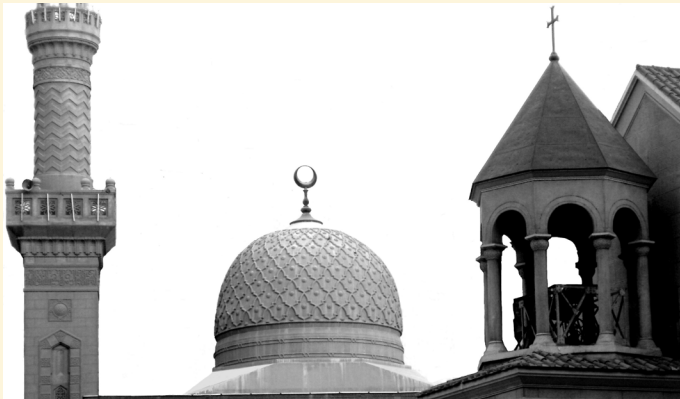


3

Bamberger  
Orientstudien

# Kulturelle Identität und religiöser Pluralismus bei Ḥusayn Aḥmad Amīn

Frank Schellenberg



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

## Bamberger Orientstudien 3

# Bamberger Orientstudien

hrsg. von

Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig,  
Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann,  
Lorenz Korn und Susanne Talabardon

Band 3



University of Bamberg Press 2012

**Kulturelle Identität  
und religiöser Pluralismus bei  
Ḥusayn Aḥmad Amīn**

Frank Schellenberg



University of Bamberg Press 2012

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-  
Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der  
Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke  
dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch  
angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint, Barleben  
Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der Otto-  
Friedrich-Universität Bamberg

© University of Bamberg Press Bamberg 2012  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2193-3723  
ISBN: 978-3-86309-074-6 (Druckausgabe)  
eISBN: 978-3-86309-075-3 (Online-Ausgabe)  
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-4134

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
1 Biographischer Teil.....	13
2 Werke.....	19
2.1 Programmatische Schriften.....	19
2.2 Literarische Arbeiten.....	22
2.3 Historische Arbeiten und Übersetzungen.....	25
3 Die gegenwärtige Krise der islamischen Welt.....	27
3.1 Verfälschungen des Islam.....	32
3.2 Korrumpierung und Isolation der religiösen Eliten .....	35
3.3 Die Stagnation in der Jurisprudenz und ihre Auswirkungen.....	37
3.4 Historische Ereignisse und Entwicklungen.....	40
3.5 Der Charakter der Krise.....	42
4 Positive und negative Überwindung der Krise .....	47
4.1 Der totalitäre Charakter der islamistischen Regression.....	47
4.2 Bruch mit der Tradition und gesellschaftliche Vereinzelung.....	52
4.3 Versöhnung des Islams mit der Moderne.....	55
5 Identitätsdiskurse.....	63
5.1 Begriffsklärung.....	64
5.2 Individualismus und Kollektivismus.....	68
5.3 Authentizität und Modernität.....	71
5.3.1 Der unabänderliche Lauf der Geschichte.....	72
5.3.2 Das kulturelle Erbe .....	79

6 Die Determinanten der Gruppensetzung .....	89
6.1 Identität durch Differenz?.....	90
6.1.1 Der Westen als das kulturell Andere.....	91
6.1.2 Der Westen als Bedrohung und Feindbild.....	96
6.2 Pluralismus und religiöse Toleranz.....	101
6.2.1 Religionsfreiheit im Islam.....	103
6.2.2 Die Situation religiöser Minderheiten in Ägypten.....	108
6.2.3 Religiöse Toleranz oder säkulare Koexistenz?.....	113
6.2.4 Interreligiöser Dialog und innerreligiöse Streitkultur.....	120
7 Zusammenfassung und Wertung .....	127
Literaturverzeichnis.....	133

## Einleitung

Im Zeitalter der Globalisierung und internationaler politischer und kultureller Institutionen erscheinen Forderungen nach einer Stärkung kultureller oder religiöser Identitäten häufig als Formen fundamentalistischer Regression, welche angeblich authentische Werte und Lebensmodelle einer idealisierten Vergangenheit der vermeintlich materialistischen, dekadenten oder wertindifferenten Gegenwart diametral entgegenstellen. Gerade muslimische Intellektuelle, die identitätspolitische Forderungen vertreten, geraten leicht in den Verdacht, universelle Werte kulturellen oder religiösen Eigenheiten unterzuordnen, die reziproke Beeinflussung und Vermischung der Kulturen in der Geschichte zu ignorieren und dichotomen und konfrontativen Sichtweisen auf die Kulturen im Sinne eines *clash of civilisations*<sup>1</sup> Vorschub zu leisten. Der Politikwissenschaftler Thomas Meyer stellt derartige Forderungen gar als pathologische Devianz dar („Identitäts-Wahn“<sup>2</sup>) und bezeichnet Identitätspolitik als den Fundamentalismus unserer Zeit:

„Identitätspolitik ist im Begriff zu einem der dominanten politischen Konfliktmuster unserer Welt zu werden. [...] Am Ende der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts werden neue, modernisierte Formen des religiösen Extremismus überall auf der Welt virulent. Sie füllen das entstandene Vakuum auf ihre Weise und schaffen Sinnangebote für private Existenz und öffentliches Leben. Allerdings um den Preis der Verachtung von Menschenrechten und Toleranz und des Kampfes gegen Pluralismus und Demokratie.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Angelehnt an das kontroverse Buch *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* von Samuel Phillips Huntington (1996).

<sup>2</sup> So lautet der Titel eines seiner Werke [Meyer (1997)].

<sup>3</sup> Meyer (1998), S. 10 f.



Mit Ḥusayn Aḥmad Amīn wird in dieser Arbeit ein ausgesprochen produktiver ägyptischer Schriftsteller der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in den Vordergrund gestellt, der im Westen<sup>4</sup> einerseits als aufgeklärter und liberaler muslimischer Denker<sup>5</sup> wahrgenommen wird, andererseits mit der Forderung nach Stärkung „islamischer Identität“ assoziiert wird.<sup>6</sup> Der Widerspruch, welcher vor dem Hintergrund der zitierten Aussage Meyers zutage tritt, ist evident.<sup>7</sup> Er soll zum Anlass genommen werden, den Charakter und die Rolle identitätspolitischer Forderungen im Werk Amīns einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Damit soll jedoch die durchaus kontroverse Position Meyers nicht zum Maßstab erhoben werden. Vielmehr soll versucht werden, die religiösen und gesellschaftspolitischen Forderungen Amīns unvoreingenommen darzustellen und darauf aufbauend und unter Berücksichtigung seiner

---

<sup>4</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass der hier und im Folgenden verwendete Begriff Westen kein analytischer Begriff mit einer klar umrissenen Bedeutung ist, sondern der Gruppensetzung in dem behandelten Diskurs folgt. Problematisch ist er nur, wenn er eine religiöse-weltanschauliche oder kulturelle Einheit suggeriert und damit einer dichotomen Sichtweise auf die „östliche“ und die „westliche“ Kultur Vorschub leistet. Für Näheres zu der Begriffsverwendung bei Amīn siehe Kapitel 6.1.

<sup>5</sup> Bassam Tibi bezeichnet ihn als „islamischen Aufklärer“ [Tibi (2003), S. 234] und Nadia Abu-Zahra nennt ihn einen „liberal writer on Islamic topics“ [Abu-Zahra (1998), S 82].

<sup>6</sup> Nadia Abu-Zahra gab ihrem Artikel, welcher dem Denken Amīns gewidmet ist, den Titel „Islamic History, Islamic Identity and Reform of Islamic Law“ und charakterisiert seine intellektuellen Bemühungen als identitätsstiftendes Projekt [Abu-Zahra (1998)]. Auch dem Islamwissenschaftler und muslimischen Schriftsteller Smail Balić zufolge sieht Amīn in der Stärkung der Identität eine geeignete Möglichkeit zur Überwindung der Krise der islamischen Welt [Balić (1993), S. 91 f.].

<sup>7</sup> Es könnte eingeworfen werden, dass die Beschäftigung eines Intellektuellen mit dem Thema Identität noch keine Identitätspolitik darstelle. Es sei jedoch darauf verwiesen, dass die Arbeiten Amīns nicht primär wissenschaftlicher, sondern programmatischer Natur sind und Bezugnahmen auf Identität somit als gesellschaftspolitische Forderungen zu verstehen sind.

Terminologie zu einer Bewertung seiner Haltung in der Identitätsdebatte zu gelangen. Die Identitätsdiskurse im Westen und in der islamischen Welt werden dabei als Bezugspunkte eine Rolle spielen, jedoch soll keiner derselben einen allein maßgeblichen Rahmen darstellen und den Blick einschränken. Dazu soll in dieser Arbeit nach jeweils einem kurzen Überblick über das Leben und das Werk Amīns zunächst einmal seine Beschäftigung mit den Missständen in der islamischen Welt und mit den Gründe, welche er für sie verantwortlich macht, dargestellt werden. Im Anschluss soll herausgearbeitet werden, welche Bewältigungsstrategie er für erfolgversprechend hält und wie er diese von bestehenden Strategien in der islamischen Welt abgrenzt. Auf Basis dieser Beschäftigung mit seinem Überzeugungssystem sollen dann seine Positionen zu Identitätskonstruktion und Identitätspolitik in den Blick genommen und in vorsichtiger Abgrenzung von islamischen und westlichen Diskursen dargestellt werden. Dabei kommt seinem Geschichtsbild, seiner Bewertung des Kulturerbes sowie seiner Position im Spannungsfeld von Individualismus und Kollektivismus eine zentrale Rolle zu. Die zitierte Aussage Meyers wird schließlich zum Anlass genommen, im letzten Kapitel Amīns Haltung zu kulturell begründeten weltpolitischen Konfliktlinien, religiöser Toleranz und gesellschaftlichem Pluralismus in den Blick zu nehmen.

Für die Wahl des Werkes Amīns als Untersuchungsobjekt gibt es neben dem genannten Widerspruch mehrere Gründe. Als Sohn des bekannten ägyptischen Historikers und Kulturtheoretikers Aḥmad Amīn ist er von früher Kindheit an mit der kulturellen und intellektuellen Elite Ägyptens vertraut. Seine frühe Begeisterung für intellektuelle Themen und sein berufsbedingten Reisen und Aufenthalte in verschiedenen Ländern

machen ihn zu einem profunden Kenner der islamischen und der westlichen Kultur. Des Weiteren ist eine nicht geringe Bekanntheit seiner Werke belegbar. So gewann sein Werk *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fi l-qarn al-ʿiṣrīn* 1984 den Preis für das beste Buch bei der Buchmesse in Kairo und erreichte bis 1992 vier Neuauflagen.

Dennoch findet Amīn zwar immer wieder Erwähnung in islamwissenschaftlichen Publikationen, jedoch beschränken sich diese Erwähnungen grundsätzlich auf wenige Sätze, mit denen eine Einordnung versucht wird oder eine kurze Nennung seiner Position zu Einzelfragen verbunden ist. Bis dato erschien nur ein Artikel, welcher sich tiefer gehend mit seinem Denken auseinandersetzt, in einer europäischen Sprache.<sup>8</sup> Von seinem umfangreichen Werk sind dem der arabischen Sprache Unkundigen nur drei kurze englischsprachige Veröffentlichungen Amīns<sup>9</sup> und eine französische Übersetzung seines Werks *Dalīl al-muslim al-ḥazīn* zugänglich.<sup>10</sup>

Arabische Texte und Termini werden auf die in deutschen wissenschaftlichen Publikationen übliche Weise transkribiert, welche sich weitgehend mit den Empfehlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft deckt.<sup>11</sup> Eingedeutschte Begriffe, wie beispielsweise Koran (*qurʿān*), Hadithe (*aḥādīṭ*) und Scharia (*šarīʿa*) werden in der auch in populär-wissenschaftlicher Literatur und Presse üblichen Form wiedergegeben. Eigennamen arabischstämmiger Verfasser deutsch-, englisch-

---

<sup>8</sup> Abu-Zahra (1998).

<sup>9</sup> Amin, *The Present Precarious State*; Amin, *Childhood in Cairo*; Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*.

<sup>10</sup> Amin, *Le Livre du Musulman Déssemparé pour entrer dans le Troisième Millénaire*.

<sup>11</sup> Transkriptionakommission der DMG (1935).

oder französischsprachiger Werke werden auch außerhalb bibliographischer Angaben in der dort gewählten Umschrift wiedergegeben, sofern nicht auch arabischsprachige Werke der Autoren dieser Arbeit zugrunde liegen. In letzterem Fall wird die übliche Transkriptionsweise angewandt, jedoch bei eindeutig ägyptischen Namen der Aussprache des *ġīm* als *gīm* Rechnung getragen.



## 1 Biographischer Teil

Ḥusayn Aḥmad Amīn wurde am 19. Juni 1932 als Sohn des bekannten ägyptischen Intellektuellen und Geschichtswissenschaftlers Aḥmad Amīn in Kairo geboren.<sup>12</sup> Seine Mutter entstammte einer wohlhabenden und gebildeten Familie, hatte jedoch nur zwei bis drei Jahre an einer europäischen Schule in Kairo verbracht und aus diesem Grunde nur eine sporadische Bildung erwerben können.<sup>13</sup> Ḥusayn wuchs mit fünf Brüdern und zwei Schwestern auf.<sup>14</sup> Er beschreibt seine Kindheit in dem autobiographischen Werk *Fī bayt Aḥmad Amīn* (Im Haus Aḥmad Amīns), welches viel über seinen geistigen Werdegang verrät, leider jedoch kaum Daten enthält. Die Beschränkung dieses Werkes auf die Kindheit und Jugend des Verfassers ist der Grund dafür, dass diese Lebensabschnitte hier weitaus umfassender als sein späterer Werdegang dargestellt werden können.

Amīn berichtet, dass er bereits in frühen Jahren durch die Bekanntschaften seines Vaters einen großen Teil der literarischen Prominenz Ägyptens kennen gelernt habe und dass ihn das intellektuelle Klima im Haus seiner Eltern die Liebe zur Literatur von frühster Kindheit an habe

---

<sup>12</sup> al-Mawsūʿa al-qawmiya li-š-šaḥṣiyāt al-miṣriya al-bāriza (1992), S. 304. Zu Aḥmad Amīn siehe: Mazyad (1963); Cragg (1955); Perlmann (1954), Shepard (1982).

<sup>13</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 26.

<sup>14</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*. Auf Seite 31 wird die Gesamtzahl der Geschwister Amīns mit sieben beziffert und auf Seite 43 heißt es, er habe zwei Schwestern. Laut Rakha (2007) hatte Amīn noch zwei weitere Geschwister, welche allerdings im Säuglingsalter starben. Im Vorwort des angeführten Werkes vermerkt Ḥusayn Aḥmad Amīns Bruder Ġalāl, welcher selbst Verfasser einer Vielzahl von Büchern und Artikeln ist, dass sich der Vater eigentlich dazu entschlossen habe, nicht mehr als zwei bis drei Kinder in die Welt zu setzen, diesen Vorsatz jedoch nicht eingehalten habe.

„einatmen“ lassen.<sup>15</sup> Mit acht Jahren habe er bereits eine Schrift über den Kalifen ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb verfasst und in der Grundschule habe er für eine Stunde den Unterricht übernommen, als sich der Lehrer einmal verspätete.<sup>16</sup> Er schreibt weiter, dass es für ihn eine erstaunliche, jedoch keineswegs unangenehme Erfahrung gewesen sei, als er in der ersten Klasse durch seinen Lehrer von der Prominenz seines Vaters erfahren habe,<sup>17</sup> er jedoch nicht immer zufrieden mit seiner Sonderstellung gewesen sei. Da er als einziger Schüler mit dem Auto zur Schule gefahren worden sei, hätten ihn die anderen Schülern ausgegrenzt und er habe deswegen einige Anstrengungen unternommen, um seinem Vater die Erlaubnis abzurufen, alleine zur Schule gehen zu dürfen.<sup>18</sup>

Amīn zufolge maß sein Vater der Kindererziehung großen Wert bei und vermittelte seinen Kindern das Bild eines aufgeklärten und toleranten Islams. Allerdings habe er nicht darauf geachtet, dass die Dienerschaft seinen Kindern diesem Bild zuwiderlaufende Elemente volkstümlichen Glaubens vermittelte. Die plastische Darstellung der Höllenqualen durch die Diener und ihre Aggressionen gegenüber Andersgläubigen machten einen starken Eindruck auf den jungen Amīn, den er in seiner Autobiographie wie folgt schildert:

„Ich leugne nicht, dass während unserer Kindheit der Einfluss der Erzählungen der Diener auf unsere Seelen stärker war als der Einfluss der Erzählungen meines Vaters über die Religion. Denn die Mangos und Ananas [des Paradieses] waren unseren Vorstellungen näher die Ruhe des Geistes. Das siedende Wasser, das uns Schmerzen verursachte und uns peinigte, immer wenn wir ins Hamam mussten,

---

<sup>15</sup> Amīn, Fi bayt Aḥmad Amīn, S. 16.

<sup>16</sup> Amīn, Fi bayt Aḥmad Amīn, S. 37, 58.

<sup>17</sup> Amīn, Fi bayt Aḥmad Amīn, S. 17.

<sup>18</sup> Amīn, Fi bayt Aḥmad Amīn, S. 67.

war geeigneter, uns eine Vorstellung von Qualen zu geben als die Gewissensbisse, die wir noch nicht erfahren hatten. Die Straße entlang zu laufen, sich über einen Priester in seltsamer Kleidung lustig machend, war ansprechender für uns als das Konzept der *ahl al-kitāb* [Angehörigen einer Buchreligion].“<sup>19</sup>

An anderer Stelle in diesem Werk bettet Amīn die Beschreibung seiner ersten Bekanntschaft mit politischen Ideologien in die Geschichte eines Geheimklubs ein, welchen er in der Elementarschule mit einigen Freunden gegründet habe. Dieser Klub sei der republikanischen Idee und dem Kommunismus gewidmet gewesen, obwohl seine Mitglieder nur sehr mangelhafte Vorstellungen der jeweiligen Konzepte gehabt hätten. Die Marx-Lektüre, mithilfe derer die Gruppe genauere Vorstellungen über den Kommunismus habe gewinnen und Slogans für Flugblätter habe finden wollen, habe ihn jedoch von seiner Begeisterung für den wissenschaftlichen Sozialismus abgebracht. Über *Das Kapital* schreibt er an dieser Stelle, er habe in seinem gesamten Leben nie wieder etwas dermaßen Abstruses und Langweiliges wie dieses Buch gelesen.<sup>20</sup>

Im Anschluss daran machte Amīn seiner Autobiographie zufolge eine zweijährige Phase tiefer Religiosität durch. Ein gleichgesinnter Klassenkamerad, mit welchem Amīn in dieser Phase den größten Teil seiner Zeit verbracht habe, habe ihn mit den Schriften Ibn Taymīyas und Ibn Ḥazms bekannt gemacht, welche laut eigener Aussage seine Überlegungen zum islamischen Erbe dauerhaft beeinflussten,<sup>21</sup> und ihm den damaligen Führer der Muslimbrüder Ḥasan al-Bannā vorgestellt. Dieser

---

<sup>19</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 33. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 130.

<sup>20</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 102. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 138.

<sup>21</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 105. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 140.



bemühte sich Amīns Darstellung zufolge sehr darum, ihn von seinen Ideen zu überzeugen. Er habe ihn jedoch nicht für seine Seite gewinnen können und allgemein keinen guten Eindruck hinterlassen.<sup>22</sup> Der endgültige Bruch Amīns mit seinen dem politischen Islam nahe stehenden Freunden fand seiner Aussage zufolge im Dezember 1948 statt, als der Premierminister Maḥmūd Fahmī an-Nuqrāšī Bāšā – ein von ihm bewundertes Mann und enger Freund seines Vaters – durch Mitglieder der Muslimbruderschaft ermordet wurde.<sup>23</sup> Die dadurch ausgelöste Feindschaft zu den Muslimbrüdern habe ihn dazu veranlasst, sich in der weiterführenden Schule erneut dem Kommunismus anzunähern, da dessen Anhänger dort in Gegnerschaft zu den Muslimbrüdern gestanden hätten.

Die anschließende Schilderung seiner erneuten Abkehr vom Kommunismus ist äußerst aufschlussreich. Hier schreibt er, er habe eines Abends einen Mitarbeiter einer kommunistischen Zeitung in seinem Elternhaus empfangen, um ihm etwas Geld für die Zeitung zu geben, sei dann jedoch von Zweifeln ergriffen worden:

„Ich verspürte in diesem Moment heftige Scham in mir darüber, dass mein Vater mich völlig arglos gerufen hatte, in der Ansicht, dass der Besucher tatsächlich ein Freund und der Besuch ein gewöhnlicher Besuch sei, während ich in Wirklichkeit im Begriff war, einen Schritt zu wagen, der dazu beitragen sollte, die Klasse, der meine Familie angehört, zu Fall zu bringen. Ich war folglich ein Verräter an meiner Klasse, an meiner Familie und an meinem Vater.“<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Amīn, *Fi bayt Aḥmad Amīn*, S. 106-110. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 140-142.

<sup>23</sup> Amīn, *Fi bayt Aḥmad Amīn*, S. 110 f. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 142 f. In der englischen Version wird er fälschlicherweise Muhammad Nuqrashi Pasha genannt.

<sup>24</sup> Amīn, *Fi bayt Aḥmad Amīn*, S. 112. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 143.

Er habe das Geld dennoch gegeben, jedoch gleichzeitig das Bedürfnis verspürt, seinem Besucher zu zeigen, dass er dies entgegen seinen Klasseninteressen und allein aufgrund seiner Verbundenheit mit dem Konzept sozialer Gerechtigkeit tue. Noch am selben Abend habe er jedoch entschieden, dem Kommunismus endgültig den Rücken zu kehren:

„Ich sollte mich des Kontakts mit ihnen enthalten und sollte von jetzt an an mir selbst arbeiten. Mit meinen Schwächen und Stärken. Ohne Scham und ohne [in die Partei] einzutreten. Der Aufschub der Landpächter beim Bezahlen der Miete bekümmert meinen Vater und ebenso bekümmert er mich. [...] Ich sollte der Kapitalist sein, der ich [nunmal] bin; ohne Scham und ohne einzutreten und ohne irgendeinen Versuch meinerseits, dies zu ändern“.<sup>25</sup>

Dies sind die wichtigsten Stationen Amīns auf dem Weg zur Herausbildung seiner Überzeugungen, welche sich aus seiner Autobiographie herauslesen lassen. Sein weiterer Lebensweg lässt sich schnell darlegen. Nach seinem Abschluss studierte Amīn an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Universität Kairo und graduierte dort 1953.

Anschließend ging er für einen Studienaufenthalt nach London und studierte an der Universität London Englische Literatur.<sup>26</sup> Im Jahr 1954 starb sein Vater.<sup>27</sup> In der Folge war Amīn für einige Zeit als Anwalt und als Moderator beim ägyptischen Rundfunk sowie bei der arabischen Sektion des BBC Arabic World Service tätig.<sup>28</sup> Er trat 1957 in den

---

<sup>25</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 113. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 144.

<sup>26</sup> al-Mawsūʿa al-qawmiya li-š-šaḥṣiyāt al-miṣriya al-bāriza (1992), S. 304; Sagiv (1995), S. 70 f.; Abu-Zahra (1998), S. 82. Außerdem Kurzbiographien am Ende all seiner Bücher.

<sup>27</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 120.

<sup>28</sup> al-Mawsūʿa al-qawmiya li-š-šaḥṣiyāt al-miṣriya al-bāriza (1992), S. 304; Sagiv (1995), S. 70 f.; Abu-Zahra (1998), S. 82. Außerdem Kurzbiographien am Ende all seiner Bücher.

ägyptischen diplomatischen Dienst ein und arbeitete zunächst in Ottawa, Moskau, Lagos und Bonn.<sup>29</sup>

Im Jahre 1983 veröffentlichte er seine ersten beiden Bücher. Im gleichen Jahr wurde ihm der Orden der Bundesrepublik Deutschland für besondere Verdienste verliehen und ein Jahr später gewann sein Buch *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fī l-qarn al-ʿiṣrīn* (Führer des traurigen Muslims zu dem im zwanzigsten Jahrhundert erforderlichen Verhalten) den Preis für das beste Buch bei der Internationalen Buchmesse in Kairo. Im Jahr 1986 stieg er in den Stand eines Botschafters auf. Zunächst arbeitete er als Generalkonsul in Rio de Janeiro, danach wurde er in Algerien eingesetzt. 1992 ging er in Pension.<sup>30</sup> Bis 1994 hatte er dreizehn eigene Bücher veröffentlicht. Von 1993 bis 1997 war er Mitglied des Kuratoriums des *Ibn-Khaldun Centre for Development Studies*.<sup>31</sup> In der Folgezeit erschienen nur noch vereinzelt Aufsätze und Zeitungsartikel aus seiner Feder.

---

<sup>29</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 19.

<sup>30</sup> Sagiv (1995), S. 70 f.; Abu-Zahra (1998), S. 82.

<sup>31</sup> Aufgeführt auf der Internetseite des *Ibn-Khaldun Centre*: [http://www.eicds.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55&Itemid=18](http://www.eicds.org/index.php?option=com_content&view=article&id=55&Itemid=18) [LZ: 04.08. 2010].

## 2 Werke

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Werke Ḥusayn Aḥmad Amīns gegeben werden. Er schrieb zahlreiche Bücher, Artikel und Essays, welche sich in Werke religiös-politischen Charakters, literarische Werke, historische Arbeiten und Übersetzungen unterteilen lassen. Im Anhang eines seiner jüngsten Büches führt er 31 Werke auf, die er veröffentlicht oder an denen er mitgearbeitet hat. Davon stammen dreizehn allein aus seiner Feder. Ein weiteres erschien mit großem zeitlichen Abstand im Jahr 2005.<sup>32</sup> Der Aufzählung zufolge gab er dreizehn weitere Bücher zusammen mit anderen Autoren heraus und übersetzte fünf englischsprachige Bücher ins Arabische.<sup>33</sup>

### 2.1 Programmatische Schriften

In diesem Kapitel sollen diejenigen Werke Amīns aufgeführt werden, welche seine religiösen und politischen Vorstellungen transportieren und weder literarischen Charakter aufweisen noch wissenschaftliche Standards erfüllen. Zwar nimmt die Analyse des Bestehenden, oft unterstützt von der Zitierung relevanter Koranverse oder historischer Quellen, zumeist großen Raum in diesen Werken ein, sie ist dabei jedoch immer klar von Amīns religiösen und politischen Vorstellungen und Zielen bestimmt. Dieser Kategorie lassen sich fünf seiner Bücher sowie zwei Aufsätze in englischsprachigen Publikationen zuordnen. Das

---

<sup>32</sup> Amīn, *Luġat al-ʿarab wa-ataruhā fi takyīf al-ʿaqlīya al-ʿarabiya (wa-dirāsāt uḥrā)*, Kairo 2005. Dieses Werk konnte in der Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden.

<sup>33</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 256-58.

wohl bekannteste dieser Werke ist *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fi l-qarn al-ʿiṣrīn* (Führer des traurigen Muslims zu dem im zwanzigsten Jahrhundert erforderlichen Verhalten). Es erschien 1983 und gewann 1984 den Preis für das beste Buch bei der Internationalen Buchmesse in Kairo. 1987 erschien es in dritter Auflage zusammen mit dem Werk *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa al-islāmīya* (Über den Ruf nach Anwendung der islamischen Scharia). Die fünfte Auflage erschien 1992. Im selben Jahr wurde in Paris eine französische Übersetzung unter dem Titel *Le Livre du Musulman Déssemparé pour entrer dans le Troisième Millénaire* veröffentlicht. Das Buch besteht aus elf Aufsätzen. Der Buchtitel wiederholt den Titel des ersten Aufsatzes, welcher die zentralen Punkte enthält und sich – überarbeitet und umstrukturiert – in dem 1987 in *The Jerusalem Quarterly* 42 veröffentlichten englischsprachigen Aufsatz *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* wiederfindet. Die übrigen Aufsätze behandeln Themen wie die mutmaßliche Fälschung von Hadithen, den Sufismus und die Möglichkeit der Verwirklichung einer Gesellschaft auf islamischer Grundlage. Nadia Abu-Zahra fasst den Inhalt des Buches folgendermaßen zusammen:

„In this book, Amin treats the various misconceptions Muslims have added to Islam over the centuries. Amin maintains that these misconceptions and additions have veiled the real message of Islam, ossified it, and hindered Muslims from responding to the changing needs of society.“<sup>34</sup>

Das bereits erwähnte Werk *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa al-islāmīya* erschien erstmals 1985 und erreichte 1992 die vierte Auflage. Es besteht aus siebzehn Artikeln, welche alle bereits zuvor in verschiedenen

---

<sup>34</sup> Abu-Zahra (1998), S. 82.

arabischen Magazinen veröffentlicht worden sind.<sup>35</sup> Sechs der Artikel des Buches behandeln das Thema einer möglichen Reformierung der Scharia. Weitere Artikel behandeln zum Beispiel die Entwicklung des westlichen Säkularismus, die Rolle von Hunden im Islam und in muslimischen Gesellschaften, muslimische Denker in der Sowjetunion oder das Werk *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* von ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq. In sechs weiteren Essays kritisiert er auf humorvolle Weise das Verhalten einiger muslimischer Gruppierungen in den USA, welche das Sitzen auf dem Fußboden, radikale Geschlechtersegregation und Verschleierung von Kindern propagieren und Fernsehen ablehnen.<sup>36</sup>

Des Weiteren erschienen 1985 zusammen mit seiner Autobiographie, welche im nächsten Kapitel gesondert vorgestellt wird, noch einige weitere Artikel, in welchen die religiös-politischen Überzeugungen Amīns dargestellt werden.<sup>37</sup>

Sein nächstes programmatisches Werk erschien 1988 unter dem Titel *al-Islām fī ʿālam mutağayyir* (Der Islam in einer sich verändernden Welt). Das Buch ist eine Sammlung von zwanzig Aufsätzen zu verschiedenen Themen, von denen einige zu einem großen Teil aus langen Zitaten – teilweise Übersetzungen aus westlichen Quellen – bestehen.<sup>38</sup> Thematische Schwerpunkte dieses Werkes sind die Geschichte und die Auswirkungen der europäischen Einflussnahme in Ägypten und in der islamischen Welt, die Entwicklung geistiger und religiöser Strömungen in Ägypten und der Diskurs über das islamische Recht. Drei Artikel

---

<sup>35</sup> Abu-Zahra (1998), S. 82.

<sup>36</sup> Abu-Zahra (1998), S. 83.

<sup>37</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 155-419.

<sup>38</sup> Abu-Zahra (1998), S. 83.

dieses Werkes stellen seine Überzeugungen in literarischer Form dar und werden in dem folgenden Kapitel gesondert vorgestellt.

Die beiden jüngsten Bücher Amīns erschienen in den Jahren 1993 und 1994<sup>39</sup>. Ersteres trägt den Titel *al-Iġtihād fi l-islām. ḥaqq huwa am wāğib?* (Der *iġtihād* im Islam. Ist er ein Recht oder eine Pflicht?). Es besteht aus elf Aufsätzen und greift einen großen Teil der in den vorhergegangenen Werken bereits dargelegten Überzeugungen Amīns wieder auf. Das letzte Werk dieser Kategorie ist *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīniya* (Die kulturelle Position zu den religiösen Bestrebungen) betitelt. Es enthält die beiden Teile *ʿUrūba wa-islām* (Arabertum und Islam) und *Mutanawwiʿāt* (Verschiedenes).

Im Jahr 2001 erschien in dem von Hazim Saghie herausgegebenen Buch *The Predicament of the Individual in the Middle East* ein Aufsatz aus der Feder Amīns mit dem Titel *The Crisis of the Individual in Egypt*. In diesem aufschlussreichen Artikel beschäftigt er sich mit verschiedenen Faktoren, welche seiner Meinung nach zu der schwachen Stellung des Individuums in der islamischen Welt geführt haben. Große Teile dieses Artikels stammen aus seinen älteren Werken, vor allem aus *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīniya*.

## 2.2 Literarische Arbeiten

Die literarischen Veröffentlichungen Amīns sind nicht sonderlich zahlreich. Das bedeutendste Werk in dieser Kategorie ist sicherlich das

---

<sup>39</sup> Das Werk *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīniya* erschien 1994 in erster Auflage. In der Bibliographie am Ende des Werkes ist jedoch als Erscheinungsjahr 1993 angegeben. Möglicherweise ist dies einfach ein Druckfehler.

