt und verurteilt. Seither hatte das Wort "ḥizb" negative, weil spaltende Konnotationen.

Christentum in Ägypten einführen. Europa selbst sei gar nicht mehr so christlich, so Ṭāhā Ḥusayn (1973: 9: 63).

Er ist ein aufmerksamer Beobachter der europäischen, insbesondere der englischen und französischen Politik und outet sich in einer Rezension über Ḥāfiẓ 'Afīf Pashas Buch "Al-Inklīz fī bilādihim" (Die Engländer in ihrem Land, 1935)⁸¹, das er in eine Reihe mit den Schriften Demolins und Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl stellt, als Bewunderer des englischen Systems, dem auch die Franzosen ihre Revolution zu verdanken haben. Man könne anhand des Buches deutlich sehen, was die eigentlichen Errungenschaften der Engländer sind, bevor sie nach Ägypten kamen und sich als Kolonisatoren aufführten.

Dies hat bei ihm letztlich nicht zu einem klassischen, eher alten englischen Liberalismus geführt. Sein sozialer Liberalismus ist auch den liberalismustheoretischen Entwicklungen in Europa geschuldet, die ab dem Ende des 19. Jahrhunderts eine sozialere Richtung einschlugen. Für seine Zeit ist Ṭāhā Ḥusayn immer noch ein liberaler Intellektueller, wenn man bedenkt, daß das Pendel ab den dreißiger und vierziger Jahren deutlich Richtung illiberale Ideologien ausschlug. Dies galt nicht nur für die politischen Intellektuellen der Zeit, sondern auch für das politische System Ägyptens, das nach der Aufbruchstimmung nach der Verfassung von 1923 in eine Lethargie verfallen war. Ṭāhā Ḥusayn urteilt 1935 in einiger Nostalgie über die politischen Verhältnisse der frühen zwanziger Jahre:

"kunnā fī tilka al-‘uhūd aḥrāran wa nufakkiru wa naqūlu kamā nurīd an nufakkira wa naqūla. kunnā nulqī alwānan mina l-muqāwama fa lā tazidnā illā ṭumūḥan li-l-ḥurriyya wa im‘ānan fihā wa kadhalika nanthuru ilā al-jihād fī sabīl ḥurriyya ar-ray’ innahu hāja min hājāt al-ḥayāt wa ḍarūra min ḍarūrāt al-wujūd al-ḥurr. fa-ayna naḥnu min hadhā al-‘ān?"

⁸¹ 'Afīfs Buch beinhaltet eine detaillierte Schilderung des englischen politischen Systems, das er nach Exekutive, Legislative und Judikative einordnet und die englische Verfassungsgeschichte durchleuchtet (1935: 465).

(Wir waren in jener Zeit frei und dachten und sprachen wie wir denken und sprechen wollten. Wir trugen Farben des Widerstands (=hatten rebellische Ansichten, C.R.), die uns in unserem Verlangen nach und unserer Hingabe zur Freiheit nur noch bestärkten und genauso sahen wie auch den Kampf auf dem Weg der Meinungsfreiheit, nämlich daß er ein Bedürfnis der Bedürfnisse des Lebens und eine Notwendigkeit der Notwendigkeit im freien Dasein ist. Und wo von diesem stehen wir heute?) (Ḥusayn 2008: 29).

Insgesamt läßt sich bei den europäischen Inspirationen für das liberale Denken Ṭāhā Ḥusayns auch die Entwicklung von einem klassischen zu einem sozialeren Liberalismus nachvollziehen. Als Ṭāhā Ḥusayn in Paris studierte, waren soziale, populistische und demokratische Forderungen an die Stelle eines individualistischen Defensivliberalismus getreten (de Ruggiero 1930: 200).

Die Bezugnahme auf religiöse Beispiele aus der arabisch-islamischen Ideengeschichte nimmt bei Ṭāhā Ḥusayn gegen Ende seiner Schaffensperiode zu. Natürlich war er immer in diesem Erbe verankert, doch sind die Referenzen in früheren Schriften eher Vorbildern wie dem Dichter Al-Ma'arrī gewidmet und nicht den politischen Reformen der ersten Kalifen wie etwa 'Umar.

Dennoch ist Ṭāhā Ḥusayn kein islamischer Religionsgelehrter, auch wenn er auf dem Feld bewandert ist. Er entwirft allenfalls rudimentär eine islamische Reformtheologie. Wohl aber, und das ist sein großer Verdienst, entwickelt er eine islamische Reformhistoriographie, die er bereits in seinen skandalträchtigen Frühwerken anstößt. Es geht hierbei um die historische Einordnung der frühislamischen Herrschaft, aber nach säkularen Kriterien. Das Loblied, das Ṭāhā Ḥusayn etwa auf den Gerechtigkeit des Kalifen 'Umar singt, misst sich nicht so sehr an dessen Frömmigkeit, als an seiner vermeintlichen Nähe zu den modernen Gerechtigkeitsvorstellungen Ṭāhā Ḥusayns und vermutlich auch der ägyptischen Leserschaft zur Mitte des 20. Jahrhunderts.

In diese eher praktische Auseinandersetzung mit dem Islam fügt sich auch sein beständiger Streit mit orthodoxen Scheichs der Azhar, deren Interpretation der

Verfassung (Islam als Staatsreligion) Ṭāhā Ḥusayn widerspricht und deren Gegnerschaft er durch seine Bildungsreformen bestärkte.

Kaum ein anderer arabischer Liberaler hat sich so systematisch und politisch folgenreich mit der griechischen Philosophie und ihren politischen Implikationen auseinandergesetzt wie Ṭāhā Ḥusayn. Am Anfang der zwanziger Jahre hatte diese Beschäftigung bei ihm ihren Höhepunkt erreicht. Die griechische Philosophie sollte stets sein Denken prägen. Es gibt nahezu keine theoretische Abhandlung Ṭāhā Ḥusayns über die Demokratie, in der er sich nicht auf das athenische Beispiel bezieht und dies mit anderen politischen Systemen vergleicht. In diese frühen Jahre fallen auch seine Übersetzungen griechischer antiker Autoren, von denen die wichtigste wohl "Der Staat der Athener" (Niḏām al-Athīniyīn, 1921) von Aristoteles war. Im Vorwort legt Ṭāhā Ḥusayn seine Sichtweise der griechischen Philosophie einerseits und ihrer praktischen Ausformung andererseits dar. Er zitiert zunächst Qāsim Amīn, mit dessen Ideen zur Befreiung der Frau Ṭāhā Ḥusayn stets sympathisiert hat und dies auch an anderer Stelle noch deutlicher ausbaut. Anschließend stellt er die aristotelischen Disziplinen Politik, Ethik, Rhetorik und Logik vor und kontrastiert Aristoteles mit Demosthenes. Letzterer sei ein Vertreter des Alten gewesen während Aristoteles:

"(...) yumaththilu hadhihi al-umma al-latī ja'alat al-‘aql al-yūnānī ‘aqlan ‘āman wa rasamat li-l-insāniyya sabīlahā al-latī satuslikuhā ilā at-taraqqī" (... repräsentierte diese Gesellschaft, die den griechischen Geist zum allgemeinen Geist macht und der Menschheit ihren Weg vorzeigte, auf dem sie ihren Aufstieg nehmen würde) (Ḥusayn 2006: 21).

Hier zeigt sich eine Parallele zu dem publizistischen Wirken Ṭāhā Ḥusayns, der sich als Erneuerer und Modernist gegen die konservativen Widerstand wehren musste. Ṭāhā Ḥusayn verknüpft zudem die Philosophie Aristoteles' mit dem Positivismus von Comte. Die Schriften Comtes hatte Ḥusayn in Paris gelesen und

der positivistische Fortschrittsoptimismus hatte nachhaltigen Einfluss auf ihn. Comte habe die beiden Komplementaria, Stillstand und Bewegung, die schon Aristoteles beschäftigt hatten, zu einer Gesamtphilosophie und einem allgemeinen Gesetz verbunden (2006: 33).

Letztlich kommt Ṭāhā Ḥusayn, wenn auch von völlig anderen Ausgangspunkten, zu einer ähnlichen Frage wie Ibn Rushd, auf den er sich aber kaum bezieht. Er hat den platonischen Idealstaat vor Augen, auch wenn er ihn eher in der aristotelischen Republik sieht. Gleichzeitig sieht er diese idealisierte Form der Herrschaft auch in den Regierungsjahren ersten beiden islamischen Kalifen umgesetzt. Als säkularer Denker leitet Ṭāhā Ḥusayn das Ideal der frühen Rāshidūn nicht so sehr aus der islamischen Offenbarung her, sondern bezieht sich auf die guten und gerechten Persönlichkeiten Abū Bakrs und ‘Umars.

5.3 Zusammenfassung der dritten Generation

Die dritte Generation der in dieser Arbeit behandelten Denker markiert das vorläufige Ende und Scheitern des Liberalismus in der arabischen Ideengeschichte. Seit dem Ende der Zwischenkriegszeit ist der öffentliche Diskurs in den arabischen Ländern und insbesondere Ägypten illiberaler geworden, was nicht zuletzt am Sinneswandel einiger der führenden liberalen Denker dieser Zeit lag. Indes befand sich weder Ägypten noch die arabische Welt damit auf einem Sonderweg. Auch Europa hat in diesem Zeitraum die Ausbreitung totalitärer Ideologien erlebt, die in Russland, Italien und Deutschland an die Macht gekommen sind, aber auch das politische Leben in den verbliebenen liberalen Demokratien mitbestimmt haben. Der intellektuelle Kampf des Liberalismus war auch hier bereits auf dem Rückzug und konnte sich nur schwer gegen kommunistische, radikalnationalistische und faschistische Gedankengüter behaupten. Allerdings konnte aber Europa im Gegensatz zur arabischen Welt auf eine lange liberale Denktradition zurückblicken, die die

Fundamente der politischen Philosophie des Liberalismus, zumal in seinen Kernländern, in ein politisches System umzuwandeln vermocht hatte. Auch dies war in den arabischen Ländern der Zwischenkriegszeit allenfalls in Ägypten und auch dort defizitär erreicht worden.

Auf intellektueller Ebene ist der Fortschrittsoptimismus verloren gegangen, der immer Teil des arabischen Liberalismus war, ja nach Argumentation der meisten Liberalen unzertrennbar mit ihm verknüpft war. Die Wandlung hin von liberal-rationalistischem Denken, das in weiten Teilen pro-europäisch war, hin zu einem romantischen, religiösen oder mystischen Denken, das sich trotzig von Europa abwandte, hatte weite Teile der arabischen Intellektuellen erfasst. Dazu zählt auch der späte Ṭāhā Ḥusayn, der aber nicht so weit ging wie einige seiner Zeitgenossen. Er war eine der wenigen verbliebenen liberalen Stimmen geblieben, auch wenn er stärker auf soziale Gerechtigkeit pochte und seinen Liberalismus in die frühislamische Geschichte einzubetten versuchte. Die zunehmende Verfolgung liberaler kritischer Stimmen ist ein Spiegelbild der intellektuellen Entwicklungen. In der zweiten Generation war es eigentlich nur Qāsim Amīn so ergangen, während in der dritten Generation ‘Alī ‘Abd Ar-Rāziq und Ṭāhā Ḥusayn, letzterer eigentlich für minder schwere "Vergehen", größeren Repressalien ausgesetzt wurden. Das hehre Ziel der Verwirklichung einer möglichst großen Meinungsfreiheit durch das Inkrafttreten der ägyptischen Verfassung hatte sich also nicht erfüllt.

