

„Dies ist das Zeitalter der Vereinigungen“

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) und seine Netzwerke

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von Oriana Kochbeck

Berlin 2023

1. Gutachterin: Sen. Prof. Gudrun Krämer
2. Gutachter: Prof. Umar Ryad

Datum der Disputation: 04.12.2020

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe. Alle Hilfsmittel, die verwendet wurden, habe ich angegeben. Die Dissertation ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich den nachstehenden Personen danken, die mich bei der Anfertigung dieser Dissertation unterstützt haben.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Gudrun Krämer für die hervorragende Betreuung sowie die kritische Durchsicht meiner Zwischenergebnisse. Ebenso danke ich Prof. Umar Ryad für seine Unterstützung bei der Fokussierung des Dissertationsthemas und bei der Einordnung meiner Quellen, und Prof. Ulrike Freitag für ihre hilfreichen Kommentare und ihre Unterstützung bei der Herstellung von Kontakten zur King Abdulaziz Foundation for Research and Archives.

Ferner danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines Promotionsstipendiums, das mir ermöglicht hat, mich vollständig auf die Bearbeitung der Dissertation zu konzentrieren. Ebenso möchte ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für die Finanzierung meiner Forschungsreise nach Riad danken sowie der Miramonte Forschungstiftung für die gewährte Abschlussförderung.

Ich danke den Mitarbeitern und Doktoranden der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies für ihre inhaltliche und administrative Unterstützung beim Anfertigen dieser Dissertation.

Des Weiteren möchte ich Prof. Fahd al-Semari meinen Dank aussprechen, der mir den Zugang zu den Privatdokumenten von Rašīd Riḍā ermöglicht hat, sowie den Mitarbeiterinnen der King Abdulaziz Foundation for Research and Archives in Riad, die hervorragende Arbeitsbedingungen für die Durchsicht der Dokumente geschaffen haben. Ebenso danke ich dem Enkel von Rašīd Riḍā, Fu'ād Riḍā, für seine Genehmigung, Fotografien seines Großvaters für ein wissenschaftliches Poster zu verwenden.

Nicht zuletzt danke ich meinen Eltern dafür, dass sie meinen Bildungsweg immer an erste Stelle gesetzt und mich stets ermutigt haben, meine Ziele zu erreichen. Ein besonderer Dank gilt auch meinem liebevollen Ehemann, der mir mit seiner unendlichen Geduld in dieser wichtigen Phase meines Lebens nahestand. Seine Mitfreude in guten und sein Trost in schwierigen Zeiten waren mir eine große Hilfe. Schließlich möchte ich meinem Sohn danken, dessen erste Lebensjahre von der Anfertigung dieser Arbeit begleitet wurden und dem diese Arbeit gewidmet ist.

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen.....	i
Abkürzungsverzeichnis.....	ii
Tabellen- und Abbildungsverzeichnis.....	ii
1 Die vielen Rollen des Muḥammad Rašīd Riḍā.....	1
1.1 Forschungsstand: Riḍās Ideen, Netzwerke und Vereinigungen.....	8
1.2 Quellen.....	18
2 Theoretischer und methodischer Ansatz.....	24
2.1 Mobilisierung durch Vereinigungen und Presse.....	31
2.2 Der Netzwerkansatz und die Eingrenzung der Kontaktpersonen.....	39
3 Die Vereinigungen der Reformbewegung um Riḍā.....	48
3.1 Strukturen, Bestrebungen und Verhältnis zur Öffentlichkeit.....	52
3.2 Periodisierung.....	57
3.3 Geografische und soziale Reichweite.....	60
3.4 Die Rolle Riḍās in den Vereinigung und deren Stellenwert in seiner Karriere.....	66
4 Der Aufbau eines Netzwerks in religiösen Vereinigungen.....	71
4.1 Riḍās Einführung in das Milieu islamischer Vereinigungen in Kairo: Die <i>Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq</i>	72
4.2 Erweiterung des Netzwerks in Mittel- und Oberägypten: Die <i>Ġamʿiyat šams al-islām</i>	84
5 Die Institutionalisierung von Riḍās Ideen:	
Die <i>Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād</i>	100
5.1 Nutzen der Netzwerke für die Vereinsgründung.....	108
5.2 Erweiterung der Netzwerke und transnationale Verbreitung von Riḍās Ideen durch seine Schüler.....	116
6 Eine Vereinigung als „Nachfolgerin“ Riḍās:	
Die <i>Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn</i>	139
6.1 Riḍā als Mentor der reformorientierten muslimischen Jugend.....	145
6.2 Riḍās Brücken zur muslimischen Jugend: Muḥammad al-Ḥiḍr und Aḥmad Taymūr.....	156

7	Aktivismus gegen Sultan Abdülhamid:	
	Die <i>Ġam ʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmāniya</i>	174
8	Riḍās Pläne für eine arabische Nation:	
	Die <i>Ġam ʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiya</i>	197
8.1	Erste Phase (1910 bis 1914): Vorbereitung und Gründung.....	201
8.2	Zweite Phase (1914 bis 1918): Verhandlungen mit den Briten	207
8.3	Dritte Phase (1918 bis 1934): Die syrisch-arabische Frage	214
9	Forderungen nach Dezentralisierung und Unabhängigkeit:	
	Riḍās syrisch-arabische Vereinigungen	222
9.1	Die <i>Ḥizb al-lāmarkazīya al-idārīya al-ʿuṭmānī</i>	223
9.2	Die <i>Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī</i>	238
10	Riḍās Kontaktpersonen in politischen Vereinigungen.....	249
10.1	Rafīq al-ʿAz̧m.....	250
10.2	Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb.....	264
10.3	ʿAbd al-Ḥamīd az-Zahrāwī	276
10.4	Šakīb Arslān	292
11	Kultureller und wirtschaftlicher Austausch gegen westlichen Imperialismus	
	Die <i>Ġam ʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya</i>	311
11.1	Ideen, Mitglieder und Aktivitäten.....	313
11.2	Aḥmad Šafīq	325
12	Fazit und Visualisierung	334
	Quellen- und Literaturverzeichnis	352
	Anhang.....	368

Vorbemerkungen

Für die Transkription arabischer Begriffe und Eigennamen sind die Transkriptionsregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft angewandt worden. Ausnahmen bilden Begriffe und Eigennamen, die in der deutschen Sprache gebräuchlich sind, wie beispielsweise Fatwa, Scharia, Koran oder Ramadan.

Sofern die in dieser Arbeit erwähnten Personen einen Ehrentitel trugen, wird dieser – ebenso wie die Lebensdaten – bei der ersten Nennung genannt. Für den Fall, dass sich die erste Nennung in den Fußnoten befindet, werden die Ehrentitel und Lebensdaten in der nächsten Stelle im Haupttext nochmals genannt.

Wenn nicht anders vermerkt, sind alle Übersetzungen aus fremdsprachlichen Texten aus den Primärquellen und der Sekundärliteratur die eigenen.

Abkürzungsverzeichnis

ĞMA	Ğam‘īyat makārim al-aḥlāq
ĞŠI	Ğam‘īyat šams al-islām
ĞDI	Ğamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād
ĞŠM	Ğam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn
ĞŠ‘U	Ğam‘īyat aš-šūrā al-‘uṭmānīya
ĞĠ‘A	Ğam‘īyat al-ğāmi‘a al-‘arabīya
ḤLM	Ḥizb al-lāmarkazīya
ḤIS	Ḥizb al-ittihād as-sūrī
ĞRŠ	Ğam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Tabelle 1	Qualitative Kategorien von Beziehungen und Identifizierung in den Quellen	46
Tabelle 2	Weitere identifizierte qualitative Kategorien von Beziehungen	47
Abbildung 1	Kategorisierung der Vereinigungen	51
Abbildung 2	Zeitschiene des Wirkens der Vereinigungen	58
Abbildung 3	Zweigstellen der ĞMA und der ĞŠI um 1900	61
Abbildung 4	Zweigstellen der ĞŠM im Jahr 1935	61
Tabelle 3	Mitglieder der ĞŠ‘U und Anzahl namentlicher Erwähnungen in <i>al-Manār</i>	194
Abbildung 5	Kontaktpersonen Riḍās: Anzahl der Artikel mit namentlichen Erwähnungen und eigener Beiträge in <i>al-Manār</i>	336
Abbildung 6	Kontaktpersonen Riḍās: Anzahl eigener Beiträge in <i>al-Manār</i>	336
Abbildung 7	Zeiträume namentlicher Erwähnungen in <i>al-Manār</i>	338
Abbildung 8	Gesamtstruktur von Riḍās Netzwerken: Vereinigungen und Kontaktpersonen	339
Abbildung 9	Gesamtstruktur von Riḍās Netzwerken: Kontaktpersonen	340
Abbildung 10	Geografische Herkunft der Kontaktpersonen Riḍās	341
Abbildung 11	Bildungswege der Kontaktpersonen Riḍās	342
Abbildung 12	Berufsgruppen der Kontaktpersonen Riḍās	343
Abbildung 13	Kooperationen im Bereich der Publizistik	345
Abbildung 14	Weitergabe von Wissen der Kontaktpersonen an Riḍā	346
Abbildung 15	Affektive Beziehungen Riḍās	348
Abbildung 16	Wichtige Brückenbeziehungen Riḍās	349

„Dies ist das Zeitalter der Vereinigungen“

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) und seine Netzwerke

1 Die vielen Rollen des Muḥammad Rašīd Riḍā

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) gilt als einer der bekanntesten Vertreter der arabisch-sunnitischen Reformströmung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Kairo. Seine Zeitschrift *al-Manār* („Der Leuchtturm“), die er von 1898 bis 1935 dort herausgab, wurde weltweit von reformorientierten Muslimen rezipiert und galt als ihr Sprachrohr. Die Grundideen, die Riḍā darin verbreitete, waren die Einheit aller Muslime – die zumindest spirituell von einem Kalifen angeführt werden sollten –, Reformen auf islamrechtlicher, sozialer und politischer Ebene – wobei der Koran, die *sunna* und die *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* als Referenzen bzw. als Vorbilder gelten sollten – und die Vereinbarkeit des Islams mit wissenschaftlichem und technologischem Fortschritt. Das fortdauernde Interesse an Riḍās Ideen ist durch die Existenz der Zeitschrift *al-Manār al-ḡadīd* belegt, die 1998 in Kairo von einer Gruppe prominenter Befürworter eines politischen Islams ins Leben gerufen wurde. Zu dieser Gruppe gehörte zum Beispiel Muḥammad ‘Imāra (1931–2020), der laut Abaza in der ersten Ausgabe von *al-Manār al-ḡadīd* klare Bezüge zu Riḍās Zeitschrift herstellt.¹ Darüber hinaus ist der Einfluss von Riḍās Ideen zur Behandlung islamrechtlicher Fragen bei prominenten Gelehrten der heutigen Zeit erkennbar, etwa bei Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926–2022)² oder ‘Alī Ğum‘a (geb. 1952, Mufti von Ägypten von 2003 bis 2013).³

Die Wissenschaft hat Riḍā nahezu einstimmig als den intellektuellen Erben von Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897) und Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) erachtet, wobei Riḍā selbst mit der Unterstützung seiner engsten Partner, wie beispielsweise Emir Šakīb Arslān (1869–1946), den Anspruch auf dieses Erbe erhob, was seinerzeit nicht unumstritten war.⁴ Unklar bleibt jedoch, wer als der direkte Nachfolger von Riḍā zu sehen ist, der die Reformströmung nach dessen Tod anführte und seine Ideen verbreitete. Der Gründer der Muslimbrüder, Ḥasan al-Bannā (1906–1949), der nach Riḍās Tod sechs Ausgaben von *al-Manār* – in den Jahren 1939 und 1940 – herausgab, beanspruchte dieses Erbe für sich, jedoch gibt es keine Belege, die dieses Narrativ

¹ Abaza (2000), S. 310. Zu *al-Manār al-ḡadīd* siehe auch Hamzawy (2004). Zu einer kurzen Biographie von ‘Imāra und einer sprachlichen Analyse ausgewählter Schriften im Hinblick auf eine islamistische Rhetorik siehe Højgilt (2011), S. 106–141.

² Siehe dazu Kosugi (2006), S. 28, und Soage (2008), S. 16. Eine gute Übersicht über die verschiedenen Dimensionen von al-Qaraḍāwīs Wirken bietet der Sammelband „Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī“ (Gräf/Skovgaard-Petersen (Hg.) (2009)).

³ Halevi (2019), S. 25.

⁴ Siehe dazu Busool (1976), S. 280–286.

unterstützen.⁵ Zum einen bedauerte Riḏā fünf Jahre vor seinem Tod, dass er noch keinen Nachfolger gefunden habe, der sein intellektuelles Erbe antreten könne, was impliziert, dass er selbst nicht al-Bannā als Nachfolger designiert hatte.⁶ Zum anderen werden weder al-Bannā noch die Muslimbrüder in *al-Manār* erwähnt, obwohl Riḏā ein offenkundiges Interesse an den islamischen Vereinigungen der 1920er-Jahre hatte. Große Aufmerksamkeit widmete Riḏā hingegen der *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn* (Vereinigung der muslimischen jungen Männer), zu deren Gründungsfiguren, nämlich Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (1886–1969), Šayḥ Muḥammad al-Ḥiḍr al-Ḥusayn (1876–1958) und Aḥmad Bāšā Taymūr (1871–1930), er in regem Kontakt stand. Er scheint, so eine der Thesen dieser Arbeit, seine Nachfolge nicht einer Einzelperson, sondern einer islamischen Vereinigung übertragen zu haben, mit deren Ideen er sich identifizieren und der er als Mentor dienen konnte. Dies gelang mangels eigener Kontakte zur reformorientierten muslimischen Jugend über seine langjährigen Verbindungen zu den Vereinsgründern.

Im Laufe seiner Karriere übte Riḏā viele verschiedene Funktionen aus. Der am deutlichsten wahrnehmbare Aspekt seiner Karriere war seine Funktion als Publizist, der nicht nur eine eigene Zeitschrift herausgab, sondern auch eine eigene Druckerei und Buchhandlung (Maṭba'at al-Manār wa-maktabatuhā) betrieb. Er war ein muslimischer Reformler, der auf der Grundlage von Koran und *sunna* und nach dem Vorbild der *as-salaf aš-šāliḥ* Ideen für eine umfassende Reform muslimischer Gesellschaften auf religiöser, islamrechtlicher und politischer Ebene formulierte. Den Islam verteidigte er vehement, insbesondere gegen die Kritik christlicher Missionare und westlicher Autoren, wobei er stets die Vereinbarkeit seiner Religion mit der Moderne zu beweisen suchte. Er trat als *muftī* auf, indem er in einer dazu eingeführten Rubrik in *al-Manār* islamrechtliche Fragen seiner Leser beantwortete. Zudem war Riḏā ein Aktivist, der im Rahmen verschiedener Vereinigungen seinen Protest gegen politische Bedingungen, das Bildungssystem – im Hinblick auf islamische Bildungsinstitute einerseits und öffentliche Schulen andererseits – und den aus seiner Sicht desolaten Zustand muslimischer Gesellschaften im Allgemeinen zum Ausdruck brachte.

All diese Aktivitäten wurden auf verschiedene Weise von seinen weitreichenden Kontaktnetzwerken mitgetragen: Allein für die Produktion von *al-Manār* – die Sekundärliteratur vermittelt den Eindruck, es handele sich um die Arbeit eines einzigen Mannes – war ein ganzes

⁵ Siehe dazu Sajid (2018), S. 194–195. Diese Auffassung wird jedoch in der Sekundärliteratur reproduziert: „Al-Banna used to visit Rida, and inherited the ideas of al-Manār for Islamic reform and revival, in a much simplified and popularized version. We can say that, to the extent that he was a Salafi, he continued the mission of al-Manār“ (Kosugi (2006), S. 26).

⁶ *al-Manār* (August 1930), Jg. 31 (2), S. 155.

Team zuständig, das in der Druckerei mitarbeitete.⁷ Auch die Inhalte von *al-Manār* stammten nicht nur aus der Feder von Riḏā allein. Es gibt viele andere Autoren, die regelmäßig Beiträge darin veröffentlichten und damit den Diskurs von *al-Manār* mitgestalteten. Nicht zuletzt sind in diesem Kontext auch die Abonnenten zu nennen, die in den ersten Jahren zwar in bescheidener, ab 1903/1904 aber in größerer Anzahl mit ihren jährlichen Zahlungen zur Fortsetzung von *al-Manār* beitrugen. Auch wenn Riḏā seine eigenen Reformideen in *al-Manār* formulierte und verbreitete, ist seine Anerkennung unter Reformern in Kairo zumindest am Anfang seiner Karriere auf seine Assoziation mit ‘Abduh zurückzuführen, was ihn zu einem wichtigen Knotenpunkt in Riḏās Netzwerken macht. Im Hinblick auf seine Rolle als Verteidiger des Islams gegen Angriffe christlicher und westlicher Autoren waren Riḏās Kontaktpersonen insofern von Bedeutung, als er sie einerseits als Quellen für sein Wissen über das Christentum nutzen konnte; andererseits griff er auf sie zurück, um Arbeiten westlicher Autoren zu übersetzen, zumal er selbst keine Kenntnisse westlicher Sprachen hatte. Auch seine Rolle als *muftī* konnte er nur dadurch ausüben, dass Abonnenten aus allen Teilen der Welt ihre Anfragen an ihn schickten, auch wenn womöglich einige scheinbar anonym gestellte Fragen von ihm selbst formuliert wurden, damit er sich zu bestimmten Themen positionieren konnte. Auch seine Rolle als Aktivist wurde von seinen Netzwerken aus zahlreichen Kontaktpersonen mitgetragen. Mit ihnen interagierte er in verschiedenen Vereinigungen, in denen sich gebildete Männer versammelten, um gemeinsam ihren Protest gegen soziale und politische Bedingungen zu formulieren und öffentlich zu verbreiten, um ihren Unmut über eine aus ihrer Sicht abnehmende Bedeutung des Islams in der Gesellschaft zu diskutieren und gemeinsame Initiativen wie Kongresse, Vereinszeitschriften oder den Betrieb eigener Schulen zu finanzieren.

Da Riḏā als eingewanderter Syrer in Kairo, insbesondere in Kreisen ägyptischer Nationalisten, oftmals als „Eindringling“ (*daḥīl*) angesehen wurde, war er auf Kontaktnetzwerke angewiesen, die ihn dabei unterstützten, sich als Publizist, Aktivist und Vertreter der Ideen von ‘Abduh in der ägyptischen Öffentlichkeit zu etablieren. Trotz ihrer Bedeutung für die Karriere Riḏās, für die Mitgestaltung seiner Zeitschrift und die weltweite Verbreitung seiner Ideen sind seine Netzwerke in der Forschung noch kaum thematisiert worden. Indem Riḏā stets als Vorzeigefigur für die islamische Reformbewegung in Kairo angesehen wird, sind seine Mitstreiter weitgehend unbeachtet geblieben, was ihren Beiträgen für die Bewegung nicht gerecht wird. Diese Arbeit rückt diese Partner in den Vordergrund, indem sie ihre Verbindungen zu Riḏā und *al-Manār* untersucht. Die vielen Aktivitäten Riḏās in unterschiedlichen Bereichen weisen auf viele Möglichkeiten und Ansätze zur Erforschung seiner Netzwerke. Eine umfassende Untersuchung

⁷ Eine Fotografie aus dem Jahr 1926 zeigt die Mitarbeiter der Manār-Druckerei (Ryad (2009b), S. 55). Von den 17 Männern konnte Ryad ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āsim identifizieren (Vortrag am 09.05.2020 im Berliner „Zentrum Moderner Orient“). Dabei handelte es sich um den Cousin und Schwager von Riḏā, der auch Schüler an Riḏās Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād und Geschäftsführer (*wakīl*) von *al-Manār* war.

aller Kontaktpersonen wäre aufgrund ihrer hohen Anzahl nur auf quantitativer Ebene im Rahmen einer Netzwerkanalyse möglich. Sollen jedoch Aussagen über die Qualität der Verbindungen zu seinen Kontaktpersonen gemacht werden, ist eine Fokussierung auf einen Teil von ihnen unumgänglich.

In dieser Arbeit stehen Riḍās Kontaktpersonen innerhalb der Vereinigungen im Zentrum, in denen er sich im Lauf seiner Karriere aktiv engagierte. Diese Auswahl wurde aus verschiedenen Gründen getroffen: Neben der intellektuellen Produktion in schriftlicher Form – Periodika und Monografien – stellen Vereinigungen in diesem spezifischen Kontext eine wichtige Ebene der Arbeit von Reformern dar. Vereinigungen eröffneten eine Möglichkeit, Personen mit ähnlichen religiösen, politischen und kulturellen Interessen auch über geografische Grenzen hinweg miteinander zu verbinden, da die meisten Vereinigungen Zweigstellen auf transnationaler Ebene unterhielten. Sie dienten als Plattformen zur Diskussion von Missständen und möglichen Mitteln, um im Kollektiv gegen diese Missstände aktiv zu werden, weshalb sie in dieser Arbeit neben der Presse als wichtigstes Mittel zur Mobilisierung reformorientierter Aktivisten gefasst werden. Insofern ist eine Untersuchung der Strukturen, Mittel und Aktivitäten dieser Vereinigungen ebenso bedeutend für ein Verständnis der Reformbewegung Kairos wie die Rekonstruktion und Beurteilung ihrer schriftlich formulierten Ideen. Sie boten formalisierte Strukturen, die zusammen mit der Presse die Reform fördern sollten, wobei persönliche Netzwerke bei der Gründung der Vereinigungen, der Verbreitung ihrer Ideen, der Rekrutierung von Mitgliedern und der Gründung von Zweigstellen eine wichtige Rolle spielten.

„The complex web of associability sits at the heart of Islamic movements and is fundamental to understanding them. Networks are not only the most viable means of building movements within the current political environment. They are also key transmission belts of collective identity, drawing the ideas, sensibilities, reflexivity of people together while crisscrossing social, economic, and political hierarchies.“⁸

Zu den Personen, mit denen Riḍā im Rahmen der hier behandelten Vereinigungen zusammenarbeitete, gehörten nicht nur die Vorstandsmitglieder und Gründungsfiguren der Vereinigungen in Kairo, sondern auch diejenigen der Zweigstellen, die in anderen Städten Ägyptens sowie in Syrien in den historischen Grenzen des *Bilād aš-šām* lagen.⁹ Von einer religiösen Vereinigung ist bekannt, dass sie zu Riḍās Lebzeiten eine Zweigstelle im Maghreb gründete, und eine der politischen Vereinigungen unterhielt Zweigstellen außerhalb des arabischsprachigen Raums – beispielsweise in Istanbul und São Paulo –, die von syrischen Auswanderern gegrün-

⁸ Singerman (2003), S. 144.