Buch *Fī bayt Aḥmad Amīn* (Im Haus Aḥmad Amīns), welches erstmals 1985 in Kairo erschien und eine Hybridform aus Kindheitsautobiographie und Biographie seines Vaters darstellt. Amīn beschreibt hier seinen Werdegang und legt dabei eine besondere Gewichtung auf sein Verhältnis zur Literatur, zur Religion, zum weiblichen Geschlecht und zum kommunistischen, bürgerlich-liberalen und islamistischen Politikverständnis. Es zeichnet sich durch eine klare Sprache und ein gehöriges Maß an Selbstironie aus. Auch dieses Werk erschien zusammen mit einer Reihe von Aufsätzen. Diese sind zum Teil dem programmatischen Teil zuzuordnen, zum Teil eher wissenschaftlicher Natur. Die inhaltlichen Schwerpunkte liegen auf der Kunst- und Literaturwissenschaft, dem sowjetischen Russland und religiösem Extremismus. Teile der Autobiographie veröffentlichte Amīn 1988 in englischer Übersetzung unter dem Titel „Childhood in Cairo“ in *The Jerusalem Quarterly* 48.

Das bereits im Jahr 1984 erschienene Buch *Alfḥikāya wa-ḥikāya min al-adab al-ʿarabī l-qadīm* (1001 Erzählung aus der alt-arabischen Literatur) ist, wie der Titel bereits andeutet, eine Anthologie arabischen Erzählguts.

Drei weitere literarische Texte erschienen, wie bereits erwähnt, 1988 in dem Werk *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*. Die beiden Texte *Ḥusayn wa-Marquṣ wa-Kūhīn* (Husayn, Markus und Cohen)<sup>40</sup> und *Bayt al-qāḍī* (Das Haus des Richters)<sup>41</sup> sind kurze dramatische Texte. Ersteres setzt sich mit der Islamisierung der Gesellschaft auseinander und kritisiert den

---

<sup>40</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 177-184.

<sup>41</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 309-326.



gesellschaftlichen Zwang zur öffentlichen Zurschaustellung der eigenen Religiosität. *Bayt al-qāḍī* erschien erstmals 1987, kurz nach dem versuchten Mord an dem Minister Ḥasan Abū Bāšā, in der ägyptischen Zeitung *al-Muṣawwar*<sup>42</sup> und ist eine kurze Abrechnung mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in Ägypten, vor allem der Islamisierung des Gerichtswesens, der Presse und der Lehrpläne. 1989 wurde das Stück in englischer Übersetzung unter dem Titel *The Judge's Home: A one-act Play in Middle Eastern Studies 25* veröffentlicht. Das dritte Stück trägt den Titel *al-Bayān al-ʿāšir li-qāʿid at-tawra al-islāmīya* (Zehntes Kommuniké des Führers der islamischen Revolution)<sup>43</sup> und lässt sich als Beispiel politischer „Science Fiction“<sup>44</sup> oder als Dystopie bezeichnen. Hier schildert er, welche Folgen bei einer Machtübernahme der islamistischen Kräfte in Ägypten seiner Meinung nach zu erwarten wären.

Im Jahr 1990 erschien zusammen mit den Werken *Maṣābiḥ aqwāl al-ʿarab* (Glanzlichter unter den Aussprüchen der Araber) und *Ḥawliyyāt al-ʿālam al-islāmī* (Annalen der islamischen Welt) ein zweiaktiges Theaterstück mit dem Titel *al-Imām fī faṣṣayn* (Der Imam in zwei Akten).<sup>45</sup>

Das letzte Werk, welches dieser Kategorie zugeordnet werden kann, ist *Risāla min taḥt l-māʾ* (Ein Brief von unter Wasser). Dieses satirische Werk und das Stück *Fī bayt al-qāḍī* verfasste er im ägyptischen Dialekt.

---

<sup>42</sup> Al-Muṣawwar Nr. 3272, Kairo 26. Juni 1987, S. 52-56.

<sup>43</sup> Amīn, al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir, S. 287-308.

<sup>44</sup> Sivan (1993), S. 15.

<sup>45</sup> Der Bibliographie in al-Mawqif al-ḥaḍārī min naza ʿāt ad-dīniya zufolge erschienen diese Werke erstmals 1991. Wenn diese Angabe nicht einfach fehlerhaft ist, so bezieht sie sich wahrscheinlich auf ein spätere, getrennte Veröffentlichungen.

### 2.3 Historische Arbeiten und Übersetzungen

Unter den übrigen Werken Amīns finden sich mehrere Übersetzungen und einige Veröffentlichungen, welche sich am ehesten unter historische Arbeiten rubrizieren lassen. Den Anfang machte *al-Ḥurūb aṣ-ṣalībīya fī kitābāt al-mu'arriḥīn al-ʿarab al-mu'āṣirīn lahā* (Die Kreuzzüge in den Schriften der damaligen arabischen Historiker), welches 1983 erschien. In dieser Arbeit versammelt er Auszüge aus den Werken zahlreicher Autoren und kennzeichnet sie in den Fußnoten. Einige Erkenntnisse, welche er beim Verfassen dieses Werkes gewonnen hat, haben sicherlich Eingang in seine Beschäftigung mit der Perzeption und Interpretation der Kreuzzüge im Westen und in der arabischen Welt im Werk *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīniya* gefunden.<sup>46</sup>

Im Jahr 1991 erschienen *al-Mi'a al-aʿzam fī tāriḥ al-islām* (Die größten Hundert in der Geschichte des Islams). Das Werk ist eine Zusammenstellung von Kurzbiographien. Sehr interessant ist, welche Persönlichkeiten des zwanzigsten Jahrhunderts er zu den 100 wichtigsten Personen der islamischen Geschichte zählt.<sup>47</sup> Im selben Jahr veröffentlichte Amīn unter dem Titel *Maṣābīḥ aqwāl al-ʿarab* (Glanzlichter unter den Aussprüchen der Araber) eine Anthologie von bekannten Aphorismen arabischer Persönlichkeiten.

---

<sup>46</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 109-115.

<sup>47</sup> Ernennt Muḥammad ʿAbduh (1845-1905), ʿAbd ar-Raʿūf Fiṭra (1899-1937), Kemal Atatürk (1880-1938) und Aḥmad Kasrawī (1890-1946).

Außerdem hat Amīn einige englischsprachige Werke übersetzt.<sup>48</sup> Bereits 1963, lange vor seinen ersten eigenen Veröffentlichungen, wurde seine Übersetzung des Buchs *The White Man's Dilemma* des Friedensnobelpreisträgers Lord Boyd Orr unter dem Titel *Muḍīlat ar-raḡul al-abyaḍ* publiziert. 1983 folgte das Werk *The Influence of Islam on Medieval Europe* von Montgomery Watt unter dem Titel *Faḍl al-islām alā l-ḥaḍāra l-ḡarbiya*. Bereits ein Jahr nach dessen Erscheinen übersetzte Amīn *The End of History and the Last Man* von Francis Fukuyama. Es erschien 1993 unter dem Titel *Nihāyat at-tārīḥ wa-ḥātim al-bašar*. Im selben Jahr veröffentlichte er drei von ihm übersetzte Dramen und widmete sich zuletzt Abdullahi an-Naʿīm. Dessen Werk *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law* erschien unter dem Titel *Naḥw taṭwīr at-tašrīc al-islāmī*.

---

<sup>48</sup> Die folgende Auflistung beruht auf der Bibliographie, welche sich am Ende von *al-Mawqif al-ḥaḍārī min nazaʿāt ad-diniya* findet. Die Angaben wurden für diese Arbeit nicht weiter überprüft.

### 3 Die gegenwärtige Krise der islamischen Welt

Ein zentrales Thema in den Werken Ḥusayn Aḥmad Amīns und zugleich Ausgangspunkt seines Denkens ist das Postulat einer tiefgreifenden Gesellschaftskrise. Selbstverständlich sind die Wahrnehmung und die Thematisierung dieser Krise keineswegs Alleinstellungsmerkmale Amīns. Die traumatische Erfahrung der kolonialen Einflussnahme westlicher Staaten in der islamischen Welt, die militärische und ökonomische Überlegenheit des Westens, die Legitimationskrise der arabischen Regime, die marginale Rolle der islamischen Länder innerhalb der globalisierten Welt sowie zahlreiche soziale Probleme haben muslimischen Intellektuellen immer wieder Anlass gegeben, nach den Gründen für den Verlust der einstigen Größe zu suchen und damit möglicherweise Auswege aus der Krise zu finden.<sup>49</sup> Amīn agiert also innerhalb eines seit mittlerweile zwei Jahrhunderten bestehenden Diskurses, grenzt sich von bereits artikulierten Vorstellungen ab und reproduziert andere. Seine Überlegungen können hier jedoch nur in begrenztem Maße in diesen Diskurs eingebettet werden, da dies den Umfang dieser Arbeit sprengen würde. Dennoch soll versucht werden, an ausgewählten Stellen Parallelen und Besonderheiten sichtbar werden zu lassen und damit eine Einordnung von Amīns Überzeugungen zu

---

<sup>49</sup> Selbstverständlich betrifft dies nicht ausschließlich muslimische Intellektuelle, sondern in Abstufungen alle gesellschaftlichen Schichten und auch Angehörige religiöser Minderheiten in der islamischen Welt. Des Weiteren ist das Vergleichen der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einer idealisierten Vergangenheit und das Postulat des Niedergangs der islamischen Welt kein Phänomen, welches sich auf die beiden vergangenen Jahrhunderte beschränken ließe. Hier geht es jedoch zunächst ausschließlich um den Diskurs, welcher sich unter dem Vorzeichen der kolonialen Einflussnahme des Westens entwickelte und sich bis heute in den Diskussionen niederschlägt.

ermöglichen. Die zentrale Fragestellung in diesem Kapitel betrifft den Charakter der von ihm diagnostizierten Krise. Es soll untersucht werden, welche Missstände er meint, wenn er von der „elenden Realität“<sup>50</sup> spricht. Im Anschluss soll herausgearbeitet werden, welche Gründe er für diese Missstände verantwortlich macht.<sup>51</sup>

Eine Schwierigkeit ergibt sich aus der Frage, wer laut Amīn von der Krise betroffen ist. Geht es ihm um eine national, kulturell oder religiös bestimmte Gemeinschaft? Die Beantwortung dieser für diese Arbeit zentralen Fragestellung hängt zu einem großen Teil von den Ergebnissen dieses Kapitels und der folgenden Kapitel ab. Somit muss die detaillierte Bestimmung der von Amīn festgesetzten Entitäten hinten gestellt werden. Für die Beschäftigung mit Amīns Krisendiagnose wird deshalb zunächst einmal die „islamische Welt“ (*al-ʿālam al-islāmī*)<sup>52</sup> als sowohl religiös und kulturell als auch geographisch determinierte Größe angenommen. Die Problematik diese Setzung wird im sechsten Kapitel in einiger Ausführlichkeit thematisiert werden.

In den Augen Amīns umfasst die Krise verschiedene Ebenen. So schreibt er, die islamische Welt werde heute von militärischen oder paramilitärischen Regimen beherrscht, welche allein die Interessen der herrschenden Gruppen vertreten würden. Diese würden sich von aus-

<sup>50</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 22.

<sup>51</sup> Die maßgeblichen Texte hierzu sind: Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*; Amin, *The Present Precarious State*; das Kapitel *Idmīhlāl ḥaḍārat al-islām* (Das Verschwinden der Kultur des Islams), in: Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 13-16; Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*.

<sup>52</sup> Der Begriff findet sich vor allem in seinem jüngstem Buch: Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*. Eine andere Möglichkeit wäre der Begriff der Umma, welcher in den Werken Amīns häufig vorkommt. Die fehlende geographische Bestimmtheit lässt ihn jedoch für die Beschäftigung mit der politischen und materiellen Krise ungeeignet erscheinen.

ländischen Mächten mit Waffen unterstützen lassen und sich diesen zuliebe einen demokratischen Anstrich geben. In Wahrheit setzten sie jedoch alles daran, den autoritären Status Quo zu erhalten.<sup>53</sup> Auf der materiellen Ebene verweist er auf die sich immer weiter verschärfende ökonomische Kluft, welche sowohl zwischen der herrschenden Klasse und der Mehrheit der Bevölkerung in den einzelnen Ländern, als auch zwischen den industrialisierten Ländern und den Entwicklungsländern bestehe und zumindest teilweise auf das „ungerechte Weltwirtschaftssystem“ zurückzuführen sei.<sup>54</sup>

Doch Amīn belässt es nicht bei der Benennung politischer Missstände und einer vorsichtigen Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Deutlich spricht er von „verlogenen, fatalistischen und autoritären Denkmustern“ in der islamischen Welt<sup>55</sup> und betont, dass die islamische Welt in einer intellektuellen und spirituellen Krise stecke:

„A verbal hypocritical loyalty to Islam on the part of rulers who have long turned their backs on Islamic for Western institutions and modes of government; loss of faith and respect for their heritage were shaken, with no new values to fill the ensuring vacuum; an acquisitive spirit for no useful purpose, and a big demand for consumer goods with no inclination for productivity; women whose sexual

---

<sup>53</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 20.

<sup>54</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 21. Diese Aussage muss jedoch mit Vorsicht genossen werden, denn Amīn vertritt keineswegs eine anti-kapitalistische Haltung. So betont er in einem anderen Werk, dass „der industrielle Kapitalismus von größerem Vorteil für die Beglückung der Menschen (oder die Linderung ihrer Not) als jede [...] von Menschen gemachte Theorie“ sei und dass es ihm zu verdanken sei, dass „der Anteil der Armen unter der Weltbevölkerung so niedrig ist, wie in keinem Zeitalter der Geschichte zuvor“ (Amin, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 168-170). Seine Kritik bezieht sich also nicht auf den Kapitalismus selbst, sondern allein auf das ökonomische Gefälle, welches in seinen Augen ein beklagenswerter Auswuchs des Kapitalismus und keine ihm immanente Notwendigkeit ist.

<sup>55</sup> Amīn [Zitiert nach: Endewitz (2004), S. 193].

ethics are fast approaching those in the West without acquiring the Western woman's sense of duty; a fierce struggle on the part of the *Ulama* against *Ijtihad* while taking a most servile attitude towards their governments; behavior at home, in the office or in the marketplace that nobody can judge whether it comes from a Muslim or a non-Muslim; economic problems that have broken the backs of the majority and left them hardly any time or energy to acquire knowledge and seek the advancement of learning – such in the picture of the Muslim Ummah today.”<sup>56</sup>

Hier zeichnet er das Bild eines gesellschaftlichen Werteverfalls und setzt ihn in einen Zusammenhang mit dem Bedeutungsverlust des Islams und der Adaption kulturfremder Werte und Institutionen.

Bevor nun die Gründe dargestellt werden, welche Amīn für das Erscheinen der Krise verantwortlich macht, soll noch einmal auf den bereits erwähnten Diskurs verwiesen werden. Auch nicht-muslimische Autoren und Wissenschaftler im Westen sowie in der islamischen Welt versuchten und versuchen den Charakter der Krise und die Gründe für dieselbe zu beschreiben. Laut Amin muss jedoch eine idiosynkratische Ausgangslage muslimischer Beschäftigung mit dem Thema angenommen werden. Diese thematisiert er auf den ersten Seiten seines Werkes *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*:

„Die Siege der islamischen Heere waren in den Augen der Muslime stets [...] einer der stärksten Beweise für die Wahrhaftigkeit der Gesandtschaft Muḥammads (*min aqwā l-adilla ʿalā šidqi r-risālati l-muḥammadiyya*). Und der strahlende politische Erfolg, den sie errangen, gab ihnen [erfüllte ihre Brust mit] Zuversicht und erfüllte sie mit einem Gefühl der Überlegenheit über die

---

<sup>56</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 34. Wie bereits erwähnt deckt sich der Aufsatz weitgehend mit Amīns Aufsatz *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*. Amīn hat ihn jedoch anders strukturiert, andere Schwerpunkte gesetzt und seine Argumente zum Teil weiterentwickelt. Deswegen wird hier, wie auch an einigen anderen Stellen, die englische Version bevorzugt. Die entsprechende Stelle findet sich in *Dalīl al-muslim al-ḥazīn* auf Seite 22.

Anhänger der anderen Religionen. [...] Es quälte die Muslime, was sie an Niederlagen durch die Andersgläubigen [durch die Hand derjenigen, die in der Religion von ihnen abweichen (*‘alā yad muḥālifhim fi d-dīn*)] erleiden mussten. [...] Ihr Selbstvertrauen begann, erschüttert zu sein.<sup>57</sup>

Militärische und politische Niederlagen nahmen demzufolge in den Augen der Muslime noch weitaus furchtbareren Charakter an, da weltlicher Erfolg mit religiöser Wahrhaftigkeit und dem Alleinvertretungsanspruch der islamischen Religion in Verbindung gebracht wurde. Dadurch hätten sie ein gesellschaftliches Trauma ausgelöst, welches den Niedergang der islamischen Welt weiter beschleunigte und die Krise auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausweitete. Die Frage, ob Amīn selbst dieser Geschichtssicht anhängt und in welchem Zusammenhang sie zu den islamischen Lehren steht, ist für die folgenden Schlüsse unerheblich, wird aber in Kapitel 5.3 ausführlicher thematisiert werden. Wichtig ist jedoch die Feststellung, dass er sich in fast allen seiner Werke implizit mit dieser Sichtweise auseinandersetzt, denn indem er betont, dass der Charakter der westlichen Kultur keineswegs christlich sei<sup>58</sup> und Fehlentwicklungen in der nach-prophetischen Geschichte des Islams aufzeigt, versucht er die islamische Religion selbst gegen die aus den geschichtlichen Ereignissen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit erwachsenen Zweifel zu verteidigen. Explizit wird dies in folgender Aussage:

„The Muslims of Egypt experienced the same developments that had penetrated all of the other regions in the Abode of Islam, developments that had no intrinsic link with the religion of Islam.“<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 15 f.

<sup>58</sup> Siehe Kapitel 6.1.

<sup>59</sup> Amīn, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 63.



Die Niederlagen waren also Amīn zufolge Symptome einer geistigen und spirituellen Krise, welche sich über Jahrhunderte in der islamischen Welt entwickelte. In seinem Aufsatz *The Precarious State of the Muslim Ummah* macht er die Gründe für diese Krise an zehn Punkten fest.<sup>60</sup> Ich werde bei ihrer Darstellung jedoch nicht seiner Aufzählung folgen, sondern die Punkte neu ordnen und zu vier Bereichen zusammenfassen.

### 3.1 Verfälschungen des Islam

Husayn Aḥmad Amīn postuliert, dass über die Jahrhunderte seit dem Tod Muḥammads verschiedene Verfälschungen Eingang in die islamischen Lehren gefunden und so ihre Kraft zur Rechtleitung, Krisenbewältigung und Identitätsstiftung konterkariert hätten. Damit versucht er den Niedergang der islamischen Welt zu erklären, ohne substantielle Defizite des Islams annehmen zu müssen. Eine wichtige Rolle nimmt hier die Verfälschung des Islams durch erfundene Hadithe ein. Dieses Thema beschäftigt ihn in der ein oder anderen Weise in fast all seinen Werken.<sup>61</sup> Er schreibt, dass bereits kurz nach dem Tod Muḥammads verschiedene Gruppen und Individuen begonnen hätten, Hadithe zu erfinden.<sup>62</sup> Die Motivationen seien dabei unterschiedlich gewesen. Zu den häufigsten Gründen hätten machtpolitische Interessen gezählt. So

---

<sup>60</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 26-33.

<sup>61</sup> Als zentraler Text Amīns zu diesem Thema kann der Artikel *Dawr al-aḥādīṭ al-mansūba ilā an-nabīy fī tāriḫ al-muḡtamaʿ al-islāmī* (Über die dem Propheten zugeschriebenen Hadithe in der Geschichte der islamischen Gesellschaft), welcher ursprünglich in *Dalīl al-muslim al-ḥazīn* (S. 53-62) erschien und in überarbeiteter Fassung erneut in *al-Mawqif al-ḥadārī* (S. 93-106) veröffentlicht wurde, angesehen werden. Eine Übersicht über seine Überzeugungen zu dem Thema findet sich außerdem in englischer Sprache in Amin, *The Present Precarious State*, S. 29 f.

hätten bereits die frühen Anhänger <sup>62</sup>Alis Hadithe erfunden, um ihre Machtansprüche zu legitimieren. Die Umayyaden hätten sich derselben Strategie bedient und des Weiteren Hadithe erfunden, welche die Muslime auf Loyalität gegenüber ihren aktuellen Herrschern verpflichten sollten. Andere Hadithe, deren Authentizität Amīn anzweifelt, seien auf den Übereifer frommer Gläubiger zurückzuführen, welche ihre Glaubensgenossen zu größerer Frömmigkeit anhielten oder dem Propheten Wunder zuschrieben. Wieder andere ließen sich auf das Bedürfnis religiöser Gruppen, Orden oder Schulen, sich als „die einzigen wahren Muslime“ darzustellen, oder auf staatspolitische Erfordernisse zurückführen.<sup>63</sup>

Deswegen lobt Amīn die Etablierung der Hadith-Wissenschaft als folgerichtige und notwendige Reaktion auf die Gefahr, dass der Geist der göttlichen Botschaft durch diese Verfälschungen seinen Charakter vollends verliere, wie es bereits im Judentum und Christentum geschehen sei. Jedoch seien diese Bemühungen, wie sie beispielsweise von al-Buḥārī und Muslim angestoßen wurden, zwar in ihrer Intention richtig gewesen, die Praxis, die Validität der Hadithe allein auf eine ununterbrochene Überliefererkette (*isnād*) zurück zu führen und den Text

---

<sup>62</sup> So stellt es sich in *The Present Precarious State* dar. In Dawr al-aḥādīṭ al-mansūba ilā n-nabīy fī tariḫ al-muḡtama <sup>62</sup>al-islami betont Amin dagegen, dass es unter den vier rechtgeleiteten Kalifen (ar-rāšidūn) keine Hadith-Fälschungen gegeben habe und dass außer Abū Hurayra kein Prophetengefährte falsche Hadithe verbreitet hätte [Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*, S. 59. Vgl. außerdem: Abu-Zahra (1998), S. 90 f.]. Dazu muss jedoch angemerkt werden, dass Abū Hurayra in der sunnitischen Hadith-Wissenschaft gewöhnlich für vertrauenswürdig gehalten wird und viele Hadithe, welche auf ihn zurück geführt werden, Eingang in die als seriös geltenden Hadith-Sammlungen gefunden haben. Diese Aussage Amīns kann also nicht als Versuch gedeutet werden, einem größeren Teil der Sunna Authentizität zuzusprechen.

<sup>63</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 29; Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*, S. 53-55. Vgl. Abu-Zahra (1998), S. 89 f.

(*matn*) beziehungsweise die innere Logik desselben nicht zu beachten, habe jedoch für die Unterscheidung von wahren und erfundenen Hadithen nicht ausgereicht. Deswegen finden sich Amīn zufolge selbst in den für authentisch gehaltenen Hadith-Sammlungen „einige offensichtlich falsche Traditionen“.<sup>64</sup>

Eine weitere Verfälschung erlitt der Islam nach Ansicht Amīns dadurch, dass die Bevölkerung der von den islamischen Heeren eroberten Gebiete oftmals Schwierigkeiten hatte, ihre alten Sitten und Glaubensvorstellungen abzulegen, und sie diese stattdessen in ihren neuen Glauben integrierte. Als Beispiele derartiger Praktiken nennt er unter anderem die Ächtung von Witwenheirat in ehemals hinduistischen Gebieten der islamischen Welt und die Verehrung von Hähnen bei einigen muslimischen Stämmen in Afrika. Für hochgradig problematisch hält Amīn außerdem das Festhalten an der Verehrung von Heiligen und die Tolerierung dieser unislamischen Praxis durch die Religionsgelehrten. Dies gelte um so mehr, da einige so weit gingen, verschiedenen Heiligen Wunder nachzusagen, welche nicht einmal Muḥammad vollbracht habe.<sup>65</sup>

Amīn zufolge waren die Verfälschungen aus frommen Motiven in ihrem Ergebnis nicht grundsätzlich weniger problematisch als die Fälschungen aus machtpolitischen und egoistischen Motiven. Beides lasse den authentischen Islam und seine essentiellen Elemente unter menschlichen Hinzufügungen, welche nicht seinem Geist entsprächen, verschwinden und schwäche dadurch seine spirituelle und integrative Kraft.

---

<sup>64</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 29 f.

<sup>65</sup> Dies habe wiederum dazu geführt, dass Muḥammad neue Wunder zugeschrieben wurden, damit er nicht hinter die jeweiligen Heiligen zurücktrete.

Durch die fehlende Differenzierung zwischen diesen Elementen laufe der Islam Gefahr, in seiner Gesamtheit obsolet zu erscheinen. Der Glaube an die Wundertätigkeit Muḥammads und der verschiedenen Heiligen habe darüber hinaus zu einer Überhöhung der Vergangenheit geführt und zu einer Kluft zwischen dem Propheten, seinen Gefährten und anderen religiösen Persönlichkeiten auf der einen Seite und den einfachen Muslimen auf der anderen Seite. Dies habe eine statische Sicht auf den Islam sowie Autoritätshörigkeit gefördert und die Menschen an ihrer Fähigkeit zur Interpretation des Islams zweifeln lassen. Deswegen betont Amīn in aller Deutlichkeit, dass es im Islam keinen Platz für Vermittler zwischen Gott und den Menschen gebe und dass nicht von der Überzeugung abgerückt werden dürfe, dass Muḥammad ein Mensch und damit fehlbar gewesen sei.<sup>66</sup>

### 3.2 Korrumpierung und Isolation der religiösen Eliten

Die geschilderte Entwicklung stand laut Amīn in Wechselwirkung mit der Korrumpierung und Isolation der islamischen Eliten. Er wirft den *‘ulamā’* vor, seit der Machtübernahme der Abbasiden in unangemessener Weise um die Gunst der Machthaber bemüht gewesen zu sein und im Zuge dessen dem Islam und seiner seriösen Auslegung Gewalt angetan zu haben. Einmal im Genuss rentabler und respektabler gesellschaftlicher Positionen seien sie zu einem Faktor des Konservatismus geworden, da sie befürchtet hätten, dass religiöse Innovationen ihrer Stellung gefährlich werden könnten. Somit hätten sie die bereits geschilderten, ihnen nützlichen autoritären und regressiven Denkmuster

---

<sup>66</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 31. Siehe auch: Abu-Zahra (1998), S. 88, 91.

gefördert und über Jahrhunderte hinweg ihre intellektuellen Energien in die Bekämpfung angeblich unislamischer Neuerungen (*bid<sup>c</sup>a*, Plural: *bida<sup>c</sup>*) und die Diskussion weitgehend irrelevanter Detailfragen gesteckt, anstatt ihren Aufgaben bei der Entwicklung und Modernisierung des Islams nachzukommen. In der Folge seien die *‘ulamā’* weitgehend von der übrigen Bevölkerung und ihrer Lebenswirklichkeit isoliert worden. In der Frühzeit des Islams sei dies noch nicht so gewesen. In dieser Zeit hätten beeindruckende innovative Leistungen stattgefunden, die die Anpassung des Islams an die sich mit großer Geschwindigkeit verändernden Gegebenheiten und Bedürfnisse ermöglichten. Dieser Geist sei jedoch schließlich verloren gegangen und das islamische Recht habe sich immer weiter von der Lebenswirklichkeit der Muslime entfernt.<sup>67</sup>

Heute sei die Situation davon kaum verschieden: Die *‘ulamā’* seien zufrieden mit ihren Posten und würden gemeinsam mit der Regierung Pluralismus und Meinungsfreiheit bekämpfen.<sup>68</sup> Viele Muslime, die die korrupte und auf das Diesseits ausgerichtete Praxis der *‘ulamā’* ablehnten, hätten sich in den vergangenen Jahrhunderten dem Sufismus angeschlossen. Dieser bot ihnen zwar Frömmigkeit, versagte jedoch gleichermaßen bei der Anpassung des Islams an die jeweilige Zeit und die Bedürfnisse der Umma.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Abu-Zahra (1998), S. 89.

<sup>68</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 68. Siehe auch: Abu-Zahra (1998), S. 85.

<sup>69</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 26-29. Amīn veröffentlichte zwei Artikel mit dem Titel *Hal at-taṣawwuf islāmī?* (Ist der Sufismus islamisch?), welche hier allerdings nicht berücksichtigt werden konnten in: Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*, S. 73-92; Amīn, *al-Iḡtihād fi l-islām*, S. 133-159.

Nadia Abu-Zahra kritisiert die Vorwürfe Amīns gegen die *‘ulamā’* als zu einseitig. In Wahrheit hätten diese niemals völlig außerhalb des gesellschaftlichen Lebens gestanden. Vielmehr hätten sie einiges zur Entwicklung der islamischen Welt beigetragen und sich keineswegs grundsätzlich gegen die Modernisierung des Islams gestellt.<sup>70</sup>

Selbstverständlich müssen Amīns Aussagen zu diesem Thema kritisch gesehen werden. Durch das Postulat eines Sündenfalls der Religionsgelehrten personalisiert er in unangemessener Weise die gesellschaftlichen Mechanismen, welche bei der Aushandlung gesellschaftlicher Normen wirken. Gleichzeitig wäre es jedoch verfehlt, die Instrumentalisierung der Religion zur Legitimation politischer und gesellschaftlicher Macht zu leugnen. Unter den erwähnten Vorbehalten kann Amīns Kritik insofern zugestimmt werden.<sup>71</sup>

### 3.3 Die Stagnation in der Jurisprudenz und ihre Auswirkungen

Laut Amīn kam es in der Folge dazu, dass das System aus authentisch islamischen Geboten und schließlich kodifizierten, zeitgebundenen Anpassungen und Interpretationen als unteilbar und unveränderlich angesehen wurde, weil das Wissen um seine Entstehung verloren gegangen sei und sich diese Unkenntnis mit dem wiedererstarkenden traditionalistischen Geist der vorislamischen Zeit

---

<sup>70</sup> Zur Untermauerung dieser Apologie verweist sie auf: Crecelius (1978).

<sup>71</sup> In der Tat trafen religiöse Innovationen nicht selten auf den Widerstand der traditionellen Gelehrten. Siehe dazu beispielsweise: Wielandt (1996), S. 275-278. Hier verweist sie auf das berufsständische Interesse der *‘ulamā’*, einer Pluralisierung exegetischer Positionen entgegenzuwirken.

(*al-ḡāhiliyya*) verknüpft habe.<sup>72</sup> Dieser Geist zeigte sich in der islamischen Zeit Amīn zufolge vor allem in der Idealisierung der „unfehlbaren und frommen Vorfahren“ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*). Durch sein Postulat, dieser Traditionalismus sei ein Erbe der vorislamischen Geschichte, versucht Amīn den Islam von dem Vorwurf der Fortschrittsfeindlichkeit freizusprechen.<sup>73</sup> Die Folge dieses Geistes beschreibt er mit den folgenden Worten:

„At the beginning of the fourth century AH, a tendency emerged in the Islamic State to restrict the right to think to those who were already dead – to the senior jurists who had established the prevailing judgements on all matters. All others were forced to accept those judgements, ‘for all major questions have already been settled, both in outline and in detail’.“<sup>74</sup>

Er verweist damit auf ein Phänomen, welches als *insidād bāb al-iḡtihād* (Schließung des Tors des *iḡtihād*) bezeichnet wird. Das Konzept des *iḡtihād* (Vernunftentscheidung eines Rechtsgelehrten) stellte in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte eine wichtige Möglichkeit dar, das islamische Recht an die sich schnell wandelnden Gegebenheiten und Anforderungen anzupassen. Angeblich setzte sich jedoch Ende des elften Jahrhunderts langsam eine Abkehr von diesem Konzept durch. Ergebnis sei die Hinwendung zum Konzept des *taqlīd*

---

<sup>72</sup> Abu-Zahra (1998), S. 100.

<sup>73</sup> In *al-Mawqif al-haḍārī* schreibt er, dass bereits der Widerstand gegen den alt-ägyptischen Pharaon Echnaton und die Politik des babylonischen Königs Nabonid von diesem Geist getragen gewesen sei (S. 9-17). Ebenso in: Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 62. Der Begriff *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* nimmt dabei eine zentrale Stellung ein. Die Kritik an dieser Haltung durchzieht das gesamte Werk Amins.

<sup>74</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 64.