Das Denken der Liberalen der dritten Generation unterscheidet sich nicht maßgeblich von dem der zweiten Generation. Die Einteilung ist hier eher den sich radikal verändernden historischen Kontexten geschuldet. Einen Unterschied jedoch markiert Ṭāhā Ḥusayns Wandel zum Sozialliberalismus, der damit eine Entwicklung nachvollzog, die auch in Europa stattgefunden hatte, jedoch die Denker der zweiten Generation noch nicht betroffen hatte.

5.3.1 Europäischer Liberalismus in der dritten Generation

Bei 'Alī 'Abd Ar-Rāziq finden sich explizit nur wenige Bezüge zum europäischen Liberalismus und eigentlich nur dann, wenn er Locke und Hobbes zitiert. Dennoch spielt die implizite Rolle des europäischen Liberalismus bei genauerem Betrachten eine größere Rolle. Sein Verständnis von Herrschaft und Herrschaftssystemen weist deutliche Züge der Einteilungen Aristoteles' und Montesquieus auf. Insoweit ist auch ein Schulterschluss zwischen rechtstaatlichem europäischen Denken und islamischer Theologie nachzuweisen. Der orthodoxe sunnitische Islam ist eine weitgehend legalistische Religion, die die Trennlinie zwischen legitimer und illegitimer Herrschaft ebenfalls durch die Beachtung des, wenn auch religiösen, Rechts sieht.

Ṭāhā Ḥusayn war außerordentlich bewandert auf dem Feld der europäischen Geistesgeschichte und hat neben theoretischen und philosophischen Reflexionen immer auf aktuelle europäische politische Entwicklungen Bezug genommen. Bei ihm zeigt sich ab der Mitte der 1920er Jahre eine Emanzipierung vom klassischen Liberalismus seines Mentors Aḥmad Luṭfī As-Sayyid zugunsten einer sozialen Demokratie, deren Ursprung er anfangs in der europäischen Ideengeschichte, ab den 1940er Jahren aber auch in den frühislamischen Geschichte angelegt sah. Das Hinzuziehen klassischer und islamischer Quellen bei Ṭāhā Ḥusayn ist also keineswegs der Unkenntnis der maßgeblichen europäischen Schriften geschuldet, sondern stellt eine notwendige und auch nachvollziehbare Legitimationsdifferenzierung dar. Diese Differenzierung hat aber nicht nur taktische Gründe, sondern stellt auch eine Entwicklung im Denken Ḥusayns dar.

Die Verbindungen nach Europa und mittlerweile auch in die USA sind in der Zwischenkriegszeit direkter und deutlich schneller geworden, so dass etwa Ṭāhā Ḥusayn sofort auf die Entwicklungen in Europa wie beispielsweise Wahlausgänge in England reagieren konnte.

5.3.2 Islamische Reformtheologie in der dritten Generation

Nach Muḥammad ʿAbduh ist ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq sicherlich derjenige der islamisch argumentierenden Liberalen gewesen, der mit seinen Thesen die größte Aufmerksamkeit auf sich zog. Er führt die Argumente ʿAbduhs fort und radikalisiert sie zugunsten einer auf dem Islam und seinen Gesetzen basierenden politischen Ordnung, die sich eben dadurch auszeichnen, dass sie kaum noch Vorgaben aus dem islamischen Fundus enthalten, sondern sich die Vorgaben darauf erschöpfen, dass der Islam keine Vorgaben mache und dass, was historisch als islamisch angesehen wurde, nicht unbedingt der eigentlichen islamischen Lehre entspreche. Diese Quadratur des Kreises hat in ihrer Radikalität vor ihm kaum jemand formuliert.

Diese Entwicklung ist natürlich dem historischen Kontext geschuldet. Durch die Abschaffung des osmanischen Universalismus und des islamischen Kalifats rückte die Frage der Legitimität und der Ausgestaltung einer islamischen oder islamisch begründeten Herrschaft wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es gab zwar zu allen Zeiten Theoretiker, gerade unter arabischen Muslimen, die das Kalifat der Osmanen als illegitim ansahen, jedoch hatten sich daraus keine praktischen Implikationen ergeben.

Ṭāhā Ḥusayn befasst sich nicht ausführlicher mit der Kalifats Herrschaft, vermutlich, weil ihm eine solche Herrschaftsinstitution ohnehin antiquiert und anachronistisch erscheinen musste. Der ethische und normative Inhalt des Islam oder zumindest der islamischen Geschichte jedoch spielt in den späteren Jahren eine entscheidende Rolle für Ṭāhā Ḥusayn, der damit seinen sozialen Liberalismus in die arabisch-islamische Geschichte einzubetten versucht.

5.3.3 Arabischer Humanismus in der dritten Generation

ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq legt sein Hauptaugenmerk natürlich auf die islamische Theologie, beziehungsweise eine islamische Historiographie. Ṭāhā Ḥusayn ist

einer der herausragenden Vertreter der Einflechtung des griechischen Erbes in die politische Meinungslandschaft Ägyptens ab der Zwischenkriegszeit. Durch die Einordnung Ägyptens in die alte europäische Geistesgeschichte und die Kultur des Mittelmeerraums macht Ṭāhā Ḥusayn den Rückgriff auf antike Vorbilder auch zu einer Notwendigkeit.

Hier sind vor allem die politischen Konsequenzen dieser Bezugnahme von Bedeutung. Ṭāhā Ḥusayn betrachtete sowohl die griechische Philosophie als auch den Staatsaufbau der griechischen Polis und der römischen Republik und des Kaiserreichs und zog daraus Lehren und Schlußfolgerungen für das Ägypten seiner Zeit. Dabei ist sein Blick zurück nicht unkritisch. Er erkennt an, daß die demokratische Republik in Athen geboren wurde, weist aber auch auf deren Defizite hin, nämlich den ihn innewohnenden Elitarismus. Er folgt aber nicht der Einschätzung Constant's, dass der griechische freie Bürger Herr in den öffentlichen, aber Sklave in den privaten Beziehungen gewesen sei, da die griechische polis keine individuellen Abwehrrechte gekannt habe.

Raif Georges Khoury (2011: 29, 30) urteilt: "On peut résumer ses analyses sous le concept d'humanisme arabe (...). Et c'est justement cette notion d'humanisme qui est très importante, et qui fait des grands auteurs classiques, surtout des grands poètes parmi eux, les véritables pionniers de cette lutte en faveur de la libération de l'esprit."

In jedem Fall ist die Demokratie für Ṭāhā Ḥusayn in Griechenland angelegt und als solche Teil des kulturellen und politischen Erbes Ägyptens.

Auf intellektueller Ebene ist Ṭāhā Ḥusayn Bewunderer von Aristoteles, kann aber dessen Standpunkt zur Sklaverei nicht nachvollziehen. .

6. Nach der Nahḍa: Untergang des Liberalismus?

Politische Ideologien, unterliegen Zyklen. Was für den Sozialismus gilt, der sich nach Ansicht vieler seit dem Ende des 20. Jahrhunderts im Niedergang befindet (was ein Comeback nicht ausschließt), gilt auch für den Liberalismus. Die tragende Ideologie des weitaus größten Teils des 19. Jahrhunderts verblasste in den Jahren, wenn nicht Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg und erlebte auch danach allenfalls lokale Wiederauferstehungen. Mit dem Aufkommen existenzieller Bedrohungen von rechts (Faschismus, Nationalsozialismus) und links (Kommunismus) erwachsen dem Liberalismus neue Widersacher.

Was hier für Europa skizziert werden kann, wie Marcel Gauchet (2007: 299), gilt auch für die arabische Welt. Ob die Widerkehr von Aufstiegen und Krisen nun dialektisch begründet werden muss, sei dahingestellt.

Die Forderungen der arabischen Nationalliberalen wurden nach dem Zweiten Weltkrieg zur Hälfte erfüllt. Die Freiheit nach außen wurde in den meistens vormaligen Kolonien oder Mandatsstaaten erreicht. Der Libanon wurde 1943, Syrien 1946 und Ägypten de facto 1952 unabhängig. Zum Leidwesen der Liberalen, die zu dieser Zeit allerdings auch in der Minderheit waren, ging mit der Erlangung der äußeren Freiheit der Verlust der inneren Freiheit einher. Dies geschah nicht immer schlagartig, sondern, etwa im Falle Syriens, schleichend durch verschiedene Militärputsche, die schließlich 1963 in die Herrschaft der Ba' th-Partei mündeten, aus der 1970 die autoritäre Herrschaft der al-Assads entstand.

Der Zeitgeist der Nachkriegszeit hat sicherlich das Seinige dazu beigetragen, da gerade in der sogenannten Dritten Welt das Postulat der staatlich gesteuerte Modernisierung eine Diskurshegemonie erreicht hatte. Auffallend ist aber auch der Säkularismus dieser neugegründeten arabischen Staaten, die sich erst nach dem Wiedererstarken des islamischen Lagers nach 1967 der Religion, zumindest nach außen, zuwandten.

In jedem Fall war der Staat, und insbesondere die Armee, Ausdruck des Modernisierungsstrebens, des Aufholen-Wollens arabischer Gesellschaften, so

daß die Modernisierung von oben gerne in Kauf genommen wurde, auf Kosten der liberalen Mannigfaltigkeit, die einer individuellen, bürgerlichen Entwicklung innegewohnt hätte.

Die Bipolarität des Kalten Kriegs erschuf Bedingungen, unter denen sich liberale politische Systeme in der arabischen Welt nicht entfalten konnten, unabhängig davon, ob die jeweiligen Staaten dem westlichen, sowjetischen oder freien Block angehörten. Für den Westen stand die Stabilität der dem Kommunismus abgeneigten Regime im Vordergrund, die Sowjetunion unterstützte arabische sozialistische Bewegungen wie Nasser und die Ba'ath-Partei, und den freien Block charakterisierte ein Überwiegen des Panarabismus, dessen Forderung nach arabischer waḥda (Einheit) die Forderungen nach individueller Freiheit hinwegfegte.

Auf intellektueller und publizistischer Ebene hatte der Liberalismus in der Zwischenkriegszeit seinen Zenith bereits überschritten. Der Einzug von nichtliberalem Gedankengut, sei es nationalistisch, faschistisch, sozialistisch oder islamistisch, hingegen war nicht nur ein arabisches Phänomen, sondern spiegelte auch die intellektuellen tektonischen Bewegungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts wieder. So sehr wie der europäische Liberalismus Ideengeber für den arabischen Liberalismus gewesen war, so wurden nun auch die illiberalen politischen Strömungen des Westens Bestandteil des arabischen politischen Diskurses.

Was sind nun die Gründe für den - zumindest zwischenzeitigen - Untergang⁸² des liberalen Diskurses in der arabischen Welt?

⁸² Untergang meint hier mehr Verblässen als völliges Verschwinden. Auch in den vierziger und fünfziger Jahren gab es liberale Publikationen, wie Roel (2008) nachweist.