⁹ Die Region, die in den Quellen als *Sūriyā* bezeichnet wird, umfasst die Gebiete des heutigen Syriens, des Libanons, Israels und der Palästinensischen Autonomiegebiete. Entsprechend der Bezeichnung in den Quellen werden die betreffenden Regionen in dieser Arbeit als „Syrien“ bezeichnet.

det worden waren. Darüber hinaus hatten Riḍās Vereinigungen Verbindungen zu anderen Gruppierungen, die ähnliche Ziele verfolgten, was bedeutet, dass Riḍā als Vorstandsmitglied mit zentralen Figuren der anderen Gruppierungen im Kontakt gestanden haben muss. Daraus folgt, dass Riḍās Netzwerke in Vereinigungen zahlreiche Kontaktpersonen in verschiedene Regionen innerhalb und außerhalb des arabischsprachigen Raums umfassten, weshalb für eine qualitative Untersuchung die Auswahl von Kontaktpersonen weiter eingegrenzt werden muss. Dies führt zu den Fragen, welche Ebenen der Verbindungen untersucht werden sollen und welche Faktoren als ausschlaggebend dafür gelten, ob eine Kontaktperson zu Riḍās Netzwerk gehört oder nicht. Reicht dafür beispielsweise eine rein schriftliche Korrespondenz aus, ohne dass jemals ein persönliches Treffen stattgefunden hat? Gehören solche Kontaktpersonen zum Netzwerk, die Mitglieder oder Unterstützer der Vereinigungen waren, aber deren Ansichten bezüglich bestimmter Fragen den Ideen von Riḍā so zuwiderliefen, dass sich eine Feindschaft zwischen Riḍā und den jeweiligen Kontaktpersonen entwickelte? Kommt es auf besonders dauerhafte Verbindungen an? Oder auf womöglich kurze, aber sehr intensive Phasen der Zusammenarbeit? Welche Qualitäten die Verbindung zu einer Kontaktperson Riḍās vorweisen muss, um als Teil seines Netzwerks angesehen werden zu können, hängt davon ab, welche Teilaspekte des Netzwerks untersucht und welche Fragen beantwortet werden sollen.

Diese Arbeit ist zum einen an den Wechselwirkungen zwischen den Netzwerken Riḍās in den Kairener Vereinigungen und seiner Zeitschrift als Sprachrohr der islamischen Reformbewegung interessiert. Daraus ergeben sich beispielsweise die Fragen, welche Vereinsmitglieder Riḍā namentlich in *al-Manār* erwähnte, ob sich solche Erwähnungen in Phasen der Zusammenarbeit in Vereinigungen häuften, und ob Riḍā ihre Schriften in seiner Zeitschrift veröffentlichte oder in Rezensionen seinen Lesern empfahl. Über die schiere Existenz solcher Erwähnungen oder von publizistischen Kooperationen hinaus interessiert auch der Inhalt des Austauschs, der in *al-Manār* zwischen Riḍā und diesen Kontaktpersonen stattfand. Welchen Mehrwert hatten ihre Schriften für das Repertoire der Zeitschrift, aber auch der *Manār*-Druckerei und -Buchhandlung? Inwiefern spiegeln ihre Beiträge die Grundideen und Forderungen der Vereinigungen wider, in denen sie mit Riḍā zusammenarbeiteten?

Zum anderen stehen die Korrelationen zwischen den Strukturen von Riḍās Netzwerk in den Vereinigungen und seiner vorrangigen Stellung innerhalb der Reformbewegung Kairos im Fokus dieser Arbeit. Dabei interessiert zum Beispiel, welche Kontaktpersonen Riḍā in die Kreise der Kairener Vereinigungen einführten, oder welche Möglichkeiten die Vereinigungen ihm für die Erweiterung seines Netzwerks boten, sowohl im Hinblick auf neue publizistische Kooperationen als auch auf die Verbreitung seiner Zeitschrift. Da eine öffentlichkeitswirksame Gründung einer Vereinigung ein Zeichen für Prestige war, ist in diesem Zusammenhang auch wissenswert, auf

welche Kontaktpersonen Riḏā auf der Suche nach Mitstreitern für eigene Vereinigungen zurückgriff, damit diese seinen Vorstellungen entsprechend erfolgreich wurde.

Bei der Reformbewegung in Kairo handelte es sich bekanntlich nicht um eine homogene Gruppe, auch wenn die in der Forschungsliteratur oft angenommene Einteilung der intellektuellen Strömungen des beginnenden 20. Jahrhunderts in Kairo in Traditionalisten, Progressisten und Reformern dies suggeriert.¹⁰ Die hier untersuchten Vereinigungen veranschaulichen, wie die Grenzen zwischen diesen postulierten drei Lagern verschwimmen konnten, zumal in einigen Vereinigungen Vertreter aller dieser Lager für eine gemeinsame Sache aktiv waren. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach denjenigen Kontaktpersonen Riḏās von besonderem Interesse, die er selbst als seine Mitstreiter und Partner und als Teil seiner Strömung ansah. Eine gemeinsame Mitgliedschaft in einer Vereinigung allein reichte dazu nicht aus; dies ist zum Beispiel an der Art und Weise erkennbar, in der Riḏā die Ideen, Schriften und Aktivitäten einiger Kontrahenten beschrieb und bewertete, die mit ihm in einer Vereinigung aktiv waren. In dieser Arbeit sollen diejenigen Kontaktpersonen Riḏās in Vereinigungen beleuchtet werden, die Riḏā als Unterstützer seiner Reformströmung und der in *al-Manār* vertretenen Ideen erachtete. Dies schließt nicht aus, dass Riḏā und seine Unterstützer Meinungsverschiedenheiten hatten und in der Öffentlichkeit kontroverse Diskussionen miteinander führten. Entscheidend ist, auf welche Art und Weise sie diskutierten und ihre Konflikte lösten, und ob Riḏā sie innerhalb der intellektuellen Landschaft Kairos als Teil seiner eigenen Strömung begriff.

Auf dieser Grundlage konnte das zu untersuchende Kontaktnetzwerk Riḏās mithilfe einiger Kategorien von Beziehungen im Sinne des qualitativen Ansatzes der Netzwerkforschung eingegrenzt werden, wie Kontinuität, Kontaktfrequenz und Multidimensionalität. Diese und andere Kategorien sind mit bestimmten Indikatoren verknüpft worden, etwa die Häufigkeit und Frequenz von Erwähnungen in *al-Manār*, der Inhalt der entsprechenden Artikel, die Zeitspanne, in denen diese veröffentlicht wurden, oder bestimmte Attribute und Begriffe, die Riḏā verwendete, wenn er über die Kontaktpersonen schrieb. Auf diese Weise konnten insgesamt 17 Kontaktpersonen herausgearbeitet werden, die zusammen ein Geflecht von Verbindungen zwischen gebildeten reformorientierten Publizisten und Aktivisten bildeten, die mit Riḏā für eine „gemeinsame Sache“ in mindestens einer der Vereinigungen Kairos kooperierten, die die Inhalte von *al-Manār* und die Reformbewegung mitgestalteten, die Ansätze Riḏās unterstützten, und die ihm zu seiner zentralen Position in der Reformbewegung verhalfen. An dieser Stelle sei vorausgeschickt, dass es sich zwar beim hier untersuchten Beziehungsgeflecht um ein einziges Kontaktnetzwerk handelt, in dessen Zentrum Riḏā steht, dieses aber verschiedene Teilnetzwerke

¹⁰ Zur Problematik dieser Dreiteilung intellektueller Strömungen siehe Zemmin (2018), S. 155–160.

enthält, wie in Abbildung 1 (Kapitel 3) sichtbar ist. Daher wird in dieser Arbeit der Begriff „Netzwerk“ meist in der Pluralform verwendet.

Zur weiteren Einführung in das Thema dieser Arbeit folgen zunächst eine Übersicht zum Stand der Forschung über Riḍā, seine Vereinigungen und Netzwerke (Kapitel 1.1) – der Forschungsstand über die einzelnen Kontaktpersonen wird im Hauptteil der Arbeit behandelt – und eine Übersicht über die hier verwendeten Quellen (Kapitel 1.2). In Kapitel 2 werden diejenigen Aspekte der Theorie sozialer Bewegungen dargelegt, die für die Einordnung der Vereinigungen in den Kontext der Reformbewegung um Riḍā eine Rolle spielten (Kapitel 2.1), sowie diejenigen des Netzwerkansatzes, die bei der Eingrenzung des Netzwerks und der Identifizierung der Kontaktpersonen hilfreich waren. Das dritte Kapitel gibt eine Übersicht über alle behandelten Vereinigungen, insbesondere im Hinblick auf ihre Strukturen, ihre Bestrebungen, ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit (Kapitel 3.1), die Periodisierung von Phasen, in denen sie aktiv waren (Kapitel 3.2), ihre geografische und soziale Reichweite (Kapitel 3.3), ihren Stellenwert in Riḍās Karriere und die Rollen, die dieser in den Vereinigungen übernahm (3.4).

Da die Vereinigungen den Ausgangspunkt für die Untersuchung von Riḍās Netzwerken bilden, ist der Hauptteil dieser Arbeit der Kategorisierung der Vereinigungen entsprechend gegliedert. Die Kapitel 4 bis 6 behandeln religiöse Vereinigungen und die dazugehörigen Kontaktpersonen Riḍās: In Kapitel 4 geht es um die ersten religiösen Vereinigungen, in denen sich Riḍā in Kairo engagierte, namentlich die *Ġamīyat makārim al-aḥlāq* (Vereinigung des vornehmen Charakters) und die *Ġamīyat šams al-islām* (Vereinigung der Sonne des Islams); Kapitel 5 befasst sich mit der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* (Vereinigung für Mission und religiöse Führung), aus der eine von Riḍā geleitete Schule hervorging, und die das Herzstück seiner Arbeit in religiösen Vereinigungen darstellt; und Kapitel 6 behandelt die *Ġamīyat aš-šubbān al-muslimīn* (Vereinigung der muslimischen jungen Männer).

Die Strukturen und Aktivitäten der politischen Vereinigungen werden in den Kapiteln 7 bis 9 dargestellt: Kapitel 7 beschäftigt sich mit der *Ġamīyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* (Osmanische Vereinigung der Konsultation), die auf die Beendigung des aus Sicht ihrer Mitglieder despotischen Regimes von Sultan Abdülhamid abzielte; in Kapitel 8 geht es um die *Ġamīyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* (Vereinigung des arabischen Bündnisses), die Riḍās eigene Idee eines Bündnisses zwischen den Führungspersonlichkeiten auf der Arabischen Halbinsel fördern sollte; und Kapitel 9 befasst sich mit zwei syrisch-arabischen Vereinigungen, die *Ḥizb al-lāmarkazīya al-idārīya al-‘uṭmānī* (Osmanische Partei für administrative Dezentralisierung), die eine administrative Dezentralisierung im Osmanischen Reich forderte, und die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* (Partei der syrischen Einheit), die sich für die Unabhängigkeit Syriens von europäischen Großmächten einsetzte.

Da es sich bei Schlüsselfiguren der politischen Vereinigungen im Wesentlichen um denselben Kreis von Personen handelt, der sich je nach wechselnden politischen Bedingungen immer wieder in neuen Vereinigungen formierte, werden die Kontaktpersonen Riḍās in diesem Kontext in einem eigenen Kapitel 10 gesondert behandelt. Den Hauptteil schließt Kapitel 11 ab, in dem es um die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Vereinigung zur Verbindung des Ostens) geht, die weder in die Kategorie der religiösen noch der politischen Vereinigungen eingeordnet werden kann. Ihre Mitglieder zielten darauf ab, mit kulturellen und wirtschaftlichen Mitteln die Einheit aller Völker im östlichen Teil der Welt zu fördern und somit ein Gleichgewicht zum als zivilisatorisch weiter fortgeschritten wahrgenommenen Westen zu schaffen. Kapitel 12 fasst die Ergebnisse dieser Arbeit zusammen: Das Beziehungsgeflecht, das sich zum einen aus den einzelnen Verbindungen Riḍās zu seinen Kontaktpersonen und zum anderen aus den Verbindungen der Kontaktpersonen Riḍās zueinander ergibt, wird in diesem Kapitel visualisiert. Dabei werden bestimmte Aspekte der Verbindungen zwischen Riḍā und den Kontaktpersonen hervorgehoben, um Muster erkennbar zu machen und die Netzwerkstrukturen in ein Verhältnis zu *al-Manār*, zu Riḍā und der Reformbewegung zu setzen.

1.1 Forschungsstand: Riḍās Ideen, Netzwerke und Vereinigungen

Entsprechend der Bedeutung Riḍās für die islamische Reformströmung seiner Zeit haben Islamwissenschaftler und Historiker zahlreiche Arbeiten über ihn veröffentlicht, wobei die einschlägigen Publikationen ihn als Denker und Theoretiker der islamischen Reform behandeln. Sie untersuchen verschiedene Aspekte seines Denkens, wobei insbesondere seine Ideen zum Kalifat,¹¹ zur politischen Reform – insbesondere im Hinblick auf die arabische und syrische Frage –,¹² zur Reform des islamischen Rechts¹³ und zu verschiedenen theologischen Aspekten¹⁴ sowie seine Ansichten zum Christentum besondere Beachtung finden.¹⁵ Insbesondere die ersten Arbeiten, die bereits ab den 1930er-Jahren erschienen und Riḍās Ideen zum Kalifat und zur

¹¹ Siehe dazu Laoust (1938), Hourani (1962), S. 239–244, Kerr (1966), S. 153–186, Abū Ḥamdān (1992), S. 111–166, al-Abyaḍ (1993), S. 86–92, Haddad (1997), al-Mallā (2008), S. 157–162, und Willis (2010).

¹² Siehe dazu Ḍanawī (1983), Busool (1984) und mit einem besonderen Augenmerk auf seine Ansichten zur arabischen Frage auch ʿAdawī (1964), S. 235–264, Jomier (1973), al-Marākišī (1985), S. 153–164, Šawābika (1986), S. 223–316, Tauber (1989); al-Abyaḍ (1993), S. 50–78, al-Mallā (2008), S. 177–234, und Zisser (2011).

¹³ Zu einigen Aspekten seiner Reform in islamrechtlicher Hinsicht siehe Hourani (1962), S. 232–237, Kerr (1966), S. 187–208, Dallal (2000), Skovgaard-Petersen (2001), Opwis (2003), S. 37–46, Johnston (2004), Ibrahim (2006), Lombardi (2006), S. 83–92, und Stolz (2012).

¹⁴ Siehe zum *tafsīr*: as-Sāmarrāʿī (1976), aš-Šarabāšī (1977), S. 97–160, und L'Hopital (2003); zur Prophetentradition: Ibrāhīm (1994) und Ramaḍānī (2013); zum Sufismus: Hourani (1981), S. 90–102, und Darnīqa (1986), S. 188–272; zur wahhabitischen Lehre: as-Salmān (1988), Boberg (1991), S. 290–313, und Lauzière (2016), S. 60–94.

¹⁵ Zu Riḍās Verhältnis zum Christentum siehe Ryad (2002), Wood (2008), Ryad (2009c) und al-ʿAwāḡi (2010).

islamrechtlichen Reform thematisieren, weisen auf mangelnde Kohärenz in seinem Denken hin. So bezeichnet Kerr seine Schriften zum Kalifat als „vage und nicht eindeutig“¹⁶ und seine „Ideologie“ im Hinblick auf Recht und Konstitutionalismus als „inkohärent“.¹⁷ Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Arbeiten von Kerr, ebenso wie die von Laoust und Hourani, keine umfassende Kontextualisierung von Riḍās Schriften in sein Gesamtwerk, seine Tätigkeiten jenseits denen seines schriftlichen Schaffens und in externe Bedingungen verfolgen.¹⁸ Haddad erklärt hingegen theoretische Unstimmigkeiten in Riḍās politischem Denken, indem er dieses in den Kontext seines übergeordneten Zieles, der „politischen Unabhängigkeit des Islams“, setzt, dem er den Vorzug vor theoretischer Kohärenz gegeben habe.¹⁹ Auch Hallaq stellt Ambivalenzen in Riḍās islamrechtlicher Theorie fest, und zwar im Zusammenhang mit den Dynamiken einer modernen, sich rasch wandelnden Gesellschaft, an die Riḍā islamrechtliche Prinzipien anzupassen versuchte. Diesen Prozess schreibt Hallaq einem „religiösen Utilitarismus“ zu.²⁰

Jüngere, seit den 1990er-Jahren veröffentlichte Arbeiten über Riḍā tendieren vermehrt zu solchen Kontextualisierungen und behandeln in stärkerem Maße Einzelaspekte seines Werks und seiner Tätigkeiten, anstatt zu versuchen, eine groß angelegte Theorie zu rekonstruieren. Darunter sind Arbeiten, die *al-Manār* in stärkerem Maße als journalistisches Produkt behandeln. Ryad bezeichnet Riḍās Zeitschrift als „frühen Zenit“ des ägyptischen Journalismus und rekonstruiert ihre Anfänge im Hinblick auf die Verbindungen, die Riḍā zu journalistischen Kreisen in Kairo aufbaute, auf seine Bemühungen, eine Finanzierung für die Produktion seiner Zeitschrift zu erhalten, und auf die Verhandlungen mit ‘Abduh, was die ideellen Grundlagen des Projekts betraf.²¹ Hamzah hebt den journalistischen Aspekt in Riḍās Schaffen hervor, indem sie es in einen „komplexen Prozess der Säkularisierung“ einordnet, der schrittweise erfolgt sei: die Autorität über religiöses Wissen verlagerte sich vom Kompetenzbereich der ‘*ulamā*’ in den der muslimischen Intellektuellen, von denen viele im Bereich des Journalismus tätig waren. Religiöse Diskurse, die vorher religiösen Institutionen vorbehalten waren, seien im Zuge eines Prozesses der „Journalisierung religiöser Konzepte“ in die öffentliche Sphäre verschoben worden.²² Hamzah spricht Riḍā in diesem Zusammenhang die Eigenschaften eines religiösen Gelehrten (‘*ālim*) und muslimischen Reformers (*muṣliḥ*) ab und reduziert ihn auf seine Rolle als Journalist (*ṣuḥufī*). Der publizistische Aspekt seiner Arbeit war tatsächlich zentral; jedoch bleibt unklar, warum Hamzah diesen Aspekt hervorhebt, gleichzeitig aber andere Zuschreibungen ausschließt. Die

¹⁶ Kerr (1966), S. 176.

¹⁷ Ebd., S. 103.

¹⁸ Haddad (1997), S. 253.

¹⁹ Ebd., S. 277.

²⁰ Hallaq (1997), S. 214–220. Dreh- und Angelpunkt dieses Prozesses sei für Riḍā das Konzept des allgemeinen Interesses (*maṣlaḥa ‘amma*) gewesen, das er zu einem eigenständigen Konzept rechtlicher Theorie erhoben habe.

²¹ Ryad (2009b).

²² Hamzah (2008), S. 41–42.

verschiedenen, ineinander verflochtenen Dimensionen seiner Aktivitäten sind entscheidend, wenn es darum geht, Riḍā als exemplarische Figur für diese Art neu entstehender Autoritäten über islamisches Wissen zu begreifen.

Ein weiterer Aspekt, den jüngere Literatur über Riḍā behandelt, sind seine Reiseberichte. Sajid untersucht, inwiefern Joyces Konzept der Heldenreise auf Riḍās Bericht über seine einzige Europareise – aus Anlass des Syrisch-Palästinensischen Kongresses – angewandt werden kann. Sajid identifiziert darin alle Etappen der Heldenreise und kommt zum Schluss, dass eine monomythische Perspektive auf den Reisebericht dem scheinbar inkonsistenten Text eine eigene Struktur gibt.²³ Brunner behandelt Riḍās Pilgerreise im Jahr 1916 und hebt den Aspekt der Selbstinszenierung hervor, der an zahlreichen Stellen im Text herauszulesen ist.²⁴ Bezeichnend ist für beide Reiseberichte, dass sie Einsichten in Riḍās Privatleben und seine Familie enthalten, über die er nur selten etwas in der Öffentlichkeit preisgab.²⁵

Besonders bemerkenswert ist die Arbeit von Zemmin, der an der Verwendung des Begriffs „Gesellschaft“ in *al-Manār* die Art und Weise zeigt, wie Konzepte der Moderne in Riḍās Zeitschrift als der islamischen Tradition inhärent begriffen werden. Dazu untersucht Zemmin Erwähnungen der Begriffe *muğtamaʿ* und *al-hayʿa al-iğtimāʿīya* in *al-Manār*, die ab dem 19. Jahrhundert mit dem Begriff Gesellschaft in einem modernen europäischen Verständnis assoziiert wurden. So kam etwa der Begriff *al-hayʿa al-iğtimāʿīya* vornehmlich im Kontext von Paraphrasen westlicher, christlicher Autoren vor; Riḍā und andere muslimische Autoren, die Beiträge in *al-Manār* veröffentlichten, schlugen den Begriff *umma* als Alternative vor, um Gesellschaft im Sinne einer sozialen Ordnung zu bezeichnen.²⁶ Auf ähnliche Weise verwendeten die Autoren von *al-Manār* auch *muğtamaʿ* in den meisten Fällen nicht im Sinne von Gesellschaft im modernen Verständnis, sondern bezogen sich damit vielmehr auf „die Sphäre des Rechts als notwendigen Regulators einer Gesellschaft“.²⁷ In seiner umfassenden Untersuchung konnte Zemmin die Annahme von Khuri-Makdisi hinsichtlich der Verbreitung der Begriffe *muğtamaʿ* und *al-hayʿa al-iğtimāʿīya* korrigieren.²⁸

Einige Arbeiten behandeln Riḍās Ideen einer politischen Reform im Kontext bestimmter politischer Ereignisse und Bedingungen. Dazu gehört der Aufsatz von Dupont, die Riḍās Schriften aus der Zeit unmittelbar nach der Revolution der Jungtürken von 1908 bezüglich der Aspekte der

²³ Sajid (2013).

²⁴ Brunner (2017).

²⁵ Sajid (2013), S. 186–187, und Brunner (2017), S. 272.

²⁶ Zemmin (2018), S. 250–253.

²⁷ Ebd., S. 300.

²⁸ Laut Khuri-Makdisi hat sich *muğtamaʿ* im Sinne einer modernen Gesellschaft erst in den 1930er- und 1940er-Jahren etabliert. Bis dahin sei *al-hayʿa al-iğtimāʿīya* weiter verbreitet gewesen. Die Ergebnisse von Zemmin auf der Grundlage seiner Volltextsuche in *al-Manār* widerlegen diese Annahme (ebd., S. 14 und S. 17).