(Nachahmung; Übernahme vorgefertigten Wissens) und der Kampf gegen angeblich unislamische Neuerungen gewesen.<sup>75</sup>

Amīn betont jedoch, dass sich ein funktionierendes Rechtssystem parallel zu der Gesellschaft, in welcher es Anwendung findet, entwickeln und auf die sich verändernden Bedürfnisse seiner Träger reagieren müsse. Deshalb kommt dieser Entwicklung seiner Ansicht nach eine zentrale Bedeutung für die intellektuelle Stagnation und den gesellschaftlichen Niedergang in der islamischen Welt zu. Dem entsprechend umfangreich ist seine Beschäftigung mit dem Thema. Zentral ist hier der Aufsatz *al-İğtihād fi l-islām, ḥaqq huwa am wāğib?* (Der *ig̃tihād* im Islam. Ist er ein Recht oder eine Pflicht?), welchen er in dreien seiner Werke mit jeweils leichten Abwandlungen veröffentlichte.<sup>76</sup>

Das Ergebnis dieser Entwicklungen war ihm zufolge, dass der Islam seine Relevanz für das Leben der Muslime verloren habe. Ein Teil der Muslime habe sich deswegen, wie bereits erwähnt, in die passive, auf das Jenseits ausgerichtete Religiosität der Sufis geflüchtet und deswegen ihre Rolle bei der Entwicklung ihrer Gesellschaft und bei der Überwindung gesellschaftlicher Missstände vernachlässigt. Verstärkt wurde dies Amīn zufolge auch durch die muslimische Tradition der Erwartung des Mahdis. Diese habe sich unbewusst auch auf die politische Haltung der Muslime übertragen und somit bewirkt, dass sie ihre Hoffnung auf

---

<sup>75</sup> Diese ehemals sowohl unter Muslimen als auch unter westlichen Islamwissenschaftlern weit verbreitete Auffassung wird zumindest in ihrer umfassenden Gültigkeit von Hallaq (1984) in Frage gestellt. Dieser Aufsatz bietet einige Argumente, die eine andere Bewertung dieser Entwicklung nahelegen.

<sup>76</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutağayyir*, S. 263-272; Amīn, *al-ig̃tihād fi l-islām*, S. 8-17; Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 65-68.



gesellschaftliche Veränderung allein auf extrinsische Faktoren legten, anstatt ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.<sup>77</sup> Bei einem anderen Teil der Muslime sei der Glaube zur Heuchelei verkommen, da sie keine Relevanz des Islams für die Anforderungen ihrer Zeit und ihres Lebens mehr hätten erkennen können. In beiden Fällen habe ihnen ein integratives Wertesystem und Handlungsmodell für gesellschaftliche Praxis gefehlt und somit seien sie beim ersten Kontakt mit dem Westen bereit gewesen, ihren Glauben zugunsten westlicher Denk- und Lebensmodelle aufzugeben.

### 3.4 Historische Ereignisse und Entwicklungen

Das soeben Geschilderte sollte deutlich gemacht haben, dass Amin keine konkreten historischen oder materiellen Ereignisse für den Niedergang der islamischen Welt verantwortlich macht, sondern eine spirituelle und intellektuelle Fehlentwicklung, welche bereits kurz nach dem Tod Muḥammads eingesetzt und – sich auf verschiedene Weisen äußernd – die islamische Geschichte durchzogen habe. Dennoch nennt er auch einige historische Ereignisse und politische Fehlentscheidungen, welche diese Entwicklung in besonderer Weise offenbar werden ließen oder verstärkten.<sup>78</sup> Der Beginn des europäischen Kolonialismus ist sicherlich ein zentrales Ereignis solcher Art. Des Weiteren nennt er die osmanische Eroberung, welche den Niedergang der islamischen Welt beschleunigt habe. Hier folgt er der Einschätzung einer großen

---

<sup>77</sup> Abu-Zahra (1998), S. 88.

<sup>78</sup> Die zweitrangige Bedeutung von materialistischen Erklärungsmodellen betont er in: Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 69. Dort wie auch in *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir* (S. 5 f.) macht er vor allem die Überheblichkeit, welche die Muslime in der Geschichte anderen Kulturen gegenüber an den Tag gelegt hätten, verantwortlich.

Zahl muslimischer wie auch westlicher Autoren, welche ebendiese Zeit als eine Phase der Dekadenz, der intellektuellen Stagnation und des Niedergangs charakterisieren und sie dem „Goldenen islamischen Mittelalter“ diametral entgegen setzen.<sup>79</sup> Ein negativer Faktor war seiner Meinung nach auch der politische Aufstieg der Schia in Iran, denn diese Spaltung und der daraus resultierende Konflikt zwischen dem osmanischen Reich und den Safawiden habe die islamische Welt entscheidend geschwächt.<sup>80</sup> Außerdem sei dieser Konflikt, der Amin zufolge deutlich schärfer gewesen sei als der Konflikt zwischen der islamischen Welt und Europa, verantwortlich dafür, dass die Machthaber beider Reiche gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus in weit stärkerem Maße unterbinden konnten, als es sonst möglich gewesen wäre, und die europäische Renaissance kein Echo in der islamischen Welt gefunden habe.<sup>81</sup>

Des Weiteren nennt er die muslimischen Initiativen zum Anschluss an den Weltmarkt, welche die ökonomische und politische Abhängigkeit der islamischen Welt vom Westen verschärft und zementiert hätten.<sup>82</sup> Auch wenn sein Name hier nicht explizit genannt wird, ist das Objekt dieser Kritik sicherlich Muḥammad ʿAlī, der von 1805 bis 1848 als Vizekönig und osmanischer Pascha Ägypten regierte und versuchte, mit westlicher Hilfe eine Modernisierung und Industrialisierung Ägyptens voranzutreiben. Ebendiesen Herrscher bezichtigt er an anderer Stelle, mit der Trennung des Erziehungssystems in ein westliches und ein

---

<sup>79</sup> Als Verallgemeinerung ist dieses Postulat jedoch überaus fragwürdig.

<sup>80</sup> Amin, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 13-16.

<sup>81</sup> Amin, *The Crisis of the Individual In Egypt*, S. 67.

<sup>82</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 26.

religiöses System die Missstände weiter verschärft zu haben. Die *‘ulamā’* seien dadurch noch weiter von der Gesellschaft isoliert worden, während die Absolventen der westlich orientierten Erziehungs- und Bildungsinstitutionen von ihren religiösen und kulturellen Wurzeln entfremdet worden seien:

„There was practically no teaching of the Islamic religion in the European-type schools, largely because nobody had any idea of how to adapt traditional Islamic teachings to the outlook of the average pupil in this type of school, but also because foreigners directing the course of education in our countries tried hard – and successfully – to set barriers between young Muslims and their past, their religion, traditions and even their mother tongue.“<sup>83</sup>

Der zentrale Grund dafür, dass sich die westliche Welt aus dem Schatten der ehemals deutlich überlegenen islamischen Kultur erheben und die islamische Welt erobern und schwächen konnte, liegt aber seiner Meinung nach an der Tatsache, dass die Europäer zuerst die Meere beherrscht hätten und dadurch mit verschiedenen Kulturen in Kontakt gekommen seien. Dadurch hätten sie einen Vorteil erlangt, der nicht in ihrer Kultur oder der christlichen Religion begründet gelegen habe, der aber gewaltige Auswirkungen gehabt habe.<sup>84</sup>

### 3.5 Der Charakter der Krise

Der Charakter der Krise, wie er sich in Amīns Beschreibung darstellt, liegt nun weitgehend offen zutage. Es sollte klar geworden sein, dass er die Missstände darin begründet liegen sieht, dass sich eine Diskrepanz

---

<sup>83</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 27.

<sup>84</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 13-16; Amin, *The Present Precarious State*, S. 24; Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 68 f.

zwischen dem Islam in seiner jetzigen Form und den Gegebenheiten und Anforderungen der modernen Welt aufgetan habe. Diese Diskrepanz führte ihm zufolge dazu, dass die Muslime eine schizophrene Weltsicht entwickelt hätten und der Gläubige zu einem *muslim ḥazīn* (traurigen Muslim) geworden sei:

„Im Hintergrund des Betrübtheits liegt eine Hilflosigkeit. Der betrübte Muslim [der traurige Muslim (*al-muslim al-ḥazīn*)] sieht sich zunehmend von der Wirklichkeit überrollt. Er hat einfach das Gefühl, dieser Wirklichkeit hilflos ausgeliefert zu sein. Trotz der spürbaren Unterlegenheit glaubt er, in Gottes Willen gut eingebettet zu sein. Für ihn ist es eine unumstößliche Wahrheit, daß der Islam als zeitlose Lebenshilfe einen universellen Wert hat. Seiner Überzeugung nach bietet der Islam die besten Lösungen für die angehenden Probleme. [...] Zwangsläufig sieht dann ein so gesinnter Mensch in den Andersgläubenden, mögen jene noch so zahlreich sein, bedauernswerte Zeitgenossen, die eben den richtigen Weg verfehlt haben. Wenn also das Betrübtheits ein ständiger Begleiter des Muslims ist, dann ist das der beredteste Beweis dafür, daß er an Selbstvertrauen verloren hat.“<sup>85</sup>

Bereits der Islamwissenschaftler und muslimische Schriftsteller Smail Balić sieht in diesen Worten Amīns das Postulat einer Identitätskrise.<sup>86</sup> Nadia Abu Zahra stimmt darin mit ihm überein und sieht in seinem Einsatz für die Überwindung derselben den „Grundpfeiler“ seiner schriftstellerischen Aktivität.<sup>87</sup> Interessanterweise taucht jedoch der Begriff *ḥuwīya* (Identität) in keiner seiner dieser Arbeit zugrunde

---

<sup>85</sup> Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 6 [zitiert nach: Balić (1993), S. 92].

<sup>86</sup> Balić (1993), S. 91 f.: Da der traurige Muslim seine „einseitig verstandene Religion für die beste, von Gott gestiftete hält, erlebt er heute in Anbetracht der vielfachen persönlichen und gemeinschaftlichen Mißerfolge eine tiefe Identitätskrise. Der ägyptische Sozialkritiker Husayn Ahmad Amīn sieht in einem solchen Typ des Gläubigen einen zur Betrübtheit verurteilten Menschen“.

<sup>87</sup> Abu-Zahra (1998), S. 83.

gelegten arabischsprachigen Werke zur Bezeichnung der Krise der islamischen Welt auf.<sup>88</sup> Stattdessen schreibt er vom „Verlust des Selbstvertrauens und des Vertrauens auf die Religion und die Traditionen“ (*fiqdān at-tīqa bi-n-nafs wa-bi-d-dīn wa-bi-t-taqālīd*), von einem „Mangel an Selbstsicherheit“ (*ḥayra*), einem „Zerrissenheitsgefühl“ (*iḥsās bi-t-tamazzuq*) und der „Trauer“ (*al-ḥuzn*). Diese Formulierungen scheinen eben jene Identitätskrise zu bezeichnen, jedoch ist ihnen eine Betonung der individuellen Dimension gemeinsam. Der kollektiven Bedeutungskomponente des Identitätsbegriffs kommt in seinen arabischsprachigen Werken eine Formulierung in seinem Aufsatz *Ḥawla azmat taʿāmulinā maʿa t-turāṭ* (Über die Krise unseres Umgangs mit dem Erbe) am nächsten. Hier plädiert er für die Nutzbarmachung der Erfahrungen anderer Kulturen, „ohne dass diese Nutzbarmachung die Eigenheiten unserer kulturellen Identität schädige“ (*min dūn an tuḥall(a) hādihī l-istifāda bi-tafarrud šaḥṣīyatīnā l-ḥaḍārīya*).<sup>89</sup> Der Begriff *šaḥṣīya* bezeichnet wohlgerne für sich genommen nicht Identität, sondern Persönlichkeit oder Individualität, lässt sich in diesem Kontext jedoch kaum treffender als mit Identität übersetzen. Des Weiteren spielt der englische Begriff *identity* in seinem Aufsatz *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* eine prominente Rolle:

„In the last two centuries, the policy of colonial powers in the Islamic world was based on the plunder of its resources, dissemination of dissention [sic!] among sects and communities, sowing the seeds of doubt in the validity of the faith and

---

<sup>88</sup> In einem Artikel über Israel, in Amin, al-Mawqif al-ḥaḍārī, S. 147-154, postuliert er, dass der Wandel Israels zu einem „gewöhnlichen, modernen Staat unter den Staaten des Nahen Ostens“, welcher in Folge erfolgreicher Friedensverhandlungen unvermeidbar sei, möglicherweise die größte Gefahr für die „religiöse Identität des Staates Israel und der jüdischen Gemeinschaft (umma)“ darstelle.

<sup>89</sup> Amin, al-Iḡtihād fi l-Islām, S. 37.

in its ability to face the challenges of the modern age, the creation of artificial barriers between Muslim peoples, and making it difficult for them to maintain their ties, a deliberate policy of undermining the spiritual and moral values of Islam, and of forcing on the Muslim Ummah such institutions, values and ways of life that were foreign to them, thus causing a schizophrenic attitude towards life and their social problems as well as obliterating their identity.”<sup>90</sup>

Dieses Zitat zeigt einmal mehr, dass die Krise Amīn zufolge nicht an einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Islam und Moderne, sondern an verschiedenen extrinsischen Faktoren liegt, welche den Islam von der notwendigen Weiterentwicklung abgehalten hätten. Dass er dafür nicht allein den Westen verantwortlich macht, wie es dieses Zitat suggeriert, sollte in den vorangegangenen Kapiteln klar geworden sein.

---

<sup>90</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 20. Der Begriff findet sich des Weiteren auf den Seiten 21 und 25 dieses Werkes.



## 4 Positive und negative Überwindung der Krise

In diesem Kapitel geht es zunächst um Amīns Bewertung der in der islamischen Welt verbreiteten Strategien, mit welchen versucht wird, der Diskrepanz zwischen dem zeitgenössischen Islamverständnis und den Anforderungen der Zeit zu begegnen, und um die Gefahren, welche seiner Meinung nach in einer einseitigen Überwindung dieser Diskrepanz liegen. Im Anschluss soll seine eigene Strategie zur Überwindung der Krise thematisiert und – soweit möglich – eingeordnet werden.

### 4.1 Der totalitäre Charakter der islamistischen Regression

Amīn sieht in der islamistischen Ideologie den Versuch, das bestehende Problem einseitig durch Negation der Realität und der Anforderungen der Moderne zu überwinden. Im Zentrum seiner Kritik steht die Orientierung der Islamisten an einem glorifizierten Bild der Vergangenheit, welche auf ihrem Unwissen über die islamische Geschichte und die sozialen Umständen bei der Entwicklung der Scharia sowie auf ihrer Ignoranz gegenüber dem Gott gewollten und unabänderlichen Lauf der Geschichte (*ḥatmīyat at-tārīḥ*) beruhe.<sup>91</sup> Die Stellung, welche die Geschichtssicht in seiner Beschäftigung mit ihnen einnimmt, zeigt sich

---

<sup>91</sup> Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*, S. 140-144; Amīn, *Ḥawla d-da‘wa ilā taṭbīq aš-šarī‘a*, S. 198: „Die Mehrzahl dieser Menschen ist weder mit der islamischen Geschichte noch mit den grundlegenden Büchern der Fiqh und Scharī‘a vertraut. Sie beziehen sich in der Hauptsache auf überlieferte Geschichten und Predigten, sowie auf armselige und stupide Pamphlete, die alle möglichen Fragestellungen oberflächlich behandeln.“ [zitiert nach: Tibi (2003), S. 234]; Amīn, *al-Islām fī ‘ālam mutagayyir*, S. 188, 279. Vgl. auch: Abu-Zahra (1998), S. 85 f. Eine detailliertere Beschäftigung mit der Geschichtssicht Amīns findet sich im fünften Kapitel dieser Arbeit.



unter anderem in seiner Definition des „Phänomens“ Islamismus, welche er in einem Aufsatz mit dem Titel *‘An Hitler .. wa-l-malika Elisabeth .. wa-šayḥ ‘Umar ‘Abd ar-Raḥmān* (Über Hitler, Königin Elisabeth und Scheikh ‘Umar ‘Abd ar-Rahman) gibt:

„Es ist eine Art starker Sehnsucht nach der Vergangenheit und nach dem Ruhm und der Bedeutung einer ausgelöschten, alten Kultur in der Vergangenheit derjenigen Gemeinschaft (*umma*), in der das Phänomen vorherrscht. Und es ist eine Sehnsucht, die aus Unannehmlichkeiten und schweren kulturellen Herausforderungen resultiert (*huwa ḥanīn nāḡim ‘an matā‘ib wa-taḥaddiyāt ḥaḍārīya ḍaḥma*), welche jene Gemeinschaft verspürt. Und so bemüht sie sich [die Gemeinschaft], mit ihm [dem Phänomen] gegen einen reißenden Strom zu schwimmen, in der Annahme, dass es ihr mit der Wiederbelebung einiger Aspekte und Elemente dieser vergangenen Kultur möglich sei, den Ruhm zurückzugewinnen, den sie auf ihre glückliche und strahlende Vergangenheit – in heftigem Gegensatz zu ihrer dunklen und elenden Gegenwart – und auf ihre „frommen“ Altvorderen zurückführt, von denen sie glaubt, dass sie mit allem ausgestattet seien, was die Zeitgenossen unter ihren Angehörigen an Stärke und Anständigkeit, edler Gemütsart und vornehmen Charakterzügen (*karīm al-ḥalq wa-s-saḡāyāt*) entbehren.“<sup>92</sup>

‘Umar ‘Abd ar-Raḥmān ist Führer der ägyptischen Terrorgruppe *al-Ġamā‘a l-Islāmīya*, die unter anderem für den Anschlag in Luxor im Jahre 1997 und den Mord an Farag Fawda verantwortlich gemacht wird. Er verbüßt derzeit eine lebenslange Haftstrafe in den USA. Mit dem Verweis auf Königin Elisabeth bezieht sich Amīn auf die Phase großer Popularität des englischen Königshauses während der Herrschaft Georg VI. und des ersten Jahrzehnts der Herrschaft Elisabeths II. Auch wenn es Amīn bei der Analogie primär um die Delegitimation des politischen Islams und nicht um eine wissenschaftliche Analyse geht, lässt sich das

---

<sup>92</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 49.

Postulat einer ideologischen Verwandtschaft der drei „Phänomene“ allein vor dem Hintergrund ihrer Geschichtssicht und unter Ausklammerung der nationalsozialistischen Verbrechen nur als zynisch bezeichnen.<sup>93</sup>

Die Analogie macht jedoch deutlich, für wie gefährlich Amīn die irrationale und regressive Ausrichtung der Islamisten hält.<sup>94</sup> Sollten die Bemühungen, die medinensische Umma zum Vorbild für die Umgestaltung der gegenwärtigen islamischen Welt zu nehmen, erfolgreich sein, würde dies in seinen Augen die Muslime vom Rest der Welt isolieren und sozialen Wandel wie auch wirtschaftliche Entwicklung unmöglich machen. Darüber hinaus befürchtet Amīn, ein Erfolg der Islamisten würde in eine totalitäre Herrschaft führen.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Ein weiterer Vergleich des Islamismus mit dem Nationalsozialismus findet sich in seinem Stück *Fi bayt al-qāḍī* (in: Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutagāyir*, S. 309-315). Hier lässt Amīn seinen Protagonisten Nationalsozialismus und Islamismus mit der Kapitalistenklasse identifizieren und damit eine Faschismustheorie wiedergeben, welche von der Kommunistischen Internationale in den dreißiger Jahren vertreten wurde [vgl.: Dimitroff (1935)] und von einem sehr ungenügenden Verständnis der politischen Ideologie und der Träger des Nationalsozialismus zeugt.

<sup>94</sup> Gleichzeitig soll sie jedoch wohl auch belegen, dass der Zusammenbruch des Islamismus ebenso unvermeidlich wie der Zusammenbruch der beiden anderen „Phänomene“ sei.

<sup>95</sup> Der Begriff „Totalitarismus“ wird hier eingeführt, da er der Einschätzung Amīns entspricht. Anknüpfungspunkte sind beispielsweise die alle Lebensbereiche umfassende Überwachung und der staatliche Terror [vgl.: Arendt (1955)], welche er befürchtet. Hinzugefügt werden könnte die Erhöhung der Sitten zuungunsten der Moral [vgl.: Arendt (2006)]. Amīn selbst scheint sich jedoch, wie wir sehen werden, in erster Linie an der Dystopie zu orientieren, welche George Orwell in seinem Roman *1984* beschreibt. Es soll darauf hingewiesen werden, dass der Begriff zwar als Instrumentarium zur Analyse bestimmter Herrschaftsmechanismen wertvolle Hinweise liefern kann, jedoch keineswegs seine Eignung zur umfassenden Charakterisierung eines politischen Systems postuliert werden soll.

Sehr deutlich wird dies in seinen literarischen Werken. In dem kurzen Stück politischer Sciencefiction mit dem Titel *al-Bayān al-‘āšir li-qā'id at-tawra al-islāmīya* (Zehntes Kommuniqué des Führers der islamischen Revolution) entwirft Amīn ein erschreckendes Bild Ägyptens unter islamistischer Führung und versucht damit eine Antwort auf die Frage zu geben, wie die Übersetzung der islamistischen Ideologie in die Praxis aussehen könnte.<sup>96</sup> Äußerlich nimmt das Werk die Form einer politischen Proklamation an. Mit beißendem Sarkasmus listet Amīn die zweifelhaften Errungenschaften auf, welche in den ersten drei Monaten islamistischer Herrschaft verwirklicht worden seien: Mittels hunderter Exekutionen sei die ägyptische Gesellschaft von „destruktiven Denkrichtungen“<sup>97</sup> gesäubert und die Scharia eingeführt worden. In Konsequenz hätten vor allem Frauen und Angehörige religiöser Minderheiten alle politischen Rechte verloren.<sup>98</sup> Meinungs- und Pressefreiheit, sowie Demokratie und politische Mitbestimmung seien verschwunden.

Ebenso habe eine Kulturrevolution mit der Schließung von Theatern, Museen, Kinos, Kabarettis und dem Verbot von Musik- und Tanzvorführungen die Kultur auf religiöse Inhalte beschränkt. Um sich gegen „Kulturimperialismus“ zu schützen, sei der Tourismus gestoppt worden. Im Bildungsbereich sei der Unterricht von Naturwissenschaften und Fremdsprachen durch fundamentalistischen Theologieunterricht

---

<sup>96</sup> Amīn, *al-Islām fi ‘ālam mutagayyir*, S. 287-308. Eine Zusammenfassung findet sich in: Sivan (1995), S. 15-18.

<sup>97</sup> Betroffen seien vor allem Säkularisten, Atheisten, Künstler, Kopten, Kommunisten, Sozialisten, Nasseristen und Wafdisten – unter ihnen Tawfiq al-Hakīm, Nagīb Maḥfūz, Yūsuf Idrīs und Amīn selbst (vor allem wegen seines Werkes *Dalil al-muslim al-ḥazīn*) – gewesen [vgl.: Sivan (1995), S. 15 f.].

<sup>98</sup> Sivan (1995), S. 17.

ersetzt worden.<sup>99</sup> Des Weiteren würden Kinder dazu missbraucht, ihre Eltern zu überwachen. Sie seien angehalten, die Behörden zu informieren, wenn jemand seinen religiösen Pflichten nicht nachkommt. Von besonderer Aussagekraft ist die Tatsache, dass Amīn auch die beiden ehemaligen Linken Ṭarīq al-Biṣrī und ʿĀdil Ḥusayn zu denjenigen zählt, welche den nachrevolutionären Säuberungsaktionen zum Opfer fallen. Damit wird klar, dass der von ihnen unternommene Versuch, den politischen Islam mit Demokratie und Menschenrechten zu verbinden, in seinen Augen zum Scheitern verurteilt ist. Amīn unterlässt es nicht, gegen Ende des Stückes durchblicken zu lassen, dass diese Entwicklungen zu einer Verschärfung des ökonomischen Elends, einer Ausweitung der bereits enormen Bürokratie und einem gefährlichen Maß an gesellschaftlicher Unzufriedenheit führen würden. Die gebildete Schicht würde in großen Teilen das Land verlassen und die Islamisten müssten schließlich erkennen, dass nur ein göttliches Wunder die von ihnen geschaffene Gesellschaft retten könne.<sup>100</sup> Sicherlich hatte Amīn beim Verfassen dieses Stückes bis zu einem gewissen Grad die Entwicklungen im nachrevolutionären Iran vor Augen, von denen er an anderer Stelle schreibt, sie hätten die Islamische Revolution in den Augen der Muslime außerhalb des Iran diskreditiert.<sup>101</sup> Davon abgesehen ist er überzeugt, dass sich einige dieser Entwicklungen bereits im Ägypten seiner Zeit andeuteten oder bereits verwirklicht seien. So schildert er in seinem Einakter *Fī bayt al-qāḍī* (Im Haus des Richters), welcher im Ägypten der 80er Jahre spielt, wie die latente

---

<sup>99</sup> Sivan (1995), S. 16 f.

<sup>100</sup> Sivan (1995), S. 18.

<sup>101</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 20.

Bedrohung durch die Islamisten zu Vereinzelung und Misstrauen selbst unter Familienmitgliedern führe, und kritisiert gleichzeitig die zunehmende Kontrolle der Islamisten über die Presse, das Gerichtswesens und die Inhalte im Bildungssystem.<sup>102</sup> Beide Werke zeigen einige Parallelen zu George Orwells Roman *1984*. Vor allem die Beschreibung des Missbrauchs von Kindern zur Überwachung ihrer Eltern lässt den Vergleich plausibel erscheinen. Amīn zufolge wird jedoch die Gefahr, die von dieser Ideologie ausgeht, weithin unterschätzt. So versuche beispielsweise die ägyptische Regierung ihre Hauptforderung, die Einführung der Scharia, zu instrumentalisieren, um einerseits ihre eigene Schwäche zu überspielen und die Menschen von wichtigen Themen und Problemen abzulenken sowie andererseits, um sich Wirtschaftshilfen aus einem gewissen wohlhabenden arabischen Land zu sichern.<sup>103</sup>

## 4.2 Bruch mit der Tradition und gesellschaftliche Vereinzelung

Das andere Extrem, welches auf der Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen Islam und Realität beruht, ist seiner Meinung nach die Abkehr vom islamischen Glauben und der vollständige Bruch mit den Traditionen. Diese Strategie sei bereits seit dem neunzehnten Jahrhundert vor allem in der intellektuellen Elite der islamischen Welt weit verbreitet und dominiere auch heute die Weltsicht der Oberschicht.<sup>104</sup> Dies steht ihm zufolge in engem Zusammenhang mit der Teilung des

---

<sup>102</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 309-315. In englischer Sprache: Amin, *The Judge's Home*, S. 23-30.

<sup>103</sup> Abu-Zahra (1998), S. 87. Bei Amīn findet sich dies jedoch nicht, wie bei dort vermerkt, auf Seite 221 in *Ḥawla d-da ʿwa ilā taṭbiq aš-šarīʿa*, sondern auf Seite 224.

Bildungssystems. Die negativen Konsequenzen decken sich weitgehend mit den im dritten Kapitel beschriebenen, allgemeinen Charakteristika der Krise<sup>105</sup> und werden auch im folgenden Kapitel über Identitätsdiskurs eine wichtige Rolle spielen. Insofern können sie hier in wenigen Worten abgehandelt werden. Das Ergebnis dieser Strategie sei eine kulturelle Entwurzelung, welche mehrere interdependente Probleme mit sich bringe: Das Bedürfnis nach Spiritualität bleibe unbefriedigt, da sich auch der kulturell dominante Westen in einer spirituellen Krise befinde und es somit keinen geeigneten Ersatz gebe, der das entstandene Vakuum füllen könne.<sup>106</sup> Dies führe zu einer materialistischen Weltsicht, der es an ethischer Orientierung, Identität und Gemeinschaftssinn fehle.<sup>107</sup> Ohne die Führung eines geeigneten metaphysischen Wertesystems sei der Mensch seinen egoistischen Trieben ausgeliefert, werde von seinem sozialen Umfeld entfremdet und erfahre gesellschaftliche Vereinzelung. Aus ebendiesem Grunde würden beispielsweise junge Menschen, welche heute in der islamischen Welt Universitätsabschlüsse erreicht hätten, häufig eher den Wunsch verspüren, in einem schicken Restaurant als Kellner zu arbeiten oder das Land zu verlassen, als etwas zur geistigen Entwicklung des Landes, der Kultur oder der Religion beizutragen. Gleichermaßen seien die poli-

---

<sup>104</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 30. Drei Seiten zuvor schreibt er, dass dies vor allem aufgrund der bereits erwähnten Trennung des Bildungssystems in religiöse und säkulare, westlich ausgerichtete Schulen eingetroffen sei. Den Absolventen der säkularen Schulen sei kaum Wissen über die islamische Religion und Tradition und das ihnen innewohnende Potential vermittelt worden und somit hätte sich ihnen die eigene Kultur als veraltet und intellektuell beschränkt dargestellt. Vgl. auch: Amin, *al-İhtihād fi l-Islām*, S. 35.

<sup>105</sup> Amin, *The Present Precarious State*, 34 [zitiert in Kapitel 3, S. 18].

<sup>106</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 21, 34.

<sup>107</sup> Vgl. Abu-Zahra (1998), S. 84.

tischen Verantwortlichen aus diesem Grunde einzig auf ihren Vorteil bedacht, würden öffentliche Gelder veruntreuen und das Land sich selbst überlassen.<sup>108</sup>

Was allerdings im Einzelnen den Tatbestand einer vollständigen Ablehnung des Islams erfüllt, bleibt recht unklar. So kritisiert er in seinem Werk *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa al-islāmīya* Kemal Atatürk dafür, dass er den Islam völlig abgelehnt und aus dem türkischen Staat und der Gesellschaft verbannt habe. In *al-Miʿa al-aʿzam fi tāriḥ al-islām* führt er ihn hingegen als eine der vier großen muslimischen Persönlichkeiten des zwanzigsten Jahrhunderts auf.<sup>109</sup>

Das Projekt zur Entwicklung der islamischen Welt durch einen radikalen Bruch mit der eigenen Kultur und Religion sowie die Übernahme westlicher Politik- und Wertvorstellungen musste in den Augen Amīns nicht zuletzt auch deswegen scheitern, weil es von der großen Mehrheit der Muslime nicht getragen wurde:

„There is an ever-present belief among Muslims, that only Islam can restore to them their lost identity, dignity and self-assurance, and provide solutions to their problems – unimported solutions that have their roots in the realities of their own situation.“<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Abu-Zahra (1998), S. 85, 96. In *The Crisis of the Individual in Egypt* führt er dagegen diesen Egoismus auf einen „Wesenszug“ der arabischen Beduinen zurück, welcher bereits von Ibn Ḥaldūn geschildert worden sei und sich in der islamischen Welt habe ausbreiten können. Wenn von dem unerträglich rassistischen Charakter dieser Aussage abgesehen wird, tritt das eben geschilderte jedoch wieder zutage, denn er ist überzeugt, der Islam könne diesen Wesenszug zurückdrängen.

<sup>109</sup> Amīn, *al-Miʿa al-aʿzam fi tāriḥ al-islām*, S. 299-301. Dem entgegen: Amīn, *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa*, S. 239. Siehe auch: Abu-Zahra (1998), S. 87.

<sup>110</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 21.

### 4.3 Versöhnung des Islams mit der Moderne

Die geschilderten Strategien stellen also Amīn zufolge ungeeignete und sogar gefährliche Versuche der Überwindung der Krise dar, da sie diese durch einseitige Negierung der weltlichen oder der spirituellen Bedürfnisse des Menschen zu überwinden trachteten. Seine Strategie möchte er dagegen als Versöhnung der bestehenden Gegensätze verstanden wissen. Dafür erachtet er eine Reform des Islams für notwendig. Durch diese Reform soll der Islam als spirituelles und ethisches Wertesystem mit innerweltlicher Relevanz und als Kraft zur gesellschaftlichen Integration und Mobilisation restauriert werden. In diesen Punkten unterscheidet sich Amīn nicht grundsätzlich von anderen reformorientierten Muslimen. Der Islamwissenschaftler Emmanuel Sivan stellt ihn in eine Reihe mit dreizehn Autoren, welchen gemeinsam sei, dass sie das Hauptziel al-Afġānīs und Muḥammad ʿAbduhs teilen:

„An in-depth reform of Islam, to shake this culture out of its torpor and bring it into the modern world“.<sup>111</sup>

Die Analyse seines Reformvorhabens soll jedoch nicht bei dem Verweis auf jene Parallelen stehen bleiben, sondern seine Methoden und Ziele herausarbeiten. Prägnant formuliert Amīn in *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīnīya* seine Forderung:

„Damit wir heute den gewaltigen Herausforderungen, die unser Dasein selbst bedrohen und die Fragen nach unserem Existenzrecht aufwerfen, entgegenzutreten [können], müssen wir uns der Aufgabe zuwenden, das unvergängliche, für alle Zeiten und Orte geeignete Wesentliche von dem vergänglichen Unwesentlichen (*muhimmat faṣl al-ġawharī l-ḥālīd aṣ-ṣāliḥ li-kull zamān wa-makān, ʿan al-ʿaraḍī z-*

---

<sup>111</sup> Sivan (2003), S. 37.