Der arabische Liberalismus konnte auch in seinen besten Zeiten sein politisches Programm nur bedingt umsetzen, so dass mit dem Verblässen des politischen liberalen Diskurses kaum ein im politischen System verankerter Liberalismus überlebte, der dieses Verblässen hätte kompensieren können. In Europa und den USA hat der Liberalismus in den politischen Systemen der Vereinigten Staaten und der westeuropäischen Demokratien den illiberalen Veränderungen im Zentrum und im Osten Europas widerstanden.

Das Defizit in der Umsetzung der liberalen Ideen in politische Praxis hängt auch mit dem Zuspätkommen des arabischen Liberalismus zusammen. Wären die Errungenschaften der neuen osmanischen Verfassung, die Sulaymān Al-Bustānī so exzellent analysiert hat, bereits 1876 umgesetzt worden, hätte sich das Osmanische Reich vielleicht vom kranken Mann Europas zu einem durchaus liberalen Staat hätte wandeln können, doch dies bleibt Spekulation.

Mit dem Aufkommen der Nationalbewegungen gewann der arabische Liberalismus kurzfristig an Auftrieb, jedoch hatte das Ideal der nationalen Freiheit, der Freiheit nach außen, zur Zeit der Unabhängigkeit arabischer Länder bereits die Freiheit des Individuums, die innere Freiheit als wichtigste Formel abgelöst.

Der Verlust der Diskurshoheit des Liberalismus macht sich daher auch an Wortumdeutungen fest. Die einstmals gefeierte ḥurriyya, gemeint als persönliche Freiheit und gesellschaftliche Teilhabe, also negative wie positive Freiheit, auf jeden Fall aber individuell, wurde zum Schlagwort der nationalen Unabhängigkeit unter illiberalen Vorzeichen. Die Ba‘th-Partei des arabischen Nationalismus und Sozialismus hat nicht umsonst ihren dreiteiligen Wahlspruch: waḥda, ḥurriyya, ishtirākiyya (Einheit, Freiheit, Sozialismus).

Ein bereits angesprochenes Problem lag im Elitarismus der liberalen arabischen Intellektuellen. Nun ist die Bezeichnung "Intellektueller" an sich bereits eine Elitisierung, aber im Falle des arabischen Liberalismus wurde diese Entkopplung von einer Gesellschaft, die nach wie vor weitgehend ländlich und traditionell

organisiert war, durch die europäischen, also vermeintlich fremden Einflüsse noch einmal deutlich verstärkt. Die Anekdote Ṭāhā Ḥusayns über Aḥmad Luṭfī As-Sayyid als Demokraten spricht hier Bände.

An der Diskrepanz zwischen in europäischer Literatur bewanderten Intellektuellen und traditionell oder gar nicht gebildeten einheimischen Bevölkerungsschichten ist letztlich auch das liberale Fortschrittcredo gescheitert. Die Formel der Modernisierung durch Freiheit anstelle einer Modernisierung zur Freiheit konnte nur in einigen elitären Kreisen wirken.

Einen weiteren Grund sieht der libanesische Philosoph Nāṣīf Naṣṣār berechtigterweise darin, daß die meisten der arabischen Liberalen "mufakkirīn munāḍilīn" (kämpfende Denker) (Naṣṣār 2009: 82) gewesen seien. Durch ihre Berufe als Anwälte, Journalisten und Politiker, hätten sie es versäumt, ihrem Liberalismus ein wahrhaft philosophisches Fundament zu geben. Al-ʿArwī stimmt hier zu, indem er den Liberalen der ersten Nahḍa vorwirft, sie hätten die Freiheits stets eher als "shiʿār" (Slogan) denn als mafhūm (Konzept) verstanden.

Dieser Vorwurf ist richtig und Naṣṣār hat es nicht dabei bewenden lassen, sondern hat sich selbst an die Ausarbeitung einer arabischen Freiheitsphilosophie gemacht (Bāb al-ḥurriyya, 2003). Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine weitere Philosophisierung des liberalen Diskurses den elitären Charakter der Bewegung nicht noch verstärkt hätte. In jedem Fall hat Naṣṣār insofern Recht, als in der arabischen Welt das Pferd gewissermaßen von der falschen Seite gesattelt wurde. Nicht die Entwicklung einer Philosophie der Freiheit stand im Zentrum, den die konnte man ja zumindest in Teilen oder selektiv aus Europa übernehmen, sondern die Publikation und die Ausbreitung der Idee der Freiheit. Dabei hätte die publizistische Vermarktung der Freiheitsidee eigentlich nach ihrer Fundierung in der politischen Philosophie erfolgen sollen.

Wie bei Aḥmad Luṭfi As-Sayyid gezeigt wurde, resultierte dies natürlich auch in recht flexiblen und vielfältigen Begründungen der Freiheit (naturrechtlich, utilitaristisch, moralisch).

6.1 Arabischer Liberalismus nach 1967

Nun ist das Jahr 1952 nicht das negative Ende der liberalen arabischen Geschichte, genauso wenig wie das Jahr 1989 das positive Ende der westlichen liberalen Geschichte gewesen ist. Die vernichtende Niederlage der arabischen Armee im Sechstagekrieg von 1967 war auch eine krachende Niederlage des Projekt des arabischen Nationalismus, von dem sich Nasser nie wieder erholt hat und das in Syrien zu einer Korrektur der Ba'th-Herrschaft durch die Machtübernahme von Ḥāfiẓ al-Assad geführt hat.

Damit war keine neue Blütezeit des Liberalismus eingeleitet, doch hat das letzte Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts eine Neuentdeckung der liberalen Ideen in Teilen der arabischen Welt angefacht.

Auf praktisch-politischer Ebene vollzog sich dieser Wandel in Ägypten mit der Annäherung an Israel und die Wiederezulassung von Oppositionsparteien wie etwa der alten Wafd-Partei, jedoch steht im Rahmen des autoritären ägyptischen Regimes.

Auf intellektueller Ebene haben seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts liberale Stimmen wieder mehr Gehör gefunden. Der Publizist Faraj Fūdā etwa war einer der profiliertesten Säkularisten und zog sich mit seinen Werken den Zorn der azharitischen Geistlichkeit auf sich. Er wurde 1992 ermordet.

Eine neue Generation der arabischen liberalen Intellektuellen ist denn auch seit den achtziger Jahren aktiv, wieder vornehmlich aus Ägypten, aber auch im Maghreb, der Levante und dem arabischen Golf. Die Forderungen ähneln denen der ersten Nahḍa und die Bezugnahme auf die früheren arabischen Liberalen ist für die ihre heutigen Nachfolger eine wichtige Kontextualisierung ihrer Ideen. Es

scheint ein wenig paradox. Die ersten arabischen Liberalen waren stets dem Vorwurf der Fremdheit, der Verwestlichung ausgesetzt. Im Laufe der Geschichte jedoch verblasste dieser Vorwurf, so dass nun der Rückgriff auf die erste Nahḍa ein Rückgriff auf das eigene kulturelle und intellektuelle Erbe ist.

Besonders hervorzuheben ist der libanesische Philosoph Nāṣīf Naṣṣār, der es sich zum Projekt gemacht hat, eine zweite arabische Nahḍa zu initiieren (1997: 309), die unter deutlich liberalen Vorzeichen vonstatten gehen soll. Mit diesem ambitionierten Projekt geht ein ambivalentes Verhältnis zur ersten Nahḍa einher. Wäre die erste Nahḍa erfolgreich gewesen, so bräuchte man keine zweite. Dennoch ist und bleibt die Vorleistung der ersten Nahḍa, und hier geht es um ihren liberalen Teil, ein wichtiger Ideengeber und Bezugsrahmen, ohne den eine zweite Nahḍa nicht denkbar ist.

Die zweite Nahḍa ist bei Naṣṣār in eine dialektische Historiographie eingebettet, die drei Phasen umfasst. Die erste ist die der ersten Nahḍa, die zweite die der Revolution und die dritte die der Niederlage. Ziel ist die Kombination der ersten beiden Phasen, Nahḍa und Revolution, zur Überwindung des Zeitalters der Niederlage, mit dem das Jahr 1967 gemeint ist. Die neue Nahḍa muss positiv mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts wie der Globalisierung umgehen und aktiv daran teilnehmen.

Hervorstechender Bestandteil der von Naṣṣār angestrebten zweiten Nahḍa ist jedoch ihre Philosophie. Die erste Nahḍa ist eine ideologische Bewegung gewesen, weswegen Naṣṣār auch zu Recht von "mufakkirīn munāḍilīn" spricht. Es hat aber an der philosophischen Vertiefung und Systematisierung gefehlt. Der Konflikt zwischen Ideologie und Philosophie ist kennzeichnend für das Werk Naṣṣārs, der mit seinem Ideologieskeptizismus auch der Höhe der Zeit liegt. Das Zeitalter der großen Ideologien ist auch in der arabischen Welt lange vorbei. Umso interessanter ist sein Verweis auf den Liberalismus, den er nicht als Ideologie, sondern als Philosophie sieht. Damit lehnt er Sozialismus oder Islamismus als Ideologien ab, kann sich aber den Liberalismus bewahren. Er spricht von der Philosophie des Liberalismus, die er verfolgt.

Auch der marokkanische Philosoph ‘Abdullah Al-‘Arwī hat sich mit der Freiheit aus philosophischer Sicht beschäftigt und arbeitet an einer zweiten Nahḍa. In seinen Werken Mafhūm al-Ḥurriyya (Das Verständnis der Freiheit) und Mafhūm ad-Dawla (Das Verständnis des Staates) schlägte er in eine ähnliche Kerbe wie sein libanesischer Kollege Nāṣīf Naṣṣār.

Beide stehen für einen liberalen Zweig innerhalb der modernen arabischen Philosophie, der sich deutlich von nationalistischen Projekten wie das des Centers for Arab Unity Studies und Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī oder eines islamischen Sozialismus wie Ḥassan Ḥanafī abgrenzt.

Auf publizistischer Seite hat sich seit den achtziger Jahren eine recht große, aber unorganisierte Gruppe von arabischen liberalen Intellektuellen engagiert. Hervorstechendes Merkmal dieser Liberalen, von denen viele ehemalige Linke sind, ist ihr Säkularismus. Sie knüpfen damit an die Arbeiten von Faraj Fūdā in Ägypten an und versuchen, dem seit den neunziger Jahren steigenden Einfluss islamistischer Strömungen in ihren Ländern entgegenzutreten. Hierzu zählen in Ägypten Sayyid Al-Qimnī, Turkī al-Ḥamad in Saudi-Arabien, Aḥmad Al-Baghdādī aus Kuwait und Wafā’ Sultān aus Syrien.

Im Jahr 2005 machte sich der jordanische Intellektuelle und Publizist Shākir an-Nābulsī daran, eine arabische Strömung der Neoliberalen⁸³ zu etablieren, für die er auch gleich ein liberales Manifest schrieb (2005: 21). Er gibt sich antiislamistisch, globalisierungsfreundlich und will an die erste Nahḍa anknüpfen. Größtes Problem dieser Neoliberalen, die sich auch im Arabischen so nennen (Al-Librāliyūn al-Judad), ist wieder der Vorwurf, die fünfte Kolonne der amerikanischen Neokonservativen zu sein, dem an-Nābulsī heftig widerspricht (2005: 30). Das Buch beinhaltet einige Reaktionen auf die Texte der Liberalen, unter anderem den Vorwurf, die seine ein zionistisches Produkt (2005: 187).