Pressefreiheit, der Versammlungsfreiheit und des Rechts auf die Gründung privater Bildungsinstitute sowie im Hinblick auf die Begriffe Nation (*umma*) und Nationalität (*ǧinsīya*) untersucht und mit den Schriften von Ğurǧī Zaydān (1861–1914), Herausgeber der Zeitschrift *al-Hilāl*, vergleicht. Sie stellt Ambiguitäten im Verständnis der genannten Aspekte fest: Beide forderten Freiheit, waren aber der Meinung, dass die ungebildeten Massen dafür noch nicht bereit seien. Ihr ambivalentes Verständnis des Begriffs Nation stehe im Kontext der Widersprüche, die sich aus den Forderungen nach Einheit im Osmanischen Reich und dem Wunsch nach der Unabhängigkeit der einzelnen Völker des Reiches ergaben.²⁹ Auf die Veränderungen in Riḍās politischen Bestrebungen geht Zisser ein, der insbesondere an der Gleichzeitigkeit seiner Affinität zu Arabismus, Syrianismus und islamischer Einheit interessiert ist. Da sich diese Konzepte hinsichtlich einiger zentraler Aspekte widersprechen, sei diese Kombination bei Riḍā bemerkenswert und „einzigartig“ und habe den Grundstein für Forderungen nach einer syrischen Nation gelegt.³⁰ Wie die in dieser Arbeit untersuchten Kreise in politischen Vereinigungen – auf die Zisser nur kurz eingeht – zeigen, ist die Annahme einer Einzigartigkeit dieser Kombination nicht haltbar, da sie auch im Denken von anderen Mitgliedern dieser Vereinigungen festgestellt werden kann.³¹ Schließlich ist noch die Arbeit von Thompson zu nennen, die Riḍās Arbeit im Syrischen Nationalkongress (*al-mu'tamar as-sūrī l-ʿāmm*) und seinen Beitrag zur Formulierung einer Verfassung für das syrisch-arabische Königreich unter Fayṣal I. behandelt. Sie hebt Riḍās Kompromissbereitschaft und seine vermittelnde Rolle zwischen religiösen und nichtreligiösen Kräften hervor sowie die für den Nahen Osten im Hinblick auf Säkularität und Demokratie aus ihrer Sicht einzigartige Verfassung. Darüber hinaus stellt Thompson einen Kausalzusammenhang zwischen Riḍās Enttäuschung über die Beendigung des syrisch-arabischen Königreichs durch Frankreich und seiner darauffolgenden Unterstützung des saudischen Königs ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Saʿūd (1875–1953) und der wahhabitischen Lehren her und wertet dies als ein Aufgeben des islamischen Liberalismus zugunsten eines islamischen Modernismus.³² Diese Erklärung ist aufgrund ihres monokausalen Charakters problematisch: Thompson missachtet zum einen Riḍās kritische Haltung gegenüber Ibn Saʿūds Kontrahenten Ḥusayn – die ihn auch dazu bewog, die Eroberung des Ḥiǧāz durch Ibn Saʿūd zu befürworten – und zum anderen Riḍās Bewunderung für Ibn Saʿūds Tendenz, die technologische Dimension des Modernismus zu unterstützen,³³ sowie seine finanzielle Abhängigkeit von Ibn Saʿūd in den 1920er- und 1930er-Jahren.³⁴

²⁹ Dupont (2008). Siehe dazu auch Kapitel 7.

³⁰ Zisser (2011), S. 124.

³¹ Siehe dazu die Kapitel 7 bis 10.

³² Thompson (2015), S. 253–254.

³³ Siehe dazu Lauzière (2016), S. 65–67. Lauzière spricht hier von einer „Rehabilitation“ wahhabitischer Lehren durch Riḍā, die nicht undifferenziert gewesen sei. So habe er auf den Fanatismus einiger wahhabitischer Gelehrter hingewiesen.

³⁴ aš-Šarabāšī (1970), S. 167–169. Siehe dazu auch Kapitel 11.2.

Eine neue Perspektive auf die islamrechtliche Ebene von Riḍās Reform bieten Arbeiten, die seine in *al-Manār* veröffentlichten Fatwas behandeln. 1903 begründete Riḍā eine eigene Rubrik für seine Rechtsmeinungen im Hinblick auf konkrete Fragen seiner Leser, die ihn aus vielen Teilen der Welt erreichten.³⁵ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Arbeit von Halevi: Er hat zahlreiche Fatwas von Riḍā zu materiellen Gütern untersucht, die von Abonnenten aus Europa und den USA stammten und aufgrund ihrer Neuartigkeit Unsicherheiten bei Muslimen darüber entstehen ließen, ob sie mit islamischen Prinzipien vereinbar seien: zum Beispiel Banknoten, das Grammophon, der Telegraf, Lotteriescheine oder bestimmte Kleidung. Den Pragmatismus, mit dem Riḍā Fragen seiner Abonnenten bezüglich westlicher materieller Güter beurteilte, bezeichnet Halevi als „laissez-faire-Salafismus“, womit er Riḍās Rückgriff auf das Vorbild der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* als „flexibles Instrument der Reform“ unterstreicht.³⁶ Zu den vielen Aspekten, die Halevi anhand seiner Analyse überzeugend aufzeigt, gehört zum einen die Schlussfolgerung, dass es bei Riḍās islamrechtlichen Lehren eine Kontinuität gab – womit er die weit verbreitete Annahme eines Übergangs von islamischem „Modernismus zu Fundamentalismus“ nach dem Ersten Weltkrieg widerlegt.³⁷ Zum anderen ist Halevis Perspektive auf die *mustaftīyyūn* besonders interessant, da er sie aufgrund ihrer Fatwa-Anfragen als Mitgestalter der Inhalte von *al-Manār* hervorhebt und ihnen damit eine „agency“ in der Geschichte des islamischen Rechts und der islamischen Reform zugesteht, die in der Forschungsliteratur bisher weitgehend missachtet wurde: „They not only determined the topics of his fatwas; they also affected his perception of what issues were of burning interest to his international readership and therefore worth incorporating into the program of Islamic reform.“³⁸

Dies führt zu der Frage, inwiefern Riḍās Partner, die sein Reformprojekt mitgestalteten oder unterstützten, in der Forschungsliteratur behandelt wurden. Sein Gesamtnetzwerk im Sinne einer quantitativen Netzwerkanalyse ist bisher nicht Gegenstand einer Studie gewesen, aber es gibt einige Arbeiten, die aus verschiedenen Perspektiven Teilnetzwerke von Riḍā betrachten. Zu nennen ist etwa die Studie von Ryad über Riḍās Ansichten zum Christentum, zur Arbeit christlicher Missionare in der islamischen Welt und seine Reaktionen auf islamkritische Schriften christlicher Autoren.³⁹ Da Riḍā selbst nicht über Kenntnisse westlicher Sprachen verfügte, war er auf Personen angewiesen, die ihm als Quellen für sein Wissen über das Christentum und auch

³⁵ Zu einer Auflistung der Länder, aus denen die Fatwas kamen, siehe Imady (1993), S. 113–114. Aufgrund der Vielzahl dieser Regionen bezeichnet Halevi Riḍā als „global mufti“. Er arbeitet hinsichtlich der Daten und der Standorte, von denen aus die Fatwa-Anfragen kamen, Muster heraus, die „das Konstrukt des ‚Nahen Ostens‘ als übliche Analyseeinheit für ein Verständnis islamischer Geschichte im frühen 20. Jahrhundert hinterfragt“ (Halevi (2019), S. 252, siehe dazu auch S. 56–61).

³⁶ Ebd., S. 23.

³⁷ Ebd., S. 244–245.

³⁸ Ebd., S. 63.

³⁹ Ryad (2009c). Die Quellengrundlage bilden dabei *al-Manār*, Riḍās Privatdokumente und die Privatarchive zweier seiner Mitstreiter.

über Arbeiten westlicher Autoren über den Islam dienten. Ryad untersucht in einem Teil seiner Arbeit die Interaktion Riḍās mit den prominentesten Personen seines „komplexen und vielfältigen“ Netzwerks, die Beiträge in *al-Manār* veröffentlichten. „Studying such sources has helped us to understand the value of these contributions in forming the shape of his journal especially regarding his anti-Christian polemics.“⁴⁰ Für die vorliegende Arbeit ist von besonderem Interesse, dass Ryad zum einen kurz auf die Zusammenarbeit Riḍās mit syrischen Christen in politischen Vereinigungen eingeht, und zum anderen, dass er eine Analyse der Schriften liefert, die Muḥammad Taufiq Ṣidqī (1881–1920) in *al-Manār* veröffentlichte, da dieser auch im Kontext der hier behandelten Teilnetzwerke relevant ist. Darüber hinaus behandelt Ryad im Zusammenhang mit Riḍās Ansichten zur Arbeit christlicher Missionare auch dessen eigene Schule, die als Reaktion darauf zu sehen ist.⁴¹

Andere Autoren, die sich mit Austauschpartnern Riḍās beschäftigen, legen ihren Fokus auf die Einflüsse von *al-Manār* in verschiedenen Regionen, in denen die Zeitschrift rezipiert wurde. Einige Arbeiten sind in einem von Dudoignon, Hisao und Yasushi 2006 herausgegebenen Sammelband zu finden, in dem die Bedeutung von *al-Manār* als historischer Quelle hervorgehoben und ein Zusammenhang zwischen den darin vorgebrachten Ideen und der Entwicklung islamischer Erweckungsbewegungen des späten 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts hergestellt wird. Während zwei Beiträge den eher geringen Einfluss von *al-Manār* im Zentrum des Osmanischen Reiches⁴² und in Syrien⁴³ behandeln, weisen drei andere Beiträge auf erhebliche Einflüsse von *al-Manār* auf islamische Reformbewegungen im russischen Kaiserreich, in China und Südostasien hin: Dudoignon zeigt dies am Beispiel der Zeitschrift *Šūrā*, die zwischen 1908 und 1918 in Orenburg von Riḍā ad-Dīn bin Fahr ad-Dīn (1859–1936) herausgegeben wurde. *Al-Manār* habe dieser Zeitschrift nicht nur als konzeptuelles Vorbild gedient, sondern sei auch die darin am meisten zitierte journalistische Quelle gewesen.⁴⁴ Laut Dudoignon war *al-Manār* nicht der einzige Kanal, über den Ideen der islamischen Reform von Kairo ins russische Kaiserreich gelangten; diese verbreiteten sich dort auch über ein Netzwerk von Bildungsinstitutionen, die ab den 1880er-Jahren dort gegründet wurden – einige Dozenten dieser Institutionen waren während

⁴⁰ Ebd., S. 308.

⁴¹ Ebd., S. 162–166. Siehe dazu auch Kapitel 5.

⁴² Gen warnt davor, den Einfluss von *al-Manār* im Zentrum des Osmanischen Reichs zu überschätzen, da sich hier zuvor eigene Tendenzen islamischer Reform entwickelt hatten (Gen (2006), S. 78–81).

⁴³ Commins meint, der geringe Einfluss von *al-Manār* im Hinblick auf sufische Praktiken in Syrien könne nicht allein auf die Zensur der Zeitschrift durch Sultan Abdülhamid zurückgeführt werden. Vielmehr sei die Verteidigung der von Riḍā und anderen Autoren von *al-Manār* verurteilten sufischen Praktiken durch konservative *‘ulamā’* Syriens dafür verantwortlich gewesen (Commins (2006), S. 50). Zu bemerken ist, dass Commins in seinem Beitrag kurz auf den Austausch zwischen *al-Manār* und zwei für das hier behandelte Netzwerk relevante Personen eingeht, nämlich Ṣayḥ ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī (gest. 1916) und Rafiq Bek al-‘Azīm (1865–1925) (ebd., S. 45–46).

⁴⁴ Dudoignon (2006), S. 101. Dabei ist zu bemerken, dass diese Art der Aufmerksamkeit nur einseitig gewesen sei, da Referenzen zu Muslimen des russischen Kaiserreichs in *al-Manār* nicht so zahlreich zu finden seien (ebd., S. 106).

ihres Studiums an der Azhar-Universität in Kairo von den Ideen ‘Abduhs beeinflusst worden. Die auf diese Weise in muslimische Gemeinschaften des russischen Kaiserreichs transferierten Ideen zur islamischen Reform seien in lokale „Dispute über die Stellung des Islams innerhalb des Modernisierungsprozesses“ integriert worden.⁴⁵ Trotz einer zeitlichen Verzögerung erreichten die Ideen der Reformer in Kairo im Allgemeinen und speziell die Inhalte von *al-Manār* auch die muslimischen Hui in China. Masumi zeigt, dass die ab 1929 in Beiping von einer islamischen Bildungsinstitution (Chengda Normal School) herausgegebene Zeitschrift *Yuehua* eindeutige Einflüsse von *al-Manār* aufweist. Das prägnanteste Beispiel sei die Übersetzung und Veröffentlichung von ‘Abduhs „Risālat at-tauḥīd“ als Artikelserie ab 1933.⁴⁶ Auch hier waren Studienaufenthalte chinesischer Muslime an der Azhar von zentraler Bedeutung für die Transmission reformistischer Ideen aus Kairo, die an lokale Bedingungen angepasst wurden. Diese Ideen spielten eine Rolle für die Bildung einer nationalen Identität, die mit ethnischer Identität koexistierte. Azra behandelt zwei Zeitschriften, die Anfang des 20. Jahrhunderts nach dem Vorbild von *al-Manār* im malaiisch-indonesischen Archipel begründet wurden: *al-Imām* (1904–1906) in Singapur und *al-Munīr* (1911–1916) in Sumatra. Anhand eines Überblicks über die Inhalte der Zeitschriften sowie der Biografien ihrer Herausgeber zeigt Azra den Einfluss von Riḍās und ‘Abduhs Ideen und ihrer Zeitschrift auf *al-Imām* und *al-Munīr* auf. Er differenziert dabei zwischen Indonesien, wo solche Publikationen die Gründung von entsprechenden Organisationen stimulierten, indem sie ihnen eine ideelle Grundlage boten, und Malaysia, wo die Rezeption der Zeitschriften eher gering war und wo sich islamisch-reformistische Institutionen erst in den 1970er-Jahren etablierten.⁴⁷

Einen Fokus auf Riḍās Einflüsse in Südostasien legen auch Abushouk und Burhanudin, die *al-Manār* als Vehikel für die Überlieferung von Ideen zur islamischen Reform in die Region bezeichnen. Abushouk zeigt, wie reformorientierte Angehörige der Diaspora von aus dem Ḥaḍramaut stammenden Arabern mit hohem sozialen Status in Malaysia und Indonesien die Botschaft von *al-Manār* annahmen und wie diese das soziopolitische System innerhalb der Diaspora herausforderte.⁴⁸ Weiterhin legt er dar, wie der Dialog zwischen *al-Manār* und den reformorientierten Ḥaḍramīs über Themen wie die Ablehnung von *taqlīd*, sufische Praktiken, Bildung und die rechtliche Frage der Mischehe konfliktreiche Debatten zwischen den dortigen Reformern und Traditionalisten entfachte, wobei Letztere den Verlust ihrer gesellschaftlich tief verwurzelten Autorität befürchteten. Burhanudin behandelt Fatwa-Anfragen von Südostasiaten, die in der arabischen Welt studiert hatten, von in Südostasien ansässigen Arabern und von südostasiatischen Muslimen, die nicht in die arabische Welt gereist waren. Burhanudin teilt die

⁴⁵ Ebd., S. 87.

⁴⁶ Masumi (2006), S. 130–131.

⁴⁷ Azra (2006), S. 155–156.

⁴⁸ Abushouk (2009).

Fatwa-Anfragen (*istiftā'āt*) in drei Kategorien ein: Fragen, die sich aus der Begegnung mit Modernität ergaben – etwa das Tragen westlicher Kleidung oder die islamrechtliche Zulässigkeit neuer Erfindungen wie des Grammofons –, weiterhin Fragen nach religiösen Praktiken – etwa die Zulässigkeit von Gräberkulten, Wunder oder der Koran als Quelle übernatürlicher Kräfte – und schließlich Fragen, die das System der sozialen Schichten und die religiöse Autorität der *'ulamā'* hinterfragten. Burhanudin geht dabei nicht auf die Antworten von Riḍā auf diese Fragen ein. Vielmehr will er anhand der Anfragen aus Südostasien die sich wandelnden sozialen und intellektuellen Bedingungen in der Region aufzeigen. Dabei nennt er die Namen einiger südostasiatischer Reformer, die eine wichtige Rolle dabei spielten, die Reformideen von Riḍā in ihrer Heimat zu verbreiten. Dabei ist Muḥammad Basyūnī 'Imrān (1885–1953) als Teil des hier behandelten Netzwerks von besonderem Interesse.⁴⁹

Lauzière widmet ein Kapitel seines Buches einer fünfköpfigen Gruppe von Männern, die im Kontakt zu Riḍā standen und die er als dessen *Protegés* bezeichnet. Er schildert, wie Riḍā sie in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre an Ibn Sa'ūd empfahl, der sie prompt in Schlüsselpositionen der prestigeträchtigsten religiösen Institutionen Mekkas und Medinas einsetzte.⁵⁰ Lauzière warnt zwar davor, ihren Einfluss im Nağd und Ḥiğāz zu überschätzen, zeigt aber anhand von zahlreichen lebhaft geschilderten Beispielen, auf welche Weise sie zunächst versuchten, die Reformideen Riḍās in der Region zu verbreiten: Zum Beispiel übernahmen sie zusätzlich zu ihren Tätigkeiten als Dozenten oder Prediger auch Aufgaben als Berater staatlicher Institutionen. Ihr vermeintlich neutraler Standpunkt gegenüber wahhabitischen *'ulamā'* war für den saudischen Staat insofern von Vorteil, dass sie als externe Berater eine Bestätigung für Vorhaben lieferten, die in der Bevölkerung umstritten waren. Während Riḍās *Protegés* anfangs, Riḍās Ideen entsprechend, die Förderung von technologischem Fortschritt und soziopolitischer sowie rechtlicher Reformen ins Zentrum ihrer Bemühungen stellten, verloren diese Aspekte der Reform nach und nach an Bedeutung, was auf den Druck konservativer wahhabitischer Religionsgelehrter und auch auf die lukrativen Gehälter zurückzuführen sei, die Ibn Sa'ūd seinen Beratern zahlte.⁵¹

Dass die Rekonstruktion der Kanäle, über die Riḍās Zeitschrift ihre transnationale Dimension erreichte, ein in jüngster Zeit rege verfolgtes Forschungsziel ist, belegt eine Reihe von Vorträgen bei der internationalen Konferenz der Middle East Studies Association im November 2016 in Boston. Hier wurden unter dem Titel „Deconstructing al-Manar and the Legacy of Rashid Rida: Transnational Islamic Reformism and Authority in the Early 20th Century“ neben einem aus Teilen dieser Arbeit bestehenden Vortrag drei weitere Vorträge gehalten, die die Wege von *al-*

⁴⁹ Siehe dazu Kapitel 5.2.

⁵⁰ Diese Empfehlung sei auf die Initiative von Ibn Sa'ūd zurückzuführen, der Riḍā gebeten habe, qualifizierte *'ulamā'* zu ihm zu schicken (Lauzière (2016), S. 75). Zu kurzen Biografien dieser fünf Gelehrten, einschließlich der Vermittlung durch Riḍā, siehe ebd., S. 72–75.

⁵¹ Ebd., S. 80–81.

Manār und Riḍās Ideen verfolgen: Bar Sadeh (Columbia University, New York City) referierte über die Debatte, die die Veröffentlichung einer arabischen Übersetzung von Mahatma Gandhis „Weg zur Gesundheit“ als Artikelserie (1926–1928) auslöste. Drei verschiedene Standpunkte, die von Autoren von *al-Manār*, einschließlich Riḍā, vertreten wurden, reflektieren miteinander konkurrierende Visionen einer idealen muslimischen *umma*. Karic (School of Oriental and African Studies, London) zeigte in ihrem Vortrag, wie sich sowohl reformistische als auch traditionalistische bosnische Muslime im Zuge ihrer Debatte über die Übersetzung des Korans und die Koranexegese nach dem Ersten Weltkrieg auf den „Tafsīr al-Manār“ beriefen. Darüber hinaus belegen Reiseberichte von Vertretern beider Gruppen bosnischer Gelehrter, dass sie sich um persönliche Treffen mit Riḍā bemühten, was wiederum auf ihr Bedürfnis nach religiöser Autorität hinweist. Glassermann (Columbia University, New York City) zeigte in seinem Vortrag, dass Übersetzungen von Riḍās „al-Waḥy al-muḥammadi“ in chinesische Sprachen in den 1920er- und 1930er-Jahren den Muslimen Chinas eine Argumentationsvorlage für die Verteidigung des Islams gegen orientalistische und christliche Kritiker lieferte.

Die Vereinigungen, an denen Riḍā sich aktiv beteiligte, sind noch nicht umfassend und in ihrem Verhältnis zueinander behandelt worden; es sind jedoch einige Studien vorhanden, die einzelne oder mehrere Vereinigungen zum Gegenstand haben. Da in jedem Kapitel dieser Arbeit auf den Forschungsstand der einzelnen Gruppierungen eingegangen wird, soll hier nur ein kurzer Überblick erfolgen. Imady geht in seiner Dissertation über die Institutionen der islamischen Reform im 19. und 20. Jahrhundert – wozu er Zeitschriften, Vereinigungen und politische Parteien zählt – insbesondere auf die vier politischen Gruppierungen ein, in denen Riḍā sich engagierte. Da er einen längeren Zeitraum (1871–1949) behandelt als diese Arbeit und somit nicht nur auf Riḍās Vereinigungen eingeht, fällt die Darstellung dieser vier Gruppierungen recht kurz und oberflächlich aus und beinhaltet lediglich ihre Grundsätze und Ziele.⁵² Neben einigen Ungenauigkeiten⁵³ ist an Imadys Arbeit zu bemängeln, dass er sich – mit Ausnahme der *Ġamīyat aš-šubbān al-muslimīn* – kaum mit den religiösen Vereinigungen befasst, in denen Riḍā sich engagierte. Dies ist erstaunlich, da Imady einen teleologischen Ansatz verfolgt, indem er den institutionellen Hintergrund für die Entstehung von militantem Islamismus beleuchten will. Dabei

⁵² Imady (1993), S. 135–145.