*zā'īl*), das uns belastet (*yaṭqulu kāhīlanā*), unsere Schritte hemmt und uns blind für den [vor uns liegenden] Weg macht, zu scheiden.“<sup>112</sup>

Wie bereits erwähnt, geht Amīn davon aus, dass sich im Laufe der Geschichte unwesentliche und zeitgebundene Elemente mit den essenziellen Lehren des Islams vermischt hätten:

„Die Religion durchlief [mehrere] aufeinander folgende geschichtliche Epochen und verbreitete sich in unterschiedlichen Gesellschaften, und es häuften sich viele rein lokale und zeitgebundene Hinzufügungen (*al-mazīd fa-l-mazīd mim mā huwa mahallī maḥḍ, wa- cāriḍ mu'aqqat*) auf sie auf.“<sup>113</sup>

Diese Unterscheidung ist keineswegs neu, sondern fest im islamischen Denken verankert.<sup>114</sup> Naturgemäß führt sie zu einer starken Gewichtung der frühen Texte. Amīn sieht jedoch auch die Sunna deutlich kritisch. Wie bereits erwähnt, hegt er starke Zweifel an der Authentizität eines großen Teils der Überlieferungen. Darüber hinaus drückt sich seiner Meinung nach in dem Konzept der Sunna, wie es Eingang in die islamische Tradition gefunden habe, ein vorislamischer Geist aus, welcher durch die Angst vor individueller Meinungsbildung und die Sehnsucht nach unwandelbaren Wahrheiten und unfehlbaren Autoritäten charakterisiert sei.<sup>115</sup> Da Muḥammad jedoch fehlbar gewesen sei und viele Hadithe erfunden seien, komme der Sunna nur da Legitimation zu, wo sie mit dem Geist des Islams, welcher im Koran niedergelegt ist, harmoniert. Der Koran rückt bei ihm also weit stärker ins Zentrum als im traditionellen Islam.

---

<sup>112</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 27.

<sup>113</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 27. Vergleiche auch: Abu-Zahra (1998), S. 94.

<sup>114</sup> Hamzawy (2004), S. 260.

<sup>115</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 65.

Diese Orientierung hat Amīn mit fundamentalistischen muslimischen Denkern gemeinsam. In scharfem Gegensatz zu diesen steht jedoch seine Überzeugung, dass bereits die Offenbarung an den historischen und gesellschaftlichen Kontext, in welchem sie erschien, gebunden sei. So schreibt er:

„Die Religion ist eine absolute Wahrheit, die in einem geschichtlichen Rahmen erschien und in einem gesellschaftlichen Umfeld zu Tage trat, dessen Besonderheiten sich in ihr widerspiegeln. Dies [war so], damit sie angenommen wird (*ḡalqā l-qubūl*), das Verständnis der Mehrheit gewinnt und die Verbreitung gewährleistet.“<sup>116</sup>

Diese Überzeugung muss keineswegs ein Abrücken von dem Glauben an die göttliche Verbalinspiration des Korans darstellen. Sie beruht vielmehr einfach auf der Annahme, dass selbst eine göttliche Botschaft menschliche Adressaten hat und an den menschlichen Verständnishorizont gebunden sein muss, wenn die Annahme der Botschaft ein Akt des freien Willens sein soll.<sup>117</sup> Diesem Zusammenhang wird jedoch in der islamischen Theologie selten Rechnung getragen, weshalb derartige Forderungen immer wieder Blasphemie- und Apostasievorwürfen ausgesetzt sind. Im zwanzigsten Jahrhundert wurden mehrere Versuche gestartet, neue methodische Ansätze in der Koraninterpretation zu etablieren. Dazu zählen in erster Linie der literaturwissenschaftliche Ansatz, welchen Amīn al-Ḥūlī in seiner 1944 erschienenen Publikation *at-Taḡsīr, ma‘ālim ḡayātihī, manḡaḡuhū l-ḡawm* darstellte und der unter anderem von seinem Schüler Muḡammad Aḡmad Ḥalafallāh weitergeführt wurde, sowie der kommunikationstheoretische Ansatz Naḡr Ḥāmid Abū Zayds, welchen er vor allem in seinem 1990 veröffent-

---

<sup>116</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḡaḡārī*, S. 27.

<sup>117</sup> Vgl. Wielandt (1971), S. 1-6; Dies. (1996), S. 71 f.

lichten Werk *Mafhūm an-naṣṣ* ausführte. Keiner dieser Theoretiker blieb von Angriffen verschont.<sup>118</sup>

Amīn selbst entwickelt jedoch keinen eigenen hermeneutischen Ansatz aus dieser Erkenntnis. Stattdessen erinnert er an die Tatsache, dass die islamische Rechtswissenschaft und Theologie schon immer mit den Konzepten *asbāb an-nuzūl* (Gründe der Herabsendung; historische Anlässe für die Offenbarung bestimmter Koranverse) und *nash* (Abrogation) gearbeitet habe und die Anerkennung einer gewissen Kontextgebundenheit der Offenbarung damit bereits in den islamischen Wissenschaften verankert sei.<sup>119</sup>

Er zieht jedoch einen konsequenten Schluss aus seiner Erkenntnis. Da der Koran der einzige Text göttlichen Ursprungs sei und er nur ungefähr 80 allgemein gehaltene Rechtsvorschriften berge, welche noch dazu an einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext geknüpft sind, müsse die Existenz eines göttlich legitimierten Rechts in der heutigen Zeit verneint werden. Wenn Amīn von der Notwendigkeit einer Reform der Scharia schreibt, muss klar sein, dass er dies vor diesem Hintergrund fordert.

Dennoch soll das Rechtssystem seiner Ansicht nach in Einklang mit dem Geist und der Ethik des Islams stehen:

„Changing social conditions necessitate the reform of shar'i rulings, which should

---

<sup>118</sup> Weitere hermeneutische Erwägungen stammen zum Beispiel von Fazlur Rahman und Mohammed Arkoun. Zu diesen Ansätzen und den erwähnten Anfeindungen und Angriffen siehe: Jansen (1974); Wielandt (1971); Dies. (1996); Thielmann (2003).

<sup>119</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 28. Siehe auch: Abu-Zahra (1998), S. 88, 93.

be accomplished within the idiom of an Islamic world view, and express Islamic values, religious experience and social circumstances.<sup>120</sup>

Dieser Geist ist und war jedoch ihm zufolge immer Ergebnis menschlicher Interpretation. Rechtsnormen erfahren somit Legitimation, wenn sie mit dem Islamverständnis und der Lebensrealität der Mehrheit der Muslime übereinstimmen, und werden obsolet, wenn die gesellschaftliche Praxis nicht mehr mit ihr übereinstimmt.<sup>121</sup> Dementsprechend können seine Aussagen als Plädoyer für die Rehabilitation und die egalitäre Anwendung des klassischen Rechtsfindungsmittels *iğmāʿ* (Konsens der Gelehrten) zur Entwicklung eines positiven Rechts im Einklang mit dem Islam gewertet werden.<sup>122</sup> Ein weiteres zentrales Instrument der Reform stellt in seinen Augen der *iğtihād* dar. Diesem kommt in den Werken aller reformorientierten muslimischen Denker eine bedeutende Rolle zu. Amīn selbst nennt Ibn Taymīya, Ibn Qayyim al-Ġawziya, aš-Šawkānī, Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī, Muḥammad ʿAbduh<sup>123</sup> und seinen eigenen Vater Aḥmad Amīn. Sie alle hätten die Ansicht vertreten, dass das Tor des *iğtihād* offen und es die Pflicht aller fähiger

---

<sup>120</sup> Abu-Zahra (1998), S. 100.

<sup>121</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaġayyir*, S. 239 f., 253, 259, 262. Vgl.: Abu-Zahra (1998), S. 87, 95, 98.

<sup>122</sup> Abu-Zahra (1998), S. 96.

<sup>123</sup> Zweifellos steht Amīn den Vorstellungen Muḥammad ʿAbduhs zur Reform des Islams sehr nahe. In seinem Werk *Al-Islām fi ʿālam mutaġayyir* widmet er ihm einige Kapitel. In dem Kontext vermerkt er, dass heutzutage oftmals der Fehler gemacht werde, den Islam gegenüber universal verstandenen, modernen Normen zu rechtfertigen und Differenzen defensiv und entgegen besserem historischen Wissen zu harmonisieren, anstatt die Anwendung universaler wissenschaftlicher Methoden auf den Islam zu fordern, wie es der Überzeugung ʿAbduhs entsprechen würde [Abu-Zahra (1998), S. 86, 99]. Die Interpretation der Forderungen ʿAbduhs, welche er hier als fehlerhaft kritisiert, hatte er jedoch noch kurz zuvor in *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* selbst vertreten und sich aus diesem Grund stark von al-Afgānī und ʿAbduh abgegrenzt (Amin, *The Present Precarious State*, S. 35 f.).

Muslimen sei, es zu durchschreiten.<sup>124</sup> Amin zufolge müsse der diesen Methoden zugrundeliegende hermeneutische Geist nun konsequent weitergeführt werden, um dem Islam seine normative und integrative Kraft zurück zu geben.

Abzulehnen ist ihm zufolge dagegen jede Inkonsequenz in der Meinungsfindung und Diskussion und der Versuch, durch Apologetik des Islams die Missstände entgegen besserem Wissen zu negieren. Er äußert Unverständnis gegenüber der Praxis moderat islamischer, aufgeklärter oder gar atheistischer Denker, ihre Positionen durch Hinzuziehung von Hadithen zu belegen. Diese sollten es sich stattdessen angelegen sein lassen, sich von den religiösen Diskursvorgaben zu befreien.<sup>125</sup> Ebenso kritisiert er die herrschende Praxis der Gesetzgeber in verschiedenen islamischen Ländern, Ausreden zu erfinden, um traditionelle Schariavorschriften zu umgehen.<sup>126</sup> Unter diesem Vorzeichen steht auch seine Kritik an dem säkularistischen Werk *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft) von ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq, welchem er in seinem Buch *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa al-islāmīya* einen ganzen Aufsatz widmet.<sup>127</sup> Zwar lässt er verlauten, dass es eines der besten Bücher sei, welche in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in der islamischen Welt erschienen

---

<sup>124</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 26.

<sup>125</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 73 f. Es fällt jedoch schwer, nachzuvollziehen, dass gerade er sich jenseits dieses Diskurses bewegt. So besteht ein Großteil seines Werkes aus der detaillierten Auseinandersetzung mit Detailfragen des islamischen Rechts, aus welchen seine Positionen teilweise nur mit Mühe herauskristallisiert werden können.

<sup>126</sup> Amin, *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa*, S. 239.

<sup>127</sup> Amin, *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa*, S. 277-292.

seien, und stimmt mit den Schlussfolgerungen <sup>c</sup>Abd ar-Rāziqs überein, jedoch kritisiert er, dass seine Argumentation fehlerhaft und seine Position somit angreifbar sei, da er der Entwicklung im Charakter der Gesandtschaft Muḥammads nicht Rechnung getragen und sich fast ausschließlich auf mekkanische Suren bezogen habe.<sup>128</sup>

Es fällt jedoch auf, dass Amīn vor allem bei der zentralen Methodenfrage sehr unkonkret bleibt. Abu-Zahra schreibt hierzu:

„Some items of Amin’s thought are difficult to employ for analytical purposes, or to apply in a social context. An instance is his concept of the spirit of Islam, which he defines as the divine will that ordains change.“<sup>129</sup>

Tatsächlich scheint sich Amīns Islamverständnis hauptsächlich auf das Postulat seiner Progressivität und Rationalität zu beschränken. Dies versucht er dadurch zu belegen, dass im Koran das Beharren auf überkommenen, irrationalen und unlogischen Werten und Glaubensvorstellungen kritisiert werde.<sup>130</sup> Insofern hat ihm zufolge nur das Anteil an

---

<sup>128</sup> Amin, *Ḥawla d-da‘wa ilā taṭbīq aš-šarī‘a*, S. 282.

<sup>129</sup> Abu-Zahra (1998), S. 102.

<sup>130</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 34. Dem kann jedoch nur teilweise zugestimmt werden. Für Muḥammad war seine Botschaft keine heilsgeschichtliche Neuerung, sondern eine überzeitliche Wahrheit, die im Wesen mit den Offenbarungen, welche früheren Propheten herab gesandt worden waren, identisch ist. Wie Rotraud Wielandt herausgearbeitet hat, lag in dem „Vorwurf, er bringe nichts Neues, sondern nur die Schriften der früheren Generationen (68/15; 8/31; 23/83; 6/25) [...] in Muḥammads Augen gerade nichts Negatives; vielmehr machte er diesen Umstand selbst in der Meinung geltend, er könne seine Botschaft den Hörern gerade durch den Hinweis darauf nahebringen, daß sie in Wirklichkeit älter sei als das, was sie für das Alte und das Wahre halten.“ [Wielandt (1971), S. 33]. Auch dem zweiten Teil der Aussage muss zumindest teilweise widersprochen werden, denn auch wenn Gott in der Überzeugung Muḥammads „den Menschen seiner Natur (fiṭra) nach zum Muslim erschaffen (30/30)“ [Wielandt (1971), S. 27] hat und die islamische Religion demnach die natürliche und logische Konsequenz daraus ist, steht der Koran doch nach muslimischer Auffassung über der menschlichen Ratio und Logik und ist für sich genom-

der überzeitlichen islamischen Essenz, was mit den Gegebenheiten vereinbar ist und den Anforderungen der Zeit genügt. Der Islam soll somit nicht gegen die Moderne in Stellung gebracht werden, sondern als System überzeitlicher Werte und gemeinschaftlicher Traditionen den Muslimen als Grundlage einer tragfähigen Identität dienen, auf deren Basis dann eine ausgewogene und progressive Kritik an den Verhältnissen sowie die Aufnahme bereichernder Elemente anderer Kulturen möglich sei.<sup>131</sup>

---

men schwerlich als Appell zu einer rationalistischen Logik zu verstehen.

<sup>131</sup> Abu-Zahra (1998), S. 84.

## 5 Identitätsdiskurse

Wir nähern uns nun dem zentralen Thema dieser Arbeit. In den vorangegangenen Kapiteln wurde herausgearbeitet, dass Amīn die Missstände in der islamischen Welt in erster Linie auf eine umfassende Identitätskrise zurückführt und dass seine Forderung nach einer Reform des Islams auf eine Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens hinauslaufen, den Islam jedoch gleichzeitig als identitätsstiftende Kraft rehabilitieren soll.<sup>132</sup> Des Weiteren wurde vermerkt, dass Amīn den Begriff *Identität* jenseits seines Artikels *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* weder zur Bezeichnung der Krise noch zur Charakterisierung seiner Bewältigungsstrategie verwendet. Die Übertragung des Begriffes auf sein Gesamtwerk ist somit bereits Ergebnis einer Interpretation seiner Überzeugungen.

Des Weiteren legt die ausschließliche Verwendung des englischen Begriffes durch Amīn die Frage nahe, ob er sich bewusst vom Identitätsdiskurs in der islamischen Welt distanziert, weil dieser Fragestellungen ins Zentrum stellt, welche ihm irrelevant erscheinen. Es muss also zunächst einmal eine Abgrenzung des Begriffes und ein Vergleich des Diskurses in der islamischen Welt und im Westen versucht werden. Selbstverständlich kann dies nur in aller Kürze geschehen, da sich allein mit dieser Frage gleich eine ganze Reihe von Büchern füllen lassen könnte.

---

<sup>132</sup> Vgl.: Abu-Zahra (1998), S. 83; Al-Ali (2000), S. 137; Balić (1993), S. 91 f.; Ende (2005), S. 487 f.



## 5.1 Begriffsklärung

Bei der Auseinandersetzung mit dem Begriff Identität ist aufgrund seiner Vielschichtigkeit Sorgfalt geboten. Im allgemeinen Sprachgebrauch fand der Begriff im zwanzigsten Jahrhundert eine inflationäre Verbreitung, wodurch einem Verlust klarer Bedeutungsschärfe Vorschub geleistet wurde. Der ursprünglich aus der Mathematik und der formalen Logik stammende Begriff fand über die Philosophie<sup>133</sup> und die Psychoanalyse schließlich im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts Eingang in die sozialpsychologische Terminologie und Theorie. Hier wird mit dem Begriff Ich-Identität der Rahmen der Selbstinterpretation eines Menschen beschrieben, welcher innerhalb seines Entwicklungsprozesses über soziale Kommunikation zwischen individuellen Erfahrungen und gesellschaftlichen Normen, Werten und Erwartungen ausgehandelt wird. Eine tragfähige Ich-Identität vermittelt ihrem Träger den Schein biographischer Kontinuität und ökologischer Konsistenz, befähigt ihn also dazu, sich sowohl in der individualbiographischen als auch in der sozialen Dimension als Einheit wahrzunehmen. Dies wiederum ist Voraussetzung für soziale Handlungsfähigkeit, indem es dem Individuum ermöglicht, auf soziale Erwartungen und gesellschaftliche Rollenbilder in angemessener Weise zu reagieren und sich gleichzeitig ein Gefühl von Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit zu bewahren.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Vor allem die Philosophie der „Deutschen Idealisten“ Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Vgl.: Hendrich (2004); Sandkühler (2005).

<sup>134</sup> Diese kommunikationszentrierte Definition von Ich-Identität schließt vor allem an die Theorien des Psychoanalytikers Erikson an, dessen Werk *Identität und Lebenszyklus* (1959) eines der Standardwerke zu dem Thema ist, sowie an Goffman (1967), Mead (1973), Habermas (1976), Haußer (1989) und Krappmann (1993).

Eine Gruppenidentität ist ein System von Werten, Vorstellungen und Handlungsmustern, mit welchem sich ein Individuum ganz oder teilweise identifiziert und welches somit in der Selbstwahrnehmung das eigene Wesen mitbestimmt. Damit entlasten Gruppenidentitäten das Individuum von der Orientierungsleistung, welche es bei der Identitätskonstruktion erbringen muss und gewährleisten ein gewisses Maß an sozialer Anerkennung unter denjenigen, mit welchen sich das Individuum das Bezugssystem teilt. Religiöse Identitäten verringern durch den Anspruch überzeitlicher Geltung tradierter Seins- und Weltvorstellungen darüber hinaus die Kontingenzerfahrung des Individuums.

Es wird jedoch immer wieder darauf hingewiesen, dass starre Gruppenidentitäten verschiedene Gefahren in sich bergen. Sie verringern den Spielraum für individuelle Entfaltung und persönliche Handlungsentscheidungen und können gesellschaftlichen Pluralismus gefährden und als sozialer Zwang empfunden werden. Dies wurde unter anderem durch feministische und queer-feministische Kritik an Geschlechteridentitäten deutlich gemacht.<sup>135</sup> Des Weiteren begünstigen Identitäten, welche mehrere Lebensbereiche umfassen, die Abgrenzung von anderen Identifikationsmodellen und das Entstehen von Feindbildern.

Inwieweit jedoch konsistente überindividuelle Identitäten innerhalb moderner Gesellschaften überhaupt möglich sind, ist zweifelhaft, denn die „Moderne bewirkt die hochgradige Differenzierung von Gesellschaften, die eine einheitliche Lebensführung unmöglich macht, und die sich daraus ergebende Ablösung aller identitätsstiftenden Sinnzu-

---

<sup>135</sup> Eine Dekonstruktion der binären und heteronormativen Geschlechteridentitäten beispielsweise entspricht der Forderung, welche Judith Butler in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) aufstellt.

sammenhänge“.<sup>136</sup> Dementsprechend veranlassten seine Studien über die gegenwärtigen Erscheinungsformen und Funktionsweisen von Identitäten den Sozialwissenschaftler Heiner Keupp dazu, von einem „Patchwork der Identitäten in der Postmoderne“ zu sprechen.<sup>137</sup> Ihm zufolge werden Versatzstücke verschiedener Gruppenidentitäten, welche mit den verschiedenen Rollenbildern und Überzeugungen des jeweiligen Menschen korrelieren, zu höchst individuellen Identitätskonstrukten kombiniert, welche den Individuen im besten Fall ein gefestigtes Selbstbild liefern, jedoch nur noch ein geringes Maß an Orientierungshilfe und Kontingenzbewältigung bieten.

Diese Darstellung des Identitätsbegriffs ist der westlichen Auseinandersetzung entnommen. Sie bestätigt weitgehend das Postulat des Politikwissenschaftlers Amr Hamzawy, innerhalb des westlichen Diskurses würden vor allem die Entgegensetzung von „Kollektivismus“ und „Individualismus“ und die postmodernen Identitätsformen untersucht werden. Charakteristisch für den arabischen Identitätsdiskurs ist dagegen ihm zufolge „eine strukturelle Ausblendung des Individuums und ein sichtbarer Hang zum Kollektiv“, sowie die Tatsache, dass hier mittels des Identitätsbegriffs die „älteren Gegensätze von Religion und Nation, Islam und Arabertum, Moderne und Authentizität sowie die jüngeren Auseinandersetzungen um die Besonderheit der arabischen Kultur und das Verhältnis zum Westen“ in das Zentrum des Diskurses gestellt werden.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Hendich (2004), S. 35.

<sup>137</sup> Keupp (2006).

<sup>138</sup> Hamzawy (2004), S. 245.

Angelika Hartmann zufolge sind „muslimische Gesellschaften im zwanzigsten und 21. Jahrhundert [...] bestimmt von der Suche nach Identität“:

„In Auseinandersetzung mit den Umwälzungen und Herausforderungen durch die westliche Postmoderne vollzieht sich ihr Selbstfindungsprozess zum einen auf der Basis des Erinnerns an „vergangene Größe“ beziehungsweise „erlittenes Unrecht“ und zum anderen in einer neuen Kontextualisierung zentraler, aus dem kollektiven Gedächtnis „herausgefilterter“ Vorstellungen der Wissenserlangung. Der „wahre“ Islam entsteht aus einer Fülle von Geschichtstraditionen, sich ständig verändernden Rahmenbedingungen des Überlieferens wie auch des Erfindens, bis hin zum Auslöschen des historischen Islam.“<sup>139</sup>

Ganz offensichtlich existiert keine große Diskrepanz zwischen den thematischen Schwerpunkten des Werks Amīns und den Eckpunkten des arabischen Identitätsdiskurses. Die erwähnten Gegensätze spielen sogar eine zentrale Rolle im Denken Amīns. So ist beispielsweise der erste der beiden Teile seines Werkes *al-Mawqif al-ḥadārī min an-nazaʿāt ad-dīnīya* mit *al-ʿurūba wa-l-islām* (Arabertum und Islam) überschrieben und die Überwindung des scheinbaren Gegensatzes von Moderne und Authentizität wurde bereits als bestimmend für seine Beschäftigung mit dem Islam herausgestellt.<sup>140</sup>

Die Frage nach dem Grund dafür, dass Amīn den Begriff Identität in seinen arabischen Werken nicht verwendet, kann also nicht beantwortet werden. Die Beschäftigung mit dieser Frage hat jedoch deutlich gemacht, dass sein Werk durchaus als Beitrag zum Identitätsdiskurs gewertet und als solcher analysiert werden kann.

---

<sup>139</sup> Hartmann (2004), S. 25.

<sup>140</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 5-143.

## 5.2 Individualismus und Kollektivismus

In diesem Kapitel soll nun die Behauptung Hamzawys, dass sich der arabische Identitätsdiskurs „durch eine strukturelle Ausblendung des Individuums und einen sichtbaren Hang zum Kollektiv charakterisieren“<sup>141</sup> lasse, am Beispiel Amīns überprüft werden. Die bisherigen Ergebnisse scheinen dies zunächst zu bestätigen. Seine angeführten Aussagen über Identität, welche sich in *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* finden lassen, beziehen sich ausnahmslos auf die Umma, dienen also einer kollektiven Identitätskonstruktion. Allgemein dominiert in diesem Werk ein kollektivistischer Geist, welcher unter anderem in folgendem Zitat deutlich zutage tritt:

„It is being guided by the spirit of Islam, not by the individual tenets, that we can find the right way wherever we live, no matter the circumstances.“<sup>142</sup>

Gleichzeitig vertritt er jedoch eine offene Haltung gegenüber religiösem und gesellschaftlichem Pluralismus und wendet sich scharf gegen Autoritätshörigkeit. Dass er sich damit in einem Spannungsfeld zwischen Kollektivismus und Individualismus befindet, thematisiert er schließlich in seinem Aufsatz *The Crisis of the Individual in Egypt*, welchen er im Jahr 2001 in dem Sammelband *The Predicament of the Individual in the Middle East* veröffentlichte.<sup>143</sup> Dieser Aufsatz ist keineswegs empirischer Natur. Vielmehr lässt auch er sich in die programmatischen Schriften Amīns einordnen und auf seine Überzeugungen und gesellschaftspolitischen Forderungen hin untersuchen. Deutlich grenzt er in diesem Werk seine Vorstellung von Individualismus von

---

<sup>141</sup> Hamzawy (2004), S. 245.

<sup>142</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 37.

<sup>143</sup> Saghie (2001), S. 60-80.

einem Begriffsverständnis ab, welches sich einzig durch Egoismus ausdrücke. Seiner Meinung nach ist „a brand of extreme individualism, with an anxious and narrow self-interest to the exclusion of respect for the general welfare and the sentiments of others“ abzulehnen.<sup>144</sup> Der Individualismus, welchen er sich wünscht, ist „embodied in the individual’s development for his self, his talents and intellectual learnings, his recognition and exercise of his right to differ from others, and his ability to play a part in the political, cultural, religious and family spheres“.<sup>145</sup> Diese Definition erinnert stark an die im vorherigen Unterkapitel getroffenen Aussagen über Ich-Identität. So betont er die Bedeutung der Fähigkeit, das Selbst mit seinen individuellen und unverwechselbaren Eigenschaften wahrnehmen zu können, und verweist gleichzeitig auf die soziale Komponente sowie die Bedeutung, welche diese Fähigkeit für das Entsprechen der verschiedenen sozialen Erwartungen und Rollenbilder einnimmt. Gerade seine Abgrenzung vom egoistischen Individualismus streicht die soziale Komponente heraus. Genauso unterscheidet er zwischen kollektivem Bewusstsein im Sinne von Solidarität und Gemeinschaftssinn und kollektiver Unterordnung, wie sie sich zum Beispiel in der Glorifizierung politischer Führer niederschläge.<sup>146</sup> Ihm zufolge besteht ein Zusammenhang zwischen dem Fehlen einer kollektiven Identität, der schwachen Ausprägung des

---

<sup>144</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 69.

<sup>145</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 70.

<sup>146</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 71 f. Er verweist hier zum Beispiel auf den Slogan „All of us are Gamal ‘Abd al-Nasir“. Positiv bezieht er sich dagegen auf ‘Ali Mubarak, der bemüht gewesen sei, das Bildungssystem von seinem autoritären Geist zu befreien und individuelle Meinungsfindung zu fördern.

„richtigen“ Verständnisses von Individualismus<sup>147</sup> und mangelndem Gemeinschaftssinn:

„No collective endeavour succeeds. And the only sports in which we excel are individual ones where there is no call for cooperation among the members of a team.“<sup>148</sup>

Die Tatsache, dass in seinen Augen ein kollektives Identitätsmodell den Individualismus erst ermöglicht, zeigt sich allein an der Tatsache, dass sich die Gründe, welche er für die schwache Ausprägung des Individualismus anführt, mit jenen, welche er für den Niedergang des Islams und die Identitätskrise in der islamischen Welt verantwortlich macht, decken. Dazu zählen der Traditionalismus und die unkritische Glorifizierung der Vergangenheit als negative anthropologische Konstanten, die Schließung des Tors des *iğtihād* und die Jahrhunderte autoritärer Herrschaft in der islamischen Welt mit ihren Beschränkungen der Freiheit des Denkens.<sup>149</sup>

Amīn nennt gegen Ende seines Artikels einige Entwicklungen, welche er als förderlich für die Herausbildung einer individualistischen Haltung unter den Muslimen bewertet. Dazu zählt seiner Ansicht nach das langsame Verschwinden des patriarchalischen Familienbildes, welchem ebenso wie dem Tribalismus eine wichtige Rolle bei der Unterdrückung der individuellen Freiheit zugekommen sei:

---

<sup>147</sup> Diese Einschätzung teilt er mit dem Großteil der Autoren der genannten Aufsatzsammlung.

<sup>148</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 70.

<sup>149</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 63. An anderer Stelle macht er jedoch den Verlust von Vertrauen der Bevölkerung in ihre Regierung verantwortlich für die Probleme (Amīn, *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa*, S. 229-236 [Vgl.: Abu-Zahra (1998), S. 96]).

„However, the past few years have seen the emergence of some developments that may offer a measure of optimism. First, the system of patriarchal authority within the family is continuing to diminish and in the end must disappear completely.“<sup>150</sup>

Amīn wendet sich also scharf gegen kollektive Unterordnung und die Beschneidung individueller Freiheiten, vertritt jedoch gleichzeitig die Position, dass individuelle Identitätskonstruktion ohne ein kollektives Bezugssystem unmöglich sei. Unabhängig von der Bewertung dieser Position sollte klar geworden sein, dass er keineswegs die individuelle Komponente ausklammert, sondern – sich des Spannungsverhältnisses bewusst – um eine Synthese zwischen individueller Freiheit und kollektivem Bewusstsein bemüht ist.

### 5.3 Authentizität und Modernität

Die Debatte um Authentizität und Modernität nimmt im zeitgenössischen muslimischen Identitätsdiskurs eine zentrale Rolle ein. Laut Geert Hendrich, der mit „Islam und Aufklärung“ ein herausragendes Werk über die philosophischen Hintergründe und Bruchlinien des zeitgenössischen islamischen Denkens geliefert hat, gehören islamistische Denker, muslimische Modernisten und Säkularisten in vergleichbarem Maße zu den Trägern dieses Schlüsseldiskurses.<sup>151</sup> Andere Begriffspaare wie beispielsweise Kulturerbe und Erneuerung beziehungsweise Kontemporalität lassen sich dieser Debatte zuordnen. Dahinter verbergen sich die Fragen nach der Interpretation von Geschichte und Gegenwart sowie nach dem geeigneten Umgang mit dem kulturellen Erbe.

---

<sup>150</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 79. Ebenda, S. 64, 72.

<sup>151</sup> Hendrich (2004), S. 153 ff.



Der syrische Philosoph Šādiq al-Azm stellt diese Problematik in den folgenden Worten dar:

„A cultural form of schizophrenia is also attendant on the Arab (and Muslim) world's tortured, protracted and reluctant adaptation to European modernity. This process has truly made the modern Arabs into the Hamlet of our times, doomed to unrelieved tragedy, forever hesitating, procrastinating, and wavering between the old and the new, between *asala* and *mu'asara* (authenticity and contemporaneity), between *turath* and *tajdid* (heritage and renewal), between *huwiyya* and *hadatha* (identity and modernity), and between religion and secularity, while the conquering Fortinbras of the world inherit the new century.”<sup>152</sup>

Amīn stellt diese Thematik in einigen seiner Werke in den Vordergrund, von denen hier in erster Linie sein Aufsatz *Ḥawla azmat ta'āmulinā ma'ā t-turāt* (Über die Krise unseres Umgangs mit dem Erbe) aus seinem Werk *al-Iğtihād fī l-Islām. ḥaqq huwa am wāğib* der Untersuchung zugrunde gelegt wird.<sup>153</sup>

### 5.3.1 Der unabänderliche Lauf der Geschichte

Die Betrachtung der Geschichtsauffassung eines Denkers ist von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis seiner Position in der Identitätsdebatte, steht sie doch hinter der Bewertung von Kontinuitäten und Brüchen und kann der Legitimation gesellschaftspolitischer Forderungen dienen. Laut 'Azīz al-'Azma ist die Beschäftigung der Muslime mit ihrer Geschichte oft „in die Form einer vorweggenommenen Zukunft gegossen, gleichsam in den Zauberbann der Teleologie

---

<sup>152</sup> Al-Azm (2004).

<sup>153</sup> Amīn, *al-Iğtihād fī l-Islām*, S. 32-39. Derselbe Aufsatz erschien unter dem Titel *Ḥawla azmat ta'āmulinā ma'ā t-turāt al-'arabī* in: Amīn, *al-Islām fī 'ālam mutağayyir*, S. 185-192.

geschlagen“<sup>154</sup> und Hendrich postuliert in seinem Aufsatz *Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder im arabo-islamischen Modernediskurs*: „Die Diskurse um Geschichte sind Identitätsdiskurse“.<sup>155</sup>

Bezugnahmen auf die teleologische Geschichtsauffassung Amīns haben in dieser Arbeit bereits eine Rolle gespielt, sowohl in seiner Konzeption einer Reform des Islams als auch bei seiner Bewertung der gegenwärtigen Krise der islamischen Welt und der islamistischen Ideologie. So wurde bereits herausgearbeitet, dass sich Amīn zufolge in der Geschichte der göttliche Wille ausdrückt. Dieses Verständnis steht durchaus mit der koranischen Geschichtssicht im Einklang. Rotraud Wielandt arbeitete in ihrem Buch „Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime“ anhand der koranischen Strafllegenden die theozentrische Geschichtsauffassung Muḥammads heraus:

„Das Kriegsglück ist in Gottes Hand, die Niederlage dient zur Prüfung der Gläubigen. [...] Alle «Zeichen» Gottes in der Geschichte dienen – wie die in der Natur – dazu, im Menschen gläubige und dankbare Ergebenheit gegenüber seinem Schöpfer und Erhalter und Furcht vor seinem himmlischen Richter zu wecken.“<sup>156</sup>

Diese Auffassung verbindet Amīn mit einem sehr stark ausgeprägten historischen Evolutionsgedanken. Vor allem in seinem Werk *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir* stellt er heraus, dass sich in der geschichtlichen Entwicklung der göttliche Wille offenbare.<sup>157</sup> Dem entsprechend sind

---

<sup>154</sup> Hartmann (2004), S. 16.