⁸³ Zu ihnen gehören als Mitautoren des Buches unter anderem Aḥmad Al-Baghdādī (Kuwait), Sayyār Al-Jamīl (Irak). Die Titelwahl ist recht provokativ, ist doch der "Neoliberalismus" in der arabischen Welt ähnlich schlecht angesehen wie in Europa und wird in der Regel von politischen Gegnern öfter benutzt als von den Liberalen selbst.

Ab der Mitte der neunziger Jahre kommen zwei technische Revolutionen in der arabischen Welt hinzu, die die politische Kommunikation radikal verändert haben. Die erste Revolution besteht in dem Aufstieg der panarabischen Satellitensender wie Al-Jazīra und später al-‘Arabiyya. Diese Kanäle sind natürlich keine an sich liberalen Medien, sondern folgen der politischen Agenda ihrer Eigentümer. Dennoch haben sie zu einer erheblichen Pluralisierung des Medienkonsums in der arabischen Welt beigetragen und vor allem die bis dato geltenden nationalstaatlichen Grenzen der Fernsehsender der arabischen Regime überwunden.

Weitaus unkontrollierbarer gestaltete sich die zweite Revolution, die mit dem Internet zusammenhängt. Auch wenn die genauen Abläufe und Wirkungsmechanismen der arabischen Revolutionen des Jahres 2011 noch nicht geklärt sind, besteht kein Zweifel daran, daß die Kommunikation über das Internet und die Schnelligkeit bis Gleichzeitigkeit der Bereitstellung von Informationen die mediale Großwetterlage in der arabischen Welt auf den Kopf gestellt hat. Doch bereits vor den spektakulären Facebook-Veranstaltungen, aus denen Revolutionen hervorgehen können, hat das Internet als zensurfrees Medium zu einer maßgeblichen Differenzierung der Meinungs publikationen beigetragen. In Foren wie Al-Ḥiwār al-Mutamaddin oder Onlinezeitungen wie Elaph oder Al-Awān konnten Meinungen publiziert werden, die es wohl kaum durch die staatliche Zensur eines arabischen Landes geschafft hätten.

Es ist zwar übertrieben zu behaupten, der Liberalismus habe ab den achtziger Jahren die Meinungshoheit über arabische Diskurse wiedererlangt. Man kann aber doch von einer Wiederbelebung der liberalen Denktradition in der arabischen Welt sprechen. Der Zusammenfall der Sowjetunion hatte dem arabischen Sozialismus einen heftigen Schlag versetzt und eine Reihe von arabisch Postkommunisten oder Postmarxisten wechselten auf die Seite der Liberalen, wie beispielsweise der libanesische Publizist Al-Muqallid. Das verbindende Glied hierbei war natürlich zunächst der in beiden Bewegungen stark präsente Säkularismus. Doch der Übergang fand auch in Themenfeldern

statt, in denen Linke und Liberale einander normalerweise unversöhnlich gegenüberstehen. So ist aus den erwähnten Al-Muqallid auch ein eloquenter Befürworter des Kapitalismus geworden.

Die Nutzung der erwähnten neuen Publikationsmöglichkeiten hat dem arabischen Liberalismus gut getan. Gleichzeitig hat zum Leidwesen des Forschers auch die Unübersichtlichkeit der Meinungsäußerungen im Internet zugenommen.

Das Problem der Verwestlichung des Denkens, ein Vorwurf dem auch der liberale Teil der ersten Nahḍa ausgesetzt gewesen ist, setzt sich fort in die Einreihung von (Neo-)liberalen in die Interessen des Westens und insbesondere der USA. Was hier also von arabischen Liberalen wahrgenommen wird, ist weniger der Verweis auf das europäische Erbe des Liberalismus, sondern auf die Impulse aus den Vereinigten Staaten. Aufgrund der Beliebtheitswerte der USA ist dies natürlich als Diffamierung zu verstehen. Dies gilt aber nicht nur für den Liberalismus selbst, sondern auch für Bewegungen, die er befürwortet. Exemplarisch wird dies an der Globalisierung deutlich, die sowohl Publizisten wie Shākir an-Nābulṣī wie auch Philosophen wie Nāṣīf Naṣṣār unterstützen. Naṣṣār nennt die Behauptung, Globalisierung sei Amerikanisierung, Unsinn und fordert die positive und aktive Teilnahme der Araber an ihr.

7. Schlußbetrachtungen

Die einfachste Feststellung über den Liberalismus in der arabischen Welt ist, daß es ihn gegeben hat und ihn gibt. Dies scheint banal, ist jedoch angesichts der vorherrschenden Meinungen über die arabische Welt, nicht als Hort des Liberalismus bekannt, durchaus bemerkenswert. Es wäre aber auch verwunderlich, wenn in einer Region, in der sich bisher kaum liberale politische

Systeme etablieren konnten, nicht der Liberalismus als oppositioneller Diskurs vorhanden gewesen wäre. Auch in Europa ist liberales Denken nicht in einem liberal-demokratischen System entstanden, sondern in Opposition zu illiberalen Regimen, vornehmlich im 18. und 19. Jahrhundert. Die Abwesenheit des Liberalismus als System in der arabischen Welt nötigt gewissermaßen zu einer intellektuellen Beschäftigung mit dem Liberalismus, als Versuch es anders und besser zu machen.

Ferner ist festzustellen, daß es zwar kein exklusives "liberal age" in der arabischen Welt gegeben hat, aber doch Zeiten, in denen der Liberalismus eine der einflußreichsten politischen Strömungen in der Region war. Dieser Einfluß indes erfasste die Welt intellektueller Debatten und deutlich weniger die der praktischen politischen Umsetzung. Die Ausnahmen finden sich in den Verfassungen in einigen arabischen Ländern und dem Osmanischen Reich, sowie in den Frühformen der Parlamente in diesen Ländern.

Mit der historischen Analyse des Liberalismus in der arabischen Welt muss auch sein Platz in der modernen arabischen Ideengeschichte neu eingeordnet werden. Die Jahre nach dem, zumindest vorübergehenden, Untergang des Liberalismus, also etwa ab den dreißiger Jahren bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese politische Strömung einen beachtlichen Platz in der modernen arabischen Ideengeschichte davor eingenommen hat und vielleicht wieder einnehmen wird. Durch die im 20. Jahrhundert vorherrschenden politischen Strömungen des arabischen Nationalismus, des arabischen Sozialismus und schließlich des Islamismus ist der Blick auf die Vielfalt der arabischen politischen Meinungslandschaft durchaus verengt, zumal wenn es um längere Zeiträume geht. Zu dieser Verengung zählen auch die kulturalistische oder religionsbegründete Argumente. Es gibt keinen primordialen arabischen oder islamischen Antiliberalismus. Es gibt aber wohl mögliche Interpretationsformen aus Tradition und islamischer Religion, die dem Liberalismus nicht förderlich sind. Dies allerdings ist kein Alleinstellungsmerkmal der arabischen Kultur oder der

islamischen Religion. Die Bandbreite und Prominenz der in dieser Arbeit behandelten Intellektuellen ist ein Beweis dafür.

Doch auch wie in der westlichen Welt ist eine Kanonisierung des Liberalismus in der arabischen Geistesgeschichte schwer möglich. Es gibt weit mehr liberale Denker als in dieser Arbeit untersucht werden konnten und auch die hier untersuchten haben sich nicht immer im Sinne der hier verwendeten fünf Säulen liberal geäußert.

Man kann bei den behandelten liberalen Denkern allerdings schon von liberalen Netzwerken und intellektuellen Zirkeln sprechen, die sich gegenseitig bereichert und ihre Ideen und politischen Ansichten an ihre Nachfolger weitergegeben haben. Diese Tatsache berechtigt auch die Einteilung der arabischen liberalen Denker in Generationen. Für den Zusammenhalt der liberalen Denker gibt es verschiedene Gründe. Der eine ist der Elitarismus des arabischen Liberalismus, der seinem europäischen Pendant hier in nichts nachsteht. Dies hängt auch zusammen mit der Existenz von inoffiziellen Kaderschmieden für liberale Denker. Die erste dieser Art war die Sprachenschule von aṭ-Ṭaḥṭāwī, die zweite die School of Law and Administration⁸⁴. Ein weiterer Grund liegt darin, dass ein großer Teil der wichtigsten Vertreter der arabischen Nahḍa in Ägypten Einwanderer aus dem Libanon und Syrien waren. Durch ihre gemeinsame Herkunft und oftmals auch durch ihren gemeinsamen christlichen Glauben (beides zusammen machte sie in Ägypten zur doppelten Minderheit) waren die Bindungen zwischen ihnen sehr eng. Gleichzeitig gibt es aber keine Isolierung der libanesischstämmigen Liberalen in Ägypten, sondern sie pflegten einen regen Austausch mit einheimischen Intellektuellen.

Der libanesische Philosoph Naṣīf Naṣṣār hat der ersten Nahḍa und insbesondere ihren liberalen Strömungen ein Philosophiedefizit unterstellt (1997: 309). Dies habe die Reihenfolge der politischen Entwicklung (philosophische systematische Begründung, Applizierung auf historische Kontexte und schließlich politische

⁸⁴ Es ließe sich zurecht einwenden, daß die erste Schule dieser Art und die Begründerin dieser Tradition das "Bayt al-Ḥikma" in Bagdad (832) war (Khoury 2007a: 31).

Umsetzung) auf den Kopf gestellt, bzw. hätten sich arabische Intellektuelle zu sehr auf die Kontextualisierung bereits bestehender liberaler Forderungen konzentriert, anstatt eine arabische Freiheitsphilosophie zu entwickeln. Naṣṣār hat Recht mit seiner Analyse, doch muss sich dann ebenso sehr auf die Entwicklungen in der arabischen Welt seit dem Jahr 2011 gelten. Die Revolutionen in Tunesien und Ägypten kamen der echten Etablierung einer arabischen Freiheitsphilosophie zuvor.

Dennoch haben diese Revolutionen, auch wenn ihr Ausgang nach wie vor ungewiss ist, einen entscheidenden Beitrag zu einem differenzierteren Verständnis der politischen Meinungslandschaft in den arabischen Staaten geleistet. Man möchte argumentieren, dass bereits die Tatsache, dass Menschen ihre Rechte, welche auch immer, gegenüber einer Regierung einfordern und zu ihrem Sturz auf die Straße gehen, liberale Züge haben kann.

Wenn die Entwicklung und Ausprägung einer liberalen politischen Strömung in der arabischen Welt des 19. Jahrhunderts eine (Wieder-)Entdeckung der Freiheit gewesen war, so sind auch die Demonstrationen des Jahres 2011 eine erneute Wiederentdeckung. Zwar geht es hier weniger um philosophische Konstruktionen oder theoretische Überlegungen zur Freiheit als ihre praktische Einforderung (die Diffusion des Begriffs stärkt hier die Anziehungskraft), aber gemein ist ihnen die Nennung der Freiheit als Kernanliegen.

In der Tat war die Forderung nach Freiheit eines der Hauptanliegen der Demonstranten zwischen Tunis, Kairo und Sana'a. Doch diese Freiheit muss nicht immer nur eine liberale Freiheit sein. Selbst die ägyptische Muslimbruderschaft hat mittlerweile eine politische Partei gegründet, die ausgerechnet den Namen "Al-Ḥurriyya wa al-ʿAdāla" (Freiheit und Gerechtigkeit) trägt.