⁵³ Imady nennt den kurzen Abriss von Saʿīd (1934) als einzige Informationsquelle für die Aktivitäten der *Ġamīyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiya* (Imady (1993), S. 141), obwohl zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Imadys Dissertation schon andere, deutlich aussagekräftigere Publikationen erschienen waren, etwa Šawābika (1986), der die Vereinigung auf der Grundlage der Privatdokumente Riḍās behandelt, sowie Tauber (1989) und ar-Rīmāwī (1991). Darüber hinaus datiert Imady den Beginn der Aktivitäten Riḍās im Rahmen der *Ġamīyat aš-šūrā l-ʿuṭmāniya* auf das Jahr 1907 (Imady (1993), S. 136), was ein gängiger Fehler in der westlichen Literatur ist. Dies war lediglich der Zeitpunkt, an dem die Existenz dieser Vereinigung öffentlich in *al-Manār* bekanntgegeben wurde, nachdem sie ein knappes Jahrzehnt auf geheimer Ebene aktiv gewesen war (siehe dazu Kapitel 7). Schließlich nennt Imady Riḍā als einen der Gründer der *Ġamīyat aš-šubbān al-muslimīn* im Jahr 1927, meines Wissens war Riḍā aber nicht direkt an der Gründung beteiligt (siehe dazu Kapitel 6).

identifiziert er die Muslimbrüder als wichtigen Faktor für diese Entwicklung; diese folgten zumindest strukturell und im Hinblick auf ihr Vokabular dem Vorbild der religiösen Vereinigungen, in denen Riḍā sich in der Zeit um die Jahrhundertwende engagierte und die Imady in seiner Arbeit missachtet.⁵⁴

Tauber behandelt in seiner Arbeit über die Entstehung arabischer Bewegungen unter vielen anderen auch alle politischen Vereinigungen, in denen Riḍā sich engagierte.⁵⁵ Da Tauber ein Gesamtbild arabischer Vereinigungen zeichnet, stehen Riḍā und seine politischen Vereinigungen nicht im Fokus; dennoch liefert Tauber zahlreiche Informationen über die Aktivitäten von Personen, die für die hier behandelten Netzwerke Riḍās relevant sind. Der Wert von Taubers Arbeit liegt – neben einer lebhaften Beschreibung der Aktivitäten arabischer Vereinigungen – darin, dass er die häufig als einen einzigen Block wahrgenommene arabische Nationalismusbewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts differenziert betrachtet und drei ideologische Kategorien unterscheidet: Arabismus – wobei er die Seltenheit panarabischer Bestrebungen hervorhebt –, „Libanonismus“ und „Syrianismus“. Eine weitere Publikation, die einen Überblick über mehrere der hier behandelten Vereinigungen bietet, ist die von Šawābika, der die vier politischen Vereinigungen behandelt sowie eine religiöse, die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*.⁵⁶ Die Besonderheit dieser Arbeit liegt darin, dass Šawābika zu den wenigen Forschern über Riḍā gehört, der dessen Privatdokumente als Quelle nutzt, was insbesondere im Zusammenhang mit der geheimen *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiya* von Interesse ist, über die Riḍā in *al-Manār* verhältnismäßig wenig schrieb.⁵⁷

Wie bereits deutlich geworden ist, hat sich die Wissenschaft bisher in stärkerem Maße für die politischen Vereinigungen interessiert. Was die religiösen Vereinigungen betrifft, ist die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* diejenige, die am häufigsten behandelt wurde. Sowohl Abū Ḥamdān als auch Darnīqa widmen dem aus Riḍās Sicht wichtigsten kollektiven Projekt einige Seiten ihrer Studien – allerdings nur oberflächlich, indem sie sich auf eine Zusammenfassung der in *al-Manār* veröffentlichten Satzung beschränken.⁵⁸ Obwohl Riḍā maßgeblich an der Verbreitung der *Ġamʿiyat šams al-islām* beteiligt und auch Mitglied der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* war, sind diese frühen Vereinigungen, die Riḍās weiteres Engagement in Vereinigungen prägten, bisher in der Wissenschaft nicht behandelt worden. Hingegen ist die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* besser

⁵⁴ Lediglich die *Ġamʿiyat šams al-islām* wird in einem Satz erwähnt (ebd., S. 128).

⁵⁵ Tauber (1993b).

⁵⁶ Zur *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmāniya* und *Ḥizb al-lāmarkazīya* siehe Šawābika (1986), S. 232–251. Zur *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiya* siehe ebd., S. 251–263. Zur *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* siehe ebd., S. 319–340, und zur *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* siehe ebd., S. 119–128.

⁵⁷ Dazu gehören beispielsweise die Satzung und Flugblätter, in denen Riḍā die Forderungen der Vereinigung formulierte.

⁵⁸ Siehe dazu Darnīqa (1986), S. 141–146, und Abū Ḥamdān (1992), S. 44–53.

erforscht,⁵⁹ wobei Kapitel 6 dieser Arbeit auf die entsprechenden Studien näher eingeht. Was die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* angeht – die hier außerhalb der Kategorien politischer und religiöser Vereinigungen behandelt wird –, ist die Arbeit von Jankowski zu nennen, der diese Vereinigung in eine allgemeine Tendenz der 1920er-Jahre einordnet, bei ihm als „Easternism“ bezeichnet.⁶⁰

Auf den Forschungsstand hinsichtlich der einzelnen Kontaktpersonen Riḍās in den Vereinigungen wird in den jeweiligen Kapiteln eingegangen. Hier sei nur kurz erwähnt, dass die Behandlung dieser Personen in der Sekundärliteratur stark variiert. Über manche dieser Personen sind mir keine Forschungsarbeiten bekannt, weshalb ich mich in diesen Fällen nur auf Informationen aus den Quellen und teilweise auf kurze Einträge in biografischen Lexika berufen konnte. Andere sind etwas besser erforscht, insbesondere wenn sie viele Artikel in *al-Manār* publizierten, was das Interesse einiger Forscher auf sich gezogen hat. Über wiederum andere gibt es zahlreiche Studien, wobei Šakīb Arslān die am besten erforschte Kontaktperson Riḍās ist. Insgesamt zeigt der Forschungsstand zu den hier behandelten Personen, dass weitere Arbeiten über die weniger bekannten Akteure der islamischen Reform in Kairo des beginnenden 20. Jahrhunderts notwendig sind, da sie als Mitgestalter der Reform eine wichtige Rolle spielten. Abschließend ist noch zu bemerken, dass die westliche Islamwissenschaft erstaunlicherweise auch über Riḍā selbst bisher keine umfassende Biografie hervorgebracht hat, obwohl reichhaltiges Material dafür vorhanden ist: Zum einen finden sich in *al-Manār* viele autobiografische Passagen; zum anderen bietet aš-Šarabāšī, der mithilfe von Riḍās Privatdokumenten eine umfassende arabischsprachige Biografie veröffentlicht hat, eine hervorragende Grundlage, auf die sich ein biografisches Forschungsprojekt stützen könnte.⁶¹

1.2 Quellen

Für die Erarbeitung der vorliegenden Forschungsfragen sind verschiedenartige Quellen herangezogen worden, die sich aus arabischsprachigen Periodika und unveröffentlichten Privatdokumenten Riḍās sowie vereinzelt britischen und französischen Geheimdienstunterlagen zusammensetzen. Im Folgenden sollen die verwendeten Quellen und die Vorgehensweise bei ihrer Durchsicht kurz erläutert werden.

⁵⁹ Kampffmeyer (1932), S. 101–154, bietet auf der Grundlage eines Besuchs der Vereinigung kurze Zeit nach ihrer Gründung einen umfassenden Bericht über deren Mitglieder und Aktivitäten in den ersten vier Jahren. Suwaydān (1998), S. 168–171, liefert interessante Informationen über die Gründungsgeschichte der Vereinigung, und Sajid (2018) behandelt die Rolle, die die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* bei der raschen Verbreitung der Muslimbrüder spielte. Näheres dazu in Kapitel 6.

⁶⁰ Jankowski (1981). Näheres dazu in Kapitel 11.

⁶¹ aš-Šarabāšī (1970).

Als Ausgangspunkt für die Erschließung von für diese Arbeit relevanten Quellen diente die Zeitschrift *al-Manār*, in der Informationen über die Vereinigungen zu finden sind, in denen Riḍā sich in Kairo engagierte. Er hatte aus verschiedenen Gründen ein Interesse daran, dieses Engagement publik zu machen, sofern es sich nicht um geheime Vereinigungen handelte. Zum einen verbreitete er durch *al-Manār* die Ideen und Bestrebungen dieser Vereinigungen, zum anderen konnte er seine Leser dazu animieren, ihnen selbst beizutreten, sie finanziell zu unterstützen oder eigene Nachahmprojekte aufzubauen. Darüber hinaus brachte eine Mitgliedschaft in Vereinigungen auch ein gewisses Prestige in der Öffentlichkeit mit sich – für Riḍā ein weiterer Grund, in *al-Manār* über diese Aktivitäten zu schreiben. Insofern bietet die Zeitschrift eine gute Basis für die Recherche zu Riḍās Vereinigungen und deren Mitgliedern.

Dabei hat sich die digitale Version der Zeitschrift sehr bewährt, die 1998 im Rahmen eines in Ägypten durchgeführten Digitalisierungsprojekts in Form einer Computeranwendung veröffentlicht wurde. Herausgegeben wurde die Software von einem Dienstleister für Programmierung und Datenorganisation namens Mās li-l-barmaḡa wa-naẓm al-ma'lūmāt.⁶² Diese Firma hat auch eine digitale Version der von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb herausgegebenen Zeitschrift *az-Zahrā'* publiziert, was ein Hinweis darauf ist, dass der in der Software nicht genannte Auftraggeber an einer Verbreitung der Periodika prominenter muslimischer Reformer des 20. Jahrhunderts interessiert war. Es ist möglich, dass diese Digitalisierungsprojekte von saudischen Geldern finanziert wurden, was in Anbetracht der prowahhabitischen Haltung von Riḍā und al-Ḥaṭīb durchaus plausibel wäre, aber nicht belegt werden kann. Für ein offenes Interesse Saudi-Arabiens an den Quellen muslimischer Reformer in Kairo spricht auch, dass die persönlichen Dokumente von Riḍā und al-Ḥaṭīb in den Archiven der King Abdulaziz Foundation for Research and Archives in Riad deponiert sind.

Die digitale Version von *al-Manār* ermöglicht zum einen eine Volltextsuche, zum anderen sind die Artikel unter verschiedenen Kategorien gelistet: beispielsweise Artikel, die bestimmte Koranverse oder Prophetentraditionen behandeln, Gedichte oder Fatwas. Besonders interessant im Zusammenhang mit Riḍās Netzwerken ist eine Auflistung aller Autoren, die Beiträge in *al-Manār* veröffentlicht haben, einschließlich eines Überblicks über alle ihre Artikel. Insofern bietet die digitale Version eine gute Ergänzung zum 1998 erschienenen Stichwortverzeichnis von *al-Manār*, das zusätzliche Kategorien wie Buchrezensionen und Biografien enthält.⁶³ Sucht man jedoch nach einer bestimmten Rezension oder Biografie, ist die Volltextsuche in jedem Fall schneller und effektiver. Zudem ist das Stichwortverzeichnis von *al-Manār* nicht vollständig, was

⁶² Seinerzeit hatte die Firma ihren Sitz in Kairo. Unter der entsprechenden Adresse ist sie heute jedoch nicht mehr zu finden, und auch eine Internetrecherche ergab keine Hinweise darauf, dass sie heute noch unter diesem Namen existiert.

⁶³ Ḥūrī/Ībīš/Kosugi (Hg.) (1998).

aufgrund der zahlreichen Bände durchaus verständlich ist.⁶⁴ Ein Nachteil der hier verwendeten digitalen Version ist die Unvollständigkeit der Seitenzahlen, sodass für Angaben genauer Belege die gedruckte Version konsultiert werden musste.⁶⁵ Zudem sind hier auch einige Datierungsfehler zu finden, deren Korrektur ebenso eine Überprüfung in der gedruckten Version erfordert.⁶⁶ Für diese Arbeit wurden nur die Ausgaben von *al-Manār* verwendet, die zu Riḍās Lebzeiten erschienen sind, also bis 1935.⁶⁷

Zusätzlich zu *al-Manār* wurden auch Vereinszeitschriften konsultiert, nämlich *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya*,⁶⁸ *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn*⁶⁹ und *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya*⁷⁰. Darüber hinaus wurden vereinzelt Artikel der arabischen Presse herangezogen, die über Aktivitäten von Vereinigungen berichteten oder Informationen über die hier untersuchten Mitglieder enthalten. Dazu gehören die Periodika *al-Ahrām*, *al-Faṭḥ*, *al-Ḥayāt*, *al-Muʾayyad* und *az-Zahrāʾ*. Außerdem wurden vereinzelt britische und französische diplomatische Korrespondenzen berücksichtigt, in denen über die Gründung und Aktivitäten der Vereinigungen berichtet wurde, da sie Hinweise auf die Wahrnehmung dieser Aktivitäten in britischen bzw. französischen Diplomatentreisen enthalten.

Ergänzt wurde diese Studie durch ausgewählte Privatdokumente Riḍās, die in den Archiven der King Abdulaziz Foundation for Research and Archives in Riad aufbewahrt sind. Laut den Angaben des Archivs haben die Nachkommen Riḍās keine Genehmigung für die Veröffentlichung oder Vervielfältigung des Materials erteilt.⁷¹ Dementsprechend ist nicht zu erwarten, dass die weitgehend ungeordnet in 13 Kisten aufbewahrten Dokumente in naher Zukunft aufbereitet und katalogisiert werden. Da es für westliche Forscher nicht selbstverständlich ist, ein Visum für Saudi-Arabien und Zugang zu den weitgehend unerforschten Dokumenten zu erhalten, ist dieser

⁶⁴ Siehe dazu auch Zemmin (2018), S. 32. Zu einer Rezension des Stichwortverzeichnisses siehe Brunner (2001).

⁶⁵ In der digitalen Version ist jeweils nur die Zahl der ersten Seite eines Artikels angegeben.

⁶⁶ Scans der gedruckten Version sind unter <https://archive.org/details/almanaralmanar> abrufbar (letzter Aufruf am 07.07.2016).

⁶⁷ Außer Acht gelassen wurden die acht Ausgaben, die unter anderem unter der Leitung von Ḥasan al-Bannā zwischen 1936 und 1940 herausgegeben wurden. Eine Ausnahme ist ein Artikel, der in der Ausgabe vom März 1936 erschien und in Kapitel 5 als Beleg herangezogen wird.

⁶⁸ Jahrgänge 1 und 2, Ausgaben 1–24, erschienen zwischen Januar und November 1900. Mikrofilm erhältlich in der Universitätsbibliothek der Universität Bern.

⁶⁹ Jahrgang 1, Ausgaben 1–12, erschienen zwischen Oktober 1929 und September 1930. Gedruckte Ausgabe erhältlich in der Zeitschriftenabteilung der Ägyptischen Nationalbibliothek (Dār al-kutub al-qaumīya) in Kairo (siehe dazu ʿAbdallāh (Hg.) (1961), S. 120).

⁷⁰ Jahrgänge 1–3, jeweils Ausgaben 1–10, erschienen zwischen Oktober 1928 und Juli 1931. Gedruckte Ausgabe der Jahrgänge 1 und 2 erhältlich in der Bibliothek der School of Oriental and African Studies in London (siehe dazu Auchterlonie (Hg.) (1977), S. 80–81). Gedruckte Ausgabe des Jahrgangs 3, Ausgaben 1–10, erschienen zwischen Oktober 1930 und Juli 1931. Gedruckte Ausgabe erhältlich in der Zeitschriftenabteilung der Ägyptischen Nationalbibliothek (Dār al-kutub al-qaumīya) in Kairo (siehe dazu ʿAbdallāh (Hg.) (1961), S. 92. Die in diesem Katalog aufgeführten Ausgaben (Jahrgänge 1–3) waren nur teilweise erhältlich).

⁷¹ Dies wurde mir durch den Riḍās Enkel Fuʾād Riḍā bestätigt, der heute in den USA lebt.

Umstand sehr bedauernd, da wertvolles Quellenmaterial nicht angemessen berücksichtigt werden kann. Meines Wissens haben lediglich aš-Šarabāšī, Šawābika und Ryad die Dokumente für ihre Arbeiten genutzt, wobei zu bemerken ist, dass diese sich zum Zeitpunkt dieser Veröffentlichungen noch im Privatbesitz der Nachkommen Riḏās in Kairo befanden und erst nach 2004 dem saudischen Archiv übergeben wurden.

Die Sammlung setzt sich aus Dokumenten verschiedenster Art zusammen, zum Beispiel Briefe – die einen großen Teil der Sammlung ausmachen –, Tagebücher, Einladungen zu Feiern und Versammlungen, Vereinssitzungen und anderen Veranstaltungen, Reisedokumente, Bankdokumente, Mitgliederlisten von Vereinigungen und Unterlagen, die den Betrieb der Manār-Druckerei und -Buchhandlung sowie den Vertrieb der Zeitschrift betreffen. Für die vorliegende Arbeit sind alle Dokumente, die Vereinigungen betreffen, von besonderem Interesse sowie Briefe von Personen, die zum hier behandelten Netzwerk Riḏās gehören. Da die meisten dieser Kontaktpersonen ebenso wie Riḏā in Kairo lebten, fand die Kommunikation in den meisten Fällen nicht schriftlich statt, sodass die für diese Arbeit herangezogenen Briefe dann verfasst wurden, wenn Riḏā selbst oder die jeweilige Kontaktperson auf Reisen waren. Insofern ist die Zahl der zitierten Briefe eingeschränkt; dennoch bieten sie interessante Einblicke, die veröffentlichtes Material nicht gewährt.

Bei der Auswertung der Quellen bin ich wie folgt vorgegangen: Zunächst habe ich in der digitalen Version von *al-Manār* eine Volltextsuche der zur Bezeichnung von Vereinigungen üblichen Begriffe *ġam'īya*, *ġamā'a* und *ḥizb* durchgeführt, um die Namen von Vereinigungen zu selektieren, über die Riḏā berichtet hat. Dann habe ich die Vereinigungen ausgeschlossen, in denen Riḏā offenbar nicht Mitglied war, und konnte so insgesamt neun Vereinigungen herausarbeiten. Bei der Suche wurden auch Kongresse beachtet, die diese Vereinigungen organisierten, nämlich der Arabische Kongress (*al-mu'tamar al-'arabī*) von 1913 in Paris sowie der Syrisch-Palästinensische Kongress (*al-mu'tamar as-sūrī l-filastīnī*) von 1921 in Genf. Eine Durchsicht der Artikel, in denen diese neun Vereinigungen und die beiden Kongresse erwähnt sind, lieferte erste Informationen über das Gründungsjahr der Vereinigungen, die Dauer ihres Bestehens, ihre Forderungen, Aktivitäten, Publikationen und Zweigstellen sowie die Namen einiger Mitglieder. Diese Informationen habe ich durch eine Durchsicht der Vereinszeitschriften und der die Vereinigungen betreffenden Privatdokumente Riḏās ergänzt. In einem zweiten Schritt habe ich alle Namen, die im Zusammenhang mit den neun Vereinigungen erschienen, mithilfe der Volltextsuche in *al-Manār* gesucht und entsprechend den in Kapitel 2.2 aufgelisteten qualitativen Kategorien von Beziehungen gefiltert, um für den Kontext dieser Arbeit besonders relevante Verbindungen Riḏās zu seinen Kontaktpersonen zu ermitteln. Für die Analyse der einzelnen Verbindungen habe ich, soweit vorhanden, Briefe aus dem Privatnachlass Riḏās herangezogen.

Die Bearbeitung der vorliegenden Forschungsfragen auf der Grundlage der verwendeten Quellen stößt im Hinblick auf verschiedene Aspekte an ihre Grenzen. Zum einen ist zu bedenken, dass die Presse selektiv berichtete und die Informationen aus den entsprechenden Artikeln bei Weitem nicht einem Abbild der vollständigen Realität entsprechen. Presseberichte sind dennoch ein guter Ausgangspunkt für die Untersuchung von Vereinigungen dieser Zeit, da Zeitungen und Zeitschriften als damals neues Medium gut angenommen und als Plattform für intellektuelle Debatten genutzt wurden, an denen auch die Vereinigungen beteiligt waren. Khalidi stellt im Zusammenhang mit einer Reflexion über die Presse als Quelle für die Erforschung des arabischen Nationalismus fest: „[...] [W]hile the press has flaws as a source, it has the advantage of having been a vehicle for the expression of ideas among key sectors of the politicized elite, whose views are hard to discern otherwise.“⁷² Auch im Hinblick auf die Erforschung der Netzwerke Riḍās in Vereinigungen ist kein vollständiges Bild zu erwarten, da „Netzwerke naturgemäß in persönliche Interaktionen und soziale Beziehungen eingebettet sind“.⁷³ Es gibt jedoch in *al-Manār* insbesondere zwei Indikatoren, die auf enge Beziehungen –auf professioneller und/oder persönlicher Ebene – schließen lassen, nämlich Rezensionen und Nachrufe: Die Anzahl und Qualität der Rezensionen, in denen Riḍā die Publikationen seiner Kontaktpersonen bewertete, lassen auf professionelle Beziehungen schließen, und besonders extensive Nachrufe – die meist eine Beschreibung der persönlichen Verbindung zum Verstorbenen beinhalten – geben Hinweise auf persönliche Freundschaften.⁷⁴ Aufgrund der genannten Beschränkungen der arabischen Presse als Quelle ist die Erschließung von Privatdokumenten von Schlüsselfiguren und deren Freigabe für Forscher von besonderer Bedeutung, da solche Dokumente die Presseberichte ergänzen können. Ryad schreibt dazu: „Private documents of major actors within any religious, social and political movements may form a significant reservoir of history. In studying the modern history of the Middle East and North Africa, such documents uncover unknown details of significant episodes related to (inter)national history.“⁷⁵

Abschließend ist mit Blick auf einen Vergleich der Konsultationsarbeit mit der digitalen Version von *al-Manār* einerseits und den gedruckten Ausgaben der anderen Periodika und den handschriftlichen Privatdokumenten Riḍās andererseits zu bemerken, wie wichtig Projekte zur Digitalisierung arabischsprachiger Quellen sind. Während digitale Versionen von *al-Manār* nicht

⁷² Khalidi (1991b), S. ix.

⁷³ Wiktorowicz (2003), S. 23.

⁷⁴ Die Bedeutung von Rezensionen und Nachrufen hebt auch Commins hervor. Er weist zum Beispiel darauf hin, dass Riḍā aufgrund eines Konflikts, den er mit Ṣayḥ Ṭāhir al-Ġazā'irī (1852–1920) hatte, auf einen Nachruf auf ihn in *al-Manār* verzichtete (Commins (2006), S. 46).

⁷⁵ Ryad (2011), S. 118.

nur eine Volltextsuche, sondern auch eine Integration in den Bereich der Digital Humanities⁷⁶ durch verschiedene Programme der Datenverarbeitung ermöglichen, ist dies bei den meisten arabischsprachigen Periodika dieser Zeit noch nicht der Fall,⁷⁷ geschweige denn bei Archiven, die Privatdokumente enthalten. Die Suche nach relevanten Artikeln und Dokumenten, nach bestimmten Stichwörtern und Namen ist mühsam und langwierig und ermöglicht nicht die Vollständigkeit der Ergebnisse, die digitale Dokumente und die Verarbeitung mithilfe computergestützter Programme bieten. Der große Zeitaufwand und die hohen Kosten für Digitalisierungsprojekte haben eine rasche Integration der Arabistik und Islamwissenschaft in den Bereich der Digital Humanities lange verhindert; Finanzierungen neuer Projekte⁷⁸ lassen jedoch auf neue Entwicklungen hoffen.