<sup>155</sup> Hendrich (2004), S. 32.

<sup>156</sup> Wielandt (1971), S. 19 f.

<sup>157</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 157, 227, 279. Vgl.: Abu-Zahra (1998), S. 101.

*taṭawwur* (Entwicklung; Evolution)<sup>158</sup> und *ḥatmīyat at-tārīḥ* (die Unabänderlichkeit der Geschichte)<sup>159</sup> Schlüsselwörter seiner Geschichtsbetrachtung.

Die Geschichte der Menschheit stellt sich bei ihm demzufolge als ständiger Kampf zwischen progressiven und reaktionär konservativen Kräften dar. Zum Beleg dieser These führt er historische Konflikte beispielsweise aus der alt-ägyptischen Geschichte an:

„For in the age of Akhnaton Egypt had witnessed a struggle between, on the one hand, forces calling for regeneration and innovation, for an openness to the world and a willingness for derive benefit from the fruits of neighbouring civilizations and, on the other hand, forces of conservatism (...).“<sup>160</sup>

Durch den Verweis auf Echnaton, der in seinen Werken als eine Art *ḥanīf* (vorislamischer Monotheist) erscheint, misst er diesem Antagonismus der Geschichtsauffassungen eine religiöse Komponente zu. Geschickt verknüpft er auf diese Weise Monotheismus, Weltoffenheit und Progressivität.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass hinter seinem Postulat eines Zusammenhangs zwischen göttlichem Willen und Fortschritt keine elaborierte Theorie steht. Vielmehr beschränkt sich Amīn auf eine funktionalistische Definition. Die Erkenntnis des Zusammenhangs erlaube einen konstruktiven Umgang mit gesellschaftlichen Veränderungen und eine zukunftsorientierte Geisteshaltung. In der Hauptsache dient seine Geschichtsbetrachtung jedoch der Delegitimation der islamistischen Ideologie. Diese wird als pathologisch ahistorischer

---

<sup>158</sup> Unter anderem in: Amīn, *al-Iḡtīhād fi l-Islām*, S. 37.

<sup>159</sup> Unter anderem in: Amīn, *al-Iḡtīhād fi l-Islām*, S. 36.

<sup>160</sup> Amīn, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 60.

Irrationalismus und maßgebliches Hemmnis für den gottgewollten Fortschritt dargestellt.

Ihm zufolge hat sich dieser Irrationalismus jedoch weit über islamistische Kreise hinaus ausgebreitet, und so kranke ein großer Teil der Muslime an ebendieser fehlerhaften Geschichtssicht:

„One cannot but think that the view of the Muslims of today of their history and historical characters can never encourage a healthy outlook or clear understanding of the course of events, and cannot but lead to a superficial glorification of the past and a nostalgia that is hardly justifiable.“<sup>161</sup>

Amīn betont die Bedeutung fähiger Historiker, welche auf Basis des richtigen Geschichtsverständnisses um die korrekte Wiedergabe historischer Ereignisse und die gewissenhafte Darstellung historischer Persönlichkeiten bemüht sein sollen, womit sie einen realistischen Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglichen würden. In diesem Zusammenhang kommt er mehrfach auf die Sira-Literatur zu sprechen. Amīn weist darauf hin, dass die frühen Historiker und Biographen wie ʿUrwa ibn az-Zubayr ibn al-ʿAwwām, Abān ibn ʿUṭmān ibn ʿAffān, Mūsā ibn ʿUqba, Ibn Ishāq, al-Wāqidī und aṭ-Ṭabarī, getragen von dem Glauben, dass sich Gottes Wille in den historischen Ereignissen manifestierte, historische Ereignisse beziehungsweise das Leben Muḥammads gewissenhaft ohne Weglassungen, Hinzufügungen und Entschuldigungen beschrieben hätten.<sup>162</sup> Durch den Kontakt mit den Angehörigen anderer Religionen in den eroberten Gebieten habe sich unter Historikern jedoch ein anderer Geist eingestellt und die historischen Tatsachen seien durch die Zuschreibung von Wundern und

---

<sup>161</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 33.

<sup>162</sup> Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 33. Vgl.: Abu-Zahra (1998), S. 89.

die Apologie oder Weglassung umstrittener Handlungen Muḥammads entstellt worden. Sabine Damir-Geilsdorf weist auf diese Haltung Amīns mit den folgenden Worten hin:

„Selten hingegen sind kritische Stellungnahmen wie des liberalen ägyptischen Publizisten Ḥusayn Aḥmad Amīn, der vor solchen apologetischen Biographien warnt, weil sie nicht nur den Blick des Lesers auf das wirklich Authentische des islamischen Erbes in frühen Historiographien verstellten, sondern auch ein Hindernis für die Modernisierung der *šarī'a* seien.“<sup>163</sup>

Ein besonders deutliches Beispiel eines derartig falschen Umgangs mit dem Leben Muḥammads bietet Amīn zufolge Muḥammad Ḥusayn Haykals Werk *Ḥayāt Muḥammad*. Dadurch, dass der Autor Teile der Biographie verschweigt, trete er zwischen den Leser und die Originalquellen.<sup>164</sup>

Es kann nicht weiter verwundern, dass islamistische Denker den geschilderten geschichtsphilosophischen Fortschrittsgedanken, der ihren gesellschaftspolitischen Forderungen entgegensteht und in Debatten für gewöhnlich gegen sie gewendet wird, radikal ablehnen. So bezeichnet der ägyptische islamistische Denker ʿAbd al-Wahhāb al-Masīrī diese Auffassung auf Basis seiner Beschäftigung mit der westlichen Moderne als „Evolutionssillusion“. Ihre Verbreitung erklärt er damit, dass die Beschäftigung derjenigen, welche dieser Illusion anhängen, mit den Krisen der Moderne und der innerwestlichen Kritik an selbiger in einem nur unzureichenden Maße stattgefunden habe.<sup>165</sup> al-Masīrī richtet sich

---

<sup>163</sup> Damir-Geilsdorf (2004), S. 80.

<sup>164</sup> Abu-Zahra (1998), S. 89 f.

<sup>165</sup> al-Masīrī hat sich „im Kontext seiner Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Zionismus ausführlich mit den ideologischen Grundlagen des Nationalsozialismus auseinandergesetzt“ und sieht ihn „im modernen westlichen Denken und in den Ambivalenzen der Aufklärung“ begründet [Nordbruch (2004), S. 285]. Obwohl seine

dabei in erster Linie an säkularistische Denker, bei welchen diese fehlerhafte Auffassung die Funktion spiritueller Sinngebung einnehme. Seine Kritik betrifft jedoch in ähnlichem Maße Geschichtsauffassungen, die wie diejenige Amīns metaphysische Bezugnahmen enthalten, da sich seine Kritik auf durchaus ernst zu nehmende Interpretationen der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit stützen kann und sich nicht in der einfachen Ablehnung säkularen Denkens erschöpft.

Tatsächlich lassen sich in den Schriften Amīns keine Hinweise darauf finden, dass er sich der seiner teleologischen Auffassung innewohnenden Problematik bewusst wäre oder westliche Kritiker hierzu rezipiert habe. Zwar übt er durchaus Kritik an der westlich geprägten Moderne, jedoch bleibt diese Kritik unsystematisch und scheint keine Auswirkung auf seine Geschichtssicht gehabt zu haben. So belässt er es beispielsweise bei dem Postulat einer spirituellen Krise des Westens, ohne diesen Punkt weiter auszuführen.<sup>166</sup> Auch seine Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus bleibt unzulänglich. So beschränkt er sich darauf, ihn als Ergebnis einer regressiven Geschichtssicht darzustellen, ohne die Beschäftigung zum Anlass zu nehmen, auf die eigene Geschichtsauffassung zu reflektieren.<sup>167</sup> Somit kann er ihn in seine These

---

Schlussfolgerungen und seine anti-zionistische und anti-säkularistische Instrumentalisierung derselben in keiner Weise zu rechtfertigen sind, liegt er zweifellos richtig mit seiner Behauptung, dass eine Auseinandersetzung mit dieser Problematik in der arabischen Welt in nur unzureichendem Maße stattfindet.

<sup>166</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 34.

<sup>167</sup> Die Unmöglichkeit fortschrittsoptimistischer Geschichtsphilosophie in Folge des nationalsozialistischen Zivilisationsbruchs wurde prominent von Dan Diner formuliert [Diner (1988)]. Amīns Ignoranz gegenüber dieser Problematik liegt sicherlich in erster Linie in seiner Ausklammerung der Schoa begründet.

vom ewigen Kampf zwischen progressiven und reaktionären Kräften einordnen und ihn qualitativ dem Islamismus gleichsetzen.<sup>168</sup>

al-Masīrī stellt dem ein zyklisches Geschichtsverständnis entgegen, welches sich durch die Gegenüberstellung von „rechtgeleiteten und dekadenten Essenzen der Menschheit“ dem Entwicklungsgedanken verweigert.<sup>169</sup> Der Vorteil dieser Geschichtsinterpretation für die islamistische Ideologie liegt auf der Hand. Dadurch, dass er die Kategorien progressiv und reaktionär ablehnt und stattdessen die sittliche Nähe zur islamischen Ursprungsgemeinde zum Maßstab erhebt, versucht er, ein zentrales Instrument anti-islamistischer Kritik zu entkräften und den Rückgriff auf die Frühzeit des Islams zu legitimieren. Wie im vierten Kapitel bereits dargelegt, widmet Amīn der Kritik derartiger Herangehensweisen eine Vielzahl von Artikeln, in welchen er nicht nur aufzeigt, in welcher Beziehung islamische Normen zu den Gegebenheiten der Zeit stehen, sondern darüber hinaus belegen will, dass diese Art der rückwärtigen Orientierung ein Phänomen sei, welches der vorislamischen Zeit entspringe, mit dem Niedergang der islamischen Welt in einem reziproken Verhältnis stehe und der Relevanz des Islams entgegenwirke.

Seiner Meinung nach ist die Verbreitung dieser Geschichtssicht ein Zeichen für die Rückständigkeit ihrer Vertreter und der Gesellschaft, in der sie leben:

---

<sup>168</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 49-53.

<sup>169</sup> Hamzawy (2004), S. 253.

„Developed societies have long come to the conclusion that in so far as human existence is a process and not sheer repetition, the rise, the forms, the life cycles and the influence of innovations are the vital theme of history.“<sup>170</sup>

### 5.3.2 Das kulturelle Erbe

Der Titel dieses Kapitels bezieht sich auf den arabischen Terminus *turāt*, welcher im zeitgenössischen muslimischen Diskurs eine bedeutende Rolle spielt:

„Unzählige [...] Thesen, postkoloniale Schuldzuweisungen und Verschwörungstheorien fanden Eingang in die öffentlichen Diskussionen um die Bedeutung des *turāt* [...] sowie das Auffinden eines eigenen Weges zur „Moderne“ und damit die Teilhabe an einem globalen Diskurs.“<sup>171</sup>

Ebenso wie die Geschichtsinterpretation verrät die Beschäftigung mit diesem Begriff einiges über den Charakter eines Überzeugungssystems und die Positionierung in der Identitätsdebatte. Zum Teil erscheinen Forderungen nach dem richtigen Umgang mit dem Kulturerbe gar synonym zu Forderungen nach dem richtigen Umgang mit kultureller Identität.

In der Beschäftigung Amīns mit dem Thema geht es neben der Gegenüberstellung von Kulturerbe und Modernität auch um die Abwägung zwischen dem eigenen Erbe und der Nutzbarmachung der Traditionen und Erfahrungen anderer Kulturen.<sup>172</sup> Amīns Ansicht nach ist es fatal, dass diese vermeintlichen Antagonismen nicht bereits auf dialektische Weise aufgelöst wurden und nun immer drängender und in immer grö-

---

<sup>170</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 26.

<sup>171</sup> Hartmann (2004), S. 15.

<sup>172</sup> Amin, *al-Iğtihād fi l-Islām*, S. 34.



ßerer Komplexität auf die muslimischen Gesellschaften einstürzen.<sup>173</sup> Ihm zufolge ist das Verharren in dieser Problematik beziehungsweise das periodische Aufwerfen dieser Fragen ein Alleinstellungsmerkmal der islamischen Welt. Andere Kulturen hätten ein deutlich gesünderes Verhältnis zu ihrem Erbe, denn dadurch, dass sie keine strikte Trennung zwischen modernem und klassischem Wissen vollziehen und statt dessen beides in ihren Bildungskanon integrieren, blieben sie von dem „Mangel an Selbstsicherheit“ (*ḥayra*) und dem „Zerrissenheitsgefühl“ (*iḥsās bi-t-tamazzuq*) verschont.<sup>174</sup>

Wie nicht anders zu erwarten, ergreift Amīn also auch hier für keine der beiden Seiten eindeutig Partei, sondern bemüht sich um eine Harmonisierung. Zu diesem Zweck versucht er aufzuzeigen, dass die Nutzbarmachung der Vergangenheit nicht in Konflikt mit der Anerkennung der Notwendigkeiten der Zeit stehen müsse<sup>175</sup> und dass darüber hinaus keineswegs ein Widerspruch in der Orientierung sowohl an dem eigenen Kulturerbe als auch an dem Erbe anderer Kulturen bestehe. Vorbehalte gegenüber einer Synthese seien unbegründet, solange gewährleistet sei, dass die Zuwendung zum Erbe keine Flucht vor der Gegenwart darstellt und die Nutzbarmachung anderer Kulturtraditionen nicht von einem „Minderwertigkeitskomplex“ oder dem „Verlust von Selbstvertrauen und Vertrauen auf die Religion und die Traditionen“ beherrscht ist.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Amīn, *al-Iḡtihād fi l-Islām*, S. 32 f.

<sup>174</sup> Amīn, *al-Iḡtihād fi l-Islām*, S. 34.

<sup>175</sup> Amīn, *al-Iḡtihād fi l-Islām*, S. 35.

<sup>176</sup> Amīn, *al-Iḡtihād fi l-Islām*, S. 34.

Zu einer selbstbewussten Anerkennung der Moderne und zur fruchtbaren Adaption fremder Kulturelemente werden die Muslime Amīn zufolge nur durch profunde Kenntnisse des eigenen Erbes und das Wissen um die historische Beeinflussung anderer Kulturen durch den Islam befähigt.<sup>177</sup> Aus diesem Grund äußert er den Vorschlag, kulturelle Leistungen der arabischen Geschichte zu kanonisieren, um sie besser zugänglich zu machen.<sup>178</sup> In diesen Kontext lassen sich seine Werke *Maṣābīḥ aqwāl al-ʿarab* (Glanzlichter unter den Aussprüchen der Araber), *Ḥawlīyāt al-ʿālam al-islāmī* (Annalen der islamischen Welt), *al-Miʿa al-aʿzam fī tāriḥ al-islām* (Die größten Hundert in der Geschichte des Islam), *Alf hikāya wa-ḥikāya min al-adab al-ʿarabī l-qadīm* (1001 Erzählung aus der alt-arabischen Literatur) und seine Übersetzung des Werkes *The Influence of Islam on Medieval Europe* von Montgomery Watt einordnen.

Die besonderen Schwierigkeiten, welche diese Aufgabe gerade den Muslimen bereite, liegen Amīn zufolge in erster Linie in der Trennung des Bildungssystems in religiöse und westliche Schulen im neunzehnten Jahrhundert begründet. Ergebnis dieser Trennung sei es, dass ein Teil der Muslime zwar gute Kenntnisse der arabischen Sprache und des Kulturerbes habe, jedoch keine Fremdsprachen beherrsche, welche es ihm ermöglichen würden, Zugang zu den geistigen Erzeugnissen anderer Kulturen zu erlangen. Der andere Teil der Muslime sei zwar mit Fremdsprachen und der westlichen Kultur vertraut, habe jedoch man-

---

<sup>177</sup> Diese Strategie, muslimische Beiträge zur westlichen Kultur herauszustellen, um die Bereitschaft zur Übernahme westlicher Kulturelemente zu fördern, ist keineswegs eine Innovation Amīns, sondern diene islamisch-modernistischen Denkern stets als wichtiges Argument. Auf die Verwendung dieses Arguments durch Amīn wird in Kapitel 6.1.1 noch einmal genauer eingegangen.

<sup>178</sup> Amin, *al-Iḡtihād fi l-Islām*, S. 38 f.

gelnde Kenntnisse der arabischen Sprache sowie der klassischen Werke der eigenen Kultur und übertreibe es mit der „Orientierung am Westen, als wäre diese Halbgötter, und mit der Verachtung für die Bedeutung des Erbes ihrer Gemeinschaft“.<sup>179</sup>

Auch in seinen anderen Werken kommt er immer wieder auf die Problematik der „Verwestlichung“ (*tağrīb*) zurück. Er kritisiert, dass muslimische Philosophen in neuerer Zeit ihren Arbeiten zum Beispiel amerikanische Lehrwerke zugrunde legen, und Schriftsteller westliche Autoren, beispielsweise Oscar Wilde oder Somerset Maugham, zum Vorbild nehmen, während bedeutende arabische Werke, wie diejenigen von al-Ġāhiz, Abū Hayyān at-Tawhīdī, Ibn Rušd und Ibn Ṭufayl ignoriert oder gar belächelt würden.<sup>180</sup> Er schreibt, es könne beobachtet werden, dass Wissenschaftler und Intellektuelle, die mit den Klassikern der arabisch-muslimischen Kultur arbeiten, nicht ernst genommen würden, und kritisiert die Herabsetzung klassischer Gelehrtheit sowie der Kenntnis des kulturellen Erbes und der arabischen Sprache durch die Medien. Darüber hinaus seien arabische Schulbücher zumeist älter und von schlechterer Qualität als fremdsprachige Bücher, was dazu führe, dass die Kenntnis der Vergangenheit und des eigenen kulturellen Erbes langweilig und überholt wirke.<sup>181</sup> Aus diesen Gründen gelangt er zu einer pessimistischen Einschätzung der Situation und der Perspektiven für eine baldige Verbesserung.

---

<sup>179</sup> Amīn, *al-Iğtihād fi l-Islām*, S. 35.

<sup>180</sup> Wohl gemerkt nur, wenn die Bezugnahme auf westliche Werke mit der Ablehnung oder Unkenntnis der eigenen Geistes-tradition einhergeht.

<sup>181</sup> Abu-Zahra (1998), S. 85.

All dies verdeutlicht, dass Amīn unter dem Kulturerbe in erster Linie die Geistestraktionen versteht, welche im eigenen Kulturraum entstanden sind und sich in der eigenen Muttersprache artikulieren. Amīn zufolge wird der richtige Umgang mit dem Kulturerbe von den Anforderungen der Gegenwart vorgegeben:

„Von meiner Vergangenheit, meinem Kulturerbe und meinen Vorfahren [...] interessiert mich nichts außer dem Teil, von dem fest steht, dass er lebendig ist und dass er dazu fähig ist, mein Leben und meine Kultur zu bereichern und meine Kraft, mich den Anforderungen meiner Zukunft zu stellen, und die Kraft meiner Gemeinschaft, sich den Anforderungen ihrer Zukunft zu stellen, zu vermehren. [...] Denn wir leben in unserer Zeit und nicht in der Zeit der Altvorderen (*zaman al-aqdamīn*). Und was von dem Erbe der Vorfahren (*turāt al-aslāf*) uns nicht dabei hilft, die Probleme unserer Zeit zu lösen, ist so lange tot, bis eine auf unsere Generation folgende Generation entdeckt, dass in ihm eine Lösung für ihre Probleme liegt, und es wiederbelebt. Ebenso ist das, worin wir Beistand finden, so lange lebendig, bis eine folgende Generation seine Nutzlosigkeit entdeckt und sich von ihm lossagt.“<sup>182</sup>

Amīn wendet sich also deutlich gegen einen statischen Umgang mit dem Kulturerbe. Seine funktionalistische Definition lässt gar Authentizität als normatives Kriterium ungeeignet erscheinen. Gleichzeitig erinnert sie in hohem Maße an seine Ausführungen zur Rolle und Reform des Islams. Dies und die Rolle, welche dem Kulturerbe für die Herausbildung oder Wahrung einer stabilen Identität seiner Meinung nach zukommt, zeigt sich unter anderem in folgender Aussage:

„The real scales that can save our identity from utter annihilation are, as I see it, our religion, heritage, languages and traditions, our firm determination to cling to them and take pride in them.“<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Amīn, *al-Iğtihād fi l-Islām*, S. 36.

<sup>183</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 25. Weiter schreibt er: „For these are the hard shell that the Occident’s teeth will find difficult to crack in order to reach the nut

In diesem Zitat stellt Amīn den Begriff in eine Reihe mit Religion, Sprachen und Traditionen, wobei unter Traditionen wohl kulturelle Praktiken und Sitten zu verstehen sind. Diese Elemente einer tragfähigen Identität sind seiner Ansicht nach interdependent. Es sollte vielleicht hervorgehoben werden, dass die Identität, von der er spricht, von jeweils unterschiedlichen Sprachen und Traditionen bestimmt ist.<sup>184</sup> Der Islam sowie, in gewissen Teilen, das islamische Kulturerbe sind demzufolge verbindende Elemente eines Identitätskonstrukts, welches unterschiedliche Ausprägungen in den verschiedenen Teilen der islamischen Welt toleriert und bejaht. Das von Amīn propagierte Identitätsmodell speist sich also daraus, dass sich die Muslime der Welt als Einheit begreifen, gleichzeitig aber an ihren regional determinierten kulturellen Eigenheiten festhalten und sich das Wissen und die Erfahrungen der gesamten Menschheit zunutze machen.

Um die Stellung Amīns innerhalb des Diskurses zu veranschaulichen, sollen diese Ergebnisse nun kurz in Bezug zum Denken ʿAbd al-Wahhāb al-Masirī, Zakī Nağīb Maḥmūd und ʿAzīz al-ʿAzmas gesetzt werden.<sup>185</sup> Der Umgang des ägyptischen islamistischen Denkers al-

---

inside". Dieser Verweis auf die angeblichen Bemühungen des Westens, die islamische Identität zu zerstören, soll hier erst einmal keine Rolle spielen. Diese Komponente seiner Beschäftigung mit Identität wird jedoch im folgenden Kapitel thematisiert werden.

<sup>184</sup> Dies lässt sich nicht nur anhand der Tatsache, dass er Sprachen und Traditionen im Gegensatz zu Religion und Kulturerbe im Plural aufführt, sondern auch anhand verschiedener Aussagen in *The Crisis of the Individual in Egypt* belegen.

<sup>185</sup> Diese drei Denker wurden exemplarisch für die drei dominanten Strömungen in der islamischen Welt ausgewählt. Die Auswahl orientiert sich an derjenigen Amr Hamzawys [Hamzawy (2004)], jedoch wurde statt Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī der Ägypter Zakī Nağīb Maḥmūd ausgewählt. Der Vergleich dieser Denker mit Amīn ist jedoch nicht einfach, da das Niveau ihrer Werke deutlich über demjenigen der Werke Amīns liegt und es sich bei ihren Positionen weit eher um konsistente philosophische

Masīrī mit dem Kulturerbe ist insofern charakteristisch für die Position der Islamisten, als er den Einsatz für überkommene islamische Werte und Normen mit der Ablehnung der westlichen Moderne verbindet. Während die Ablehnung jedoch mit einigem intellektuellen Aufwand begründet wird, bleibt seine Beschäftigung mit dem islamischen Erbe verhältnismäßig undifferenziert.<sup>186</sup>

Dieses Defizit greift der säkularistisch orientierte, syrische Historiker ʿAzīz al-ʿAzma auf und versucht auf diesem Wege, den islamistischen Entwurf einer authentischen islamischen Identität zu entkräften. Er charakterisiert Traditionen als „ausschließlich rückwärts-gewandte, statische Gefüge“ und unterlässt positive Bezüge auf das gemeinsame Kulturerbe, welches „keine glaubwürdigen Antworten auf die gegenwärtig relevanten Gesellschaftsfragen“ biete. Er setzt ihm den „im Wesentlichen zukunftsorientierten und ständig gegenwärtigen Veränderungen unterworfenen“ Prozess der Moderne entgegen. Identitätskonstruktionen durch Bezugnahme auf das Kulturerbe sind ihm zufolge dadurch gekennzeichnet, dass sie „die Vielfalt der arabischen Geschichte ignorieren und daraus auf reduktionistische bzw. eklektische Weise eine organische religiöse Ganzheit konstruieren, die ohne historische Evidenz idealisierte Momente aus der Vergangenheit in die Gegenwart und die Zukunft hineinprojiziert“.<sup>187</sup>

---

Systeme handelt. Diese Diskrepanz soll jedoch als Chance begriffen werden, anhand des Verhältnisses zu diesen elaborierten Positionen die Stärken und Schwächen Amīns klarer herauszustellen.

<sup>186</sup> Hamzawy (2004), S. 249-255.

<sup>187</sup> Hamzawy (2004), S. 47, 49.

Diese Kritik lässt sich seiner Meinung nach selbst auf die Beiträge Zakī Nağīb Maḥmūd's, eines aufgeklärten und prominenten Vertreters positivistischer Philosophie in der arabischen Welt, zu der Debatte um das kulturelle Erbe anwenden.<sup>188</sup> Maḥmūd hatte sich gegen Ende seines Schaffens verstärkt mit dem Thema auseinandergesetzt und sich um eine Synthese aus Kulturerbe und Modernität bemüht.<sup>189</sup>

Er stimmt mit al-ʿAzma und, wie wir gesehen haben, auch mit Amīn darin überein, dass Traditionalismus und Autoritätshörigkeit im arabischen Denken in hohem Maße für die Krise der arabischen Welt verantwortlich seien. Sein Bedauern darüber, dass sich die Araber, trotz der Übernahme der Segnungen der technologischen Moderne, dem modernen rationalistischen Denken verweigerten, erinnert stark an die Analyse Bassam Tibis, der aus demselben Grund die arabische Gegenwart als „halbe Moderne“ bezeichnet.<sup>190</sup>

Im Hinblick auf das Kulturerbe fällt Maḥmūd jedoch wieder hinter diese Überzeugungen zurück. Wie Amīn zwischen einem eigentlichen Islam und seinen Verfälschungen zu unterscheiden bemüht ist, versucht Maḥmūd, eine ontologische Essenz der Kultur, die bei ihm mit dem Bereich der Werte identisch ist, von ihrer späteren Perversion zu trennen. Hier stützt er sich aber nicht auf die Logik rationalistischer Erkenntnisprozesse, sondern setzt vermeintlich authentische Werte mit ontologischen Gewissheiten gleich. Als Ziel formuliert er zwar explizit die Vereinbarung des Kulturerbes mit der Moderne sowie dessen Nutzbarmachung für die Entwicklung der Gesellschaft, das kann jedoch

---

<sup>188</sup> Hendrich (2004), S. 170.

<sup>189</sup> Scheffold (1996), S. 75.

<sup>190</sup> Tibi (1992).

nicht darüber hinwegtäuschen, dass er damit irrationalistischen und ahistorischen Argumentationsmustern Legitimation zuspricht und die Konsistenz seines eigenen Überzeugungssystems aufweicht.<sup>191</sup>

Wenn nun Amīn wieder in den Blick genommen wird, zeigt sich, wie schwer eine Trennung des Diskurses über die Modernisierung des Islam vom Diskurs über das Kulturerbe ist. Zwar erscheint Amīns Ablehnung von Authentizität als Kriterium für den Umgang mit dem Kulturerbe deutlich progressiver als Maḥmūd's essentialistische Herangehensweise, jedoch ist es nicht schwer zu erkennen, dass dies in erster Linie darauf beruht, dass Amīn das Kulturerbe weitgehend vom Bereich der Werte trennt und letztere im Zusammenhang mit dem Islam diskutiert. Wenn jedoch der Bereich der religiösen Reform in die Diskussion einbezogen wird, gleichen sich die Positionen an. Offenbar stellt die Frage nach der Herleitung gesellschaftlicher Werte häufig einen Prüfstein für modernistisches Denken dar. Amīn bekennt sich zwar in beiden Diskursen zu Rationalität und kritisiert statische Sichtweisen, jedoch ist seine Sichtweise auf den Islam nicht weniger essentialistisch als Maḥmūd's Sicht auf das Kulturerbe. Somit kommen wir wieder auf die Frage zurück, ob er sein Bekenntnis zur Rationalität aufrecht erhalten könnte, würde er die Methode seiner religiösen Reform konkretisieren.

---

<sup>191</sup> Hendrich (2004), S. 173.





## 6 Die Determinanten der Gruppensetzung

In diesem Kapitel soll untersucht werden, wie sich Amīns Identitätsmodell im Verhältnis zu kultureller und religiöser Alterität konstituiert und wodurch die identitätspolitischen Entitäten Amīns charakterisiert sind. Wir haben bereits gesehen, dass die von Amīn propagierte Identität in einem Zusammenhang mit dem Begriff *turāt* (Kulturerbe) steht, welcher an kulturelle Räume, Sprachen und Überlieferungs-traditionen geknüpft ist, und über die islamische Religion, welche weitgehend auf eine abstrakte, ethische Kategorie reduziert wird, auf eine transkulturelle und transzendente Ebene gehoben wird. Zur Bezeichnung der Eigengruppe bedient sich Amīn dementsprechend zu meist des Attributs *islamisch*. In seinen Werken finden sich die Begriffe *al-‘ālam al-islāmī*, *‘ālamunā l-islāmī* (die islamische/unsere islamische Welt), *muğtama‘ātunā l-islāmīya* (unsere islamischen Gesellschaften), *aqṭārūnā l-islāmīya* (unsere islamischen Länder), oder *ummatunā* (unsere islamische Gemeinschaft).<sup>192</sup> Gleichzeitig behält er sich vor, auf Subkategorien der Gruppenidentität zurückzugreifen, wenn es um gesellschaftspolitische Forderungen geht. So scheint in *The Crisis of the Individual in Egypt* die nationale Gruppensetzung die zentrale Rolle zu spielen. Dies geht so weit, dass er hier den ägyptischen Charakter gegen die arabische und die islamische Kultur in Stellung bringt.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Diese Bezeichnungen werden von Amīn weitgehend synonym verwendet. In seinem englischsprachigen Werk *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* verwendet er durchgehend den Begriff *Muslim Ummah*.

<sup>193</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*.

Die Untersuchung seiner Grenzziehungen zwischen Eigengruppe und Fremdgruppe soll weitere Erkenntnisse über die Konstitution der Eigengruppe und ihrer Identität liefern. Dabei soll es auch um die Frage gehen, welche Gefahren diese identitätspolitische Abgrenzung birgt. Im zweiten Teil des Kapitels soll anhand seiner Sicht auf religiöse Minderheiten, Religionsfreiheit und religiösen Pluralismus die Flexibilität und das Integrationspotential der von ihm propagierten Identität untersucht werden. Erst danach soll eine abschließende Einordnung und Wertung seines Überzeugungssystems und seiner Identitätskonstruktion versucht werden.

## 6.1 Identität durch Differenz?

Die Bedeutung der Abgrenzung kultureller Identitäten vom kulturell Anderen wird in der Identitätsdebatte immer wieder hervorgehoben. Durch die hohe Flexibilität Amīns bei der Bezugnahme auf Gruppen und Identitäten erlangt die Beschäftigung mit seinem Umgang mit der Fremdgruppe zusätzliche Brisanz. Die Begriffe, die Amīn zur Bezeichnung der Fremdgruppe verwendet, sind weitaus weniger einheitlich als die der Eigengruppe und keinesfalls austauschbar. So stellt er der islamischen Welt Begriffe wie *al-ʿālam al-masīhī* (die christliche Welt), *Ūrūbā* und *firanġa* (Europa)<sup>194</sup>, *al-ġarb* (der Westen; Okzident) oder *al-mustaʿmirūn* (die Kolonisatoren; Imperialisten) gegenüber. Hier findet sich also neben der religiösen, der kulturellen und der geographischen Determinante auch der Verweis auf historische Antagonismen und welt-

---

<sup>194</sup> Er verwendet die Schreibweise (*al-*) *Firinġa* (Amin, The Present Precarious State). Der Begriff leitet sich von *Franken* ab und bezeichnete zur Zeit der Kreuzzüge die christlichen Europäer.

politische Machtverhältnisse. Diese unterschiedlichen Kriterien der Grenzziehung schlagen sich in deutlich divergierenden Bewertungen der Fremdgruppe nieder. Aus diesem Grund soll der Versuch unternommen werden, zwischen seiner identitätspolitischen Abgrenzung vom kulturell Anderen und seiner Frontstellung gegen den Westen als politischen Akteur zu differenzieren und beides getrennt darzustellen. Damit soll ausgeschlossen werden, dass die Divergenz in unangemessener Weise harmonisiert oder übergebühlich betont wird.