Dies zeigt die Vielschichtigkeit und auch Widersprüchlichkeit des Freiheitslogans in der arabischen Welt, sowohl in der Zeit der frühen Liberalen als auch den Demonstranten von heute. Den arabischen Liberalen ging es um die Dissoziierung des Rufes nach Freiheit von der Verwestlichung. Dies ist nur teilweise gelungen. Die Liberalen haben selbst mit ihrer Eigenbezeichnung "librāliyyūn" in der Regel gefremdelt und sich eher aḥrār (Freie) genannt.

Insgesamt hat der Liberalismus in der arabischen Welt feste und bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückreichende Traditionen und Anknüpfungspunkte, die im vorübergehenden Siegeszug der anderen Ideologien wie arabischem Nationalismus oder islamistischen Strömungen in Vergessenheit geraten waren.

Die Inspirationsquellen dieses Liberalismus waren genauso vielfältig wie seine Vertreter. Der europäische Liberalismus hatte einen ungemein großen Einfluß, jedoch soll dies nicht die Kontextualisierungsleistung der arabischen Liberalen schmälern. Aus dem Fundus der arabisch-islamischen Geschichte kommen weitere Inspirationen für den modernen arabischen Liberalismus, auch wenn die Auseinandersetzung mit dem Erbe oftmals eine Bürde für arabische Liberale darstellte. Die Entwicklung eines arabischen Humanismus knüpft auch in der Geschichte an. Die Arbeiten Raif Georges Khourys sind hier maßgebend für die Ausbildung eines humanistischen Ideals in der islamischen Frühzeit, bei der insbesondere syro-aramäische Christen beteiligt waren. Für die arabischen Liberalen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die auch auf griechische Quellen zurückgriffen und sich damit in die Tradition der großen Gelehrten der arabisch-islamischen Welt wie Ibn Rushd stellten, sind in dieser Arbeit die Auseinandersetzungen mit direkt politischen Themen berücksichtigt worden, wie etwa Ṭāhā Ḥusayns Interpretation der griechischen Polis.

Was bleibt nun von den arabischen Liberalen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts? Nach wie vor sind sie ein wichtiger Rückbezugspunkt für arabische Liberale heute. Einige von ihnen, wie Frānsīs Marrāsh und Sulaymān al-Bustānī sind zu Unrecht in Vergessenheit geraten. Andere, wie aṭ-Ṭaḥṭāwī, ‘Abduh und Ṭāhā Ḥusayn, gehören unbestritten zum intellektuellen Pantheon Ägyptens. Bei der Lektüre der frühen arabischen Liberalen fällt zudem auf, dass sich die grundlegenden Fragestellungen kaum verändert haben. Zumindest vor den Revolutionen haben auch heutige arabische Liberale den Autoritarismus angeprangert, sind für Rechtstaatlichkeit, Stärkung der Rolle der Frau und Entwicklung in und durch Freiheit eingetreten. Daher sind die Arbeiten der frühen Liberalen immer auch wichtige Inspirationsquelle der heutigen Liberalen

geblieben. Denn ihre Arbeiten stellen den Versuch dar, es anders zu machen, besser zu machen, ihre Länder aus dem scheinbar uneinholbaren Rückstand zu Europa herauszuführen und zu belegen, dass der Orient nicht ein Hort des Despotismus sein muss, sondern sich in Freiheit ebenso entwickeln könnte, wie Europa es geschafft hat.

8. Zeittafel zum Liberalismus in der modernen arabischen Ideengeschichte

- 1798 Napoleons Feldzug nach Ägypten
 Oktober: Kairo-Rebellion gegen französische Präsenz
 Institut d'Égypte gegründet
- 1801 Rückzug der Franzosen aus Ägypten
- 1805 Muḥammad 'Alī übernimmt die Macht in Ägypten
- 1816 ab diesem Jahr: Werke von Montesquieu, Voltaire und Rousseau
 in ägyptischen Bibliotheken nachgewiesen
- 1822 Beginn von verstärktem Baumwollanbau im Nildelta
- 1825 Aḥmad Fāris ash-Shidyāq von Libanon nach Ägypten
- 1826 Muḥammad 'Alī sendet Mission nach Frankreich, mit dabei: Aṭ-Ṭaḥṭāwī
 Osmanisches Reich: Mahmud besiegt Janitscharen, Weg für Reformen
 frei
- 1828 offizielle Zeitung der Regierung, Al-Waqā'i' al-Miṣriyya gegründet

- 1830 Frankreich besetzt Algerien
- 1831 Ägyptisch-Osmanischer Krieg (bis 1833)
- 1833 Kutaya Konvention sichert Muḥammad ʿAlī Herrschaft über Syrien
- 1834 Aṭ-Ṭaḥṭāwī veröffentlicht sein Buch: "Takhliṣ al-Ibrīz fi Talkhīṣ Bārīz"
(Auszug reinen Goldes aus der Zusammenfassung aus Paris)
- 1835 Sprachenschule in Kairo gegründet
- 1839 Tanzimat: Güłkhane im Osmanischen Reich: Gleichheit aller Untertanen
- 1840 Europäische Intervention, um Muḥammad ʿAlī aus Syrien und Palästina zu vertreiben
- Konvention von London: Muḥammad ʿAlī und seine Nachfolger als Herrscher Ägyptens anerkannt.
- 1844 französisches Expeditionskorps besiegt marokkanische Truppen
- 1848 Aḥmad Fāris ash-Shidyāq in England (bis 1855)
- 1849 Muḥammad ʿAlī stirbt, Nachfolger Abbas I.

- 1850 at-Tahtāwī ins Exil nach Khartum
- 1851 Sprachenschule wird von ʿAbbās I. geschlossen (erst 1863 von Ismāʿīl wieder eröffnet)
- 1852 Khayr ad-Dīn wird nach Paris geschickt (bis 1856)
- 1853 Krimkrieg (bis 1856)
- 1854 Khedive Saʿīd vergibt Konzession zum Bau des Suezkanals an Ferdinand de Lesseps
- 1855 Aḥmad Fāris ash-Shidyāq von England nach Frankreich (bis 1857) und publiziert "Aṣ-ṣāq ʿalā aṣ-ṣāq fī mā huwa al-Faryāq" (Bein über Bein und was der Unterschied dazwischen ist)
- 1856 Hatt-i Hümayun: religiöse Freiheit und Gleichheit im Osmanischen Reich
- 1857 Muḥammad Bey von Tunis veröffentlicht eigene Variante der osmanischen Reformen
- 1860 Bürgerkrieg und Revolte im Libanon; Maroniten widersetzen sich den osmanischen Autoritäten (unterstützt von Frankreich gegen Drusen)
ʿAhd al-Āmān in Tunis, erste Verfassung in der arabischen Welt

- 1862 "Al-Jawā'ib" (Die Antworten): Zeitung von ash-Shidyāq in Istanbul gegründet (publizierte bis 1884)
- 1863 ab hier: ägyptischer Baumwollexport profitiert vom amerikanischen Bürgerkrieg
Butrus al-Bustānī gründet Nationale Schuhe auf säkularen Prinzipien
- 1865 Jung-Osmanen gegründet (beeinflusst von den Werken Montesquieus und Rousseaus, 1867 verboten)
Frānsīs al-Marrāsh gibt "Ghābat al-Ḥaqq" (Walt des Rechts) heraus
- 1866 Ägypten: erste Abgeordnetenversammlung von Ismail einberufen
American University of Beirut (als Syrian Protestant College) von Daniel Bliss gegründet
- 1867 Khayr ad-Dīn at-Tūnisī veröffentliche "Aqwam al-Masālik fī Ma'rifa Aḥwāl al-Mamālik" (Der beste Weg zum Wissen um die Lage der Königreiche)
- 1869 Suezkanal eröffnet
- 1870 Butrus al-Bustānī gibt al-Jinān heraus (bis 1886)
- 1871 Al-Afghānī lehrt an der Azhar (bis 1879)
Europa: Frankreich verliert Krieg gegen Deutschland, britischer

Einfluß in Ägypten wächst

- 1873 Rifā‘a Rāfi‘ Aṭ-Ṭaḥṭāwī veröffentlicht "al-Murshid al-Amīn lil-banāt wa l-banīn" (Der ehrliche Führer für Mädchen und Jungen)
- 1875 Großbritannien erlangt Aktienmehrheit am Suezkanal
Al-Ahrām Zeitung in Kairo von den Taqlā-Brüdern gegründet
Berliner Kongress: Das Osmanische Reich verliert Provinzen auf dem Balkan
- 1876 osmanische Verfassung Kanun-i Esasi in Kraft (nur bis 1878)
Al-Muqtaṭaf (Ṣarrūf, Nimr) in Beirut gegründet (1884 nach Kairo gezogen)
Sultan ‘Abd al-Hamīd II. wird osmanischer Sultan und Kalif (bis 1909)
- 1877 Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II. lädt Khayr ad-Dīn at-Tūnisī nach Istanbul ein, wo er der Reformkommission vorsitzen soll
Adīb Ishāq gründet Zeitschrift "Miṣr" (Ägypten)
Russisch-Türkischer Krieg (1877-1878)
- 1878 Adīb Ishāq gründet Zeitschrift "at-Tijāra" (Der Handel) mit Salīm al-Naqqāsh
- 1879 Miṣr al-Fatāt (Ägypten der Jugend) in Alexandria gegründet (Adīb Ishāq und ‘Abdallah an-Nadīm)
Khayr ad-Dīn wird Großwesir, schlägt konstitutionelle Regierung vor

und wird entlassen

- 1881 'Urābī-Revolve (bis 1882)
Frankreich besetzt Tunesien
Ottoman Public Dect Administration eingesetzt
- 1882 Schlacht von Tel-e-kebir, Großbritannien besiegt 'Urābīs Ägyptische
Armee.
Großbritannien besetzt Ägypten
- 1883 Organic Law Decree der britischen Besatzungsmacht: legislative
Versammlung, teils gewählt, teils ernannt
Lord Cromer (eigentlich Evelyn Baring) britischer Generalkonsul in
Ägypten (bis 1907)
- 1883 Ernest Renan hält Rede: L'islamisme et la science
- 1884 'Abduh in Beirut: Vorlesungen an der Sulṭāniyya
'Abduh und Al-Afghānī in Paris: "al-'Urwa al-Wuthqā" (Das starke
Band)
- 1889 Al-Mu'ayyad von Muṣṭafā Kāmil und 'Alī Yūsuf gegründet
Verein für die Einheit der Osmanen (Vorläufer der Jungtürken) in
Istanbul gegründet

- 1897 Muḥammad ‘Abduh veröffentlicht "Risāla at-Tawhīd" (Botschaften der Einsheit)
Faraḥ Anṭūn flieht aus Tripolis nach Alexandria
- 1899 Qāsim Amīn veröffentlicht "Taḥrīr al-Mar’a" (Befreiung der Frau)
Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl Übersetzung von Edmond Demolins erscheint
‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī veröffentlicht "Umm al-Qurā" (Mutter der Dörfer)
- 1900 Qāsim Amīn veröffentlicht "al-Mar’a al-Jadīda" (Die neue Frau)
Al-Liwā’-Zeitung von Muṣṭafā Kāmil gegründet
- 1902 ‘Abd ar-Raḥman Al-Kawākibī veröffentlicht Ṭabā’i’ al-Istibdād wa maṣāri’ al-isti’bād (Charakteristika des Despotismus und Wege aus der Knechtschaft)
- 1903 Faraḥ Anṭūn veröffentliche "Ibn Rushd wa Falsafatuhu" (Ibn Rushd und seine Philosophie)
- 1904 Sulaymān al-Bustānī veröffentlicht Übersetzung der Ilias
- 1906 Ṣa‘ad Zaghlūl Bildungsminister in Ägypten (bis 1910)
- 1907 Ägypten: Aḥmad Luṭfī as-Sayyid gründet Umma-Partei (März/April) zusammen mit Ḥasan ‘Abd ar-Rāziq (dem Vater von Muṣṭafā und ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq)