⁷⁶ Zu einem Überblick über die Möglichkeiten einer Integration der Islamwissenschaft in den Bereich der Digital Humanities siehe das 2016 von Muhanna herausgegebene Sammelband. Zu *al-Manār* siehe die Arbeit von Zemmin (2018), der die Verwendung der arabischen Begriffe für „Gesellschaft“ untersucht hat, sowie das laufende Forschungsprojekt von Kinitz, der den Sprachgebrauch von *al-Manār* im Hinblick auf Begriffe untersucht, die Religion von „Nichtreligion“ abgrenzen: „With the help of techniques from computational linguistics and text mining, the texts can be filtered and keywords, term frequencies and co-occurrences can subsequently be derived. The use of XML mark-ups and database technologies means that the results can also be examined in relation to other elements (persons/authors, dates, regions etc.)“ (<https://www.multiple-secularities.de/team/dr-daniel-kinitz/>, letzter Aufruf am 16.01.2020).

⁷⁷ Digitale Versionen von 23 arabischsprachigen Periodika sind in Form von Scans der gedruckten Versionen unter <http://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/topic/titles/3080606> abrufbar (letzter Aufruf am 16.01.2020). Jedoch ist hier mangels einer zuverlässigen Texterkennungssoftware keine Volltextsuche möglich. Dies ist auf www.wikisource.org zwar der Fall; da es sich hier aber um eine Open-Source-Datenbank handelt, ist eine wissenschaftliche Überprüfung der Inhalte nicht gewährleistet. Die hier digitalisierten Periodika müssen also für wissenschaftliche Zwecke mit den gedruckten Ausgaben verglichen werden.

⁷⁸ Siehe zum Beispiel die in Deutschland finanzierten Projekte „Kalīla and dimna – Wisdom Encoded“ (<https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/kalila-wa-dimna/about-kwd/index.html>, letzter Aufruf am 16.01.2020), „Bibliotheca Arabica – Towards a New History of Arabic Literature“ (<https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/bibliotheca-arabica/intro>, letzter Aufruf am 16.01.2020) und „Orient-Digital“ (<https://blog.sbb.berlin/tag/orient-digital/>, letzter Aufruf am 16.01.2020).

2 Theoretischer und methodischer Ansatz

Zur Untersuchung von Riḍās Netzwerken in Vereinigungen sind theoretische und methodische Grundlagen erforderlich, die über eine textgebundene Analyse seiner Ideen hinausgehen – diese Art der Analyse hat die Forschung zu Riḍā lange dominiert. Auch wenn diese Arbeit aufgrund ihrer historischen Ausrichtung nur auf textliche Quellen Bezug nehmen kann, ermöglicht ein interdisziplinärer, von den Sozialwissenschaften inspirierter Forschungsansatz eine neue Perspektive auf die Frage, wie die schriftlich formulierten Ideen in die Praxis umgesetzt und zu Wirkfaktoren werden konnten. In diesem Zusammenhang hat sich zum einen der Mobilisierungsansatz der Theorie sozialer Bewegungen bewährt, mit dem die Vereinigungen systematisch hinsichtlich ihrer Funktionen und ihres Stellenwerts in der Reformbewegung untersucht und Muster in den Strategien dieser Form des kollektiven Aktivismus herausgearbeitet werden können. Zum anderen waren Kategorien der qualitativen Netzwerkanalyse dabei hilfreich, aus der Vielzahl von Mitgliedern der Vereinigungen die Kontaktpersonen herauszuarbeiten, die im Zusammenhang mit *al-Manār* und der Reformbewegung sowie mit Riḍās Stellung als ihr wichtigster Vertreter einen besonderen Platz in seinem Netzwerk einnehmen. Dabei geht diese Arbeit von einem kritisch reflektierten Netzwerkverständnis aus. Im Folgenden sollen zunächst Definitionen und Forschungsansätze der Theorie sozialer Bewegungen skizziert und deren Anwendbarkeit im Kontext der Reformbewegung erläutert werden. Anschließend wird auf den Ressourcenmobilisierungsansatz und den qualitativen Ansatz der Netzwerkforschung eingegangen, die dieser Arbeit wichtige Impulse verliehen haben.

Trotz zahlreicher theoretischer und empirischer Studien über soziale Bewegungen ist nicht allgemeingültig definiert, was eine soziale Bewegung ausmacht. Dies hat zwar den Vorteil, dass das Konzept eine Offenheit beinhaltet, die vielfältige Anwendungen ermöglicht, jedoch bleibt es dadurch auch schwer greifbar. Rucht weist auf einige Probleme hin, die bei der Konzeptualisierung einer sozialen Bewegung vermieden werden können. Dazu gehören „extrem inklusive Definitionen“, die beispielsweise nur auf ein bestimmtes „Set von Meinungen und Überzeugungen“ abstellen. Problematisch dabei sei, dass solche Definitionen auch Personen einschließen, die diese Meinungen befürworten, sich aber nicht aktiv an der entsprechenden Bewegung beteiligen. Darüber hinaus sehe eine solche Definition über die Strukturen einer sozialen Bewegung hinweg.¹ Ein weiteres zu vermeidendes Problem ist laut Rucht eine durch Definitionen zum Ausdruck kommende politische Überzeugung, wenn beispielsweise sozialen

¹ Als Beispiel für eine solche Definition nennt Rucht die von McCarthy und Zald: „social movements as ‘a set of opinions and beliefs in a population which represents preferences for changing some elements of the social structure and/or reward distribution of a society’“ (McCarthy/Zald (1977), S. 1217–1218, zitiert nach Rucht (2017), S. 40).

Bewegungen ausschließlich progressive oder emanzipatorische Ziele zugeschrieben werden. Dies schließt solche Bewegungen aus, die strukturelle Kriterien erfüllen, aber konservativ oder antiemanzipatorisch ausgerichtet sind. Weiterhin führt Rucht solche Definitionen als problematisch an, die soziale Bewegungen auf Konflikte mit Machträgern beschränken.²

Auf der Grundlage dieser Einschränkungen nennt Rucht zentrale Elemente, die eine soziale Bewegung definieren. Eines davon ist das Ziel, einen sozialen Wandel herbeizuführen oder einzuschränken – wobei Rucht spezifiziert, dass es sich um einen fundamentalen Wandel *der* Gesellschaft und nicht nur um einen geringfügigen Wandel *in* der Gesellschaft handeln muss.³ Weitere definatorische Elemente sind Rucht zufolge, dass es sich bei einer sozialen Bewegung um ein Netzwerk von Individuen, Gruppen oder Organisationen handeln muss, die in Abgrenzung von anderen Netzwerken durch eine kollektive Identität vereint sind und sich in kollektiven öffentlichen Protesten engagieren.⁴

Diani hat – auf der Grundlage wegweisender sozialwissenschaftlicher Arbeiten seit den 1960er-Jahren – den Versuch unternommen, eine Synthese der einzelnen Elemente zu erarbeiten, die als zwingend notwendig für die Definition einer sozialen Bewegung erachtet werden. Dazu gehören Netzwerke informeller Interaktion, in denen Ressourcen und Bedeutungssysteme zirkulieren, gemeinsame Ansichten, Solidarität, ein Zusammengehörigkeitsgefühl, Kontinuität und eine kollektive Identität – wobei diese nicht mit Homogenität im Hinblick auf Meinungen und Überzeugungen gleichzusetzen ist. Darüber hinaus nennt Diani die Elemente des kollektiven Aktionismus und der Auseinandersetzung mit strittigen Themen.⁵ Das Herausstellen dieser Elemente soll insbesondere dabei helfen, soziale Bewegungen von politischen und sozialen Organisationen, privaten Interessengruppen, religiösen Sekten, einzelnen Mobilisierungskampagnen und politischen Koalitionen zu unterscheiden. Auf der Grundlage dieser Überlegungen definiert Diani soziale Bewegungen als „consisting in networks of informal interaction between a plurality of individuals, groups and/or organisations, engaged in political and/or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity“.⁶

Diese synthetisierten Definitionen waren erst möglich, nachdem Wissenschaftler verschiedene Ansätze entwickelt hatten, um soziale Bewegungen systematisch untersuchen zu können. Nach

² Solche Definitionen missachten die Annahme, dass Machträger durchaus als Unterstützer sozialer Bewegungen auftreten können (Rucht (2007), S. 41–42).

³ „[...] [F]undamental change refers, first, to the basic patterns of distribution of power and material resources in a given society and, second, to the values and justifications for maintaining this order“ (ebd., S. 42).

⁴ Ebd., S. 43–44.

⁵ Diani (1992), S. 10–15. Diani lehnt hingegen die Annahme ab, dass soziale Bewegungen außerhalb der institutionellen Sphäre angesiedelt und ihre Protestaktionen gewaltsam oder destabilisierend sein müssen.

⁶ Ebd., S. 3.

einem kurzen Abriss der wichtigsten Forschungsströmungen wird auf die Frage eingegangen, inwiefern das Konzept sozialer Bewegungen für die vorliegenden Fragestellungen greift.

Anlass für die ersten Ansätze zur Untersuchung sozialer Protestbewegungen waren die europäischen Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts. Dabei handelte es sich um „spezifische, politisch motivierte Untersuchungen zu den Erfolgsaussichten der Arbeiterbewegungen“,⁷ zu denen auch das 1848 veröffentlichte „Manifest der kommunistischen Partei“ von Karl Marx und Friedrich Engels gehörte. Der Psychologe Le Bon ebnete mit seiner Arbeit „Psychologie der Massen“ (1895) den Weg für die Beschäftigung mit dem Phänomen sozialer Bewegungen auf theoretischer Ebene. Forschungsgegenstand der US-amerikanischen Soziologie wurden soziale Bewegungen erst in den 1930er-Jahren, als das Konzept des kollektiven Verhaltens entwickelt wurde, wobei die Arbeit von Blumer als wegweisend gilt.⁸ Frühe sozialwissenschaftliche theoretische Arbeiten gehen, ähnlich wie die Theorie der Massenpsychologie von Le Bon, von sozialen Bewegungen als Reaktionen auf „strukturelle Spannungen“ aus, die sich aus dem mit Modernisierungsprozessen einhergehenden sozialen Wandel ergeben und zu Unzufriedenheit führen. Ausgehend von einer nicht rational handelnden, von sozialen Missständen geleiteten Masse, die sich zum Zweck des sozialen Protests zusammenfindet, werden soziale Bewegungen im Kontext des Ansatzes kollektiven Verhaltens aufgefasst als „*escapist coping mechanisms through which individuals regain a sense of belonging and empowerment*“.⁹

Seit den 1970er-Jahren entwickeln Soziologen neue Perspektiven zur Untersuchung sozialer Bewegungen, die den funktionalistischen soziopsychologischen Ansatz kollektiven Verhaltens in den Hintergrund gedrängt haben, wobei die Bewegungen der 1960er-Jahre den entscheidenden Anstoß dazu gaben, die alten Ansätze in Frage zu stellen. Zu den neuen Perspektiven gehört der Ansatz der Ressourcenmobilisierung, der insbesondere die Strukturen und Organisationen sozialer Bewegungen untersucht und daher für diese Arbeit von besonderem Interesse ist. Die wichtigsten Vertreter dieses Ansatzes sind Tilly, der 1973 und 1978 wegweisende Arbeiten dazu veröffentlichte, sowie McCarthy und Zald (1977) und Jenkins (1983). Sie halten sozialen Wandel und Unzufriedenheit als Erklärungen für die Entstehung sozialer Bewegungen für unzureichend und rücken die Prozesse in den Vordergrund, durch die die Akteure – die nicht mehr als irrational geleitete Masse, sondern als rational handelnde Individuen betrachtet werden – ihre Unzufriedenheit in verschiedene Formen des kollektiven Aktivismus transformieren. Die grundlegende These ist dabei, dass „Unzufriedenheit gesellschaftlich ubiquitär“ sei und „die Entstehung und Mobilisierung Sozialer Bewegungen eher von den Ressourcen der Mitglieder,

⁷ Beyer/Schnabel (2017), S. 22.

⁸ Siehe dazu McPhail (1989). Weitere viel zitierte Arbeiten, die den Ansatz des kollektiven Verhaltens vertraten, waren die von Ralph H. Turner und Lewis M. Killian (1957) sowie Neil J. Smelser (1962).

⁹ Wiktorowicz (2003), S. 6.

dem Organisationsgrad und den gesellschaftlich-strukturellen Möglichkeiten für Protestaktionen“ abhängen.¹⁰

Externe Rahmenbedingungen, die Prozesse sozialer Bewegungen beeinflussen, stehen im Fokus des Ansatzes politischer Gelegenheitsstrukturen. Die Grundannahme besteht darin, dass politische Bedingungen die entscheidenden Faktoren für den Erfolg und die Lebensdauer sozialer Bewegungen sind, da ihre rational handelnden Akteure Entscheidungen hinsichtlich ihrer Strategien und Aktionen treffen, den politischen Möglichkeiten entsprechend. Begründet wurde dieser Ansatz von Eisinger, der in seiner Studie von 1973 Korrelationen zwischen dem Zugang zu politischer Partizipation auf lokaler Ebene und der Entstehung der urbanen Proteste der 1960er-Jahre in den USA behandelt. Seine Ergebnisse lassen zum einen darauf schließen, dass die Bereitschaft zu Protesten in den Gebieten am höchsten war, in denen der Zugang zu politischer Partizipation nur mäßig war, und zum anderen, dass die Entscheidung, sich an Protesten zu beteiligen, auf der Grundlage von Kosten-Nutzen-Erwägungen erfolgte.¹¹ Rucht zählt zu den Vorteilen dieser Sicht auf externe Faktoren, dass sie eine Vergleichbarkeit sozialer Bewegungen in verschiedenen Kontexten ermöglicht. Er kritisiert jedoch u. a. ein „überbordendes Angebot von erklärenden Variablen, die theoretisch kaum integriert sind“.¹² Wiktorowicz bemerkt, dass innerhalb dieses Ansatzes der Theorie sozialer Bewegungen meist politische Faktoren untersucht werden, aber in der Praxis auch kulturelle, soziale und wirtschaftliche Bedingungen für die Entscheidungen der Akteure sozialer Bewegungen relevant sind.¹³

In den 1980er-Jahren postulierten Sozialwissenschaftler erneut einen Paradigmenwechsel, der als *cultural turn* in der Forschung sozialer Bewegungen bezeichnet werden kann,¹⁴ da er ideelle und kulturelle Faktoren in den Vordergrund rückt: solche zur Bildung einer kollektiven Identität und solche zur Formulierung und Deutung von Normen, die in einer Bewegung gelten sollen. Der Prozess der Einbettung dieser Faktoren im öffentlichen Auftreten von Akteuren einer Bewegung, etwa durch die Verwendung eines bestimmten Vokabulars, wird als *Framing* bezeichnet. In diesem Teilbereich der Forschung zu sozialen Bewegungen geht es um die Untersuchung der „Rolle von Deutungsstrategien, mit Hilfe derer eine Frage überhaupt als Problem bestimmbar, mit ihren Ursachen und Verursachern näher bezeichnet und mit Angeboten einer Abhilfe oder Linderung versehen wird“.¹⁵ Als *Framing-Resonanz* wird dabei der Erfolg oder Misserfolg

¹⁰ Beyer/Schnabel (2017), S. 71, die hier Jenkins (1983), S. 528, zusammenfassen.

¹¹ In Gebieten mit einem hohen Maß an Zugang zu politischer Partizipation war die Bereitschaft zu Protesten dagegen niedrig, da die damit einhergehenden Risiken zu hoch waren und die Chance bestand, bestimmte Ziele durch politische Partizipation zu erreichen. In Gebieten, in denen politische Partizipation gar nicht möglich war, sahen potenzielle Teilnehmer hingegen keine Chancen, durch Proteste etwas verändern zu können (Johnston (2014), S. 51–52).

¹² Rucht (1994), S. 344–345.

¹³ Wiktorowicz (2003), S. 14.

¹⁴ Beyer/Schnabel (2017), S. 137.

¹⁵ Rucht (1994), S. 343.

bestimmter Formulierungs- und Deutungsmuster bei der Mobilisierung von Bewegungsanhängern bezeichnet. West betont einen Vorteil des *Framing*-Ansatzes, nämlich dass er die Rolle emotionaler Faktoren im Kontext von kollektivem Aktivismus einbeziehen kann, was eine Verortung sozialer Bewegungen zwischen den Paradigmen der Irrationalität und der Rationalität vorhergehender Ansätze ermöglicht.¹⁶

Im Kontext des Paradigmenwechsels der 1980er-Jahre entstand auch das Konzept der „neuen sozialen Bewegungen“, insbesondere zur Abgrenzung von den klassischen, auf wirtschaftliche Missstände verweisenden und von der Arbeiterklasse ausgehenden sozialen Bewegungen. Die neuen Bewegungen wurden hingegen vornehmlich von der Mittelschicht ins Leben gerufen und verwiesen auf Fragen der Ethik, der Lebensgestaltung oder der persönlichen und geschlechtlichen Identität. Dazu gehören beispielsweise Frauen- oder Umweltbewegungen sowie Bewegungen von LGBTQ+-Gruppen. Melucci war einer der ersten, der die neuen sozialen Bewegungen konzeptualisierte. In seinem Artikel von 1980 nennt er einige Charakteristika, die diese kennzeichnen, wie zum Beispiel Aufhebung der Trennung zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre,¹⁷ Überlagerung von Devianz und sozialen Bewegungen, fehlende Fokussierung auf das politische System, Solidarität als Ziel und direkte Beteiligung.¹⁸ Da die neuen sozialen Bewegungen im historischen Kontext der Studentenbewegungen der 1960er-Jahre entstanden, sind sie laut den meisten Definitionen als Phänomene der Moderne zu sehen;¹⁹ dementsprechend wird der Begriff nur auf Bewegungen jüngerer Zeit angewandt. Calhoun argumentiert dagegen und schlägt eine erweiterte Anwendung auf Bewegungen des frühen 19. Jahrhunderts vor, indem er soziale Bewegungen definiert als „including all attempts to influence patterns of culture, social action, and relationships in ways that depend on the participation of large numbers of people in concerted or self-organized (as distinct from state-directed or institutionally mandated) collective action“.²⁰

Der Soziologe Hannigan argumentiert für eine Integration religiöser Bewegungen in die Forschung über soziale Bewegungen, da sie Gemeinsamkeiten sowohl auf struktureller als auch auf ideologischer Ebene aufweisen. Er erläutert fachgeschichtliche, ideologische und konzeptuelle Gründe dafür, dass die Theorie sozialer Bewegungen und die Religionssoziologie diese Gemeinsamkeiten missachtet und getrennt voneinander Paradigmen zur Erforschung sozialer und religiöser Bewegungen entwickelt haben.²¹ Er arbeitet drei Aspekte heraus, hinsichtlich derer soziale und religiöse Bewegungen Gemeinsamkeiten aufweisen – weshalb sie seiner Ansicht nach

¹⁶ West (2013), S. 169–170.

¹⁷ Siehe dazu auch Hannigan (1991), S. 321–322, der die Verschmelzung der privaten und öffentlichen Sphäre als „deinstitutionalization of the public realm“ bezeichnet.

¹⁸ Melucci (1980), S. 219–221.

¹⁹ Rucht (1984), S. 148–149.

²⁰ Calhoun (1993), S. 388.

²¹ Hannigan (1991), S. 312–320.

im selben theoretischen Rahmen behandelt werden müssen –: Sie sind beide Nebenprodukte der verschwommenen Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre, sie sind beide seit den 1970er-Jahren global orientiert, und sie dienen beide ihren Teilnehmern als Quellen der Macht.²²

Angesichts der oben genannten Definitionen wird deutlich, dass die Reformbewegung um Riḍā nicht als soziale Bewegung bezeichnet werden kann. Ein zentrales Ausschlusskriterium ist, dass ihre Akteure keinen gesamtgesellschaftlichen Wandel herbeiführen wollten. In den religiösen Vereinigungen zielten sie vielmehr auf eine Veränderung innerhalb muslimischer Gesellschaften ab, in denen sie einen Verfall hinsichtlich Moral, Bildung, Zusammengehörigkeitsgefühl und der Verpflichtung gegenüber islamischen rituellen Praktiken wahrnahm. Die Verantwortung für diese vermeintlichen Missstände schrieben sie einerseits dynastischen Herrschern zu, die selbst islamische Prinzipien des Regierens missachtet hätten, und andererseits westlichen Einflüssen, die sich aus ihrer Sicht in der Präsenz europäischer Großmächte in Regionen mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit bemerkbar machten. Die Reformbewegung hatte also auch politische Forderungen, die sie mit nichtmuslimischen Zeitgenossen teilte, wodurch es zu einer Zusammenarbeit in politischen Vereinigungen kam. Ein weiteres Ausschlusskriterium – das zwar für die Definition einer sozialen Bewegung nicht relevant ist, aber stets mit dem Konzept in Verbindung gebracht wird – ist das Fehlen einer „Masse“, die sich zu bestimmten Forderungen verpflichtet. Bei den Anhängern der religiös-politischen Bewegung um Riḍā handelte es sich ausschließlich um Angehörige einer gebildeten Mittel- oder Oberschicht, was einen deutlichen Unterschied zu den sozialen Bewegungen im klassischen Sinne darstellt, deren Anhänger der Arbeiterschicht angehörten. Allenfalls greift aufgrund dieser Einschränkung das Konzept der neuen sozialen Bewegungen, aber auch hier ist die fehlende Forderung nach einem grundlegenden Wandel im sozialen System entscheidend für die Einschätzung, dass es sich hier nicht um eine (neue) soziale Bewegung handelt.

Die oben dargelegten Ansätze zur Erforschung sozialer Bewegungen, insbesondere der Ressourcenmobilisierungsansatz, haben sich dennoch bewährt, um gewisse Muster herauszuarbeiten, mit denen Riḍā und andere mit ihm verbundene Anhänger der Reformbewegung zumindest versuchten, ihre Ideen in die Praxis umzusetzen. Sie waren hilfreich für die systematische Untersuchung des Zusammenwirkens von Gedanken, Akteuren, Rahmenbedingungen, Aktionsformen und Medialität. Obwohl die Reformer als Kollektiv keine soziale Bewegung bildeten, weisen sie Strukturen auf, innerhalb derer sie ihre individuellen Ressourcen strategisch einsetzten. Sie waren externen Bedingungen ausgesetzt, die ihre Entscheidungen mitbestimmten. Sie verwendeten ein bestimmtes Vokabular und setzten bestimmte *frames* ein, um die Grundpfeiler ihrer kollektiven Identität als reformorientierte

²² Ebd., S. 321–325.

Muslime, Osmanen, Araber oder Syrer zu formulieren und um sich von anderen Gruppen abzusetzen, etwa von traditionalistischen *‘ulamā’* oder von denen, die sie als „verwestlicht“ erachteten. Außerdem organisierten sie kollektive öffentliche Protestaktionen, beispielsweise in Form von Petitionen, Protestbriefen und internationalen Konferenzen. Im weitesten Sinne kann auch die Gründung eigener Schulen durch die religiösen Vereinigungen als Form des Protests angesehen werden, der sich gegen die von ihnen postulierte Unzulänglichkeit des traditionellen islamischen und des öffentlichen osmanischen Bildungssystems einerseits und gegen die Verbreitung von Schulen christlicher Missionare andererseits richtete.