### 6.1.1 Der Westen als das kulturell Andere

Das Verhältnis Amīns zum Westen ist in hohem Maße ambivalent. Sein hohes Bildungsniveau brachte ihn bereits früh mit der westlichen Geistestradiation in Kontakt. So erwähnt er in seiner Autobiographie, er habe bereits in frühen Jahren Werke von Oscar Wilde gelesen und mit seinem Vater diskutiert.<sup>195</sup> Des Weiteren nimmt er in seinen Werken häufig Bezug auf westliche Denker und übersetzte einige Werke westlicher Autoren ins Arabische.<sup>196</sup> Seine Tätigkeit im diplomatischen Dienst Ägyptens ermöglichte ihm verschiedene Reisen und Aufenthalte in westlichen Staaten, und trotz geringer Breite der Rezeption seiner Werke im Westen wurde er dort zumeist als liberaler Vertreter muslimischen Denkens gewürdigt. Ohne jeden Zweifel steht Amīn dem Westen persönlich sehr nahe, sowohl was seinen Lebensentwurf, als auch was seine politischen und intellektuellen Vorstellungen anbelangt. Dennoch betont er immer wieder, dass nur ein eigenständiger Weg in

---

<sup>195</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 53 f.

<sup>196</sup> Siehe Kapitel 2.3.

die Moderne und das Festhalten an der arabisch-islamischen Identität die islamische Welt aus ihrer misslichen Lage befreien könne.

Hierzu soll zunächst einmal herausgearbeitet werden, wie er die westliche Kultur charakterisiert. Wie bereits erwähnt, findet sich in seinen Werken unter anderem die Gegenüberstellung der Entitäten *christliche* und *islamische Welt*. Dieser religiöse Antagonismus bestimmt zum Beispiel die Gruppensetzung zu Beginn seines Werkes *Dalil al-muslim al-ḥazīn*. Er beschreibt hier die Wahrnehmung des Gegensatzes, welche die bereits erwähnten fatalen Folgen für das Selbstvertrauen der Muslime hatte.<sup>197</sup> In der Folge versucht er den Leser davon zu überzeugen, dass dies eine Fehleinschätzung sei und das Christentum keinesfalls das Wesen der westlichen Kultur bestimme. Vielmehr sei die Säkularisierung, „das Heraustreten des Westens aus dem traditionellen christlichen Rahmen, und die Neuschaffung eines neuen, weltlichen Rahmens, in dem das spezialisierte Wissen (oder die Technologie) den Platz der Religion einnahm“, das entscheidende Merkmal der westlichen Kultur, die zuvor mit der östlichen, christlich-orthodoxen Kultur, der arabisch-islamischen Kultur, der türkisch-persisch-islamischen Kultur, der indischen Kultur und der ostasiatischen Kultur vergleichbar gewesen sei.<sup>198</sup> Der säkulare und rationalistische Charakter der westlichen Kultur habe ihr gewaltigen Fortschritt beschert, sie jedoch schließlich in eine spirituelle Krise gestürzt.<sup>199</sup>

<sup>197</sup> „Es quälte die Muslime, was sie an Niederlagen erleiden mussten durch die Abweichler in der Religion“ (Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 15 f.). An anderer Stelle schreibt Amīn, dass der areligiösen Charakter der westlichen Kultur eben doch wahrgenommen wurde und die Annahme westlicher Elemente erleichtert habe (Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 18; Amīn, *The Present Precarious State*, S. 33 f.).

<sup>198</sup> Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 17.

<sup>199</sup> Amīn, *The Present Precarious State*, S. 34.

In *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-naẓar ad-dīnīya* bedient er sich einer anderen Argumentationsweise. Hier kritisiert er die Bezeichnung *ḥaḍārat ūrūbā l-ġarbīya* (die Kultur Westeuropas) als irreführend, da das, was als europäische Kultur wahrgenommen werde, in Wahrheit ein Gemisch aus Elementen verschiedener Kulturen der Welt sei. Zunächst sei die Welt unter „der chinesischen, der indischen, der nahöstlichen (*ḥaḍārat aš-šarq al-awsat*) und der europäischen Kultur“ beinahe gleichberechtigt aufgeteilt gewesen.<sup>200</sup> Die günstige geographische Lage und der Fortschritt in der Schifffahrt habe Europa jedoch befähigt, sich gegenüber den anderen Kulturen herauszustellen, da der Seehandel nicht nur einen gewaltigen ökonomischen Aufschwung bewirkt, sondern durch die Entdeckungen anderer Erdteile und den Kontakt mit verschiedenen Kulturtraditionen die westlichen Kultur durch Elemente anderer Kulturen bereichert habe.<sup>201</sup> Nicht irgendeine Besonderheit der westlichen Kultur, sondern ihr hybrider, transkultureller Charakter verschaffte ihr demzufolge ihre gegenwärtige weltpolitisch hegemoniale Stellung.

Diese Interpretation der westlichen Kultur als säkulare und hybride Kultur ist sicherlich weitgehend korrekt. Die Art ihrer Verwendung deutet jedoch darauf hin, dass diese Hervorhebungen in erster Linie der Legitimation und Illustration seiner eigenen gesellschaftspolitischen Forderungen dient. Die Charakterisierung des Westens als säkulare Verbindung verschiedener, unter anderem islamischer Kulturtraditionen soll die Bereitschaft zur Annahme ausgewählter Elemente westlicher

---

<sup>200</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 13.

<sup>201</sup> Diese Überzeugung wird er wahrscheinlich unter anderem durch die Rezeption und Übersetzung des Werkes *The Influence of Islam on Medieval Europe* von Montgomery Watt gewonnen haben.

Kultur und zur Eingliederung in die globale Gemeinschaft der Moderne steigern.<sup>202</sup>

Bei keinem anderen Thema zeigt sich der appellative Charakter der Gegenüberstellung jedoch so deutlich wie bei seiner Hervorhebung der Bedeutung von Wissen, Individualismus und Rationalismus innerhalb der westlichen Kultur:

„Westerners always found a special magic in the unknown, for they saw in it a challenge that invited them to adventure and experiment, to discover and invent, but in the Islamic world, the guiding principle among the majority was: what you know is safer than what you do not know.“<sup>203</sup>

Auch in seinem Werk *al-Mawqif al-ḥadārī min an-naẓāʿāt ad-dīniya* lassen sich derartige Gegenüberstellungen finden. So macht er in einem Abschnitt, in welchem er das Verbot von Musik und Tanz durch muslimische Extremisten behandelt, das Experiment, eine an ein Hadith angelehnte Aussage über Musik einem deutschen Jugendlichen in den Mund zu legen. Muḥammad ersetzt er dabei durch Martin Luther:

„I am infatuated by music because I have read that one day Martin Luther – God sanctify his soul – and his wife came upon some people in the village of Wittenberg who were playing music and singing. His wife began to sing with them, while Luther stood before her, nodding his head in time to the music (in another version, he began to tap his foot to the music)! And I know that music is one of the most important arts of humankind. According to the story transmitted by Edmund Ludlow (who heard it from Henry Leutheil, who took it from Owen Fleetham), in which one of Luther’s companions asked him one day, ‘What do you have to say, O Martin, concerning the Pope of Rome, who detests music?’ And

---

<sup>202</sup> Plädoyer für Ersteres unter anderem in: Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 69.

<sup>203</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 64.

Luther replied, 'Do not talk of him, for he comprehends nothing.' (And this is a tradition generally agreed upon.)<sup>204</sup>

Daraufhin behauptet er, dass eine derartig irrationalistische und un-selbstständige Argumentation bei Angehörigen der westlichen Kultur unter keinen Umständen vorstellbar sei.

Durch die Konstruktion eines generalisierten Bildes von der westlichen Kultur, welche angeblich umfassend aufgeklärte, individualistische, rationale und wissensdurstige Menschen hervorbringe, will Amīn offensichtlich den Irrationalismus, die Autoritätshörigkeit und die intellektuelle Stagnation in der islamischen Welt hervorheben.<sup>205</sup> Damit schließt er sich an das Konstrukt einer Dichotomie von spirituellem Orient und materialistischem Westen an, welches die Auseinandersetzung um das Verhältnis der islamischen und der westlichen Kultur in den islamischen Ländern weitgehend beherrscht,<sup>206</sup> kehrt jedoch die übliche normative Besetzung der Attribute um. Der Westen dient in diesen Beispielen also als Projektionsfläche für die Vorstellungen Amīns und soll seine Forderungen illustrieren. Damit konstruiert er ein Bild des kulturell Anderen, welches mit denselben Kategorien kritisiert werden

---

<sup>204</sup> Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 74. Ursprünglich in arabischer Sprache in: Amin, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 25 f.

<sup>205</sup> Bereits im Kapitel 4.3 wurde Amīns Kritik an der religiösen und irrationalen Argumentation in der islamischen Welt, welche auch liberale und atheistische Denker gefangen hielt, dargestellt.

<sup>206</sup> Wie wir gesehen haben, hat er kein Interesse daran, diese Dichotomie aufrecht zu erhalten. Zu diesem Schluss kommt auch Mona Abaza: „The East-West/spirituality-materialism dichotomy in Qutbs thinking [...] is indeed not new and has been pointed out and criticized by secular intellectuals like Nasr Hamid Abu Zayd, Husayn Ahmad Amin, Mohammed Said al-<sup>c</sup>Ashmawi and many others“ [Abaza (2000), S. 96].



könnte, welche Edward Said auf das Orientbild der westlichen Aufklärung anwendet.<sup>207</sup>

In dieser Funktion unterscheiden sich die Inhalte seiner Bezugnahmen teilweise grundlegend von den Ergebnissen seiner stärker analytisch ausgerichteten Verweise. Abschließend lässt sich sagen, dass positive Bezugnahmen auf die westliche Kultur dominieren.<sup>208</sup> Negativ grenzt er sich in weitaus stärkerem Maße von den islamistischen Strömungen in der islamischen Welt ab.

### 6.1.2 Der Westen als Bedrohung und Feindbild

Auf der anderen Seite erscheint der Westen im Werk Amīns jedoch auch häufig als klares Feindbild und destruktiv wirkender politischer und kultureller Hegemon. So weist Amīn zwar den Muslimen einen bedeutenden Anteil am Niedergang der islamischen Welt zu, sieht deswegen jedoch nicht davon ab, die negativen Resultate der westlichen Kolonialpolitik und der westlichen Einflussnahme zu betonen und von einer absichtsvollen Schwächung der islamischen Welt durch den Westen zu sprechen.<sup>209</sup> Zu diesem Zweck habe der Westen neben direkten militärischen Konfrontationen auch subtilere Methoden zur Anwendung gebracht. Diese Überzeugung verarbeitet er bereits in seiner Autobiographie. Eingebettet in die Beschreibung seines erwachenden Interesses am anderen Geschlecht schildert er einen Tagtraum,

---

<sup>207</sup> Said (1978).

<sup>208</sup> Das soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er Verwestlichung (*tağrīb*) ausgesprochen kritisch sieht. Es geht ihm um das Arbeiten an der eigenen Kultur und die Übernahme ausgewählter Elemente der Kultur des Westens, nicht um eine vollständige Übernahme.

<sup>209</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 22 f.

in welchem er es schafft, die Liebe der Schauspielerin Ingrid Bergmann zu gewinnen. In seinem Traum versucht er ihr während einer gemeinsamen Nilkreuzfahrt die ägyptische Kultur und die islamische Religion näher zu bringen. Auf ihre Frage hin, warum sie bisher noch nicht von den bewundernswerten Lehren der islamischen Religion gehört habe, erzählt er ihr „von den geheimen Bemühungen der Orientalisten im Westen, das Licht dieser wahrhaftigen Religion zu verschleiern und ihr Bild zu fälschen.“<sup>210</sup> Ebenso ließ er im Rahmen einer Dialogveranstaltung über die Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt in Kairo im Oktober 2001 verlautbaren: „Das Vorhaben des Westens ist es, den Islam zu vernichten“.<sup>211</sup> Eine weitere Strategie des Westens zur Schwächung der islamischen Welt habe der Import politischer Ideen und Institutionen dargestellt, welche ihre Einheit zerstören sollten:

„Later it was dissention [sic!] that it [der Westen] tried to breed among Muslims, encouraging Arabs to revolt against Turks, and the Turks to isolate themselves from other Muslims, and each nation to feel culturally superior to others. It was behind the emergence of the idea of Arab nationalism, probably to draw Arabs away from fellow Muslims in Central and East Asia and Black Africa. Then came the sowing of dissention [sic!] between Muslims – particularly Arab – countries until almost none of the Muslim countries was on good terms with its neighbors [sic!]. Then came the kindling of discord between Muslims and religious minorities in various countries.“<sup>212</sup>

Dieses feindliche Verhältnis wird von ihm an manchen Stellen wertneutral als naturgegebenes Wesen der Beziehungen politischer Akteure und Gruppen dargestellt. Auf den ersten Seiten seines Werkes *Dalil al-*

---

<sup>210</sup> Amīn, *Fī bayt Aḥmad Amīn*, S. 77. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 136.

<sup>211</sup> Zabbal (2002).

<sup>212</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 24 f.

*muslim al-ḥazīn* stellt er den Konflikt zwischen der islamischen Welt und dem Westen als historisch gewachsenen Antagonismus dar. Über tausend Jahre habe die islamische Welt die dominante und siegreiche Position innegehabt, bevor „auf die Flut die Ebbe [folgte], unter deren Einfluss wir bis zum heutigen Tag leiden“.<sup>213</sup> Die Verwendung der Gezeiten als Metapher für den Verlauf der Geschichte deutet auf eine zyklische Geschichtsauffassung hin, was den Ergebnissen des Kapitels 5.3.1 eigentlich widerspricht.

Hinweise auf seinen Glauben an das unvermeidbare Fortbestehen des Konflikts lassen sich jedoch auch an verschiedenen Aussagen in seinem Werk *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* ablesen, in welchen er seine Sicht auf den Konflikt an Beispielen aus dem Tierreich illustriert:

„Big fish always did, and always will devour the small; and small will either flee, hide or resist. But they will never pin their hopes on a declaration of rights, or accuse big fishes of treachery or cruelty, and will never complain to a Security Council. At one time the Islamic state itself was about to devour the continent of Europe after swallowing so many countries of Asia and Africa.“<sup>214</sup>

Diese Aussage offenbart eindeutig sozialdarwinistische Denkmuster. Amīn unterstellt mit diesen Beispielen jedwedem weltpolitischen Akteur Expansionsdrang und bezweifelt die Lauterkeit vernunftgemäßer Ablehnung expansiver Politik ebenso wie die Wirksamkeit internationaler Institutionen zur Friedenssicherung und Konfliktprävention. Da dieser Drang naturgegeben sei, lehnt er die Kritik desselben anhand ethischer Kategorien ab. Gemeinsame Anstrengungen für das Wohl aller Men-

---

<sup>213</sup> Amīn, *Dalīl al-muslim al-ḥazīn*, S. 15.

<sup>214</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 23.

schen erscheinen in Anbetracht dieser Aussagen unmöglich, die Hoffnung darauf wird als Utopie abgetan.<sup>215</sup> Im Anschluss führt er die seiner Meinung nach einzigen Gründe auf, welche große und machtvolle Akteure<sup>216</sup> daran hindern können, ihrem Expansionsdrang nachzugeben. Dazu zählt er die Möglichkeiten, dass ein Staat seinen „Hunger“ nach Expansion kurzzeitig gesättigt habe, dass potentielle Opfer zu klein und unbedeutend seien, um das Interesse der Aggressoren zu erregen und dass ein Mächtegleichgewicht zweier großer Akteure das Objekt der Begierde vor dem „Gefressenwerden“ schütze. Der letzte Punkt hat für unsere Fragestellung sicherlich die größte Relevanz:

„A small fish may evolve a form of defence to protect itself, such as the electric eel which generates electricity when attacked, or the porcupine fish whose scales are erected when it inflates itself by swallowing air or water.“<sup>217</sup>

Für das Objekt der Bedrohung stellt Letzteres seiner Meinung nach die einzige Möglichkeit der aktiven Beeinflussung des Geschehens dar. Die Selbstverteidigung, welche Amīn hier propagiert, verweist selbstverständlich wieder auf die Restauration und Stärkung der eigenen Identität. Damit wird deutlich, dass es bei der von ihm aufgeführten Analogie nicht ausschließlich um militärische Expansion, sondern gleichermaßen um kulturelle Einflussnahme und Überfremdung geht.

Diese Aussagen legen eine isolationistische Haltung nahe und stehen damit in unauflösbarem Konflikt zu seinem übrigen Überzeugungssystem. Sie führen in seinem Werk *The Present Precarious State of the*

<sup>215</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 22.

<sup>216</sup> Zu den Tiermetaphern werden Staaten als Beispiele angeführt. Es ist jedoch offensichtlich, dass die Analogie zu kulturellen Gebilden vom Autor gewollt ist. Im Folgenden wird dennoch von Staaten gesprochen.

<sup>217</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 23.

*Muslim Ummah* gar zu einer Ablehnung der reformorientierten Bewegung al-Afġānīs und ʿAbduhs, die er an anderen Stellen positiv bewertet, weil sie zu stark im westlich dominierten Diskurs verfangen sei.<sup>218</sup>

Diese Aussagen erinnern einerseits stark an die These Huntingtons über den zu erwartenden *Kampf der Kulturen*.<sup>219</sup> Für gewöhnlich stellt er sich jedoch Behauptungen entgegen, welche die Existenz kulturübergreifender Universalien leugnen und deswegen einen *Clash of Civilisations* für unvermeidbar halten. Andererseits ähneln sie identifizierenden und simplifizierenden Schuldzuweisungen, wie sie für Verschwörungstheorien typisch sind. Jedoch ist auch dies keineswegs charakteristisch für sein Denken. So veranlasste ein Zeitungsartikel Amīns, welcher am 1. Mai in der Zeitung al-Ḥayāt erschien, den Politikwissenschaftler Amr Hamzawy dazu, ihn als Beispiel eines muslimischen Denkers, der sich Verschwörungstheorien entgegen stelle und eine deutliche Trennlinie zwischen berechtigter Kritik und gruppenbezogenen Generalangriffen fordere, darzustellen. Amīn mache dort klar, dass er Verschwörungstheorien ebenso wie Personenkult für vormoderne und destruktive Denkmuster halte.<sup>220</sup> Dieser Widerspruch lässt sich nicht auflösen. Jedoch sei auf die Tatsache verwiesen, dass sich dermaßen isolationistische und konfrontative Sichtweisen fast ausschließlich in *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* und einigen Zeitungsartikeln finden, während sein arabischsprachiges programmatisches Werk von einem anderen Geist getragen zu sein scheint.

---

<sup>218</sup> Amin, *The Present Precarious State*, S. 35 f.

<sup>219</sup> In *The Present Precarious State of the Muslim Ummah* postuliert er, dass viele Muslime einen offenen Konflikt der Kulturen für wahrscheinlich hielten (S. 19).

<sup>220</sup> Hamzawy (2002).

## 6.2 Pluralismus und religiöse Toleranz

Wir haben gesehen, zu welcher unterschiedlichen Bewertung der Fremdgruppe Amīn unter verschiedenen Voraussetzungen kommt. Wir vermuteten, dass sich seine konfrontative Haltung vor allem aus der defensiven Abgrenzung von einer Fremdgruppe, welche von ihm als weltpolitisch hegemonial und als Bedrohung der Eigenheiten seiner eigenen Kultur wahrgenommen wird, ergibt. In diesem Kapitel geht es dagegen in erster Linie um seine Sicht auf religiöse Gruppen, welche im ägyptischen Staat und in der islamischen Welt Minderheitenpositionen einnehmen.

Daran anschließend soll seine Bewertung von religiösem Pluralismus und innermuslimischem Dissens in den Blick genommen werden, um schließlich, anhand der Ergebnisse dieser Auseinandersetzung, die bisher aufgestellten Thesen zu überprüfen und letzte Hinweise für eine abschließende Wertung seines Überzeugungssystems zu erlangen.

Es wurde bereits festgestellt, dass Amīn die westliche Kultur als säkular verstanden wissen will. Christliche Minderheiten in der islamischen Welt können demzufolge nicht mit dem weltpolitischen Hegemon assoziiert werden. Wenn die bisher getroffenen Einschätzungen über die Bedeutung der Religion für die Identitätskonstruktion stimmen, ist sowohl eine ambivalente, als auch eine integrative Haltung Amīns vorstellbar. Für letztere Prognose sprechen die Beiträge dieser Minderheiten zur Kultur der islamischen Länder und ihr Potential, an der Ent-

wicklung der islamischen Welt mitzuwirken. Des Weiteren würde eine integrative Haltung in dieser Frage mit seinen liberalen und säkularistischen Überzeugungen harmonieren. Was religiösen Pluralismus, also die Tolerierung einer möglichen Diffusion eines für die Identitätsbildung zentralen Symbol- und Wertesystems, anbelangt, so kann unter diesen Voraussetzungen erwartet werden, dass ihn Amīn weitgehend befürwortet, da er ein deutliches Interesse daran hat, dass der religiöse Teil der von ihm propagierten Identität ihren flexiblen und dynamischen Charakter nicht allzu stark einschränkt.

Der Beantwortung dieser Fragen kann jedoch keine Beweiskraft zugesprochen werden, schließlich existiert zu diesem Thema ein eigener Diskurs mit eigenen Dynamiken. Die Bearbeitung dieses Themas sollte auch nicht allein unter dem Vorzeichen der Falsifizierung des Vorangegangenen stehen, sondern als einigermaßen geschlossener Themenbereich behandelt werden. Dennoch ist eine Korrelation desselben mit seinen übrigen Überzeugungen anzunehmen. Denn auch in dem Streit um Universalismus und Kulturalismus in der Ethik, welcher den Diskurs um Religionsfreiheit dominiert, wird oft mit dem Begriff der Authentizität gearbeitet. Schließlich kann die Begründung von Menschenrechten und Religionsfreiheit entweder auf kulturellen oder religiösen Bestimmungen fußen oder auf universelle humanistische Werte und Rechte Bezug nehmen. Nur Letzteres steht in Einklang mit der Intention des Konzeptes der Menschenrechte, welche der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 zugrunde liegt.<sup>221</sup> Der Diskurs

---

<sup>221</sup> Vor allem Artikel 18: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung alleine oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung,

selbst kann jedoch hier nicht in Ausführlichkeit nachgezeichnet werden, da dies den Umfang dieser Arbeit sprengen würde. Um dennoch die Einordnung der Positionen Amīns etwas zu erleichtern, sollen diese an verschiedenen Stellen in Bezug zu den Positionen des berühmten Intellektuellen Farag Fawda gesetzt werden, der wie kein zweiter ägyptischer Denker für seinen Einsatz gegen religiöse Diskriminierung bekannt ist und unter anderem deswegen 1992 ermordet wurde.<sup>222</sup>

### 6.2.1 Religionsfreiheit im Islam

Um die Aussagen Ḥusayn Aḥmad Amīns zur Religionsfreiheit richtig einordnen zu können, soll hier die Stellung von Religionsfreiheit im Islam kurz beleuchtet werden. Dabei soll vor allem auf die koranischen Grundlagen des muslimischen Diskurses Bezug genommen werden.

Die Zustimmung zu einer umfassenden Freiheit des religiösen Bekenntnisses verlangt den Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften – vor allem der monotheistischen – einiges ab, da sie nicht ohne Weiteres mit dem Absolutheitsanspruch dieser Religionen in Einklang zu bringen ist.<sup>223</sup>

---

Gottesdienst, und Kulthandlungen zu bekennen“.

<sup>222</sup> Kurzbiographie von Maurice Borrmans, in: Fôda (1995), S. 2-3. S. außerdem: Belén Soage (2007), S. 26-33; Meier (1995), S. 144-150. Neben seinem Engagement für religiöse Minderheiten brachte ihm vor allem seine säkularistische Haltung die Feindschaft islamistischer Kräfte ein.

<sup>223</sup> Der Religionswissenschaftler und Ägyptologe Jan Assmann stellte die viel zitierte These auf, dass religiöse Konflikte erst mit dem Monotheismus aufgekommen seien. In den älteren polytheistischen Religionen seien fremde Götter einfach mit den eigenen in Bezug gesetzt oder gänzlich integriert worden [Vgl.: Assmann (2001), S. 526]. Der Islamwissenschaftler und muslimische Schriftsteller Smail Balić postuliert ähnliches: „Die entscheidenden Impulse zur Toleranz und zur Hinnahme anderer Kulturen bezieht der moderne Mensch aus der Ratio. In älteren Zeiten hatte dies-



Dies trifft zweifellos auch auf den Islam zu. Im muslimischen Glauben gilt Muḥammad als der Letzte in der Reihe von Gesandten Gottes und seine Botschaft damit als die letztgültige Offenbarung Gottes an die Menschen. Diese Überzeugung basiert in erster Linie auf der Bezeichnung Muḥammads als „Siegel der Propheten“ im Koran (Sure 33/40). Die Offenbarungen Gottes an die älteren jüdisch-christlichen Propheten waren verschiedenen koranischen Aussagen zufolge im Wesentlichen mit der Botschaft Muḥammads identisch, wurden jedoch im Nachhinein von den Anhängern dieser Propheten verfälscht oder nur bruchstückhaft überliefert. Einzig die Muslime sind demzufolge im Besitz der religiösen Wahrheit. So heißt es in Sure 3/19: „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam“.<sup>224</sup>

Verschiedene Koranverse thematisieren und regeln den Umgang mit Andersgläubigen. Dabei wird zwischen heidnischen Ungläubigen (*mušrikūn*) und den Anhängern derjenigen Religionen, die sich auf vom Islam anerkannte Propheten beziehen, namentlich Juden und Christen, unterschieden. Koran 9/5 verlangt: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen!“<sup>225</sup> Die Anhänger der Buchreligionen (*ahl al-kitāb*) betreffend findet sich stattdessen folgende Forderung: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und

---

bezüglich die Religion das Sagen. [...] Der monotheistisch gesinnte Mensch neigt wegen der ihm eigenen Vorstellung, daß seine Religion die einzig seligmachende sei, zur Intoleranz“ [Balić (1993), S. 85].

<sup>224</sup> Übersetzung nach: Paret (2007), S. 44.

<sup>225</sup> Übersetzung nach: Paret (2007), S. 132.

nicht verbieten (oder: für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!“ (Sure 9/29).<sup>226</sup> Diese Suren schlugen sich in der juristischen Literatur und der politischen Praxis der Muslime in der Geschichte nieder. In der Scharia wurde für Juden, Christen und bisweilen auch für Angehörige anderer Religionen, welche den *ahl al-kitāb* zugerechnet wurden,<sup>227</sup> der Status eines Schutzbefohlenen (*ḍimmī*) festgelegt. Dieser Status garantierte seinen Trägern den Schutz von Leben und Eigentum und erlaubte ihnen, ihre Religion auszuüben und ihr Familien- und Erbrecht anzuwenden. Dafür mussten die *ḍimmīs* eine Kopfsteuer (*ḡizya*) zahlen und einige Beschränkungen ihrer Rechte hinnehmen. So blieben ihnen zum Beispiel einige Karrierewege versperrt und es war ihnen verboten, auf Pferden zu reiten und Seide oder Waffen zu tragen.<sup>228</sup> Den Angehörigen polytheistischer Religionen wurden dagegen keine Rechte zugesprochen. Sie hatten allein die Wahl zwischen Konversion und Tod. Dies äußerte sich zum Beispiel in dem blutigen Vorgehen der Muslime in der Zeit des Kalifats Abū Bakrs gegen diejenigen arabischen Stämme, welche nach dem Tod Muḥammads wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehren wollten.

Atheismus und Agnostizismus kommen im Koran nicht vor und scheinen auch im Denken Muḥammads keine Rolle gespielt zu haben.

---

<sup>226</sup> Übersetzung nach Paret (2007), S. 134 f.

<sup>227</sup> Zum Beispiel Zoroastrier.

<sup>228</sup> Näheres zum *dimma*-Status bei Claude Cahen, Art. *Dhimma*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2, Leiden 1965, S. 227-231; Khoury (1994); Friedmann (2003).

Dies hat in einer Gesellschaft, in der die Religion den rechtlichen Status bestimmt, selbstverständlich negative Auswirkungen für die Anhänger dieser Überzeugungen.

In deutlichster Diskrepanz zum Verständnis der Religionsfreiheit, welche in der Erklärung der Menschenrechte niedergelegt ist, stehen jedoch die Bestimmungen der Scharia zur Apostasie (*irtidād/ridḍa ʿan al-islām*). Diese lassen sich nicht auf ein koranisches Gebot zurückführen, sondern werden durch verschiedene Hadithe legitimiert und sehen Strafen bis hin zur Todesstrafe für die Abwendung vom islamischen Glauben vor.<sup>229</sup>

Dennoch wird immer wieder die Überzeugung laut, dass der Islam Religionsfreiheit gewährleiste. Die Anhänger dieser Position führen gewöhnlich Sure 2 Vers 256 als Beweis für die religiöse Toleranz des Islam an.<sup>230</sup> Heutige Muslime deuten diesen Vers meist in dem Sinne, dass kein Zwang in der Religion bestehen dürfe. Es spricht jedoch einiges dafür, dass er vielmehr „im Sinne einer resignativen Erklärung für den anfänglich geringen Erfolg der Bekehrungspredigten des Propheten bei den Bewohnern seiner Vaterstadt Mekka“ zu deuten ist.<sup>231</sup> Diese Deutung ist auch diejenige der älteren islamischen Koranexegese. Darüber hinaus ist dieser Vers nach allgemeiner Ansicht älter als die zuvor genannten Verse zum Umgang mit Andersgläubigen. Er würde

---

<sup>229</sup> Erwähnung findet die Apostasie vor allem in den Koranversen 9:74, 2:191, 3:86-91 und 4:137. Keiner dieser Verse verlangt jedoch eine diesseitige Bestrafung von Apostaten. Siehe auch: Scheel (2007), S. 110-127.

<sup>230</sup> „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (*lā ikrāha fi ad-dīn*). Weitere häufig angeführte Verse sind 10:99, 18:29 und 39:41.

<sup>231</sup> Wielandt (2007), S. 58. Siehe auch: Paret (1969), S. 299 f.

also, wenn er mit ihnen in Widerspruch stünde, nach muslimischem Verständnis von ihnen abrogiert.

Von den Deutungsmöglichkeiten dieses Verses unabhängig bleibt jedoch die Feststellung, dass der Islam keine volle Religionsfreiheit im Sinne der Menschenrechte gewährleistet. In den muslimischen Diskursen zur Religionsfreiheit wird diesem Fakt selten Beachtung geschenkt. Stattdessen findet sich häufig das unkritische Postulat völliger Religionsfreiheit im Islam, teilweise gar in Verbindung mit der Forderung nach Wiedereinführung der *dimma*-Regelung. Der kulturrelativistischen Position, welche die Diskrepanz zwischen der Allgemeinen und der Islamischen Deklaration der Menschenrechte nicht leugnet, aber dennoch in beidem gleichwertige Projekte oder in der Islamischen Deklaration gar ein überlegenes Projekt sieht, wird hier keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt. Stattdessen soll auf die Auseinandersetzung mit dem Thema durch Heiner Bielefeldt verwiesen sein.<sup>232</sup>

Einer der wenigen Denker, die eine kritischere Haltung einnehmen, ist Farag Fawda. Der ägyptische Intellektuelle weist auf Basis seines umfassenden Verständnisses des Menschenrechtskonzepts auf die offensichtliche Unvereinbarkeit zwischen diesem Konzept und dem Postulat einer Gewährleistung der Menschenrechte durch den Islam hin.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Bielefeldt (1998).

<sup>233</sup> Fôda (1995), S. 6 f.

## 6.2.2 Die Situation religiöser Minderheiten in Ägypten

Neben der Betrachtung der islamischen Normen zu dieser Thematik sind auch die Umsetzung dieser Normen und die herrschende Praxis in Ägypten von einiger Bedeutung, um den Ausgangspunkt der Beschäftigung Amīns mit dem Thema adäquat einordnen zu können. Die Bevölkerung der Arabischen Republik Ägypten besteht zu etwa 85 bis 90 Prozent aus sunnitischen Muslimen. Daneben existieren einige religiöse Minderheiten, mehrheitlich christlichen Glaubens, sowie einige Juden und Anhänger neuerer Religionsgemeinschaften. Unter den Christen stellen die Kopten mit zwischen sechs und zwölf Prozent der Gesamtbevölkerung den weitaus größten Teil.<sup>234</sup>

Zur Zeit der muslimischen Eroberung war Ägypten fast ausschließlich von mia-physitischen Christen der Koptisch-Orthodoxen Kirche bewohnt. In der Geschichte Ägyptens war die Situation der nicht-muslimischen Bevölkerungsteile mit der Situation in anderen Teilen des islamischen Herrschaftsgebiets durchaus vergleichbar. Die Muslime legten zunächst keine großen Anstrengungen in die Bekehrung der Bevölkerung. Nur Anwärter auf hohe administrative Positionen mussten oftmals konvertieren. Die restlichen Christen konnten als *dimmis* ihre Religion weiter ausüben und verfügten über eine eigene Gerichtsbarkeit. Über die Jahrhunderte wandelten sich die Christen zu einer Minderheit in Ägypten und erlebten sowohl Phasen religiöser Toleranz wie auch Phasen verstärkter Repression.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Die Angaben variieren sehr stark. Laut Fischer Weltalmanach (2006), S. 50 sind es 12 Prozent. Die Koptisch-Orthodoxe Kirche spricht von sieben Millionen Anhängern in Ägypten (ca. 8,5 Prozent der Gesamtbevölkerung), die Internetseite des Auswärtige Amt dagegen von 6 % inklusive der koptisch-katholischen Christen (LZ: 14.06.2010).