Aḥmad Luṭfī as-Sayyid gründet Zeitung: "al-Jarīda" (Die Zeitung) (bis 1915)

John Eldon Gorst britischer Generalkonsul in Ägypten (bis 1911)

National Party gegründet (Muṣṭafā Kāmil)

- 1908 Jungtürkische Revolution im Osmanischen Reich, Beginn der zweiten konstitutionellen Periode: Osmanische Verfassung ausgerufen
Sulaymān al-Bustānī veröffentlicht "ʿIbra wa Dhikrā: Ad-Dawla al-ʿuthmāniyya qabla ad-dustūr wa baʿdahu" (Übergang und Erinnerung: Das Osmanische Reich vor und nach der Verfassung)
- 1909 Osmanischer Kalif und Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II. wird zur Abdankung gezwungen
- 1911 Herbert Kitchener (Viscount) britischer Generalkonsul in Ägypten (bis 1914)
- 1912 Italien erobert Libyen, das italienische Provinz bis 1927 bleibt
Balkankriege
- 1913 Balkankriege
Dezember: Aḥmad Luṭfī as-Sayyid veröffentlicht Reden an die Abgeordneten in Al-Jarīda (bis 1.1.1914)
- 1914 Ägypten wird britisches Protektorat, Zensur und Kriegsrecht werden eingeführt

- 1915 Arthur McMahon britischer hoher Kommissar in Ägypten (bis 1917)
- 1916 Sykes-Picot-Abkommen zwischen Großbritannien und Frankreich
- 1917 Sir Reginald Wingate britischer hoher Kommissar in Ägypten (bis 1919)
- 1919 Lord Allenby britischer Hoher Kommissar in Ägypten (bis 1925)
- 1920 San Remo Konferenz: Mandate werden festgelegt
- 1922 Februar: Deklaration der britischen Regierung an Ägypten:
Unabhängigkeit (aber eingeschränkt)
- 1923 19. April: erste ägyptische Verfassung wird verkündet
Hudā Sha‘rāwī gründet feministische Union in Kairo
29. Oktober: Republik Türkei ausgerufen
- 1924 Januar: Erdrutschsieg der Wafd in den ersten Wahlen
März: Kalifat abgeschafft, letzter Osmane abgesetzt
Oktober: Wafd-Regierung unter Zaghlūl tritt zurück
- 1925 ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq veröffentlicht "Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm" (Der Islam und die Quellen der Herrschaft)
in Syrien: Petition an die französische Mandatsmacht verlangt

republikanische Freiheitsrechte

- 1926 Ṭāhā Ḥusayn veröffentlicht "Fī ash-shi'r al-jāhilī" (Über die vorislamische Dichtung)
Mai: Libanesische Verfassung verabschiedet
- 1928 syrische Abgeordnete haben Verfassung ausgearbeitet, wird von Franzosen abgelehnt
- 1930 erste syrische Verfassung (unter französischer Kontrolle) verkündet
- 1936 Britisch-Ägyptischer Vertrag, der Rückzug der britischen Truppen mit Ausnahme von Suezkanal vorsieht. Gleichzeitig Beistandspakt.
- 1938 Ṭāhā Ḥusayn veröffentlicht "Mustaqbal ath-Thaqāfa fī Miṣr" (Die Zukunft der Kultur in Ägypten)
- 1939 Shakīb Arslān veröffentlicht "Li-mādhā ta'akhkhara al-muslimūn" (Weshalb sind die Muslime zu spät gekommen)
- 1952 Militärputsch der freien Offiziere in Ägypten

Bibliographie

Werke in arabischer Sprache:

‘Abbūd, Mārūn 1952: Ruwwād an-Nahḍa al-ḥadītha. Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Beirut.

‘Abd al-‘Azīz, Ibrāhīm 2000: Rasā’il Ṭāhā Ḥusayn, Mīrīt li-n-nashr wa al-Ma‘lūmāt. Kairo.

‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī 1966: al-Islām wa uṣūl al-ḥukm. Dār Maktaba Al-Ḥayāt, Beirut. (Ersterscheinung 1925).

‘Abduh, Muḥammad 1966: Risāla at-Tawḥīd. Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, Kairo. (Ersterscheinung 1897).

‘Abduh, Muḥammad 1972: 1-6: Al-’A‘māl al-kāmila li-Imām Muḥammad ‘Abduh. Sechs Bände. Herausgegeben von Muḥammad ‘Imāra, Al-Mu’assasa al-‘arabiyya li-d-dirāsāt wa an-nashr, Beirut.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid 2007: Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī. Al-Markaz ath-Thaqāfi al-‘Arabī, Beirut.

‘Affifī, Ḥāfiẓ 1935: Al-Inklīz fī bilādihim. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Kairo.

Amīn, Aḥmad 1987: Zu‘amā’ al-iṣlāḥ fī al-‘aṣr al-ḥadīth. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut.

Amīn, Qāsim 1908: Kalimāt li-Qāsim Bak Amīn. Maṭbaʿa al-Jarīda, Kairo.

Amīn, Qāsim 1976: Al-ʿAʿmāl al-Kāmila. Al-Muʿassasat al-ʿArabiyya li-d-dirāsāt wa an-Nashr, Beirut.

Anṭūn, Faraḥ 1903: Ad-Dīn wa al-ʿIlm wa al-Māl. (Verlag nicht genannt), Alexandria.

Anṭūn, Faraḥ 2007: Ibn Rushd wa Falsafatuhu. Dār Al-Fārābī, Beirut. (Ersterscheinung 1902).

Al-ʿArwī, ʿAbdullah 2008: Mafhūm al-ḥurriyya. Al-Markaz ath-Thaqāfi al-ʿArabī, Beirut.

ʿAwwād, Lūyis 1966: Al-Muʿaththirāt al-Ajnabiyya fī al-adab al-ʿarabī al-ḥadīth. Dār al-Maʿārif, Kairo.

Al-Bustānī, Sulaymān 1904: Iliyādhā Hūmīriyūs. Maṭbaʿa al-Hilāl, Kairo.

Al-Bustānī, Sulaymān 1908: ʿIbra wa Dhikrā: Ad-dawla al-ʿuthmāniyya qabla ad-dustūr wa baʿdahu. Maṭbaʿal-Akhabār, Beirut.

Dīmūlān, Ādmūn (Demolins, Edmond) 1899: Sirr taqaddum al-inklīz as-sāksūniyīn. Übersetzung: Aḥmad Fatḥī Zaghlūl. Kairo.

Farrāj, ʿAfīf 2005: Ishkāliyāt an-nahḍa: bayna al-librāliyya al-ightirābiyya wa al-islāmiyya al-ijtihādiyya. Dār al-Ādāb, Beirut.

Al-Ḥuluw, Karam 2009: Al-Fikr al-Librālī 'inda Frānsīs al-Marrāsh. Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, Beirut.

Ḥusayn, Ṭāhā (ohne Jahresangabe): Fuṣūl fī l-adab wa an-naqd. Dār al-Ma'ārif, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 1925: Ḥadīth Al-Arbi'a. Dār al-Ma'ārif, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 1953: Mir'āt aḍ-Ḍamīr al-ḥadīth. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Beirut.

Ḥusayn, Ṭāhā 1958: Alwān. Dār al-Ma'ārif, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 1959: Qādāt al-fikr. Dār al-Ma'ārif, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 1961: Al-Fitna al-Kubrā. Band 1. Dār al-Ma'ārif, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 1972: Min Ba'īd. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. Beirut.

Ḥusayn, Ṭāhā 1973: 1-16: Al-Majmū'a al-kāmila li-mu'allafāt ad-Dūktūr Ṭāhā Ḥusayn. 16 Bände. Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut.

Ḥusayn, Ṭāhā 1988: Kalimāt. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 2002: 1-5: Al-Maqālāt aṣ-ṣuḥufiyya, 1908-1968. Fünf Bände. Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyya, Kairo.

Ḥusayn, Ṭāhā 2006: Nizām al-Athīniyīn lil-Arašṭāṭālīs. Dār al-Ma‘ārif liṭ-Ṭibā‘a wa an-Nashr, Tunis.

Ḥusayn, Ṭāhā 2008: Ad-Dīmuqrāṭiyya: kitāb lam yunshar. Dār Nafrū, Kairo.

Ibn Khaldūn, ‘Abd ar-Raḥman Ibn Muḥammad 1970: Muqaddima Ibn Khaldūn. Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘arabī, Beirut.

Ishāq, Adīb 1909: Ad-Durrar. Dār al-Jīl, Beirut.

Ishāq, Adīb 1982: Al-Kitābāt as-siyāsiyya wa al-ijtimā‘iyya. Dār aṭ-Ṭalī‘a, Beirut.

Al-Jamīl, Sayyār 2005: Al-Librāliyya al-qadīma wa al-Librāliyya al-jadīda: al-ma‘ānī wa al-mabādi’ wa al-mafāhīm. In: Al-Ḥiwār Al-Mutamaddin, Nr. 1119, 24. Februar 2005.

Jihā, Mīshāl 1998: Faraḥ Anṭūn. Riyādh ar-Rayyis lil-kutub wa an-nashr, Beirut.

Al-Kawākibī, ‘Abd ar-Raḥman 1959: Umm al-Qurā. Verlag nicht angegeben, Aleppo. (Ersterscheinung 1899).

Al-Kawākibī, ‘Abd ar-Raḥman 2008: Ṭabā‘i’ al-istibdād wa maṣāri‘ al-isti‘bād. Dār ash-Shurūq, Kairo. (Ersterscheinung 1902).

Khūrī, Ra‘īf 1973: Al-fikr al-‘arabī al-ḥadīth: athar ath-thawra al-faransiyya fi tawjihayhi as-siyāsī wa al-ijtimā‘ī. Dār al-Makshūf, Beirut.

Līfīn, Z. L. 1978: Al-Fikr al-ijtimā'ī wa as-siyāsī fī Lubnān wa Sūrīā wa Miṣr. Dār Ibn Khaldūn, Beirut.

Al-Marrāsh, Frānsīs 2004: Riḥlat Bārīs 1867. Al-Mu'assasa al-'arabiyya li-dirāsāt wa an-nashr, Beirut. (Ersterscheinung 1867)

Al-Marrāsh, Frānsīs 2007: Al-'A'māl al-kāmila. Herausgegeben von Muḥammad Jamāl Barūt. Al-Hay'a al-'Āma as-Sūriyya lil-Kitāb, Damaskus.

Al-Muḥāfaẓa, 'Alī 1987: Al-ittijāhāt al-fikriyya 'inda al-'Arab fī 'aṣr an-nahḍa, 1789-1914. Al-Ahliyya, Beirut.

Munīr Mushābik, Mūsā 1973: Al-Fikr al-'arabī fī al-'aṣr al-ḥadīth. Dār al-Ḥaqīqa, Beirut.