Eine von der Theorie sozialer Bewegungen angeregte Untersuchung der Vereinigungen, in denen Riḍā aktiv war, ermöglicht eine neue Perspektive, die über den Rahmen einer Krise als linearer und monokausaler Erklärung für die in Vereinskreisen verbreiteten Ideen hinausgeht. Obwohl eine Rhetorik der Krise in den Schriften Riḍās und seiner Zeitgenossen sehr präsent ist, reicht dieses Motiv allein nicht aus, um sein lebenslanges ehrgeiziges Engagement für die Reform zu erklären. Zudem sagt dieser krisenbasierte Ansatz nicht viel über die Strukturen und Strategien der Reformbewegung aus, in der Riḍā agierte. Diesen Aspekt greift auch Wiktorowicz auf, der für eine Integration der Forschung über islamischen Aktivismus in die Theorie sozialer Bewegungen plädiert. Diese habe allgemeingültige Formen des Protests herausgearbeitet, die in verschiedenen Kontexten, Zeiten und Orten erkennbar und durchaus auch auf islamischen Aktivismus übertragbar seien.²³ Auch Singerman und Bayat kritisieren die Annahme einer Einzigartigkeit von Bewegungen, die sich zur Legitimierung und Mobilisierung auf den Islam berufen. Dieses Postulat habe dazu geführt, dass solche Bewegungen jenseits der Modelle der Theorie sozialer Bewegungen behandelt werden, obwohl ihre Strukturen und Aktionsformen durchaus Gemeinsamkeiten mit denen anderer Bewegungen aufweisen.²⁴

Die empirischen Studien in dem von Wiktorowicz herausgegebenen Sammelband machen auf überzeugende Weise deutlich, wie eine Auseinandersetzung mit islamischem Aktivismus im Rahmen der Theorie sozialer Bewegungen erfolgen kann. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass die Studien – mit Ausnahme eines Beitrags über die Iranische Revolution von 1979 – ausschließlich islamische Bewegungen der 1990er-Jahre behandeln. Die früheste islamische Bewegung, die im Rahmen der Theorie sozialer Bewegungen untersucht wurde, ist die Bewegung der Muslimbrüder in Ägypten. Mithilfe der Ansätze des *Framing* und der politischen Gelegenheitsstrukturen untersucht Munson die schnelle Verbreitung der Ideen der Muslimbrüder

²³ Wiktorowicz (2002), S. 190.

²⁴ Singerman (2003), S. 143, und Bayat (2005), S. 891–892. Beinin und Vairel kritisieren in der Einleitung ihres Sammelbands, dass ein Großteil der Autoren die Theorie sozialer Bewegungen auf die Regionen des Nahen Ostens und Nordafrikas auf instrumentelle Weise anwenden, ohne wesentliche Beiträge zur theoretischen sozialwissenschaftlichen Debatte zu liefern (Beinin/Vairel (Hg.) (2013), S. 3).

in Ägypten in der Zeit zwischen den 1930er- und 1950er-Jahren.²⁵ Tatsächlich bedeutete die Gründung der Muslimbrüder insofern einen Umbruch in der islamischen Reformbewegung, als sie Mitglieder aller Schichten anziehen konnte, im Gegensatz zu ihren Vorgängerorganisationen, die auf eine gebildete städtische Mittelschicht ausgerichtet waren. Da sich die Muslimbrüder sowohl ideologisch als auch strukturell an den Vorgängerorganisationen orientierten, kann die Reformbewegung um Riḍā als Vorstufe der auf die Massen ausgerichteten Muslimbrüder gesehen werden, die eher als soziale Bewegung konzeptualisiert werden können. Auch wenn die vorliegende Arbeit keinen teleologischen Ansatz verfolgt, ist diese Entwicklung zu erwähnen, da sie die Bedeutung der Reformbewegung Riḍās bis in die heutige Zeit unterstreicht.

2.1 Mobilisierung durch Vereinigungen und Presse

Wie oben bereits angedeutet wurde, war der Ansatz der Ressourcenmobilisierung im Kontext dieser Arbeit hilfreich, um die Ressourcen, Strukturen und Strategien herauszuarbeiten, mit denen die Reformbewegung um Riḍā ihre Ideen zur religiösen, sozialen und politischen Reform in verschiedene Aktionsformen übersetzte. „Die wichtigste Erklärungsleistung des RMA [Ressourcenmobilisierungsansatzes] besteht vermutlich darin, Organisationen und Bewegungsunternehmer*innen als diejenigen Faktoren stark zu machen, die individuelle Unzufriedenheit in Bewegungsengagement transformieren.“²⁶ Als wichtigste Strukturen der Mobilisierung werden dabei die arabischsprachige Presse und Vereinigungen aufgefasst, wobei Letztere im Zusammenwirken mit den Netzwerken um Riḍā den zentralen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit darstellen. Die Presse wird in dem Maße herangezogen, wie sie über Aktivitäten der Vereinigungen berichtete und wie die einzelnen Vereinigungen sie für sich nutzten, insbesondere im Zusammenhang mit vereinseigenen Periodika. Bereits Schulze hat die Bedeutung der Kombination aus Vereinigungen und Presse für die Reformbewegung hervorgehoben: „Neben der Presse bildete die ‚freie Assoziation‘ ein wirkungsvolles Mittel, in der Öffentlichkeit hervortreten, insbesondere da solche Formen immer ein Ereignis darstellten, über das die Presse berichtete.“²⁷

Bei der Analyse wurden insbesondere die Ansätze von Ahlemeyer und Wickham berücksichtigt. Ahlemeyer fasst soziale Bewegungen als geschlossene Systeme auf, wobei er sich auf Luhmanns Theorie „autopoietischer, selbstreferentiell geschlossener [sozialer] Systeme“ beruft.²⁸ Ahlemeyer macht die Geschlossenheit des Systems einer sozialen Bewegung auf operativer Ebene an „rekursiv erzeugten Elementarereignissen“ fest, die als „mobilisierungsorientierte

²⁵ Munson (2001).

²⁶ Beyer/Schnabel (2017), S. 71.

²⁷ Schulze (1990), S. 58–59.

²⁸ Ahlemeyer (1989), S. 180–181.

Kommunikation“, kurz Mobilisierung, definiert werden.²⁹ Mobilisierung unterscheidet sich von Kommunikation dadurch, dass einer Mitteilung eine Aufforderung zum Handeln angeschlossen wird, was Ahlemeyer als „mitlaufenden Selektionsvorschlag“ bezeichnet. Der Mitteilende selektiert dabei die Informationen, die die Handlungsaufforderung begründen, wobei er die Dringlichkeit beispielsweise mit rhetorischen Mitteln zum Ausdruck bringt. Entscheidend für die Mobilisierung ist, ob der Empfänger der Mitteilung sich für eine Annahme oder Ablehnung der Handlungsaufforderung entscheidet, wobei die Annahme mit einer Verpflichtung des Mitteilungsempfängers einhergeht, seine eigenen zukünftigen kommunikativen Prozesse im Sinne der Mobilisierung zu gestalten. Die Geschlossenheit des Systems einer sozialen Bewegung entsteht durch ihre Selbstreferenziertheit, also dadurch, dass sie sich bei der Mobilisierung auf sich selbst bezieht und sich dadurch zunächst von der Umwelt abkoppelt. Dies führt laut Ahlemeyer zu einer Tautologie, die er wie folgt zusammenfasst: „Die Beschreibung der sozialen Bewegung als geschlossen operierendem Sozialsystem verweist auf Mobilisierung als dem zugrunde liegenden Elementarereignis, das anhaltend reproduziert werden muß, um die Fortexistenz der sozialen Bewegung zu gewährleisten.“³⁰ Damit eine soziale Bewegung mit ihrer Umwelt interagieren kann, muss sie also die Selbstreferenz unterbrechen, was beispielsweise durch Historisierung, Teleologisierung oder die Anwendung von Differenzen geschehen kann.

Beispiele für selbstreferenzielle mobilisierungsorientierte Kommunikation sowie Unterbrechungen der Selbstreferenz liegen in den hier verwendeten Quellen zahlreich vor. Dazu gehören Riḍās Aufforderungen, neue reformorientierte Periodika zu abonnieren, die die gleiche Botschaft verbreiteten wie seine eigene Zeitschrift, oder seine zahlreichen Aufrufe, sich seinen Vereinigungen anzuschließen bzw. neue zu gründen, um beispielsweise die islamische Bildungslandschaft zu verbessern, die Muslime an die Bedeutung grundlegender islamischer Praktiken zu erinnern, despotische Regime zu beseitigen oder sich als Kollektiv gegen den gesellschaftlichen und politischen Einfluss des europäischen Imperialismus zu stärken. Ein weiterer Hinweis auf eine starke Selbstreferenziertheit der Reformbewegung um Riḍā ist seine häufige Verwendung der ersten Person Plural in Artikeln für *al-Manār*: Riḍā bezog sich damit auf eine Gruppe, die mit der Umgebung von *al-Manār* gleichzusetzen ist, also Riḍā selbst, die Manār-Druckerei und -Buchhandlung, ein Teil der Autoren, die mit ihren Beiträgen inhaltlich an der Zeitschrift mitwirkten, und die Abonnenten. Damit konstruierte Riḍā eine homogene Einheit, die die Ideen von *al-Manār* vertrat – im besten Fall wurden diese durch andere Periodika sowie in Monografien, Essays, Reden, Predigten oder in der Lehre weiterverbreitet. Adams verwendet in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Goldziher den Begriff „Manār Party“: „The term ‘the Manār Party’ is here used as a designation to include those who have been influenced by the

²⁹ Ebd., S. 181.

³⁰ Ebd., S. 185.

teachings of Muḥammad ‘Abduh and have identified themselves more or less openly with the movement which he inaugurated.”³¹ Die Selbstreferenz unterbrachen Riḍā und seine Mitstreiter beispielsweise durch Idealisierungen der frühislamischen Vergangenheit, durch Teleologisierungen, die sich auf eine geeinte muslimische Gesellschaft, auf zivilisatorischen Fortschritt oder auf politische Unabhängigkeit der arabischen Welt bezogen, und – je nach Kontext – durch die Unterscheidung ihrer Ideen und Praktiken von denen verwestlichter Muslime, am *taqlīd* orientierter ‘*ulamā*’, christlicher Missionare oder despotischer Herrscher.

Wickham untersucht am Beispiel der Rekrutierung von der unteren Mittelschicht angehörigen Universitätsabsolventen in Kairo für islamische Gruppierungen die Anreize, mit denen Bewegungen neue Teilnehmer zu gewinnen versuchen. Im Rahmen von Modellen des Mobilisierungsansatzes wird dabei zwischen „selektiven Anreizen“, etwa materiellem, psychologischem oder emotionalem Nutzen, der ein langfristiges Engagement der Teilnehmer sichert, und ideellen Anreizen, wie dem Verfolgen bestimmter Werte und Überzeugungen, die über rein persönliche Interessen hinausgehen, unterschieden. Auf der Grundlage ihrer Forschungsergebnisse argumentiert Wickham, dass selektive Anreize häufig für den Einstieg in eine Bewegung ausschlaggebend seien, diese allein aber nicht ausreichten, um Aktivismus in Kontexten mit hohem persönlichen Risiko zu erklären. Sie kommt daher zu dem Schluss: „[B]oth interests *and* ideas motivate collective action and [...] the relative causal weight of each can shift over time, especially as participants become increasingly integrated into movement networks.“³²

Auf ähnliche Weise spielte eine Mischung selektiver und ideeller Anreize eine Rolle bei Riḍās Engagement in Vereinigungen. Anfangs war er als Neuling im Milieu reformorientierter Muslime Kairos hauptsächlich daran interessiert, in der Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden, Abonnenten für seine Zeitschrift zu gewinnen und sich mit Gleichgesinnten in Kairo und Ägypten zu vernetzen. Darüber hinaus war die Mitgliedschaft in einer religiösen Vereinigung ein Zeichen für Prestige, richteten sich diese doch vornehmlich an eine gebildete Mittelschicht. Später, als Riḍā seine eigene islamische Vereinigung zum Zweck der Eröffnung einer von ihm konzipierten Schule gründete, spielten ideelle Faktoren eine größere, wenn auch nicht exklusive Rolle, zumal auch dieses Projekt seine Bekanntheit und sein Prestige erhöhte. Da sein Engagement in politischen Vereinigungen vor dem Hintergrund seines Ideals einer geeinten Gemeinschaft von Muslimen zu verstehen ist, lagen auch hier eher ideelle Anreize vor, was – den Annahmen von Wickham

³¹ Adams (1933), S. 205. Haddad verwendet den Begriff „Manarists“ und macht als eines der wichtigsten Charakteristika dieser Gruppe die Bestrebung aus, eine Fusion von Gesellschaft und Religion zu erreichen, wobei die Mitglieder einen „selektiven Modernismus“ vertraten. Demnach akzeptierten sie nur solche Ideen der westlichen Moderne, die sie als mit dem Islam kompatibel erachteten (Haddad (2006), S. 60.

³² Wickham (2003), S. 232.

entsprechend – seine Bereitschaft erklärt, sich an riskanten Unternehmungen zu beteiligen, die teilweise auf geheimer Ebene stattfanden.

Die soziale und politische Bedeutung, die Riḍā der Presse beimaß, legte er in einem frühen Artikel in *al-Manār* dar, in dem er Journalisten bzw. Gründer eigener Periodika für drei Bereiche zuständig erklärte: Bildung (*taʿlīm*), öffentliche Rede (*al-ḥiṭāba al-ʿamma*) und das Gebieten des Rechten und Verboten des Verwerflichen (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-an-nahī min al-munkar*).³³ Diese Funktionen seien in keiner anderen Berufsgruppe vereint. Riḍā schrieb also Journalisten und Gründern von Periodika eine besondere Rolle in der Gesellschaft zu: Sie dienten erstens als Ratgeber für Politiker und Richter, indem sie ihnen ideale Wege der Politik und Rechtsprechung aufzeigten, zweitens als Informanten für militärische Führer im Hinblick auf geografische Besonderheiten der Länder, in denen ihre Heere operierten, und drittens als Orientierungshelfer für Lehrer und Dozenten hinsichtlich der neuesten Lehrmethoden sowie für Eltern und Erzieher, was Moral und Charakterbildung ihrer Kinder betraf.³⁴ Riḍā begriff Journalismus (*ṣiḥāfa*) als ein Handwerk (*ṣināʿa*), das es zu erlernen galt, damit es entsprechend der Verantwortung, die damit einherging, ausgeübt werden konnte. Dabei ist anzumerken, dass Riḍā sein eigenes Handwerk, die Tätigkeit als Herausgeber einer Zeitschrift, selbst nicht gelernt hatte; er gab aber durch die in dem Artikel formulierten Einschätzungen zumindest vor, es zu beherrschen, und argumentierte für eine Reglementierung der Presse durch ein freies Pressegesetz einerseits und das Angebot einer speziellen Ausbildung andererseits.³⁵ Eine hoch entwickelte Presse – die Riḍā am Angebot an spezialisierten Fachzeitschriften maß – sei nämlich Indikator für eine fortschrittliche Gesellschaft, wie am Beispiel des Westens zu sehen sei. Dagegen sei die Presse im Osmanischen Reich und in Ägypten, wo Genehmigungen für die Gründung neuer Periodika willkürlich erteilt worden seien, noch weitgehend unterentwickelt.

Dass Riḍā drei Jahrzehnte später eine differenziertere Haltung gegenüber der Presse einnahm, geht aus einer Fatwa hervor, in der er zu Fragen eines Lesers aus Dubai bezüglich der Zulässigkeit des Lesens von Zeitungen Stellung bezog. In seiner Antwort spezifizierte Riḍā, dass das Rezipieren von Periodika für Muslime nur dann nützlich sei, wenn der Leser gute Voraussetzungen im Sinne eines Verständnisses des authentischen Islams vorweisen könne. Darüber hinaus seien auch die in den Zeitungen und Zeitschriften behandelten Themen ausschlaggebend für ihre Nützlichkeit, wobei er solche für Muslime als schädlich beurteilte, die den Islam grundlegend anzweifelten oder nur den Zweck des Amusements erfüllten.³⁶ Darüber hinaus warnte er an anderer Stelle Herausgeber von politisch ausgerichteten Periodika, bei ihrer Regimekritik die Grenzen eines

³³ *al-Manār* (November 1898), Jg. 1 (34), S. 655. Siehe dazu auch Skovgaard-Petersen (1997), S. 69, und Hamzah (2008), S. 61.

³⁴ *al-Manār* (November 1898), Jg. 1 (34), S. 655–656.

³⁵ Ebd., S. 660–661.

³⁶ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 31 (1), S. 47.

moderaten Maßes nicht zu berschreiten und ihre Kritik gegen die Politik und nicht gegen die ausführenden Personen zu richten.³⁷ An dieser Stelle sei kurz darauf verwiesen, dass Rias Beurteilung als „nützlich“ (*nfi*; *mufid*) oder „schädlich“ (*drr*) für Islam und Muslime nicht nur bei der Bewertung der Presse im Allgemeinen eine Rolle spielte, sondern auch für die der einzelnen Schriften seiner Kontaktpersonen sowie deren Aktivitäten in Bereichen wie Politik, Wissenschaft oder Bildung. Dabei kam das Attribut „nützlich“ einem Gütesiegel Rias gleich, der darauf verweist, dass er die entsprechende Person in gewisser Weise als Mitstreiter der Reformbewegung ansah, da sie mit ihrer jeweiligen Expertise zu einem Fortschritt muslimischer Gesellschaften beitrug, und zwar auf eine Art und Weise, die aus Rias Sicht im Einklang mit dem Islam war.

Als Ria den Beschluss fasste, eine eigene Zeitschrift herauszugeben, eignete er sich sein Wissen über Journalismus bei anderen erfahrenen Zeitungs- und Zeitschriftengrndern an. Er war von seinem Lehrer Œayḥ Ḥusayn al-Ĝisr (1845–1909) in die journalistischen Kreise von Tripoli eingeführt worden, wo er bereits einen guten Ruf als Autor erworben hatte. Dass ihm dieser Ruf auch in Kairo vorausgeeilt war, als er dort ankam, ist daran erkennbar, dass namhafte syrische Journalisten wie Ĝurĝi Zaydn und Ya‘qb Œarrf (1852–1927), die Herausgeber von *al-Hill* respektive *al-Muqtataf*, bereits über seine Ankunft informiert waren.³⁸ In Kairo besuchte Ria die bedeutendsten Redaktionen und Druckereien, um sich über die dortige journalistische Szene zu informieren.³⁹ Bei einem seiner Gespräche mit erfahrenen Journalisten erhielt er laut eigenen Angaben den Rat, dass seine neue Zeitschrift nur erfolgreich – im Sinne einer weiten Rezeption – sein würde, wenn sie innovativ sei und einen neuen Weg einschlage. In diesem Zusammenhang nannte Ria als Alleinstellungsmerkmal seiner Zeitschrift „die Erklärung der sozialen Krankheiten, die die islamische *umma* und den gesamten Osten befallen haben, sowie die Erforschung ihrer Ursachen und ihrer Therapie“.⁴⁰ Damit sah Ria seine Zeitschrift, seinem an der westlichen Presse orientierten Ideal gemäß, als Wegweiser für die Lösung vielschichtiger und komplexer Missstände, was seiner Praxis der Selbstinszenierung entspricht.

Im Einführungsartikel der ersten Ausgabe von *al-Manr* erläuterte Ria die Ziele der Zeitschrift, die einerseits allgemeine kulturelle und zivilisatorische Angelegenheiten wie Bildung, die Nachahmung nützlicher Errungenschaften des Westens und wirtschaftlichen Fortschritt betrafen und andererseits die Ablehnung religiöser Praktiken, die Rias Ansicht nach nicht dem authentischen Islam angehörten.⁴¹ Reichmuth fasst dies folgendermaßen zusammen: „Together

³⁷ *al-Manr* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 791.

³⁸ Hamzah (2013), S. 99–100.

³⁹ Ryad (2009b), S. 42.

⁴⁰ *al-Manr* (März 1899), Jg. 1 (49), S. 949.

⁴¹ *al-Manr* (Februar 1898), Jg. 1 (1), S. 11–12. Eine englische Übersetzung des gesamten Artikels findet sich bei Reichmuth (2016), S. 299–304.

with the first set of more general educational reforms, the struggle against perceived religious deficiencies comes out as part of a struggle for an active faith based on science and critical sense, which will lead to a practical and successful life of both individual and society."⁴² Aus dem Einführungsartikel geht auch der mobilisierende Charakter von *al-Manār* hervor: Riḍā ermahnt, sich an den gesamten Osten wendend, die Leser eindringlich dazu, aus ihrem Zustand der Lethargie (*huḡū*) aufzuwachen und anzuerkennen, dass ein neues Zeitalter angebrochen sei, das „Zeitalter der Wissenschaft und Praxis“ (*‘aṣr al-‘ilm wa-l-‘amal*), das der Westen eingeleitet habe. Er forderte eine aktive Beteiligung an dieser Entwicklung, indem er dazu aufrief, nach der Wissenschaft und deren Anwendung zu streben und auch Kinder nach dieser Maxime zu erziehen. Riḍā schloss nicht nur diejenigen in seine Zielgruppe ein, die – wie er selbst – im Laufe ihrer Ausbildung sowohl islamische Disziplinen als auch naturwissenschaftliche Fächer belegt hatten, sondern auch solche, die nur eine klassische islamische Ausbildung absolviert hatten und möglicherweise eine skeptische Haltung hinsichtlich der Naturwissenschaften einnahmen. Dazu führte er einen Ausspruch des Propheten an, der seinen Aufruf, nach Wissen zu streben, unterstützte, und übertrug ihn auf die Naturwissenschaften, womit er diese auf eine Ebene mit islamischen Disziplinen stellte.⁴³

Für die Reformbewegung um Riḍā stellten Vereinigungen in ihren verschiedenen Ausprägungen ein ebenso bedeutendes Mittel zur Mobilisierung dar. Sie boten einen Raum für einen kollektiven Aktivismus, durch den ihre Mitglieder Versuche unternehmen konnten, die in der Presse formulierten Ideen in die Praxis umzusetzen. Bei regelmäßigen Versammlungen konnten sie die Formulierung ihrer Ziele verhandeln und gemeinsame Protestaktionen ins Leben rufen. Vereinigungen sind als für diesen zeitlichen und räumlichen Kontext typische Form des kollektiven Aktivismus zu sehen. Die Reformer hatten zum einen die Bedeutung von Organisationen erkannt, wenn es darum ging, ihre Bestrebungen langfristig aufrechtzuerhalten, und sahen zum anderen die vor dem 19. Jahrhundert in Ägypten noch nicht dagewesene Möglichkeit, ihre „kollektive Identität zu organisieren, zu mobilisieren und zu gestalten“.⁴⁴ Dementsprechend bezeichnete Riḍā die Zeit, in der er lebte, als das „Zeitalter der Vereinigungen“ (*‘aṣr al-ḡam ‘īyāt*).⁴⁵

Riḍā wies in *al-Manār* mehrfach darauf hin, dass die Presse allein – so nutzbringend sie für moderne muslimische Gesellschaften auch sei – nicht ausreiche, um die Ziele der Reformbewegung zu verwirklichen.⁴⁶ Er rief seine Leser immer wieder dazu auf, sich in Gruppen zusammenzufinden und gemeinsam gegen Missstände aktiv zu werden. Auch wenn die Tätigkeit

⁴² Ebd., S. 297.