Im Jahr 1955 wurden alle religiösen Gerichte zugunsten nationaler Gerichtshöfe abgeschafft. Zuvor gab es neben den Schariagerichten Gerichte für zwölf anerkannte christliche und zwei jüdische Konfessionen. Artikel 6 des Gesetzes 462 aus dem Jahr 1955 unterstellte jedoch die Angehörigen dieser vierzehn nicht-muslimischen Konfessionen in Personalrechtsangelegenheiten weiterhin ihren eigenen Gesetzen.<sup>236</sup>

Für die heutige Stellung der Religionsfreiheit im ägyptischen Recht und ebenso für die Zeit, in welcher die behandelten Werke Amīns entstanden, ist die ägyptische Verfassung von 1971 ausschlaggebend. Diese garantiert gemäß Artikel 46 Religionsfreiheit: „Der Staat garantiert das Recht der Glaubensfreiheit und die Freiheit der Ausübung des Glaubens“. Laut Artikel 40 Abschnitt 2 verfügen alle Menschen unabhängig von Rasse, Abstammung, Sprache, Religion oder Glauben über die gleichen Rechte. Tatsächlich ist die Religionsfreiheit jedoch sowohl in der Praxis als auch in der Theorie nur unzureichend gewährleistet. In Artikel 2 der ägyptischen Verfassung wird der Islam zur Staatsreligion erklärt. Durch das Amt des Großmuftis und das Ministerium für religiöse Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) ist er institutionell eng mit der ägyptischen Regierung verbunden.<sup>237</sup> Außerdem wurde mit der Verfassungsänderung von 1980 die Scharia zur Hauptquelle des ägyptischen Rechts bestimmt.<sup>238</sup> Dies hat unter anderem zur

---

<sup>235</sup> Eine Phase stärkerer Repression der Christen ist zum Beispiel aus der Zeit des fatimidischen Herrschers al-Ḥākim überliefert. Die geschichtliche Entwicklung ist jedoch von keiner großen Relevanz für die hier behandelte Themenstellung.

<sup>236</sup> Edge (1990), S. 42.

<sup>237</sup> Pink (2003), S. 13; Scheel (2007), S. 132 f.

<sup>238</sup> Scheel (2007), S. 132 f. Farag Fawda widerspricht dieser Formulierung. Leider sei dieses falsche Verständnis weit verbreitet, jedoch sei nicht die Scharia Grundlage der

Folge, dass grundsätzlich nur als Buchreligionen geltende Glaubensgemeinschaften in Ägypten Anerkennung finden und rechtlichen Schutz genießen. Neuere Religionsgemeinschaften wie zum Beispiel die Bahā'ī oder die Zeugen Jehovas fallen nicht darunter, haben also auch nicht die Möglichkeit ihr eigenes religiöses Recht zur Anwendung zu bringen.<sup>239</sup> Verschärft wird diese Problematik dadurch, dass in Verfahren, in denen die Streitparteien unterschiedlichen Konfessionen angehören, grundsätzlich das islamische Recht zugrunde gelegt wird, selbst wenn beispielsweise beide Angehörige der christlichen Minderheit sind. Damit wird die Anwendung des religiösen Rechts nicht-islamischer Glaubensgemeinschaften weiter zurückgedrängt.<sup>240</sup> Das im Jahre 1980 verabschiedete „Gesetz gegen die Schande“ erklärt unter anderem jede Negation göttlicher Offenbarung zum Straftatbestand und lässt sich vielseitig gegen religiöse Minderheiten, Atheisten und religiöse Opponenten einsetzen.<sup>241</sup>

Für die Kopten Ägyptens ist die Situation eine besondere. Ihre große Zahl gewährleistet einerseits eine gewisse Beachtung, andererseits ist die Haltung der herrschenden Eliten gerade deswegen oft von großem Misstrauen geprägt. Im Jahr 1981 erlebte der Konflikt zwischen den Kopten und dem ägyptischen Staat einen Höhepunkt, im Zuge dessen das Oberhaupt der koptischen Kirche ins Exil gehen musste und die

Legislative, sondern die Prinzipien der Scharia. Fôda (1995), S. 18: „There is an enormous difference between these two ideas, because the principles of the Shari'ah are general, supple and broad, and do not differ basically from those of every religion“.

<sup>239</sup> Eine ausführliche Beschäftigung mit der Situation neuer Religionsgemeinschaften in Ägypten findet sich bei: Pink (2003). Zur Situation der Bahā'ī siehe auch: Fôda (1995), S. 7-11.

<sup>240</sup> Scheel (2007), S. 149 f.

<sup>241</sup> Wielandt (2007), S. 72.

koptische Presse verschärfter Zensur unterworfen wurde. Es ist bis heute für die ägyptischen Kopten mit einigen Schwierigkeiten verbunden, Genehmigungen für den Bau und die Reparatur von Kirchen zu erhalten.<sup>242</sup> Nicht-muslimische Missionsarbeit erfüllt zwar in Ägypten, im Gegensatz zu vielen muslimisch dominierten Ländern, keinen eigenen Straftatbestand. Dennoch kommt es auch in Ägypten teilweise zu Strafverfolgungen, welche mit dem Verweis auf Störung der öffentlichen Ordnung legitimiert werden.<sup>243</sup> Des Weiteren sind die Kopten in öffentlichen Ämtern unterrepräsentiert, während sie unter den Emigranten den prozentual größten Teil ausmachen.<sup>244</sup>

Auch ihre kulturelle und wissenschaftliche Repräsentation lässt dem ägyptischen Intellektuellen Ġālī Šukrī zufolge zu wünschen übrig:

„It’s amazing that the departments of philosophy and history in our universities take an interest in Christian history and the history of the church in Europe, but Coptic Egypt has completely dropped out of sight.“<sup>245</sup>

Ein weiteres Hemmnis für Rechtsstaatlichkeit und Religionsfreiheit in Ägypten ist der Notstandsparagraph, welcher seit 1981 einige verfassungsmäßige Rechte außer Kraft setzt.

Jenseits der konstitutionellen Widersprüche und der diskriminierenden Rechtspraktiken gibt es auch in der ägyptischen Zivilgesellschaft deutliche interreligiöse Spannungen und Ressentiments. Seit den 70er Jahren kam es verstärkt zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen

---

<sup>242</sup> Scheel (2007), S. 167-170.

<sup>243</sup> Wielandt (2007), S. 67.

<sup>244</sup> Scheel (2007), S. 167

<sup>245</sup> Ġālī Šukrī, *al-Aqbāṭ fi waṭan mutaġayyir*, S. 7 [Zitiert nach: Sagiv (1995), S. 135].



Muslimen und Kopten. Ihren Höhepunkt erlebten diese zwischen den Jahren 1992 und 1997. Die Spannungen dauern aber immer noch an.<sup>246</sup>

Auf Basis dieser Fakten gelangt Farag Fawda zu einer vernichtenden Einschätzung der Situation. Er schreibt, dass ein umfassendes Verständnis von Glaubens- und Meinungsfreiheit „cannot to be found in any Egyptian constitution, not in the thinking of Egyptians, even educated ones.“<sup>247</sup> Auch Rotraud Wielandt weist darauf hin, dass ein umfassendes Bekenntnis zum Menschenrecht Religionsfreiheit vor allem bei Angehörigen muslimischer Mehrheitsgesellschaften eher die Ausnahme darstellt.<sup>248</sup> Werner Ende zufolge wird der öffentliche Diskurs in Ägypten von einer „islamischen Mitte“ dominiert, welche „volle Bürgerrechte für Nichtmuslime im Rahmen einer islamisch verfaßten Ordnung befürwortet, aber gleichzeitig die faktische Diskriminierung der Nichtmuslime in der islamischen Geschichte und im heutigen Ägypten herunterspielt“.<sup>249</sup> Offene Äußerungen, welche darauf abzielen auch offiziell die rechtliche Diskriminierung von Nicht-Muslimen wieder einzuführen, sind dagegen ihm zufolge vergleichsweise selten.

---

<sup>246</sup> Scheel (2007), S. 30, 167-170. Auch die ersten Monate des Jahres 2011 stellen einen traurigen Höhepunkt der Gewalt dar. Der Anschlag, der am ersten Januar auf eine koptische Kirche in Alexandria verübt wurde, kostete mindestens 23 Menschen das Leben und trotz vielfältiger gegenseitiger Solidaritätsbekundungen während der Proteste im Januar und Februar dieses Jahres kam es in des folgenden Monaten zu massiven Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen der beiden Religionsgemeinschaften, welche weitere Todesopfer forderten.

<sup>247</sup> Fôda (1995), S. 6.

<sup>248</sup> Wielandt (2007), S. 63.

<sup>249</sup> Ende (2005), S. 487.

### 6.2.3 Religiöse Toleranz oder säkulare Koexistenz?

Husayn Aḥmad Amīn sprach sich in mehreren Fällen gegen die Diskriminierung religiöser Minderheiten aus. Zum Beispiel erklärte er, als im Januar 2001 eine Gruppe Bahā'ī wegen Lasterhaftigkeit und Ausschweifungen verhaftet wurde, gegenüber der Nachrichtenagentur AP, die Anschuldigungen entsprächen nicht der Bahā'ī-Religion: „The Bahai faith is very pleasant and understanding. They (the Bahais) are a very peaceful people. The actions described don't match their rituals at all.“<sup>250</sup> Dieser lobenswerte Einsatz gegen Ressentiments verrät jedoch noch nicht ausreichend viel über Amīns Verständnis von Religionsfreiheit und religiöser Toleranz. Als Grundlage der Analyse dieses Verständnisses dient in dieser Arbeit vor allem sein 1988 erschienener Aufsatz „*‘An «at-tasāmuḥ» ad-dīnī*“ (Über religiöse „Toleranz“) in seinem Werk *al-Islām fī ‘ālam mutaḡayyir*.<sup>251</sup> Hier legt er dar, wie er die Situation in Ägypten bewertet und auf welcher Grundlage die interreligiösen Beziehungen eine Verbesserung erfahren könnten. Doch zunächst soll hier aufgeführt werden, welche gegensätzlichen Einflüsse seiner Autobiographie zufolge in seiner Kindheit seine Sicht auf religiöse Minderheiten geprägt haben:

„Die Christen sind für meinen Vater Diener Gottes und Angehörige einer Buchreligion (*ahl al-kitāb*). Für die Diener unterscheiden sie sich [dagegen] in nichts von Ungläubigen. Ihre Knochen sind [ihnen zufolge] blau und ihr Schicksal ist die schwarze Hündin. Wenn sie einen Priester in seiner schwarzen Robe und seinem dichten Bart auf der Straße sahen, liefen sie hinter ihm her und sangen Spott-

---

<sup>250</sup> Amīn [zitiert nach: <http://www.uga.edu/bahai/News/011601.html> (LZ: 03.04.2010)]; Pink (2003), S. 435.

<sup>251</sup> Amīn, *al-Islām fī ‘ālam mutaḡayyir*, S. 167-176. Auch in seinem Werk *The Crisis of the Individual in Egypt* findet sich ein kurzer Abschnitt über die Situation der Kopten (S. 74 f.). Dieser birgt jedoch keine weiterführenden Erkenntnisse.

lieder über seine Kleidung und seinen Bart bis er sich drohend nach ihnen umsah und sie lachend zu uns zurückkehrten. Ich leugne nicht, dass während unserer Kindheit die Erzählungen der Diener stärkeren Einfluss auf unsere Seelen hinterließen als die Erzählungen meines Vaters über die Religion. [...] Die Straße entlang zu laufen, sich über einen Priester in seltsamer Kleidung lustig machend, war ansprechender für uns als das Konzept der *ahl al-kitāb*.<sup>252</sup>

Es kann angenommen werden, dass die Haltung der Diener in Bezug auf religiöse Minderheiten exemplarisch für diejenige eines breiten Bevölkerungsteils Ägyptens in dieser Zeit steht und auch heute zumindest von einigen geteilt wird. Die Haltung des Vaters ist dagegen diejenige eines liberalen muslimischen Denkers der kulturellen Elite. Nachdem Amīn selbst zu einem liberalen Denker herangewachsen war, machte er sich einen großen Teil der Haltung seines Vaters zu eigen. Wie wir jedoch sehen werden, geht er sogar deutlich über diese Position hinaus.

Er spricht zu Beginn seines Aufsatzes seine Leser muslimischen wie koptischen Glaubens direkt an und äußert die Hoffnung, dass der Aufsatz dazu beitrage, dass sein Verständnis von Toleranz zur Anwendung gebracht werde. Daraufhin trifft er die Feststellung, dass der Begriff der Toleranz, wie ihn John Locke in Reaktion auf die religiöse Verfolgung im Europa seiner Zeit geprägt habe, ein für die heutige Zeit weitgehend ungeeigneter sei. Seiner Meinung nach wohnt dem Begriff die Bedeutung von Duldung (*al-iḥtimāl*) und Indifferenz (*qillat al-iktirāt*) gegenüber geistigen Wahrheiten inne, während er den notwendigen Respekt vor dem jeweils anderen vermissen lasse. Aus diesem Grund schlägt er vor, von Anerkennung (*i<sup>ʿ</sup>tirāf*) und Koexistenz (*mu<sup>ʿ</sup>āyaša*) als den erstrebenswerten Säulen interreligiöser Beziehungen zu sprechen.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> Amīn, *Fi bayt Aḥmad Amīn*, S. 33. Vgl.: Amin, *Childhood in Cairo*, S. 130.

<sup>253</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿalam mutagayyir*, S. 167.

Die wichtigste Bedingung für die Verbesserung der interreligiösen Beziehungen ist seiner Meinung nach der ehrliche und realistische Blick auf die bestehenden Probleme. Das heißt für ihn zum einen, dass die gesamtgesellschaftliche Verantwortung nicht geaugnet werden darf, wie es geschieht, wenn behauptet wird, dass „alles in bester Ordnung wäre (*al-umūr hiya ʿalā ḥayr mā yurām*), wenn es nicht eine Handvoll Fanatiker und die Intrigen der Zionisten und Imperialisten gäbe“.<sup>254</sup> Dies ist besonders bemerkenswert, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass er selbst nur ein Jahr zuvor postulierte, dass die Spannungen zwischen den Muslimen und den religiösen Minderheiten in muslimischen Ländern auf areligiöse Gruppenidentitäten zurückzuführen seien, welche von den westlichen Kolonialmächten mit dem Ziel der Schwächung der Muslime in der islamischen Welt verbreitet worden seien.<sup>255</sup> Im fünften Abschnitt seines Artikel betont er dieses Verdikt jedoch ein weiteres Mal. Unter der Überschrift „Ist alles in bester Ordnung?“ taucht er ein wenig tiefer in die Beschreibung der Situation in Ägypten ein und widerspricht Aussagen, welche die Verantwortung für die religiösen Konflikte allein westlichen Akteuren zusprechen. Amīn fragt hier stattdessen nach der Verantwortung der Ägypter und den Gründen für die Unfähigkeit der ägyptischen Regierung, die religiösen Spannungen in den Griff zu bekommen, welche seiner Meinung nach eine „reale Gefahr [darstellen], die die nationale Einheit bedroht“.<sup>256</sup> Er sieht die Schuld jedoch nicht allein bei der muslimischen Mehrheitsgesellschaft. Die Abgrenzung und Introversion der Kopten mache es schwer, die Gräben zu überwinden und die Emigration „der

<sup>254</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 167.

<sup>255</sup> Amīn, *The Present Precarious State*, S. 24. Siehe auch Kapitel 6.1.

<sup>256</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 172.

besten, kultiviertesten, kenntnisreichsten und geschicktesten Teile unter ihnen“ verschlechtere das Bild weiter. Die Lösung der Problems kann seiner Meinung nach nur im offenen Austausch über die „augenfällig hässliche Situation“<sup>257</sup> zu finden sein.

Die Bewertung der Lage scheint ein zentraler Streitpunkt in der Diskussion zu sein. Amīn weist darauf hin, dass die Leugnung der Probleme Publikationen und Erklärungen zu dem Thema dominiere und führt das Beispiel des koptischen Historikers Wilyam (William) Sulaymān Qalāda an, der in einer seiner Reden gesagt habe: „Die Bemühungen der Kolonisatoren, die Muslime und die Kopten zu spalten, sind fehlgeschlagen“.<sup>258</sup> Sein eigener realistischer Blick stellt ihm zufolge somit eine Minderheitenposition dar. Dieses Postulat ist nicht von der Hand zu weisen. Auch Farag Fawda kritisierte, wie bereits erwähnt, die Ignoranz der Mehrheit diesem Problem gegenüber und sah die Notwendigkeit, die Aufklärung über die Situation der Minderheiten ins Zentrum seines Engagements zu stellen.<sup>259</sup> In seiner Schrift *Minorities and Human Rights in Egypt* präsentierte er deshalb eine Liste von Praktiken, mit welchen religiöse Minderheiten in Ägypten schikaniert werden und welche dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit wider-

---

<sup>257</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 168.

<sup>258</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 172.

<sup>259</sup> Fôda (1995), S. 19: „One thing that we are sure of is that awareness of the problem is the starting point for the path which leads to the solution, a path for which the best that we can hope, is that our children will eventually prepare the route“. Die Verbreitung der von Amīn und Fawda kritisierten Ignoranz ließ sich zuletzt beobachten, als der damals noch amtierende ägyptische Präsident Hosni Mubarak nach dem Anschlag auf eine koptische Kirche am ersten Januar reflexartig „ausländische Kräfte“, welche die Stabilität und Einheit Ägyptens zerstören wollten, für den Anschlag verantwortlich machte [CBC News: Mubarak blames 'foreign hands' for church bomb (01.01.2011); siehe: <http://www.cbc.ca/news/world/story/2011/01/01/egypt-church-bombing.html> (LZ: 31.07.2011)].

sprechen. Den Schwerpunkt legt er dabei wie Amīn auf die Situation der Bahā'ī und der Kopten.<sup>260</sup> Von dieser Ausgangslage aus muss also bereits die Anerkennung der Probleme als progressiver Akt gewertet werden.

Ein weiterer zentraler Punkt in Amīns Argumentation ist sein Widerspruch gegen die Behauptung, religiöse Toleranz würde von der Religion gewährleistet. Es muss seiner Meinung nach davon abgesehen werden, weiterhin zu behaupten, dass das Gebot der Toleranz allen großen Religionen immanent oder gar primär religiösen Ursprungs sei. Dieses Verdikt begründet er mit kurzen Beispielen aus dem Judentum, dem Christentum und dem Islam. Amīn gibt zu, dass sich auch religiöse Gebote finden lassen, welche, oberflächlich gesehen, Toleranz gebieten. So würden viele Vertreter dieser Position den Koranvers „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (2/256) anführen, dabei jedoch die Erkenntnisse der Koranforschung und zahlreiche gegenteilige Verse ignorieren. Ihm zufolge kann dieser Vers kein islamisches Toleranzgebot belegen, da er laut aṭ-Ṭabarī im Widerspruch zu späteren Versen steht und somit von ihnen abrogiert worden sei.<sup>261</sup> Diesen Hinweis verbindet er mit einem grundsätzlichen Plädoyer gegen die seiner Meinung nach gängige Praxis, durch selektive Auswahl von Koranzitaten haltlose Behauptungen aufzustellen.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Fōda (1995). Seine Kritik an religiöser Diskriminierung blieb jedoch nicht allein auf Ägypten beschränkt. Mit scharfen Worten kritisiert er beispielsweise auch Diskriminierungen im Zuge der Islamisierungspolitik im Sudan [Fawda (1987)].

<sup>261</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 170. Dies wird in *al-Mawqif al-ḥaḍārī* wiederholt (S. 23) und deckt sich mit den Aussagen, welche in Kapitel 6.1 getroffen wurden.

<sup>262</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 169 f.

Im Anschluss wendet sich Amīn gegen Versuche, gegenseitiges Verständnis und gegenseitigen Respekt dadurch zu fördern, dass auf philosophischer Ebene nach einer einheitlichen Essenz der verschiedenen Religionen gesucht wird. Dieser Ansatz sei ein irreligiöses, wenn nicht gar blasphemisches Ansinnen und verkenne das Bedürfnis der Menschen nach mehr als einer Religion. Für Amīn sind alle Religionen „verschiedenartige Visionen, die alle ein unterschiedliches Verständnis von der Existenz, dem Leben und dem menschlichen Verhalten widerspiegeln“. <sup>263</sup> Diese Unterschiede reflektierten die Diversität menschlichen Denkens, welche ihrerseits klar der Ansicht widerspreche, dass alle Religionen in ihrer Essenz gleich seien oder sich ihre Grundlagen vereinheitlichen ließen. Der Koranvers „Ihr habt eure Religion und ich (habe) die meine“ (109/6) unterstützt seiner Meinung nach diese These.

Diese Einsicht erschwert Amīn zufolge den Weg zu religiöser Anerkennung und Koexistenz jedoch nicht, sondern ist vielmehr ein notwendiger Schritt zu ihr hin. Auf Basis dieses Verständnisses könne nun nämlich anerkannt werden, dass „jede Vision einen gewissen Ausschnitt der Wahrheit in sich trägt, den die anderen Visionen nicht ins Zentrum stellen.“ <sup>264</sup> Der Fehler der religiösen Fanatiker liege also nicht in ihrer Überzeugung, dass ihre Religion die beste und die wahre Religion sei, sondern in ihrem Unvermögen zu erkennen, dass „es keine falsche Religion gibt, wenn ihre Befolger (*muʿtaniqūhu*) sie als ausreichend

---

<sup>263</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 168.

<sup>264</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 169.

ansehen, um unter ihrer Führung ihre Bedürfnisse des Geistes und des übrigen Lebens zu decken“.<sup>265</sup>

Die Erkenntnis, dass alle Religionen einen jeweils eigenen Zugang zur Wahrheit haben und naturgemäß „um die Seelen der Menschen konkurrieren“, führt ihn schließlich zu der Schlussfolgerung, dass „die Ideen von Koexistenz, Respekt und Austausch Errungenschaften des menschlichen Verstandes und der Säkularisierung sind und zu den vorzüglichen Erträgen der menschlichen Ausbeute aus der langen und bitteren geschichtlichen Erfahrung gehören. (Somit) sind sie etwas vom Menschen Geschaffenes und keine Eingebungen der Religionen“.<sup>266</sup>

Amīns Verständnis von Religionsfreiheit fußt also auf universell humanistischen und säkularistischen Grundlagen und geht damit deutlich über das hinaus, was selbst liberale Kreise fordern. Er wird damit auch expliziter als Farag Fawda. Dieser vertritt zwar, die Verankerung der Religionsfreiheit in der ägyptischen Verfassung betreffend, sehr konkrete Forderungen:

„The present author believes that it is necessary for the original version of the text [der ägyptischen Verfassung] to be restored, i.e. ‘freedom of belief in religion is absolut’, thus maintaining the precise terms of the Declaration of Human Rights which Egypt has signed, so that we can see an end to the ambiguities produced by the preparatory work to the 1923 Constitution, and which is appended to the text, as well as the sense in which they are still interpreted today.“<sup>267</sup>

Auch lässt sich vermuten, dass Fawda, wenn er von der Notwendigkeit eines grundsätzlichen Wandels im Verständnis der Religionsfreiheit

---

<sup>265</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 170.

<sup>266</sup> Amīn, *al-Islām fi ʿālam mutaḡayyir*, S. 170.

<sup>267</sup> Fōda (1995), S. 18.



spricht, einen Wandel hin zu einem universalistischen Verständnis meint. Eine unmissverständliche Absage an eine religiöse Begründung der Religionsfreiheit, wie Amīn sie formuliert, findet sich bei ihm jedoch nicht.<sup>268</sup> Im Gegensatz zu Fawda führt Amīn dagegen keine konkreten Punkte auf, in denen sich islamische Gebote und die universellen Menschenrechte unterscheiden. Dafür besteht jedoch aufgrund des fundamentalen Charakters seiner Kritik und seiner Forderungen auch keine Notwendigkeit.

#### 6.2.4 Interreligiöser Dialog und innerreligiöse Streitkultur

Die oben dargelegten Überzeugungen Amīns sind seiner Meinung nach die Bedingungen für eine grundlegende Verbesserung der interreligiösen Beziehungen. Um gegenseitigen Respekt und friedliche Koexistenz nun tatsächlich Realität werden zu lassen, ist Amīn zufolge der offene Dialog der verschiedenen religiösen Gruppen geboten. Dieser Punkt soll nun noch etwas genauer betrachtet werden. Dabei soll nicht nur die Frage thematisiert werden, wie religiöser Dialog in Amīns Augen aussehen sollte, sondern auch, wie seiner Meinung nach mit innerreligiösem Dissens umgegangen werden soll.

Amīn zufolge ist der Dialog nicht allein ein Mittel zur Überwindung der aktuellen Missstände, sondern eine Notwendigkeit für den geistigen Fortschritt der Menschheit. Unter der Überschrift *Muškilāt at-taḥāwur maʿa l-ḡamāʿāt ad-dīnīya al-mutaṭarrifa* (Die Schwierigkeiten in der Diskussion mit religiös-extremistischen Gruppen) schildert er in seinem

<sup>268</sup> Das Ziel dieses Wandels lässt sich allein aus seiner Analyse der Missstände herauslesen. Auch finden sich bei ihm über die Forderung nach einer Sensibilisierung der Bevölkerung für die bestehenden Probleme hinaus keine konkrete Vorschläge zur Realisierung des propagierten Wandels.

Werk *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-naza<sup>c</sup>āt ad-dīniya*<sup>269</sup> die Bedingung dafür, dass der Dialog diese Funktion ausfüllen kann. Er betont, dass Teilnehmer einer Diskussion offen für die Argumente ihrer Kritiker beziehungsweise Opponenten sein müssten. Idealerweise sollten sie sich die Haltung des berühmten Rechtsgelehrten aš-Šāfi<sup>c</sup> is zu eigen machen, welchen Amīn mit folgenden Worten zitiert:

„Ich habe niemals mit jemandem disputiert und dabei den Wunsch gehabt, dass er sich irren möge. Und ich habe nie mit jemandem geredet und mich dabei darum gekümmert, ob Gott die Wahrheit über meine oder über seine Zunge offenbar werden lässt.“<sup>270</sup>

Diese Art von Diskussionsbereitschaft findet sich aber Amīn zufolge leider heutzutage nur noch in der Wissenschaft, während sie auf dem Feld der Religionen und Überzeugungen beinahe unmöglich erscheine. Dies ließe sich für alle Bevölkerungsteile und Kulturen postulieren, betreffe aber die Entwicklungsländer in besonderem Maße.<sup>271</sup>

Damit eine Verbesserung eintrete, sei es notwendig zu erkennen, dass „der Reichtum des menschlichen (*bašarī*) Geistes und des menschlichen (*insānī*) Denkens im Erkennen des Wesens jener verschiedenen Visionen [der Religionen oder religiösen Überzeugungen] liegt und dem Versuch, in ihre Tiefen einzutauchen, um in ihnen das Einzigartige, Schöpferische, Charakteristische erneut nutzbar zu machen“. Denn „das Kriterium für den Fortschritt des Einzelnen und seine geistige Erhabenheit [ist] das Maß seines Verständnisses und seiner Achtung für alle

---

<sup>269</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 18-27.

<sup>270</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 18.

<sup>271</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥaḍārī*, S. 19. Einen Grund hierfür gibt er jedoch nicht an.

Arten des Denkens, die einen Anteil an der Formung des Menschen haben“.<sup>272</sup>

Hier finden wir auf der religiösen Ebene den Grundgedanken wieder, welchen Amīn in seinem Aufsatz *The Crisis of the Individual in Egypt* dargelegt und unter anderem durch seine Zitierung des Diktums John Stuart Mills explizit gemacht hat:

„If all mankind minus one were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person, than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind“<sup>273</sup>

Gleichzeitig verraten Amīns Ausführungen zum interreligiösen Dialog einiges über sein Verständnis von religiöser Reform. Zunächst schreibt er, dass der interreligiöse Dialog nicht nur zu einem besseren Miteinander führe, sondern dem Gläubigen auch ein besseres Verständnis der eigenen Religion eröffne. Hierbei könnten sich die Religionen gegenseitig befruchten und eventuell sogar zu einer Überwindung eigener Defizite gelangen, ohne dabei notwendigerweise „irgendeine ihrer essentiellen Wahrheiten aufzugeben“.<sup>274</sup> Für ihn heißt dies, dass sich zum Beispiel die Muslime um ein besseres Verständnis des Messiasglaubens bemühen sollten, während es den Christen gut anstehen würde, ihren Glauben an die Trinität zu überdenken und Muḥammad mehr Respekt entgegenzubringen.<sup>275</sup> Amīn postuliert daraufhin eine Ähnlichkeit von religiöser Mission und Kolonialismus beziehungsweise

---

<sup>272</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S.169.

<sup>273</sup> Mill (1865), S. 10 [zitiert nach: Amin, *The Crisis of the Individual in Egypt*, S. 80 (Zitat gekürzt)].

<sup>274</sup> Amīn, *al-Islām fī ʿālam mutaḡayyir*, S. 171.

<sup>275</sup> Das Auftauchen derartig konkreter und naiver Forderungen in diesem Artikel ist vor dem Hintergrund seines übrigen Werks zweifellos einigermaßen überraschend.

Imperialismus. Beides führe dadurch, dass einer Gruppe etwas Fremdes aufgezwungen werde, zu „Armut des menschlichen Denkens“.<sup>276</sup>

Die soeben dargelegten Gebote gelten seiner Meinung nach in gleichem Maße für den innermuslimischen Dialog. Ihm zufolge ist zu beobachten, dass „die Konformitätszwänge, die aus mangelnder Religionsfreiheit resultierten, nicht unbedingt die allgemeine Glaubensfestigkeit, sondern eher die gesellschaftliche Heuchelei gefördert haben.“<sup>277</sup> In seinem Werk *Dalil al-muslim al-ḥazīn* schreibt er:

„Da besteht eine rein verbale, bloß erlogene Treue zum Islam auf Seiten derer, die die Muslime regieren ..., (dann) eine Haltung der sogenannten Religionsgelehrten des Islam, die nach außen wie Aufrichtigkeit aussieht, von innen betrachtet aber Heuchelei ist, und da ist eine Jugend, die ihre Religion verloren hat und in Verachtung für ihr Erbe verfallen ist.“<sup>278</sup>

Sowohl geistiger Fortschritt als auch wahre Glaubensfestigkeit seien also nur dann möglich, wenn religiöse Inhalte einem ernsthaften Diskurs unterworfen und verhandelbar seien. Nur die Öffnung gegenüber religiösen Reformen könne die Relevanz des Islams für die heutige Zeit stärken und damit der arabisch-islamischen Welt eine starke Basis für eine gemeinsame Identität geben.

Wir haben jedoch bereits festgestellt, dass wir mit derartigen Formulierungen Amīns vorsichtig sein müssen. Die Forderung nach einer Stärkung der Relevanz des Islams für das individuelle und gesellschaftliche Leben darf nicht mit einer Forderung nach einer größeren Rolle des traditionellen Islams oder seiner Rechtsvorschriften verwechselt

---

<sup>276</sup> Amīn, *al-Islām fi ‘ālam mutaḡayyir*, S. 171.

<sup>277</sup> Wielandt (2007), S. 72.

<sup>278</sup> Amīn, *Dalil al-muslim al-ḥazīn*, S. 12 [zitiert nach: Wielandt (2007), S. 72 f.].

werden. Vielmehr geht es ihm, wie bereits erwähnt, um die Möglichkeit einer Nutzbarmachung des religiösen Wert- und Zeichensystems für ein zeitgemäßes, Generationen und Konfessionen übergreifendes Identifikationsmodell. Zur Entfaltung seiner integrativen Kraft und zur Vermeidung unüberwindbarer Konflikte mit der Lebenswirklichkeit seiner Träger muss dieses Modell jenes Maß an Flexibilität besitzen, welches durch den pluralistischen Dialog gewährleistet werden soll.