Al-Muqtaṭaf: Jarīda 'Ilmiyya wa ṣinā'iyya, Kairo 1876-1952.

An-Nābulsī, Shākir 2005: Al-Librāliyūn al-Judad: Jadwal fikrī. Manshūrāt al-Jamal, Köln.

An-Najjār, Ḥusayn Fawzī 1975: Aḥmad Luṭfi As-Sayyid: Ustādh al-Jil. Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āma lil-Kitāb, Kairo.

Naṣṣār, Nāṣif 1997: At-tafkīr wa al-Hijra. Min at-Turāth ilā an-Nahḍa al-'Arabiyya ath-Thāniyya. Dār an-Nahār, Beirut.

Naṣṣār, Nāṣif 2003: Bāb al-ḥurriyya. Dār aṭ-Ṭalī'a, Beirut.

Naṣṣār, Nāṣīf 2009: Ṭarīq al-Istiqlāl al-Falsafī. Dār at-Ṭalī‘a, Beirut.

Naṣṣār, Nāṣīf 2011: Al-Ishārāt wa al-Masālik. Dār at-Ṭalī‘a, Beirut.

Al-Qāḍī, Aḥmad ‘Arāfāt (Hg.) et al. 2009: Falsafa al-Ḥurriyya: ‘A‘māl an-nadwa al-falsafiyya as-sābi‘a ‘āshira al-latī nazẓamathā al-Jam‘iyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya bi-Jāmi‘a al-Qāhira. Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, Beirut.

Qāḍī, Muḥammad und Ṣūlā, ‘Abdullah 1992: Al-fikr al-iṣlāḥī ‘inda al-‘arab fī ‘aṣr an-nahḍa. Dār al-Janūb li-n-Nashr, Tunis.

Qaranī, ‘Izzat 1980: Al-‘Adāla wa al-ḥurriyya fī fajr an-nahḍa al-‘arabiyya al-ḥadītha. Al-Majlis al-Waṭanī li-th-Thaqāfa wa al-Funūn wa al-Ādāb, Kuwait.

Qaranī, ‘Izzat 2006: Tārīkh al-fikr as-siyāsī wa al-ijtimā‘ī fī Miṣr al-ḥadītha, 1834-1914. Al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āma lil-Kitāb, Kairo.

Al-Qarqūrī, Rashīd 2000: Ṭāhā Ḥusayn mufakkiran siyāsiyyan. Dār al-Ma‘ārif li-ṭ-Ṭibā‘a wa an-nashr, Tunis.

Rīkr, Klīmānz (Recker, Clemens) (Hg.) 2010: Al-Librāliyya fī tārikh al-fikr al-‘arabī. Maḥrūsa, Kairo.

Aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir 1968: Iqtisādunā. Dār al-Fikr, Beirut.

Sarkīs, Yūsuf Alyān 1928: Mu‘jam al-maṭbū‘āt al-‘arabiyya wa al-mu‘arraba. Maṭba‘a Tarkīs, Kairo.

Şarrūf, Ya'qūb 1880: *Sirr an-Najāh*. (Verlag nicht angegeben), Beirut.

As-Sayyid, Aḥmad Luṭfī 2008: 1: *Turāth Aḥmad Luṭfī as-Sayyid: Qişşa Ḥayātī, Mabādī' fī as-siyāsa wa al-adab wa al-ijtimā', Ta'ammulāt fī al-Falsafa wa al-Adab wa as-siyāsa wa al-ijtimā'*. Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyya, Kairo.

As-Sayyid, Aḥmad Luṭfī 2008: 2: *Turāth Aḥmad Luṭfī as-Sayyid: Al-Muntakhabāt, Şafḥa Maṭwia min tāriḫ al-ḥarākāt al-istiqlāliyya fī Mişr*. Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyya. Kairo.

Ash-Shaykh Muḥammad, Sāmī 2005: *Al-Ḥadātha fī fikr at-Tanwīr al-'Arabī: Frānsīs Marrāsh Namūdhajan*. In: *Ar-Ray'*, 12. Dezember 2005, Kuwait.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, Rifā'a Rāfi' 1869: *Manāhiḫ al-Albāb al-Mişriyya fī Mabāhiḫ al-Ādāb al-'Aşriyya*. Al-Maṭba'a al-'Āmira, Kairo. (Ersterscheinung 1869).

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, Rifā'a Rāfi' 1973: *Al-'A'māl al-kāmila, Al-Juz' ath-thānī: As-Siyāsa wa al-Waṭaniyya wa at-Tarbiyya*. Zweiter Band. *Al-Mu'assasa al-'arabiyya li-d-dirāsāt wa an-nashr*, Beirut.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, Rifā'a Rāfi' 2001: *Takhlīş al-Ibrīz fī Talkhīs Bārīz*. Dār al-Hilāl, Kairo. (Ersterscheinung 1834).

At-Tūnisī, Khayr ad-Dīn 1972: *Aqwam al-Masālik fī Ma'rifa Aḥwāl al-Mamālik*. *Ad-Dār at-Tūnisī li-n-Nashr*, Tunis. (Ersterscheinung 1867).

At-Tūnisī, Khayr ad-Dīn 1978: Aqwam al-Masālik fī Maʿrifa Aḥwāl al-Mamālik. Dār at-Ṭalīʿa, Beirut.

Wahba, Murād 1995: Ḥiwār ḥawla Ibn Rushd. Al-Majlis al-ʿalā li-th-Thaqāfa, Kairo.

Werke in europäischen Sprachen:

Ayalon, Ami 1984: The Arab Discovery of America in the Nineteenth Century. In: Middle Eastern Studies, Vol. 20, Nr. 4, Oktober 1984, S. 5-17.

Ayalon, Ami 1995: The Press in the Arab Middle East: A History. Oxford University Press, New York.

Ayubi, Nazih N. 2006: Over-Stating the Arab State. I.B. Tauris, London.

Bastiat, Frédéric 2004: Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas. Romillat, Paris.

Berlin, Isaiah 2005: Liberty. Editiert von Henry Hardy. Oxford University Press, London.

Binder, Leonard 1988: Islamic liberalism. University of Chicago Press, Chicago.

Bouazza, Tayeb 2008: From Arabization to Arrogance: The Crisis of Arab liberalism. In: Arab Insight, Vol. 1, No. 3, S. 61-70.

Brecht, Arnold 1976: Politische Theorie. Mohr, Tübingen.

Brockelmann, Carl 1942: Geschichte der islamischen Litteratur. E. J. Brill, Leiden.

Brocker, Manfred 1995: Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates: von den Levellern zu John Locke. Alber, München und Freiburg.

Carra de Vaux, Bernard 1984: Les penseurs de l'Islam. Fünf Bände. Librairie Paul Geuther, Paris.

Cioeta, Donald K. 1979: Ottoman censorship in Lebanon and Syria, 1876-1908. In: International Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 10, Nr. 2, Mai 1979, S. 167-186.

Clerget, Marcel 1934: Le Caire: Étude de géographie urbaine et d'histoire économique. Zwei Bände. E. & R. Schindler, Kairo.

Cobden, Richard 1903: Speeches on Free Trade. Macmillan's, London.

Constant, Benjamin 1997: De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. In: Constant, Benjamin 1997: Ecrits politiques. Gallimard/Folio, Paris, S. 591-619.

Constant, Benjamin 1980: Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs. Band 2, editiert von Etienne Hofmann. Droz, Genf.

Daly, M. W. 1998: *The Cambridge History of Egypt: Volume Two: Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge.

Demolins, Edmond 1898: *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*. Firmin-Didot, Paris.

de Montesquieu, Charles 1749: *De l'esprit des lois*. Zwei Bände. GF Flammarion, Paris.

de Montesquieu, Charles 2006: *Lettres persanes*. Livre de poche, Paris.

de Ruggiero, Guido 1930: *Geschichte des Liberalismus*. Drei-Masken-Verlag, Berlin.

Devereux, Robert 1963: *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and the Parliament*. The John Hopkins Press, Baltimore.

Dwyer, Kevin 1991: *Arab voices: The human rights debate in the Middle East*. University of California Press, Berkeley.

Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, Leiden.

Ende, Werner 1969: *Waren Ğamāladdīn Al-Afghānī und Muḥammad ʿAbduh Agnostiker?* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Supplement 1 zum 17. Deutschen Orientalisten. Steiner, Wiesbaden.

Frank, R. M. 1971: Several fundamental assumptions of the Basra School of the Mu'tazila. In: *Studia Islamica*, Nr. 33, S. 5-18.

Fromkin, David 1998: *A peace to end all peace*. Owl Books, New York.

Fauzi, M. Najjar 2004: Ibn Rushd and the Egyptian Enlightenment Movement. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 31 (2), S. 195-213.

Gall, Lothar (Hg.) 1976: *Liberalismus*. Kiepenheuser & Wisch, Köln.

Gall, Lothar und Koch, Reiner (Hgs.) 1981: *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Ullstein Materialien, Frankfurt am Main.

Gauchet, Marcel 2007: *La crise du libéralisme*. Éditions Gallimard, Paris.

Glaß, Dagmar 2004: *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*. Zwei Bände. *Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt*, Band 17. Ergon Verlag, Würzburg.

Goldschmidt, Arthur Jr. und Johnston, Robert 2004: *Historical Dictionary of Egypt*. American University in Cairo Press, Kairo.

Gran, Peter 1999: *Islamic roots of capitalism*. The American University in Cairo Press, Kairo.

Halm, Heinz 1994: *Der schiitische Islam*. C.H. Beck, München.

Hatina, Meir 2000: On the margins of consensus: The call to separate religion and state in modern Egypt. In: *Middle Eastern Studies*, Vol. 36, No. 1, S. 35-67.

Hatina, Meir 2011: Arab Liberal Discourses: Old Dilemmas, New Visions. In: *Middle East Critique*, Vol. 20, No. 1, S. 3-20.

Heidenreich, Bernd (Hg.) 2002: Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Akademie-Verlag, Berlin.

Heyworth-Dunne, J. 1939: Rifā'ah Badawi Rāfi' Aṭ-Ṭaḥṭāwī: The Egyptian Revivalist. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 9, Nr., 4, S. 961-967.

Hildebrandt, Thomas 2002: Waren Ḡamāl ad-Dīn al-Afghānī und Muḥammad 'Abduh Neomu'taziliten? In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 42, No.2, S. 207-262.

Hourani, Albert 1962: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*. Oxford University Press, London.

Hourani, Albert 1983: *Arabic thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge University Press, Cambridge.

Issawi, Charles 1950: *An Arab Philosophy of History*. John Murray, London.

Kansu, Aykut 1997: *The Revolution of 1908 in Turkey*. Brill, Leiden.

Kazziha, Walid 1977: The Jarīdah-Umma group and Egyptian politics. In: Middle Eastern Studies, Vol. 13, Nr. 3, S. 373-385.

Keddie, Nikki R. 1972: Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration. In: Daedalus, Vol. 101, No. 3, Summer 1972, S. 39-57.

Kedourie, Elie 1966: Afghani and 'Abduh. Frank Cass & Co., London.

Kersting, Wolfgang 2006: Der liberale Liberalismus. Mohr, Tübingen.

Kersting, Wolfgang 2007: Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Mentis-Verlag, Paderborn.