⁴³ Ebd., S. 296.

⁴⁴ Pollard (2014), S. 241.

⁴⁵ *al-Manār* (November 1910), Jg. 13 (10), S. 755.

⁴⁶ Abū Ḥamdān (1992), S. 44.

des Herausgebers von *al-Manār* seine Hauptbeschäftigung und Journalismus im weitesten Sinne sein Beruf war, rückte Riḍā diese zugunsten seiner Arbeit in Vereinigungen gelegentlich in den Hintergrund.⁴⁷ Wie eng Riḍā das Konzept der religiösen Reform mit der Notwendigkeit von Vereinigungen verknüpfte, belegt der folgende Text aus einer frühen Ausgabe von *al-Manār*:

„Das Wichtigste, was der Islam hervorgebracht hat, ist die Vereinheitlichung der religiösen Glaubenslehren, literarischen Lehren und richterlichen und zivilen Gebote (*at-tauḥīd fī l-‘aḳā‘id ad-dīniya wa-l-ta‘ālim al-adabiya wa-l-aḥkām al-qaḍā‘iya wa-l-madaniya*). Die wichtigste Säule der islamischen Reform (*al-iṣlāḥ al-iṣlāmī*) ist es, die Muslime unter [dem Dach] einer einzigen Glaubenslehre (*‘aḳīda*), einem einzigen [Kanon] literarischer Quellen (*uṣūl adabiya*), einer einzigen Sprache und einem einzigen islamrechtlichen Gesetz (*qānūn šar‘ī*) zu vereinigen. [...] Diese Reform hängt von der Gründung einer islamischen Vereinigung (*ḡam‘iya islāmīya*) ab, die unter der Schirmherrschaft des Kalifen steht und Zweigstellen (*šū‘ab*) in jeder islamischen Region (*qaṭr islāmī*) hat. Ihr Hauptsitz (*‘uṣmā šū‘abi-hā*) soll in Mekka sein [...] und ihre wichtigste Versammlung soll in der Pilgersaison stattfinden. Dabei ist es unumgänglich, dass die Mitglieder der anderen Zweigstellen [...] die Beschlüsse der allgemeinen Versammlung [...] auf ihre eigene Zweigstelle übertragen.“⁴⁸

Was Riḍā hier beschrieb, stellt lediglich ein Ideal dar, das keine seiner islamischen Vereinigungen erreichte, aber es demonstriert die Bedeutung, die er dieser Form des kollektiven Aktivismus beimaß. Dass es sich zu jenem Zeitpunkt um eine Utopie handelte, war ihm bewusst,⁴⁹ weshalb er sich zunächst an kleineren lokalen Projekten in Kairo beteiligte. In diesem Kontext betonte er mehrfach die Bedeutung einer islamisch orientierten theoretischen Bildung und praktischen Erziehung, die er für notwendig erachtete, damit sich die islamische *umma* auf die Errungenschaften des Islams im Hinblick auf eine einheitliche Glaubenslehre, Ethik und religiöse Gesetzgebung zurückbesinnen könne. Die Verantwortung dafür, entsprechende Schulen zu gründen, trugen laut seinen Vorstellungen ebenso Vereinigungen:

„Die Angelegenheit der praktischen Erziehung und der Bildung (*at-tarbīya wa-ta‘līm*) ist das Wichtigste, was den Vereinigungen anvertraut werden muss. Sie darf weder Einzelpersonen noch Regierungen überlassen werden, denn die Schulen von Einzelpersonen sind Geschäfte zum finanziellen Gewinn, und die der Regierungen sind Produktionsstätten für Arbeiter [in der öffentlichen Verwaltung]. Beide verfolgen durch Bildung ihre persönlichen Interessen, was aber im Gegensatz zum Allgemeinwohl der Nation (*maṣlaḥat al-umma al-‘amma*) steht.“⁵⁰

Ebenso setzte Riḍā seine Hoffnungen hinsichtlich eines politischen Wandels, der je nach zeitlichem Kontext auf die Beseitigung der Alleinherrschaft des osmanischen Sultans, der Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt oder der Besetzung durch europäische Großmächte abzielte, auf die Arbeit entsprechend ausgerichteter Vereinigungen. Den politischen Aspekt des kollektiven Aktivismus behandelte Riḍā zunächst nicht explizit in *al-Manār*, da Muḥammad

⁴⁷ Siehe dazu Kapitel 3.4.

⁴⁸ *al-Manār* (Januar 1899), Jg. 1 (39), S. 765–766.

⁴⁹ *al-Manār* (Januar 1899), Jg. 1 (41), S. 811.

⁵⁰ *al-Manār* (Dezember 1913), Jg. 17 (1), S. 7–8.

‘Abduh an eine Zusammenarbeit für die Zeitschrift *al-Manār* die Bedingung geknüpft hatte, dass diese sich von politischen Angelegenheiten fernhielt.⁵¹ Nach ‘Abduhs Tod offenbarte Riḍā seine Mitgliedschaft in politischen Gruppierungen und nahm häufiger und expliziter eine kritische Haltung hinsichtlich der Politik des osmanischen Sultans ein. Insbesondere nach der Revolution von 1908 betonte er den wichtigen Beitrag, den kollektiver organisierter Protest beim Einleiten eines politischen Wandels leisten könne.

„Welchen Weg sollen Nationen (*umam*) einschlagen, um ihre von despotischen Herrschern geraubten Rechte zurückzufordern? Es ist [der Weg] der Versammlung und Kooperation (*al-iğtimā‘ wa-t-ta‘āwun*): die Versammlung, die das Wissen zusammenbringt, und die Kooperation, die die Notwendigkeit erfordert. Nun sprechen wir über die Versammlung und Vereinigungen. Eine Versammlung ist wahrhaftig die höchste Macht. [...] Seht ihr, dass despotische Herrscher Vereinigungen verbieten und sich vor ihnen mehr fürchten als vor organisierten Heeren und bewaffneten Flotten? [...] Vereinigungen haben die Kraft, die Festungen der Ungerechtigkeit und die Strukturen des Despotismus zu zerstören. Sie können Nationen und Völker (*al-umam wa-š-šu‘ūb*) von Versklavung befreien und Strukturen des Wissens und der Zivilisation aufbauen.“⁵²

Wie auch im Hinblick auf die Presse differenzierte Riḍā in einer Fatwa zwischen guten und schlechten Vereinigungen, wobei die Vereinbarkeit ihrer Absichten und Mittel mit islamrechtlichen Geboten ausschlaggebend für ihre Bewertung war. Darüber hinaus warnte er vor solchen Vereinigungen, deren Absichten nicht transparent waren. Zur Erläuterung seiner Aussagen verglich er Vereinigungen seiner Zeit mit Pakten (*ḥalāf*), wie sie in vorislamischer Zeit üblich gewesen waren und von denen es gute und schlechte gegeben habe. Entsprechend habe der Prophet nach der Offenbarung solche Pakte verboten, die zu Unruhen führten, und solche für weiterhin gültig erklärt, die zum Zweck der Kooperation und gegenseitigen Unterstützung geschlossen wurden – als Beispiel zog Riḍā den berühmten *ḥilf al-fuḍūl* heran.⁵³

Was seine Arbeit in Vereinigungen betraf, war Riḍā auf ein breit angelegtes Netzwerk angewiesen – zum einen, um sich zunächst Zugang zu entsprechenden Milieus in Kairo zu verschaffen, und zum anderen, um eigene Vereinigungen zu gründen und Mitglieder zu rekrutieren. Die Bedeutung von Netzwerken für die Arbeit von Bewegungen, insbesondere im Rahmen der Ressourcenmobilisierung wurde in der Literatur verschiedentlich hervorgehoben: Wiktorowicz betont die Notwendigkeit von Netzwerken zur Mobilisierung von Bewegungsanhängern in politisch restriktiven Kontexten, in denen öffentliche Sichtbarkeit besonders gefährlich ist. Da informelle Netzwerke in alltägliche Beziehungen eingebettet seien, seien sie für staatliche Kontrolle weniger zugänglich.⁵⁴ Diani nennt „Netzwerke informeller Interaktion“ als einen

⁵¹ Siehe dazu Kapitel 7.

⁵² *al-Manār* (Dezember 1908), Jg. 11 (11), S. 838.

⁵³ *al-Manār* (Juni 1911), Jg. 14 (6), S. 429–430. Zum genannten Pakt siehe EI²: Pellat, „ḥilf al-fuḍūl“.

⁵⁴ Wiktorowicz (2003), S. 12.

definitiven Aspekt sozialer Bewegungen, denn „such networks promote the circulation of essential resources for action (information, expertise, material resources) as well as of broader systems of meaning. Thus, networks contribute both to creating the preconditions for mobilisation [...] and to providing the proper setting for the elaboration of specific world-views and life-styles.“⁵⁵ Beide Funktionen von Netzwerken, also das Zusammenbringen und Kombinieren von für Aktivismus notwendige Ressourcen und die kulturelle Produktion, können im Zusammenwirken von Riḍās Netzwerken und den Vereinigungen, in denen er aktiv war, beobachtet werden; dies wird im Hauptteil dieser Arbeit noch näher erläutert.

2.2 Der Netzwerkansatz und die Eingrenzung der Kontaktpersonen

Die Netzwerkforschung beruht auf der Grundannahme, dass das Handeln eines menschlichen Individuums in ein Geflecht seiner sozialen Beziehungen eingebettet ist, welches seine Handlungen mitbestimmt. Dementsprechend werden Netzwerke als Beziehungsstrukturen definiert, die zwischen verschiedensten Einheiten wie Individuen, Organisationen, politischen Akteuren, Haushalten oder Familien bestehen können. Ein wichtiger Vordenker war in diesem Zusammenhang der deutsche Soziologe Simmel, der 1908 als Erster den Einfluss von Gruppen auf das menschliche Individuum in seine Analysen einbezog.⁵⁶ Davon ausgehend hat sich insbesondere seit den 1930er-Jahren ein eigenes Forschungsfeld entwickelt, dessen theoretische Ursprünge in der Sozialwissenschaft und Ethnologie liegen. Hervorzuheben sind dabei die Arbeiten des Soziologen Leopold von Wiese (1933) und des Ethnologen Alfred Radcliff-Brown (1940). Die erste empirische Studie im Hinblick auf die Analyse von Netzwerken – die damals als Soziometrie bezeichnet wurde – führte wohl der österreichische Arzt und Soziologe Jacob Moreno durch, der nach seiner Emigration in die USA auf der Grundlage von Daten, die er durch Befragungen in Schulklassen erhoben hatte, sein wegweisendes Werk über menschliche Interaktion veröffentlichte (1934).⁵⁷ Einen bedeutenden Aufschwung in der Netzwerkforschung leitete in den 1970er-Jahren der sogenannte „Harvard Breakthrough“ ein, der untrennbar mit dem Namen des Physikers und Soziologen Harrison White verbunden ist. Dieser erzielte sowohl auf theoretischer als auch auf methodischer Ebene bahnbrechende Erfolge, indem er gemeinsam mit Mathematikern und Programmierern mathematische Modelle für die quantitative Analyse von Netzwerken entwickelte.⁵⁸

⁵⁵ Diani (1992), S. 7–8. Die Bedeutung des Netzwerkaspekts speziell für islamischen Aktivismus betonen beispielsweise Singerman (2003) und Clark (2003).

⁵⁶ Schnegg (2010), S. 21–22.

⁵⁷ Ebd., S. 23–24.

⁵⁸ Raab (2010), S. 33–34.

Seither wurden zahlreiche Aspekte der Funktionen und Dynamiken von Netzwerken untersucht und Methoden für deren Erforschung und Visualisierung weiterentwickelt. Als besonders wertvoll gelten dabei beispielsweise die Studie von Granovetter, der anhand der Bedeutung von Netzwerken bei der Arbeitssuche seine Theorie der „Stärke schwacher Verbindungen“ entwickelte,⁵⁹ und die Arbeit von Burt, der die strategische Bedeutung von Netzwerkmitgliedern behandelt, die als Brücke zwischen Teilnetzwerken dienen und damit „strukturelle Löcher“ eines Netzwerks füllen.⁶⁰ Die Methoden der Netzwerkforschung haben aufgrund ihrer Offenheit und Flexibilität Eingang in verschiedenste Disziplinen gefunden, wie beispielsweise die Kommunikationswissenschaften, die Literaturwissenschaften, die Politikwissenschaft, die Geografie, die Informatik oder die Psychologie. Dieses hohe Maß an Flexibilität hat aber auch dazu geführt, dass Netzwerkforscher keine eigenständige einheitliche Theorie hervorgebracht haben. Hollstein schreibt dazu:

„Das ‚Netzwerk‘ ist zunächst nicht viel mehr als eine Metapher zur Veranschaulichung komplexer Zusammenhänge [...]. Der Begriff Netzwerk legt zwar eine Stabilität bzw. Erfassbarkeit nahe, ist aber eigentlich ein virtueller Begriff. Wer zu einem ‚Netzwerk‘ gehört und woraus ein ‚ganzes‘ Netzwerk besteht, ist stets eine Frage der Definition.“⁶¹

Letztlich dient die Netzwerkanalyse der Untersuchung und Visualisierung formaler Strukturen von Beziehungsgeflechten wie der Größe von Netzwerken, der Häufigkeit von Kontakten oder der geografischen Distanzen der Akteure. Auf der Grundlage von Netzwerkstrukturen können Aussagen über die Positionen gemacht werden, die Akteure innerhalb eines Netzwerks einnehmen, sowie über die sich daraus ergebenden Handlungsmöglichkeiten. Die Netzwerkanalyse geht aber nicht über diese Untersuchungsebene hinaus und sagt nichts über die Qualität der einzelnen Beziehungen aus oder darüber, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen sie entstanden sind. Insofern bleibt ein Erkenntnisgewinn durch die Netzwerkanalyse in ihrer quantitativen Ausprägung im Hinblick auf spezifische Fragestellungen aus, die ihren Fokus auf Beziehungsqualitäten, Entstehungsgründe und -bedingungen legen. Dementsprechend kritisiert Al-Bagdadi, dass Ergebnissen einer Netzwerkanalyse lediglich ein deskriptiver Charakter eigen ist und sie „nichts über die Beweggründe oder Motive von Vernetzungen, die nur ein Ausdruck politischen und sozialen Handelns sind, aussagen“.⁶² Um diese Lücke zu füllen, entwickeln Netzwerkforscher seit den

⁵⁹ Granovetter (1973). Siehe dazu auch Avenarius (2010).

⁶⁰ Burt (1992). Siehe dazu auch Scheidegger (2010).

⁶¹ Hollstein (2006), S. 13–14.

⁶² Al-Bagdadi (2000), S. 189. Darauf verweisen auch die Herausgeberinnen eines Sammelbands über die Grenzen des Netzwerkbegriffs in der historischen Forschung: „Dass Menschen vernetzt sind, heißt nicht, dass sie sich mochten, heißt noch nicht einmal, dass diese Vernetzung freiwillig erfolgte. Was zählt, ist die Tatsache der Beziehung überhaupt. Ein Rückschluss auf ihre Qualität sollte daraus nicht abgeleitet werden. Und aus der Vernetzung allein ergibt sich nicht zwangsläufig eine Gleichgerichtetheit der Interessen aller Beteiligten“ (Hitzbleck/Hübner (2014), S. 9).

1990er-Jahren Methoden zur Erhebung qualitativer Daten zur Untersuchung von Netzwerken.⁶³ Hollstein verweist auf den scheinbaren Widerspruch zwischen der klassischen Netzwerkanalyse einerseits, die an der Auswertung von Netzwerkstrukturen mittels standardisierter und komplexer Modelle interessiert ist, und einem qualitativen Ansatz zur Untersuchung von Netzwerken andererseits, der nicht an standardisierten Verfahren orientiert ist und den Fokus auf subjektive Aspekte der Akteure legt. Sie postuliert, dass es sich dabei nicht um einen unversöhnlichen Widerspruch handelt, sondern um „Spannungen zwischen zwei Polen, die konstruktiv und mit Gewinn in der Netzwerkforschung eingesetzt werden können“.⁶⁴ Zu den Potenzialen des qualitativen Ansatzes zählt Hollstein, dass dieser neue Netzwerktypen erschließen kann – die anschließend auch quantitativ analysiert werden können – und dass ein Einbeziehen der Akteursperspektive „Deutungen der Akteure, Wahrnehmungen, individuelle Relevanzsetzungen und handlungsleitende Orientierungen“ erfassen, ihre „konkrete Praxis, Interaktionen und Handlungsvollzüge“ kontextualisieren und Netzwerkdynamiken im Sinne von zeit- und raumbezogenen Veränderungen rekonstruieren kann.⁶⁵

Parallel zur Entwicklung qualitativer Verfahren des Netzwerkansatzes sind seit den 1990er-Jahren vermehrt Versuche einer gewinnbringenden Integration der Netzwerkforschung sowohl in die Geschichtswissenschaften als auch in die Islamwissenschaft zu beobachten. Die historische Netzwerkforschung bemüht sich darum, den Grad der Anwendung quantitativer Verfahren der Netzwerkanalyse auf ihre Fragestellungen zu erhöhen, wie jüngste Entwicklungen unter anderem im deutschsprachigen Raum zeigen. Seit 2009 veranstaltet eine Gruppe von Historikern regelmäßig Workshops und Tagungen, bei denen Studien vorgestellt und Ansätze zur gegenseitigen Annäherung von Geschichtswissenschaft und Netzwerkforschung diskutiert werden.⁶⁶ Ein häufig hervorgehobener Aspekt ist dabei die Notwendigkeit einer intensiveren Zusammenarbeit von Historikern und Informatikern, da Erstere meist nicht über fundiertes Wissen zur Entwicklung und Anwendung von computerbasierten Verfahren verfügen, die für die Analyse komplexer Netzwerke notwendig sind.⁶⁷ Probleme, die sich in der historischen Netzwerkforschung immer wieder ergeben, hängen mit mangelnder Verfügbarkeit und

⁶³ Einen guten Überblick über diese Entwicklungen bietet der Sammelband von Hollstein/Straus (Hg.) (2006). In seiner umfangreichen Rezension des Sammelbands weist Rainer Diaz-Bone auf die Missverständlichkeit der Bezeichnung der hier vorgestellten Studien als „qualitative Netzwerkanalyse“ hin. Da es sich bei den Beiträgen im Wesentlichen um Mischungen aus quantitativen und qualitativen Verfahren handelt, könne so nicht eindeutig zwischen diesen unterschieden werden (Diaz-Bone (2007), Abs. 36).

⁶⁴ Hollstein (2006), S. 12–13.

⁶⁵ Ebd., S. 20–23.

⁶⁶ Zu dieser Gruppe gehören derzeit Linda von Keyserlingk, Marten Düring, Martin Stark und Ulrich Eumann (<http://historicalnetworkresearch.org/hnr-events/workshop-series/>, letzter Aufruf am 04.01.2020).

⁶⁷ Siehe dazu den Bericht der ersten Tagung „The Future of Historical Network Analysis“, die vom 13. bis zum 15.09.2013 in Hamburg stattfand (<http://historicalnetworkresearch.org/hnr-events/hnr-conferences/the-future-of-hnr-conference-13/>, letzter Aufruf am 02.01.2020).

ungeeigneter Beschaffenheit von Quellen zusammen, die die Erhebung solch umfangreicher Daten ermöglichen, wie sie für eine Netzwerkanalyse notwendig sind. Während Sozialwissenschaftler ihre Daten in Form von Fragebögen oder Interviews sehr gezielt im Sinne ihrer Fragestellungen erheben können, müssen Historiker diese mit großem Aufwand für eine Netzwerkanalyse erschließen.⁶⁸ Ein fundiertes Kontextwissen ist insbesondere dann erforderlich, wenn verschiedene Arten von Quellen herangezogen werden.⁶⁹ Diese Problematik ist auch zentrales Thema eines Sammelbands, in dem sich die Autoren mit den Grenzen der historischen Netzwerkforschung beschäftigen. Die Herausgeberinnen betonen im Hinblick darauf den „Überlieferungszufall, der übrig lässt, was die Akteure damals für interessant und generell für erwähnenswert hielten und was auch danach nicht zerstört wurde“.⁷⁰ Dementsprechend wird im Schlusswort des Sammelbands auf die Notwendigkeit eines besonders bewussten Umgangs mit Quellen sowie einer in stärkerem Maße akteurszentrierten, also qualitativ orientierten Netzwerkforschung verwiesen.⁷¹

Ein Großteil der netzwerkorientierten islamwissenschaftlichen Arbeiten sind dem qualitativen Spektrum zuzuordnen. Bevor Loimeier und Reichmuth in den 1990er-Jahren den Grundstein für eine Netzwerkperspektive in der Islamwissenschaft legten, gab es schon einige Arbeiten, die Beziehungsgeflechte in muslimischen Gesellschaften thematisierten, diese hatten jedoch keinen direkten Bezug zu den Methoden der Netzwerkforschung.⁷² Loimeier und Reichmuth weisen insbesondere auf die Anwendbarkeit der Forschungsmethoden auf die Netzwerke muslimischer Gelehrter hin, die mit Ausnahme der Pilgerfahrt über keine zentrale Institution verfügen und daher auf persönliche Beziehungen hingewiesen waren, um ihre Lehren zu verbreiten und ihre Karriere aufzubauen und voranzubringen. Darüber hinaus biete der Netzwerkansatz eine neue Perspektive für die Erforschung jener „islamischen Bewegungen neuen Typus nach dem Vorbild der Muslimbrüder [...], die sich nicht mehr durch ihre Beziehungen zu den Gelehrten definieren und die den überkommenen religiösen Autoritäten teilweise sehr kritisch gegenüberstehen“.⁷³ Zur Illustration beider Ebenen behandeln die Autoren zwei Fallbeispiele, nämlich das Netzwerk um den nigerianischen Gelehrten Abubakar Gumi (1924–1999) und die internen und externen Beziehungen des sufischen Tiġānīya-Ordens im Senegal des 19. und 20. Jahrhunderts, und zeigen, dass sich der Netzwerkansatz durchaus bewährt, um „die Abgrenzung und Konsolidierung religiöser Milieus ebenso wie deren Interaktion mit Staat und Öffentlichkeit zu erschließen“.⁷⁴

⁶⁸ Hesse (2014), S. 259.