Es kann also festgestellt werden, dass Amīn zu den erwarteten Ergebnissen kommt. Es ist für ihn von großer Bedeutung, dass sich die ägyptische Nation und die arabisch-islamische Welt nicht durch innere Konflikte blockieren und auch diejenigen Träger ihrer Kultur, welche nicht muslimischen Glaubens sind, für das Projekt ihrer Entwicklung mobilisiert werden.<sup>279</sup>

Gegenüber islamistischen Gruppen zeigt Amīn diese Offenheit jedoch nicht. Vielmehr sagt er klar, dass er keinerlei Nutzen in einem Dialog mit religiös-extremistischen Gruppen sehe, da die Anhänger dieses „Phänomens“ resistent gegen jedwede Kritik seien.<sup>280</sup> Es sei ihnen unmöglich, „ruhig über die Sache zu diskutieren ohne Aufregung und ohne Beleidigung und ohne andere zu Ungläubigen und Verrätern zu erklären (*takfir wa-taḥwīn*).“<sup>281</sup> Amīns Einschätzung der islamistischen Ideologie und seine Haltung gegenüber den ihr anhängenden Gruppen wurde in dieser Arbeit bereits dargestellt. Ihre Weigerung, in einen offenen Dialog zu treten, und ihre Förderung der interreligiösen Span-

---

<sup>279</sup> Zur Rolle der religiösen Minderheiten bei der Erlangung der Unabhängigkeit und dem Aufbau des ägyptischen Staates siehe: Phillipp (1995).

<sup>280</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 26 f.

<sup>281</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 19.

nungen machen sie in seinen Augen zu einer Gefahr für die nationale Einheit und zum größten Feind sowohl seiner liberalen Überzeugungen als auch seines identitäts-politischen Projekts.

Dieser Gefahr kann ihm zufolge nur begegnet werden, indem die Jugend, welche noch nicht in den Denkmustern und den organisatorischen Zusammenhängen der Islamisten gefangen sei, darüber aufgeklärt werde, dass eine Kontextualisierung und eine zeitgemäße Reform des Islams nicht in Konflikt mit seinem Absolutheitsanspruch stehen muss, und so gegen islamistische Einflussnahme gewappnet werde.

„Wir müssen die Jugend unserer Gemeinschaft (*šabāb ummatinā*) davon überzeugen, dass dies [die Reform des Islams auf Basis einer Unterscheidung zwischen essentiellen und unwesentlichen, an eine bestimmte Zeit gebundenen Elementen] ihre lebenswichtige Aufgabe und ihre kulturelle Hauptverantwortung ist [...] Denn der Einsatz dafür stellt die einzige realistische Basis für jedwede aufgeklärte Entwicklung in der Zukunft dar, wenn wir wollen, dass es für uns eine Zukunft gibt.“<sup>282</sup>

Diese konfrontative Haltung gegenüber islamistischen Kräften steht in Konflikt mit radikal-liberalistischen Überzeugungen, ist jedoch vor dem Hintergrund der Drohkulisse der Islamisten und der Gewalttaten, mit welchen sie bereits auf Kritik reagiert haben, zweifellos verständlich. So schrieb schon Farag Fawda über die Islamisten:

„Die Flucht in den Totschlag verkündet den Bankrott des Geistes: Wer sich im Dialog mit dem Gewehr verschanzt, ist ein Feigling.“<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Amin, al-Mawqif al-ḥadārī, S. 27. Repressionen sind seiner Ansicht nach jedoch nicht geeignet, das Problem in den Griff zu bekommen [Vgl.: Hedges (1994)].

<sup>283</sup> Fawda (1992), S. 68-73 [zitiert nach: Meier (1995), S. 148].

Amīn brauchte in seinem Artikel nur die anschließende Ermordung Fawdas zu erwähnen,<sup>284</sup> um diesen Punkt in aller Deutlichkeit in Erinnerung zu rufen.

---

<sup>284</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 23. In *The Crisis of the Individual in Egypt* nennt Amīn neben der Ermordung Fawdas auch die rechtlichen Schritte, die gegen Abū Zayd eingeleitet wurden (S. 73).

## 7 Zusammenfassung und Wertung

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Frage nach der Rolle identitätspolitischer Forderungen im Überzeugungssystem Ḥusayn Aḥmad Amīns. Es sollte deutlich geworden sein, dass Amīn seine Schriften nicht primär als Beitrag zur Identitätsdebatte verstanden wissen will. Darauf deutet nicht zuletzt die Tatsache hin, dass der Begriff *huwīya* (Identität) in seinen Werken keine Rolle spielt. Die transzendentalen und (vulgär)psychologischen Diagnosen, welche in seiner Beschreibung der Krise der islamischen Welt eindeutig Vorrang vor materialistischen Erklärungsversuchen genießen, sowie seine Behandlung der Themengebiete „Individualismus-Kollektivismus“ und „Kulturerbe-Modernität“, welche direkt an bestehende Identitätsdiskurse anschließen, machen jedoch zweifelsfrei deutlich, dass die Identitätskonstruktion eine wichtige Rolle in seinem Überzeugungssystem einnimmt.

Die Identität, welche Amīn zu restaurieren sucht, hat vorgeblich islamischen Charakter, jedoch begründet der Islam keinen universalistischen Anspruch, sondern dient in erster Linie als verbindende Komponente seines Konfessions- und Sprachbarrieren überwindenden Identitätsmodells. Die religiösen Inhalte werden durch Amīn auf ein Minimum reduziert, indem er eine Differenzierung zwischen der „islamischen Essenz“ und kontextgebundenen oder unwesentlichen Elementen fordert. Der Islam tritt in der Folge hauptsächlich als abstraktes und wandelbares Wertesystem in Erscheinung. Die Kultur wird als Reservoir nützlicher wie auch unnützer Ideen, Traditionen und Handlungsmodelle dargestellt, auf welche zurückgegriffen werden kann, welche jedoch keinen bindenden Charakter haben. All dies ermöglicht ihm



unter anderem, eine Säuberung des Islams von unzeitgemäßen Traditionen und fremden Kultureinflüssen zu fordern und das Festhalten am islamischen Erbe sowie Offenheit gegenüber den Errungenschaften anderer Kulturen zu propagieren, ohne den Vorwurf der Inkonsistenz seines Überzeugungssystems fürchten zu müssen.

Die inhaltliche Flexibilität korreliert mit dem weitgehend integrativen Charakter der Gruppensetzung und harmoniert mit den progressiven, pluralistischen und liberalen Überzeugungen Amīns. Darüber hinaus lässt sie die Bedeutung der funktionalistischen Dimension der Identitätskonstruktion in besonderem Maße hervortreten. Die propagierte Gruppenidentität soll auf der individuellen Ebene die bestehende Schizophrenie der Muslime beseitigen, Egoismus und Autoritätshörigkeit zurückdrängen, das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten stärken und die Menschen in der islamischen Welt zu einer konstruktiven, progressiven und realistischen Weltsicht befähigen. Auf der kollektiven Ebene soll sie der Schaffung eines gesellschaftlichen Grundkonsenses und der Ermöglichung gemeinschaftlicher Bemühungen zur Entwicklung der islamischen Welt dienen.

Dadurch ist die von ihm propagierte Gruppenidentität in gewissem Maße der Kontingenzbewältigung verpflichtet, nicht jedoch der Enthebung des Menschen von der notwendigen Pflicht, sich selbstständig innerhalb der komplexen und pluralen gegenwärtigen Realität zu orientieren und seine Handlungen und Standpunkte durch die Anwendung rationaler Analyse und eigenständiger ethischer Überlegungen zu legitimieren.

Die Beschäftigung mit der Identitätskonstruktion Amīns hat uns eine ganze Reihe wertvoller Hinweise geliefert, welche ein tieferes Verständnis seines programmatischen Werks ermöglichen. Gleichzeitig wurde jedoch deutlich, dass sie dieses weder erklären noch in ausreichendem Maße charakterisieren kann. Vielmehr dominieren seine liberalen und säkularen Überzeugungen, welche wiederum stark von der Ideologie westlich-bürgerlicher Gesellschaften geprägt sind und in dieser Arbeit immer wieder zutage traten, den Charakter seines Werkes. Diese geben die Richtung und die Schwerpunkte seiner schriftstellerischen Tätigkeit und seiner identitätspolitischen Forderungen vor und bestimmen die islamistische Ideologie zum zentralen Antagonisten seines Überzeugungssystems.<sup>285</sup> Wie wir gesehen haben, spielt die Abgrenzung von dem islamistischen Identitätsmodell eine wichtige Rolle für die Identitätskonstruktion Amīns und es erscheint keineswegs unwahrscheinlich, dass ebendiese Abgrenzung einen zentralen Grund für seine Beschäftigung mit identitätspolitischen Themen darstellt. Dennoch scheint sie

---

<sup>285</sup> Dies deckt sich mit den Interpretationen Werner Endes und Nadjé S. Al-Ali: „Angesichts der Gefahr, die sie in Gestalt der islamistischen Bewegung und ihres wachsenden Einflusses aufziehen sahen, begann sich um die Mitte der 1980er Jahre eine neue Generation von Säkularisten offen zu äußern. [...] In der öffentlichen Diskussion wurden fünf Autoren aufgrund ihrer meist in Zeitungen publizierten Diskussionsbeiträge besonders mit diesem neuen Säkularismus identifiziert: Faraj Fōda, Ḥusayn Aḥmad Amīn, Fu'ād Zakariyā, Muḥammad Nūr Farahāt und Muḥammad Sa'īd al-ʿAšmāwī. Sie alle plädierten, in verschiedener Form und mit unterschiedlicher Begründung, für die Autonomie des menschlichen Lebens gegenüber einem institutionalisierten Hegemonieanspruch der Religion. Sie versuchten im allgemeinen, die Gefährlichkeit der integralistischen Konzeption des Islam durch Heranziehung praktischer Beispiele oder durch prinzipielle Überlegungen nachzuweisen“ [Ende (2005), S. 487]. „Hussain Ahmad Amin is one of several secularist intellectuals, like the late Farag Foda, Fu'ad Zakariya, Muhammad Nur Farhat and Muhammad Sa'id Al-Ashmawi, who argued publicly for a secular state with Islam being restricted to a creed and to the sphere of spiritual and moral values“ [Al-Ali (2000), S. 137].

nicht allein darauf und auf den Vorgaben des gesellschaftlichen Diskurses in Ägypten zu basieren, sondern auch einer intrinsischen Motivation Amīns zu entspringen. Dies stellt jedoch keinen Widerspruch zu seinen am Westen orientierten Überzeugungen dar, schließlich finden sich auch im Westen häufig Bemühungen, supranationale oder kulturelle Wertesysteme zu stärken, wie sie sich beispielsweise über die Forderung nach der Schaffung einer „europäischen Identität“ artikulieren.

Diese Darstellung soll jedoch nicht suggerieren, dass sich das Werk Amīns dem Leser als geschlossenes Überzeugungssystem präsentiert. Im Gegenteil scheinen sich bei oberflächlicher Betrachtung viele seiner Aussagen zu widersprechen, und explizite Forderungen auf Basis geschlossener Argumentationsketten sind vergleichsweise selten.

Dies liegt sicherlich zu einem nicht geringen Teil an der Tatsache, dass er seine Überzeugungen fast ausschließlich in Form von relativ kurzen Artikeln und Aufsätzen dargestellt hat. Dem Postulat Emmanuel Sivans, das Überzeugungssystem Amīns stelle eine „kohärente und relevante Doktrin“ des liberalen Islams dar,<sup>286</sup> kann somit nur mit starken Einschränkungen zugestimmt werden. Außerdem sollte der sozialdarwinistische Charakter seiner Bewertung von Interaktionen kultureller Entitäten und weltpolitischer Akteure, welcher die deutlichste Inkonsistenz innerhalb seines Überzeugungssystems begründet, nicht vergessen werden. Während Amīn zufolge die Handlungen von Individuen und religiösen Gemeinschaften von Vernunft und universeller Ethik getragen und von gegenseitiger Empathie und Anerkennung gekennzeichnet sein sollen, hält er ebendiese Forderungen für utopisch, wenn

---

<sup>286</sup> Sivan (2003), S. 39.

sie sich auf kulturelle oder politische Entitäten beziehen. Es kann durchaus ein Zusammenhang dieser hochgradig problematischen Sichtweise mit seinen identitätspolitischen Forderungen vermutet werden.

Dennoch lässt sich sein Werk keinesfalls im Sinne Thomas Meyers als fundamentalistisches oder anti-modernes Projekt interpretieren. Was dies für die grundsätzliche Bewertung von Identitätspolitik und der These Meyers bedeutet, kann nicht abschließend beantwortet werden. Vieles spricht dafür, am Misstrauen gegenüber Identitätspolitik festzuhalten, jedoch eine stärkere Ausdifferenzierung der Kategorie zu forcieren. Das Beispiel Amīns macht deutlich, dass divergierende Positionierungen beispielsweise zu Moderne, Rationalität oder Inklusivität an verschiedensten Stellen auch innerhalb des Identitätsdiskurses möglich sind.

Die Beantwortung der Frage nach der Rezeption und dem Einfluss seiner Werke steht noch aus. An dieser Stelle können nur vorsichtige Vermutungen angestellt werden: Möglicherweise weist sein Modell arabisch-islamischer Authentizität bei gleichzeitiger Befürwortung der Nutzbarmachung westlich-moderner Ideen, Technologien und Lebensweisen eine nicht geringe Attraktivität für die ökonomischen und intellektuellen Eliten auf.<sup>287</sup> Das Fehlen sozialer Inhalte im Werk Amīns ist jedoch sicherlich ein Hindernis für einen größeren Einfluss seines Denkens. In seiner Autobiographie bekennt sich Amīn zur privilegierten Klasse, an der er „keinen Verrat üben“ dürfe, und er macht keinerlei Anstalten, den Verdacht auszuräumen, dass die stärkere Ein-

---

<sup>287</sup> Eine Analyse der Zusammensetzung, der politisch-religiösen Vorstellungen und des Einflusses dieser gesellschaftlichen Schicht auf den zeitgenössischen muslimischen Diskurs bietet: Haenni (2005).

gliederung der islamischen Welt in die globale Gemeinschaft denselben Eliten zugute kommen würde, die bereits von der wirtschaftlichen Öffnung unter Sādāt (*infitāh*) profitiert haben. Seine Kritik am „ungerechten Weltwirtschaftssystem“ erscheint vor dem Hintergrund seines Postulats, dass „der industrielle Kapitalismus von größerem Vorteil für die Beglückung der Menschen (oder die Linderung ihrer Not) als jede andere von Menschen gemachte Theorie“ sei,<sup>288</sup> unglaubwürdig.

Amīn selbst äußerte angesichts der politischen Realität in der islamischen Welt, welche in hohem Maße vom Konflikt zwischen islamistischen Gruppierungen und autoritären Machteliten und einer marginalen Stellung liberaler und säkularer Kräfte geprägt ist, starke Zweifel an der Möglichkeit eines baldigen Wandels oder eines großen Einflusses seiner Werke oder anderer liberaler Ideen:

„We’re nothing but a bunch of dissidents writing on water.“<sup>289</sup>

Die Ereignisse im Frühjahr 2011 in Tunesien und Ägypten haben jedoch gezeigt, dass liberale und säkulare Ideen keineswegs mehr nur Randphänomene in der islamischen Welt darstellen und die „verlogenen, fatalistischen und autoritären Denkmuster“ ins Wanken gebracht werden können. Gleichzeitig trat in diesen Monaten jedoch auch die Fragilität der muslimisch-christlichen Beziehungen in Ägypten erneut deutlich zutage. Die tatsächliche Beseitigung regressiver und autoritären Denkmuster sowie interreligiöser Ressentiments wird zweifellos noch weit mehr erfordern als die Beseitigung Mubaraks.

---

<sup>288</sup> Amīn, *al-Mawqif al-ḥadārī*, S. 169.

<sup>289</sup> Amīn [zitiert nach: Sivan (2003), S. 39].

## Literaturverzeichnis

In Klammern angegebene Jahreszahlen bezeichnen das Datum der Erstveröffentlichung. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die hier aufgeführten teilweise jüngeren Ausgaben. Die Schreibweise der Namen arabischstämmiger Autoren, welche in ihren englischsprachigen Veröffentlichungen von der verwendeten Transkriptionsweise abweichen, werden in Klammern eingefügt.

Abaza, Mona: „Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt“, in: Hill, Enid (Hrsg.): *Discourses in Contemporary Egypt*, Kairo 2000, S. 85-117.

Abu-Zahra, Nadia: „Islamic History, Islamic Identity and the Reform of the Islamic Law. The Thought of Husayn Ahmad Amin“, in: Cooper, John; Ronald L. Nettler; Mohamed Mahmoud (Hrsg.), *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London – New York 1998, S. 82-104.

Ali, Nadjé Sadig al-: *Secularism, Gender and the State in the Middle East*, New York 2000.

Amīn, Ḥusayn Aḥmad: *Alf ḥikāya wa-ḥikāya min al-adab al-‘arabī l-qadīm*, Kairo

Ders. [Amin, Husayn Ahmad]: „Childhood in Cairo“, in: *The Jerusalem Quarterly* 48 (1988), S. 129-144.

Ders. [Amin, Hussein Ahmad]: „Conspiracy and Conspirators“, in: *Sutur* 33 (August 1999), S. 18-21.

- Ders.: *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fī l-qarn al-ʿiṣrīn, wa-dirāsāt islāmīya uḥrā*, 3. Auflage, Kairo 1987 (1983).
- Ders.: *Faḍl al-islām alā l-ḥaḍāra al-ġarbīya*, Kairo 1983.
- Ders.: *Fī bayt Aḥmad Amīn, wa-maqālāt uḥrā*, 2. Auflage, Kairo 1989 (1985).
- Ders.: *al-Iğtihād fī l-islām. ḥaqq huwa am wāġib?*, Kairo 1993.
- Ders.: *Ḥawla d-daʿwa ilā taṭbīq aš-šarīʿa al-islāmīya, wa-dirāsāt islāmīya uḥrā*, 2. Auflage, Kairo 1987 (1985).
- Ders.: *al-Ḥurūb aš-ṣalībīya fī kitābāt al-muʿarriḥīn al-ʿarab al-muʿāṣirīn lahā*, Kairo 1983.
- Ders.: *al-Imām fī faṣlayn; maṣābiḥ aqwāl al-ʿarab; ḥawlīyāt al-ʿālam al-islāmī*, Kairo 1990.
- Ders.: *al-Islām fī ʿālam mutaġayyir, wa-maqālāt islāmīya uḥrā*, Kairo 1988.
- Ders. [Amīn, Ḥusain Aḥmad]: *Le livre du musulman désemparé pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris 1992.
- Ders. [Amin, Hussein Ahmed]: „Living by the Sword“, in: *Al-Ahram* (02.09.2002).
- Ders.: *Luġat al-ʿarab wa-ataruhā fī takyīf al-ʿaqlīya al-ʿarabīya (wa-dirāsāt uḥrā)*, Kairo 2005.
- Ders.: *al-Mawqif al-ḥaḍārī min an-nazaʿāt ad-dīnīya, wa-dirāsāt uḥrā*, Kairo 1994.
- Ders.: *al-Miʿa al-aʿzam fī tāriḥ al-islām*, Kairo 1991.
- Ders.: *Muḍilat ar-raġul al-abyaḍ*, Kairo 1963.
- Ders.: *Naḥw taṭwīr at-tašrīʿ al-islāmī*, Kairo 1993.

- Ders.: *Nihāyat at-tārīḥ wa-ḥātim al-bašar*, Kairo 1993.
- Ders.: *Risāla min tahti l-mā' wa-suḥriyāt šağīra*, Kairo 1992.
- Ders. [Amin, Husayn Ahmad]: „The Crisis of the Individual in Egypt“, in: Saghie, Hazim (Hrsg.): *The Predicament of the Individual in the Middle East*, London 2001, S. 60-80.
- Ders. [Amin, Husein Ahmad]: „The Judge’s Home: A one-act Play“, in: *Middle Eastern Studies* 25 (1989), S. 23- 30.
- Ders. [Amin, Hussein Ahmad]: „The present Precarious State of the Muslims Ummah“, in: *The Jerusalem Quarterly* 42 (1987), S. 119-137.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, 10. Auflage, München 2003 (1955).
- Dies.: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2006.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 6. Auflage, München 2007 (1992).
- Der.: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001
- Yubī, Nazih N.: *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, London 1991.
- Al-Azm, Sadiq J.: „Time out of Joint. Western dominance, Islamist terror, and the Arab imagination“, in: *Boston Review* (Oktober/November 2004), <http://www.bostonreview.net/BR29.5/alazm.php> [LZ: 04.08.2010].



- Balić, Smail: „Die Rolle des Religionsfriedens in multikulturellen Gesellschaften (aus islamischer Sicht)“, in: *Carl Bertelsmann-Preis: Zusammenleben in einem multi-kulturellen Staat – Voraussetzungen und Perspektiven*, Gütersloh 1993, S. 85-94.
- Belén Soage, Ana: „Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression“, in: *The Middle East Review of International Affairs* Vol. 11 (2007), S. 26-33.
- Bielefeldt, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.
- Cahen, Claude: Art. *Dhimma*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2, Leiden 1965, S. 227-231.
- Cragg, K.: „Then and now in Egypt. The Reflections of Ahmad Amin, 1886-1954“, in: *Middle East Journal* vol. ix (1955), S. 28-40.
- Crecelius, Daniel: „Nonideological Responses of the Egyptian ‘Ulama to Modernisation“, in: Keddie, Nikki (Hrsg.): *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley 1978, S. 167-210.
- Damir-Geisdorf, Sabine: „Politische Utopie und Erinnerung. Das «Goldene Zeitalter» in islamischen Diskursen heute“, in: Hartmann, Angelika (Hrsg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Göttingen 2004, S. 75-94.
- Demant, Peter R.: *Islam vs. Islamism: the dilemma of the Muslim world*, Westport 2006.
- Dimitroff, Georgi: Die Offensive des Faschismus und die Aufgaben der Kommunistischen Internationale im Kampf für die Einheit der Arbeiterklasse gegen den Faschismus, Rede vom 2. August 1935,

<http://www.marxists.org/deutsch/referenz/dimitroff/1935/bericht/ch1.htm#s1> [LZ: 01.08.2010].

Diner, Dan (Hrsg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1988.

Edge: „A Comparative Approach to the Treatment of Non-Muslim Minorities in the Middle East, with Special Reference to Egypt“, in: Mallat, Chibli; Jane Connors (Hrsg.): *Islamic Family Law*, London 1990, S. 31-54.

Ende, Werner; Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. neubearbeitete Auflage, München 2005 (1984).

Enderwitz, Susanne: „Palästina und die „Politik“ der Selbstmordattentate“, in: Kappert, Ines; Benigna Gerisch; Georg Fiedler (Hrsg.): *Ein Denken, das zum Sterben führt: Selbsttötung, das Tabu und seine Brüche*, Göttingen 2004, S. 185-198.

Erikson, Erik H.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze* [Übersetzt von Käte Hügel], Frankfurt a.M. 1991 (1959).

Fawda, Farag: *al-Ḥaqīqa al-ġā'iba*, Kairo 1986.

Ders.: *Nakūn au lā nakūn*, Kairo 1992.

Ders.: *Qabla as-suqūt*, Kairo 1987.

Ders.: [Fôda, Farag]: *Minorities and Human Rights in Egypt* [herausgegeben und eingeleitet von: Jomier, Jacques und Maurice Borrmans], Birmingham 1995.

Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

- Friedmann, Yohanan: *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.
- Gephart, Werner: „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, in: Gephart, Werner; Hans Waldenfels (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 233-266.
- Giesen, Bernhard: „Codes kollektiver Identität“, in: Gephart, Werner; Hans Waldenfels (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 13-43.
- Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M. 1967.
- Habermas, Jürgen: „Moralentwicklung und Ich-Identität“, in: Ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, S. 63 – 91.
- Haenni, Patrick: *L’islam de marché. L’autre révolution conservatrice*, Paris 2005.
- Hallaq, Wael: „Was the gate of Ijtihad closed?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984), S. 3–41.
- Hamzawy, Amr: „Die arabischen Intellektuellen und der Antisemitismus“, in: *Zeitschrift für KulturAustausch* 2 (2002), <http://www.ifa.de/pub/kulturaustausch/archiv/zfk-2002/feindbild-globalisierung/hamzawy/> [LZ: 16.07.2010].
- Ders.: „Zu den Koordinaten des Identitätsbegriffs in den zeitgenössischen arabischen Denkströmungen“, in: Faath, Sigrid: *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven*, Hamburg 2004, S. 245-263.

- Hartmann, Angelika (Hrsg.): *Erinnerung und Geschichte im Islam*, Göttingen 2004.
- Dies.: „Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam“, in: Augustin, Christian: *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, S. 123-186.
- Hatina, Meir: *Identity Politics in the Middle East. Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, London 2007.
- Haußer, Karl: „Identität“, in: Endruweit, Günter; B. Lutz; Gisela Trommsdorf (Hrsg.): *Wörterbuch der Soziologie* Bd. 2, Stuttgart 1989, S. 279-81.
- Hedges, Chris: „Egypt Begins Crackdown on Strongest Opposition Group“, in: *The New York Times* (12. Juni 1994), <http://www.nytimes.com/1994/06/12/world/egypt-begins-crackdown-on-strongest-opposition-group.html?pagewanted=1> [LZ: 04.08.2010].
- Hendrich, Geert: „Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder im arabo-islamischen Modernediskurs“, in: Hartmann, Angelika (Hrsg.): *Erinnerung und Geschichte im Islam*, Göttingen 2004, S. 31-50.
- Ders: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.
- Hoheisel, Karl Robert: „Identität in dialogischer Struktur und in monologischem Fundamentalismus“, in: Gephart, Werner; Hans Waldenfels (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 44-57.
- Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

- Kassab, Elizabeth Suzanne: *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2010.
- Keupp, Heiner (Hrsg.): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, 3. Auflage, Hamburg 2006.
- Khoury, Adel Theodor: *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam*, Freiburg 1994.
- Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimensionen der Identität*, 10. Auflage, Stuttgart 2005 (1993).
- Malik, Jamal: „Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne“, in: Gephart, Werner; Hans Waldenfels (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 206-232.
- al-Mawsūʿa al-qawmīya li-š-šaḥṣiyāt al-miṣrīya al-bāriza* [hrsg. vom Informationsministerium der Arabischen Republik Ägypten], 2. Auflage, Bd. 2, Kairo 1992.
- Mazyad, Ali Mahmud Husain: *Aḥmad Amīn. Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, Leiden 1963.
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt 1973.
- Meier, Andreas: *Politische Strömungen im modernen Islam*, Bonn 1995.
- Meyer, Thomas (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt a.M. 1989.
- Ders.: *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt a.M. 2002.

- Ders.: *Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin 1997.
- Ders. (Hrsg.): *Kulturelle Unterschiede, Menschenrechte und Demokratie*, Bonn 1998.
- Mill, John Stuart: *On Liberty*, London 1865 (1859).
- Na'īm, Abdullahi Ahmed an-: *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse 1990.
- Neuwirth, Angelika; Andreas Pflitsch (Hrsg.): *Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Oriental Institute of the German Oriental Society in Beirut*, Beirut 2001.
- Niethammer, Lutz: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Hamburg 2000.
- Nordbruch, Götz: „Geschichte im Konflikt. Der Nationalsozialismus als Thema aktueller Debatten in der ägyptischen Öffentlichkeit“, in Höpp, Gerhard et al. (Hrsg.): *Blind für die Geschichte? Arabische Bewegungen mit dem Nationalsozialismus*, Berlin 2004, S. 269-94.
- Orr, John Boyd: *The White Man's Dilemma. Food and the Future*, London 1953.
- Paret, Rudi: *Der Koran*, 10. Auflage, Stuttgart 2007 (1979).
- Ders.: „Sure 2:256: *lā ikrāha fī d-dīn*. Toleranz oder Resignation?“, in: *Der Islam* 45 (1969), S. 299-304.
- Parsons, Talcott: „Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie“, in: Döbert, Rainer; Jürgen Habermas;

- Gertrud Nunner-Winkler (Hrsg.): *Entwicklung des Ichs*, Meisenheim 1980, S. 68 - 88.
- Pink, Johanna: *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*, Würzburg 2003.
- Perlman, M.: „The Autobiography of Ahmad Amin“, in: *Middle East Affairs* 5 (1954), S. 17-24.
- Phillipp, Thomas: „Copts and Other Minorities in the Development of the Egyptian Nation-State“, in: Shamir, Shimon (Hrsg.): *Egypt from Monarchy to Republic. A Reassessment of Revolution and Change*, Boulder 1995, S. 131-150.
- Pülz, Lars: *Jung - Gebildet - Radikal? Junge muslimische Akademiker in orthodoxen Religionsgemeinschaften*, Marburg 2008.
- Rakha, Youssef: „Whatever happened to Galal Amin“, in: *Al-Ahram Weekly* 857 (August 2007), <http://weekly.ahram.org.eg/2007/857/cu1.htm> [LZ: 04.08.2010].
- Sagiv, David: *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993* [übersetzt von Gila Svirsky], London 1995.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, London 1978.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart/ Weimar 2005.
- Scheel, Holger: *Die Religionsfreiheit im Blickwinkel des Völkerrechts, des islamischen und des ägyptischen Rechts*, Berlin 2007.

- Scheffold, Margot: *Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Naǧīb Maḥmūds kulturtheoretische Essayistik als Beitrag zum euro-arabischen Dialog*, Bamberg 1995.
- Shavit, Uriya: „The Road to Democracy in the Arab World“, in: *Azure* 26 (2006), <http://www.azure.org.il/article.php?id=44> [LZ: 16.07.2010].
- Shepard, William: *The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, New Delhi 1982.
- Sivan, Emmanuel: „The Clash within Islam“, in: *Survival* 45/1 (2003), S. 25-44.
- Ders.: „The Islamic Republic of Egypt“, in: Pipes, Daniel (Hrsg.): *Sandstorm. Middle East Conflicts and America*, Lanham/ London 1993, S. 15-32.
- Šukri, Ġālī: *al-Aqbāṭ fī waṭan mutaǧayyir*, Kairo 1991.
- Tibi, Bassam: *Die fundamentalistische Herausforderung: der Islam und die Weltpolitik*, 4. Auflage, München 2003.
- Ders.: *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt a.M. 1992.
- Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: Brockelmann, Carl; A. Fischer; W. Heffening; F. Taeschner: *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt: Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom, Leipzig 1935*.
- Watt, Montgomery: *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Nachdruck, Edinburgh 1994 (1972).



Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.

Dies.: „Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religion im zeitgenössischen Islam“, in: Krämer, Peter; Sabine Demel, Libero Gerosa, Alfred E. Hierold, Ludger Müller (Hrsg.): *Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand*, Berlin 2007, S. 53-82.

Dies.: „Tradition und Religion: Identitätsstiftende Integrationshemmer?“, in: Bagger, Thomas (Hrsg.): *Islam und Europa als Thema der deutsch-türkischen Zusammenarbeit III*, Ankara 2004, S. 76-79.

Dies.: „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, in: Wild, Stefan (Hrsg.): *The Qur'an as Text*, Leiden 1996, S. 257-282.

Zabbal François: „Das Spiel der Opfer. Die Hysterie unter den arabischen Intellektuellen“ [Übersetzt von Anne Schulte Holthausen], in: *Zeitschrift für KulturAustausch* 1 (2002), S. 13-15.



Die Arbeit analysiert das Werk des ägyptischen Diplomaten und Publizisten Ḥusayn Aḥmad Amīn unter besonderer Berücksichtigung seiner Positionierung innerhalb zeitgenössischer Identitätsdiskurse in der arabischen Welt. Amīn, der vor allem für seine Kindheitsautobiographie *Fī bayt Aḥmad Amīn* (Im Haus Aḥmad Amīn) und sein Werk *Dalīl al-muslim al-ḥazīn* (Führer des traurigen Muslims) bekannt geworden ist, gilt einerseits als liberaler und säkularistischer Denker und wird andererseits häufig mit Forderungen nach einer Stärkung „islamischer Identität“ assoziiert.

In der vorliegenden Arbeit werden die identitätspolitischen Forderungen Amīns auf Basis einer breiten Beschäftigung mit seinem Überzeugungssystem untersucht und in vorsichtiger Abgrenzung von islamischen und westlichen Diskursen dargestellt. Das Misstrauen, welches Identitätspolitik heute häufig entgegengebracht wird, wird schließlich zum Anlass genommen, Amīns Anschauungen darüber, wie sich islamische Identität im Verhältnis zu kultureller und religiöser Alterität konstituiert, in den Blick zu nehmen. Somit liefert dieses Buch nicht nur isoliert stehende Informationen über das Leben und Werk eines interessanten ägyptischen Denkers, sondern bietet darüber hinaus einige Einsichten in arabische Diskurse über Kulturerbe und Geschichte sowie religiöse Toleranz und gesellschaftlichen Pluralismus.