Khoury, Raif Georges 1967: Bibliographie raisonnée des traductions publiées au Liban à partir des langues étrangères de 1840 jusqu'aux environs de 1905. Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Paris.

Khoury, Raif Georges 1975: Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) et la France. Notes bibliographiques commentées. In: Arabica, T. 22, Fasc. 3, Oktober 1975, S. 225-266.

Khoury, Raif Georges 1988: Die arabischen literarischen Übersetzungen aus dem Griechischem unter besonderer Berücksichtigung der Ilias von Homer. In: Scholz, Piotr O. und Stempel, Reinhard 1988: Nubia et Oriens Christianus. Verlag Jürgen Dinter, Köln, S. 163-180.

Khoury, Raif Georges 1990: Freiheit und Dustur (Grundgesetz) im Werke von Sulaymān al-Bustānī (1856-1925), 'Ibra wa Dhikrā oder das Osmanische Reich

vor und nach dem Dustûr. In: Hagemann, Ludwig und Pulsfort, Ernst (Hgs.) 1990: Ihr alle aber seid Brüder. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag. echter, Würzburg.

Khoury, Raif Georges 1993: Kalif, Geschichte und Dichtung: Der jemenitische Erzähler Abid Bin Sharya am Hofe Mu'awiyas. In: Zeitschrift für Arabische Linguistik, No. 25, Vol. 1, S. 204-218.

Khoury, Raif Georges 1997: Passé et Présent de la Culture Arabe ou Tradition, Modernité et Conservation d'Identité, selon Djubran Khalil Djubran (1883.1931), à l'image de la Renaissance Européenne. deux mondes, Ladenburg.

Khoury, Raif Georges 2002: Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

Khoury, Raif Georges 2003: Mayy Ziyāda (1886-1941) entre la Tradition et la Modernité. deux mondes, Ladenburg.

Khoury, Raif Georges 2004: Importance et rôle des traductions arabes au XIX^e siècle comme moteur de la Renaissance arabe moderne. In: Abi-Rached, Naoum 2004: Les Problématiques de la traduction Arabe, hier et aujourd'hui. Institut de Traducteurs, d'Interprètes et de Relations Internationales, Université Marc Bloch, Strasbourg.

Khoury, Raif Georges 2005: Ethik und Menschenwürde im Islam. In: Siegetsleitner, Anne und Knoepffler, Nikolaus (Hgs.): Menschenwürde im interkulturellen Dialog. Verlag Karl Alber, Freiburg.

Khoury, Raif Georges 2006: Gibran: Grand Citoyen du Monde et son Apostolat Culturel. Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté des Lettres, S. 103-133.

Khoury, Raif Georges 2007a: Politik und Religion im Islam und die Probleme der Entwicklung der arabisch-islamischen Welt in der modernen Zeit. Universitätsverlag Winter, Heidelberg.

Khoury, Raif Georges 2007b: Le rôle des émigrés dans la constitution d'une patrie et d'une citoyenneté libanaise libre, équilibrée, idéale. Annales de Philosophie et des Sciences humaines, Vol. 23, Band 3, Université Saint-Esprit de Kaslik, Libanon, S. 239-278.

Khoury, Raif Georges 2007c: Le rôle des Chrétiens, surtout au Liban, comme moteur du développement culturel et économique dans le monde arabo-islamique. In: Extrait du colloque "Théologie, philosophie et libération de l'esprit", Université Saint-Esprit de Kaslik, 2007. S. 11-33.

Khoury, Raif Georges 2008: Sünde und Vergebung im Diwan des Abbasiden-Dichters Abū Nuwās (762-813 n. Chr.) oder: die Rolle der Dichtung bei der Befreiung des Geistes in der arabisch-islamischen Kultur. In: Bickmann, Claudia et. al. (Hgs.): Religion und Philosophie im Widerstreit? Band 2, Traugott Bautz, Nordhausen, S. 505- 535.

Khoury, Raif Georges 2009: La défense du mouvement des Jeunes Turcs et leur rattachement aux principes de liberté et d'égalité, dans l'œuvre du politicien, poète et écrivain Sulaymān al-Bustānī (1856-1925). Kolloquium des Institut d'Etudes Turques, Universität Strasbourg und der Association Turco-Française, Februar 2009.

Khoury, Raif Georges 2011: Les grands héros de la liberté dans l'Orient méditerranéen: Fransīs Marrāsh et Faraḥ Anṭūn, grands précurseurs des nouvelles idées. Publikationen der Faculté de Philosophie et des Sciences Humaines, Université de Saint-Esprit, Kaslik: Kolloquium "Espace Méditerranéen", April 2011.

Kreutz, Michael 2007: Arabischer Humanismus in der Neuzeit. LIT-Verlag, Münster.

Kurzman, Charles (Hg.) 2002: Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook. Oxford University Press, New York.

Kurzman, Charles 2008: Democracy denied, 1905-1915: Intellectuals and the fate of democracy. Harvard University Press, Cambridge Mass..

Laroui (Al-ʿArwī), Abdallah 1977: The crisis of the Arab intellectual. University of California Press, Berkeley.

Laroui, Abdallah 1997: Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual distrust? In: Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 31, No. 1, Juli 1997, S. 3-11.

Le Bon, Gustave 1883: La civilisation des Arabes et l'étude scientifique de l'histoire. In: La Revue Scientifique, Vol. 32, dritter Jahrgang, zweite Ausgabe (Juli bis Dezember 1883), Paris, S. 690-694.

Le Cour Granmaison, Olivier 2001: Quand Tocqueville légitimait des boucheries. In: Le Monde Diplomatique, Juni 2001, S. 12.

Locke, John 2008: *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge University Press, Cambridge.

Louca, Anouar 1970: *Voyageurs et Écrivains Égyptiens en France au XIXe siècle*. Didier, Paris.

Louca, Anouar 1988: *Aṭ-Ṭaḥṭāwī - L'Or de Paris*. Sindbad, Paris.

Meijer, Roel 2002: *The quest for modernity: secular liberal and left-wing political thought in Egypt, 1945-1958*. Routledge Curzon, London.

Mill, John Stuart 1988: *Über die Freiheit*. Reclam, Stuttgart.

Moaddel, Mansoor 2002: *Discursive Pluralism and the Rise of Islamic Modernism in Egypt*. In: *Arab Studies Quarterly*, No, 24, Vol. 1, S. 1-29.

Moreh, Shmuel 1976: *Modern Arabic Poetry, 1800-1970*. Brill, Leiden.

Najjar, Fauzi M. 1996: *The debate on Islam and secularism in Egypt*. In: *Arab Studies Quarterly*, Spring Edition, S. 1-21.

Nipperdey, Thomas 1994: *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*. C.H. Beck, München.

Owen, Roger und Pamuk Sevket 1998: *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. I.B. Tauris, London.

Owen, Roger 2005: *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*. I.B. Tauris, London.

Philipp, Thomas 1985: *The Syrians in Egypt, 1725-1975*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Polk, William R. und Chambers, Richard L. (Hgs.) 1968: *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. The University of Chicago Press, Chicago.

Rawls, John 2005: *Political Liberalism*. Oxford University Press, London.

Rebhan, Helga 1986: *Geschichte und Funktion einer politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798-1882)*. Harrassowitz, Wiesbaden.

Reid, Donald M. 1970: *Syrian Christians, the Rags-To-Riches Story, and Free Enterprise*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4, Oktober 1970, S. 358-367.

Reid, Donald M. 1974: *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 5, No. 2, April 1974, S. 177-193.

Reid, Donald M. 1977: *Educational and Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 8, No. 3, Juli 1977, S. 349-378.

Reid, Donald M. 1982: Arabic thought in the liberal age twenty years after. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 14, No. 4, S. 541-557.

Renan, Ernest 1882: Averroès et l'Averroïsme. Essai historique. Editiert von Calmann Lévy, Paris.

Renan, Ernest 1883: L'islamisme et la science. Editiert von Calmann Lévy, Ancienne Maison Michel Lévy Frères, Paris.

Rosenthal, Erwin I. J. 1953: The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 15, No. 2, S. 246-278.

Rosenthal, Franz 1960: The Muslim concept of freedom prior to the nineteenth century. Brill, Leiden.

Roussillon, Alain (Hg.) 1995: Entre réforme sociale et mouvement national: identité et modernisation en Egypte (1882-1962). CEDEJ, Kairo.

Salamé, Ghassan 1987: Strong and weak states. A Qualified return to the Muqaddimah. In: Salamé, Ghassan 1987: The Foundations of the Arab state. Routledge, London.

Salibi, Kamal 1992: Histoire du Liban. Naufal, Paris.

Salibi, Kamal 2009: A House of many Mansions. The History of Lebanon reconsidered. I. B. Tauris, London.

Schäbler, Birgit 2007: Religion, Rasse und Wissenschaft. Ernest Renan im Disput mit Jamāl ad-Dīn al-Afghānī. In: Themenportal Europäische Geschichte: <http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=274>, Zugriff am 29. November 2010.

Schmidtke, Sabine 1998: Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Muʿtazila ab dem 4./10. Jahrhundert. In: Arabica, T. 45, Fasc. 3, S. 379-408.

Schulze, Reinhard 1994: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. C.H. Beck, München.

Schumann, Christoph (Hg.) 2008: Liberal thought in the Eastern Mediterranean: Late 19th century until the 1960s. Brill, Leiden.

Schumann, Christoph (Hg.) 2010: Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Political Practice and Experience. Routledge, London.

Sharabi, Hisham 1970: Arab intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914. The John Hopkins Press, Baltimore.

Silvera, Alain 1980: The First Egyptian Student Mission to France under Muḥammad ʿAlī. In: Middle Eastern Studies, Vol. 16, Nr. 2, Special Issue on Modern Egypt, Mai 1980, S. 1-22.

Smiles, Samuel 2002: Self-help. Oxford University Press, Oxford.

Taylor, Charles 2007: A secular age. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Thaalbi, Abdelaziz 1985: L'esprit libéral du Coran. Dar al-Gharb al-Islami, Beirut.

Tripp, Charles 2006: Islam and the moral economy: The challenge of capitalism. Cambridge University Press, Cambridge.

Vatikiotis, Panayiotis Jerasimof 1969: The Modern History of Egypt. Weidenfeld and Nicolson, London.

Voltaire 2006: Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète. Mille et une Nuits, No. 506, Paris.

von Beyme, Klaus 2002: Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien, 1798-1939. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden.

von Beyme, Klaus 2008: Die Faszination des Exotischen. Wilhelm Fink Verlag, München.

von Hayek, Friedrich August 1959: Politischer Liberalismus. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Band 6, Stuttgart, Tübingen und Göttingen, S. 591-596.

von Hayek, Friedrich August 2007: The road to serfdom. University of Chicago Press, Chicago.

von Humboldt, Wilhelm 1976: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Reclam, Stuttgart.

von Kügelgen, Anke 1996: A call for rationalism: Arab Averroists in the Twentieth Century. In: Alif Journal of Comparative Poetics, Nr. 16, S. 97-132.

von Mises, Ludwig 2006: Liberalismus. Academia-Verlag, Sankt Augustin.

Weber, Max 1988: Gesammelte politische Schriften. UTB, Stuttgart.

Yared, Nazik Saba 1996: Arab travellers and Western civilization. Saqi Books, London.

Yared, Nazik Saba 2002: Secularism in the Arab world: 1850-1939. Saqi Books, London.