⁶⁹ Düring/Eumann (2013), S. 377–378.

⁷⁰ Hitzbleck/Hübner (2014), S. 8.

⁷¹ Hesse (2014), S. 259.

⁷² Zu einem Überblick über diese Arbeiten siehe Loimeier/Reichmuth (1996), S. 154–155.

⁷³ Ebd., S. 155.

⁷⁴ Ebd., S. 185.

Vier Jahre nach Erscheinen dieses wegweisenden Artikels gab Loimeier einen Sammelband mit netzwerkorientierten islamwissenschaftlichen Beiträgen heraus, die die Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes für die Erforschung zahlreicher Phänomene muslimischer Gesellschaften aufzeigen. Diese Beiträge sehen von einer Anwendung der klassischen Netzwerkanalyse im Sinne komplexer mathematischer Verfahren ab, nehmen eine „metaphorisch-deskriptive“ Perspektive ein und „nutzen die Begriffe der Netzwerkanalyse als heuristisches Instrumentarium“.⁷⁵ In der Einführung zum Sammelband nennt Harders vier Argumente für diesen Ansatz, der von Vertretern der klassischen Netzwerkanalyse häufig als zu kurz greifend kritisiert werde: Er könne (1) unterschiedlichste Phänomene angemessen erfassen, (2) Mikrostrukturen individuellen Handelns ebenso wie Makrozusammenhänge beleuchten, er sei (3) für die Untersuchung informeller und diffuser Strukturen sehr gut geeignet und könne (4) auf historische ebenso wie auf gegenwartsbezogene Themen angewandt werden.⁷⁶ Die Vielfalt der im Sammelband behandelten Fragestellungen und die interessanten Zusammenhänge, die zwischen kleinteiligen Strukturen und größeren Phänomenen hergestellt werden, veranschaulichen diese Annahmen.

Seit der Veröffentlichung dieser richtungsweisenden Publikationen hat die Anzahl islamwissenschaftlicher Arbeiten zugenommen, die sich an den Methoden der Netzwerkforschung orientieren. Ihr Fokus liegt im Wesentlichen darauf, die Zusammenhänge zwischen persönlichen Netzwerken und den Inhalten islamischer Bildung aufzuzeigen.⁷⁷ Bemerkenswert ist, dass es sich dabei meist um Untersuchungen von Beziehungssträngen handelt, die von einer einzelnen Person ausgehen, wobei die Verbindungen der einzelnen Kontaktpersonen untereinander unbeachtet bleiben. Streng genommen handelt es sich dabei aufgrund des Ausschlusses dieser Verbindungen, die ein Gefüge von Kontaktpersonen erst zu einem „Netz“ im figurativen Sinne machen, nicht um ein Netzwerk.⁷⁸ Daher hat sich zur Differenzierung der Begriff Ego-Netzwerk oder egozentriertes Netzwerk etabliert – eine Perspektive, die auch die vorliegende Arbeit einnimmt, auch wenn am Rande auch Beziehungen zwischen Riḍās einzelnen Kontaktpersonen untereinander erwähnt werden, sofern sie bekannt sind.

Die Beschäftigung mit Netzwerken einzelner Personen führt zur Frage nach verwandtschaftlichen Beziehungen, in die Individuen eingebettet sind. Sie unterscheiden sich von professionellen Beziehungen dadurch, dass sie langfristiger sind, andere soziale Funktionen erfüllen, mit anderen Verpflichtungen einhergehen und in stärkerem Maße durch ein emotional begründetes

⁷⁵ Harders (2000), S. 17.

⁷⁶ Ebd., S. 18.

⁷⁷ Zu einer Übersicht über die Arbeiten, die zwischen 2003 und 2009 erschienen sind, siehe Eich (2010), Abs. 9–19.

⁷⁸ Siehe dazu Hesse (2014), S. 260.

Zusammengehörigkeitsgefühl aufrechterhalten werden. Dies bedeutet keineswegs, dass verwandtschaftliche Beziehungen nicht auch eine professionelle Dimension aufweisen können. Im Bereich der arabischsprachigen Presse des 19. und 20. Jahrhunderts gab es beispielsweise die Brüder Salīm Bek (1849–1892) und Bišāra Bāšā Taqlā (1852–1901), die 1876 mit *al-Ahrām* eine der bedeutendsten ägyptischen Tageszeitungen gründeten oder Ğurġī Zaydān, Gründer der Zeitschrift *al-Hilāl* und dessen Sohn Emile Zaydān (1896–1982).⁷⁹ Auch unter den Personen, die in den hier behandelten Vereinigungen aktiv waren, gab es einige verwandtschaftliche Beziehungen, etwa zwischen den Brüdern Rafīq Bek (1865–1925) und ‘Uṭmān Bek al-‘Aẓm (Lebensdaten unbekannt) und deren Cousin Ḥaqqī Bek al-‘Aẓm (1864–1955), oder die Brüder Emir Šakīb und Emir ‘Ādil Arslān (gest. 1954) sowie die Emire Michel (1880–1961) und Ḥabīb Luṭfallāh (geb. 1882).

Über Riḍās Familie ist nicht viel bekannt. Weder in seinen autobiografischen Schriften noch an anderer Stelle in *al-Manār* gab Riḍā viele Details über seine Familie oder allgemein über sein Privatleben preis. *Al-Manār* enthält nur verstreut Informationen über einige seiner Familienangehörigen: Aus kurzen Meldungen über Geburten seiner Kinder in *al-Manār* geht hervor, dass er mindestens zwei Söhne und zwei Töchter gehabt haben muss;⁸⁰ und im Bericht über seine Pilgerreise erwähnte er beiläufig, dass seine Schwester und seine Mutter ihn begleiteten.⁸¹ Seine direkten Nachkommen scheinen nicht in der Weiterführung von Riḍās Arbeit involviert gewesen zu sein. Hingegen unterstützten zwei seiner Brüder, die wie Rašīd Riḍā den Titel „Sayyid“ trugen, Ḥusayn Waṣafī (1882–1911) und Šāliḥ Muḥliṣ Riḍā (gest. 1922), ihn bei seiner Arbeit für *al-Manār*, was sich aber offenbar auf das Verfassen von Rezensionen und kurzer Nachrichtenmeldungen beschränkte.⁸² Der Sohn von Šāliḥ Muḥliṣ Riḍā, Muḥyī d-Dīn Riḍā (gest. 1975), beteiligte sich auch nicht an der Zeitschrift seines Onkels, obwohl er im Journalismus tätig war.⁸³ Rašīd Riḍās Cousin und Schwager Sayyid ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āšim (Lebensdaten unbekannt) war Geschäftsführer der Manār-Druckerei und hatte eine besonders enge Beziehung zu Rašīd Riḍā.⁸⁴ Jedoch war keiner dieser Familienangehörigen Riḍās in einer seiner

⁷⁹ Zu *al-Ahrām* und *al-Hilāl* siehe Ayalon (1995), S. 42–43 und 53–54.

⁸⁰ Riḍās Tochter Nu‘mā kam 1914 auf die Welt (*al-Manār* (März 1914), Jg. 17 (4), S. 320) und sein ältester Sohn Muḥammad Šafī‘ im Jahr 1915 (*al-Manār* (August 1915), Jg. 18 (7), S. 560). Sein Sohn al-Humām wurde 1918 geboren (*al-Manār* (Juli 1918), Jg. 20 (9), S. 408) und starb im Kleinkindalter nach einer Erkrankung (*al-Manār* (Februar 1922), Jg. 23 (2), ‘Aṭūf, die jüngste Tochter Riḍās, die er in *al-Manār* erwähnte, wurde 1922 geboren (*al-Manār* (November 1922), Jg. 23 (9), S. 679).

⁸¹ Siehe dazu Brunner (2017), S. 272.

⁸² Zu kurzen Biographie von Ḥusayn Waṣafī und Šāliḥ Muḥliṣ Riḍā siehe *al-Manār* (Februar 1912), Jg. 15 (2), S. 97–98 respektive *al-Manār* (Mai 1922), Jg. 23 (5), S. 397–400.

⁸³ Muḥyī d-Dīn Riḍā arbeitete in der Nachrichtenabteilung der Zeitschrift *al-Muqaṭṭam* (az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 7, S. 190). Er besuchte auch den Unterricht an der Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād, die Rašīd Riḍā 1911 gegründet hatte (*al-Manār* (Juni 1914), Jg. 17 (7), S. 548).

⁸⁴ ‘Āšim war der Sohn eines Onkels von Rašīd Riḍā und der Ehemann einer Schwester von Rašīd Riḍā. ‘Āšim besuchte ebenso den Unterricht an Riḍās Schule und lebte gemeinsam mit seiner Ehefrau für etwa 25 Jahre im dessen Haus (*al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 536).

Vereinigungen aktiv,⁸⁵ weshalb ihre Beziehungen zu Riḍā und ihr Beitrag für die Reformbewegung, der zwar in geringerem Maße, aber durchaus vorhanden gewesen zu sein scheint, nicht in dieser Arbeit untersucht werden.

Im Folgenden werden die qualitativen Kategorien von Verbindungen tabellarisch dargestellt und kurz erläutert, die als Kriterien bestimmt wurden, die die Kontaktpersonen Riḍās erfüllen müssen, um als Angehörige des Netzwerks Riḍās im Sinne dieser Arbeit identifiziert werden zu können; also solche Kontaktpersonen, die Mitglieder mindestens einer der hier behandelten Vereinigungen waren, die Riḍā selbst als Mitstreiter seiner Reformbewegung erachtete und mit denen er daher in einem konstruktiven Dialog in *al-Manār* stand. Darüber hinaus sollen besonders dauerhafte und frequente Beziehungen herausgearbeitet werden, da diese Aussagen zur Entwicklung der Beziehungen, zu inhaltlichen Veränderungen ihres Austauschs in Wechselwirkung mit den Netzwerk- und Mobilisierungsstrukturen ermöglichen. Zudem zeigen langfristige und frequente Beziehungen die verschiedenen Handlungsmöglichkeiten auf, die diese für Riḍā hinsichtlich seiner Karriere eröffneten. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass aufgrund dieses selektiven Vorgehens bei der Auswahl von Kontaktpersonen – die auf der Erwähnung der entsprechenden Namen in *al-Manār* beruht – keineswegs ein Anspruch darauf erhoben wird, ein vollständiges Netzwerk von Kontaktpersonen Riḍās in Vereinigungen zu untersuchen. Die in Tabelle 1 aufgelisteten qualitativen Kategorien von Beziehungen stellen die Kriterien dar, die die Kontaktpersonen Riḍās erfüllen müssen, um in diese Untersuchung einbezogen werden zu können. Im Zuge der Analyse ihrer Verbindung zu Riḍā sind darüber hinaus weitere Eigenschaften von Beziehungen herausgearbeitet worden, von denen mindestens eine auf die Kontaktpersonen zutrifft. Diese sind in Tabelle 2 aufgelistet. Sie heben solche Kontaktpersonen hervor, die eine besondere Stellung im hier untersuchten Netzwerk einnehmen, weil sie für Riḍā persönlich, für *al-Manār*, die Reformbewegung oder die Karriere Riḍās eine wichtige Funktion erfüllten.

Mithilfe der in Tabelle 1 aufgelisteten Kategorien konnten innerhalb der neun in Betracht gezogenen Vereinigungen insgesamt 17 Kontaktpersonen Riḍās herausgearbeitet werden, die in mindestens einer Vereinigung mit ihm kooperierten, die Riḍā aufgrund ihrer Schriften oder Aktivitäten als Teil seiner Reformströmung erachtete, deren Namen verhältnismäßig häufig und über eine verhältnismäßig lange Dauer hinweg in *al-Manār* erwähnt wurden, und deren Verbindung zu Riḍā multidimensional war und für beide Seiten Funktionen erfüllte. Die 17 Kontaktpersonen Riḍās weisen darüber hinaus mindestens eine weitere der qualitativen Eigenschaften auf, die in Tabelle 2 aufgelistet sind. Mithilfe dieser Kategorien konnten diejenigen

⁸⁵ Eine Ausnahme war Rašīd Riḍās Bruder Šāliḥ Muḥliṣ, der zu den Gründungsmitgliedern der *Ḥizb al-lāmarkaziya* gehörte. Offenbar war er aber nur kurz für diese politische Vereinigung aktiv, denn sein Name taucht in diesem Zusammenhang an keiner anderen Stelle auf.

Kontaktpersonen herausgearbeitet werden, deren Verbindungen zu Riḍā besonders krisenfest waren, eine affektive Ebene aufweisen, einen intellektuellen Austausch beinhalteten, oder sich als besonders wichtig für die Eröffnung beruflicher Möglichkeiten oder weiterer Netzwerke erwiesen haben.

Kategorien	Identifizierung der Kategorien in den Quellen
Kooperation für eine „gemeinsame Sache“	Ist durch die gemeinsame Mitgliedschaft in mindestens einer Vereinigung gegeben.
Intellektuelle Zusammengehörigkeit	Meint die Zugehörigkeit der Kontaktpersonen zur Reformströmung Riḍās. Diese kann anhand bestimmter Ausdrücke identifiziert werden, die Riḍā bei ihrer Beschreibung verwendete, wie „unser Freund“ (<i>ṣadiqunā</i>) oder „Reformer“ (<i>min ṭullāb al-iṣlāḥ</i> oder <i>muṣliḥ</i>), oder anhand bestimmter Attribute, mit denen er ihre Schriften und Aktivitäten bewertete, zu Beispiel wenn er sie als „nützlich“ (<i>nāfiʿ</i> , <i>mufīd</i>) oder je nach Kontext als „Dienst“ (<i>ḥidma</i>) für den Islam, die Muslime oder die Araber bezeichnete.
Konstruktivität	Ist in diesem Kontext als Indikator dafür zu verstehen, dass Riḍā den Dialog mit einer Kontaktperson für besonders wertvoll für <i>al-Manār</i> und die Reformbewegung erachtete, da er ihn auch im Fall von Meinungsverschiedenheiten auf konstruktive Weise weiterführte. In solchen Fällen enthielt seine Kritik beispielsweise sachliche Verbesserungsvorschläge.
Multidimensionalität	Zusammenarbeit im Bereich der Publizistik, zum Beispiel durch Veröffentlichung der Schriften von Riḍās Kontaktpersonen in <i>al-Manār</i> , Vertrieb der Schriften über die Manār-Druckerei und -Buchhandlung und Veröffentlichung von Rezensionen.
Kontinuität	Wird am Zeitraum gemessen, in dem die jeweiligen Kontaktpersonen namentlich in <i>al-Manār</i> erwähnt werden.
Kontaktfrequenz	Kontakt meint hier nicht zwingend ein persönliches Treffen. Die Kontaktfrequenz wird an der Häufigkeit der Erwähnung des jeweiligen Namens in <i>al-Manār</i> gemessen. Beachtet wurden dabei auch die Verwendung von Beinamen sowie verschiedene Schreibweisen.

Tabelle 1
Qualitative Kategorien von Beziehungen und Identifizierung in den Quellen

Kategorien	Identifizierung der Kategorien in den Quellen
Krisenfestigkeit	Respektvoller Umgang und gegenseitige Wertschätzung trotz massiver Meinungsverschiedenheiten. Aushandlung persönlicher Konflikte auf privater Ebene und nicht etwa in der Presse.
Affektive Beziehung	Dabei handelt es sich um Beziehungen, die über eine professionelle Ebene hinausgehen und auf einer affektiven Ebene angesiedelt sind, was Schlüsselbegriffe wie Freundschaft oder Kameradschaft (<i>ṣidāqa, ṣuḥba</i>) sowie Liebe oder Zuneigung (<i>mawadda, maḥabba</i>) und deren lexikalische Derivate nahelegen. Ebenso kann aus extensiven Nachrufen abgeleitet werden, dass zu Lebzeiten des Verstorbenen eine freundschaftliche Beziehung zu Riḍā bestand.
Austausch von Wissen	Für viele seiner Kontaktpersonen war Riḍā eine Autorität, was das Wissen über die islamische Reform betraf; einige von ihnen teilten im Gegenzug ihr Wissen in nichtreligiösen Wissenschaften oder Fremdsprachen mit ihm, das Riḍā selbst nicht oder nur begrenzt vorweisen konnte. Zu identifizieren ist diese Kategorie anhand der Bildungsbiografien der jeweiligen Kontaktpersonen und ihren (in <i>al-Manār</i>) veröffentlichten Schriften.
Brückenbeziehung	Dabei handelt es sich um Verbindungen, auf die Riḍā angewiesen war, um sich Zugang zu bestimmten Milieus oder zu weiteren Kontaktpersonen zu verschaffen. Dies ist insbesondere hinsichtlich des Beginns seiner Karriere in Kairo relevant sowie hinsichtlich ihres Endes, als die islamische Reformbewegung von einer jüngeren Generation von Muslimen getragen wurde.

Tabelle 2
Weitere identifizierte qualitative Kategorien von Beziehungen

3 Die Vereinigungen der Reformbewegung um Riḏā

Als eines der Mittel zur Mobilisierung von Protest gegen religiöse und politische Institutionen einerseits und gegen westliche Vorherrschaft auf kultureller, wirtschaftlicher und politischer Ebene andererseits spielen die hier behandelten Vereinigungen im Kontext der Reformbewegung um Riḏā in Kairo eine wichtige Rolle. Für die Analyse wurden nur Vereinigungen ausgewählt, in denen Riḏā erwiesenermaßen Mitglied war und die zumindest über einige Monate aktiv waren.¹ Insgesamt werden in dieser Arbeit neun Vereinigungen behandelt, wobei Riḏā in den meisten Fällen im Vorstand vertreten war. Dieses Kapitel soll überblicksweise eine Einführung in einige Aspekte dieser Vereinigungen geben, die in den entsprechenden Kapiteln im Hauptteil dieser Arbeit näher erläutert werden. Zum Zweck der Analyse ihrer Ziele, Aktivitäten und Mitglieder werden die Vereinigungen in zwei Kategorien eingeteilt, die sich in ihrem Selbstverständnis, das in den jeweiligen Programmen zum Ausdruck kommt, unterscheiden.

Die erste Kategorie umfasst religiös ausgerichtete Gruppierungen, deren Anhänger der Auffassung waren, dass eine religiöse Reform (*iṣlāḥ dīnī*) in muslimischen Gesellschaften für sozialen und zivilisatorischen Fortschritt erforderlich sei. Dabei setzten sie unterschiedliche Schwerpunkte, die von der Förderung einer islamisch begründeten Moral über die Verbreitung einer zeitgemäßen islamischen Bildung bis hin zur Stärkung des muslimischen Individuums zugunsten einer imaginierten geeinten islamischen Nation reichten. Sie veranstalteten regelmäßige, meist öffentliche Vorträge, bei denen Vereinsmitglieder oder Gäste über verschiedene Themen sprachen, die für zeitgenössische Muslime in ihren jeweiligen geographischen und sozialen Kontexten relevant waren. Sie veröffentlichten eigene Zeitschriften zur Verbreitung ihrer Ideen und unternahmen Reisen zur Gründung von Ablegern ihrer Vereinigung. Die meisten gründeten auch eigene islamisch ausgerichtete Bildungsinstitute, die sie durch Mitgliedsbeiträge, Spenden und Einnahmen aus Publikationen finanzierten. Sogar das Veranstalten von Sportwettkämpfen gehörte zu den Aktivitäten einer der hier behandelten religiösen Vereinigungen in den 1920er-Jahren. Dies war auf einen globalen Trend zurückzuführen, nach dem körperliche Ertüchtigung neben geistiger Aktivität als Voraussetzung für ein starkes Individuum erachtet wurde, das wiederum eine starke Nation begünstigen sollte.²

¹ Ausgeschlossen wurde beispielsweise die *Ġamʿiyat al-iḥāʾ al-ʿuṭmānī* (Vereinigung der osmanischen Brüderlichkeit), in der Riḏā laut Hourani ein Mitglied gewesen sein soll. Sie sei kurz nach der Revolution von 1908 gegründet worden und habe nur wenige Wochen bestanden (EI²: Kedourie, „ḥizb“). Riḏā erwähnte sie ebenso wenig in *al-Manār* wie die *Ġamʿiyat at-taʾaruf al-islāmī* (Vereinigung für das islamische Kennenlernen), die 1934 gegründet wurde. In einem Brief informierte Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb Riḏā über die Gründung und die Namen der Vorstandsmitglieder (Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (02.04.1934): Brief an Rašīd Riḏā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad). Bemerkenswert ist, dass neben al-Ḥaṭīb ein zweites Vorstandsmitglied Teil des hier behandelten Netzwerks war, nämlich Maḥmūd Bek Sālim al-ʿArafātī (Lebensdaten unbekannt). Ob Riḏā sich dieser Vereinigung anschloss, ist unklar.

² Siehe dazu Kapitel 6.1.

Die zweite Kategorie beinhaltet politisch ausgerichtete Vereinigungen, deren Ziele und Forderungen naturgemäß von sich ändernden politischen Faktoren abhängig waren. Je nach Kontext richteten sie sich gegen die Politik des osmanischen Sultans oder die des Komitees für Einheit und Fortschritt oder die Besatzungspolitik europäischer Großmächte. Die Forderungen dieser Vereinigungen umfassten zunächst die politische Partizipation der osmanischen Völker, dann die Autonomie der osmanischen Provinzen in bestimmten Bereichen der Verwaltung und schließlich – nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg – die Unabhängigkeit der ehemaligen arabisch-osmanischen Provinzen. Die zum Teil geheim agierenden politischen Vereinigungen verbreiteten ihre Forderungen in öffentlichen Erklärungen, Flugblättern, in der Presse – darunter auch eigene Periodika – sowie in Petitionen und Protestbriefen. Sie sammelten Spenden für Aktivisten in Zeiten von Kriegen oder Revolten, sie koordinierten deren Arbeit über regionale Grenzen hinaus, sie entsandten Delegationen zu Verhandlungen mit politisch einflussreichen Personen, sie beriefen Kongresse ein und formulierten Entwürfe für politische Ordnungen. Keine der behandelten politischen Vereinigungen hatte einen tatsächlichen Einfluss auf die Realpolitik, es kam aber durchaus zu Verhandlungen mit Personen oder Gremien, die über einen solchen Einfluss verfügten.

Bei der hier vorgeschlagenen Einteilung der Vereinigungen ist allerdings zu beachten, dass die Kategorien einander nicht ausschließen, das heißt, religiöse Vereinigungen nicht unpolitisch und politische Vereinigungen nicht frei von religiösen Referenzen waren. Der Grundsatz, sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen, war in allen Satzungen der religiösen Vereinigungen verankert, dennoch hatte ein Teil ihrer Aktivitäten politische Dimensionen. So implizierte beispielsweise die Gründung eigener Schulen durch religiöse Vereinigungen Kritik an der Unzulänglichkeit traditioneller islamischer Bildungseinrichtungen – wie etwa der Azhar-Universität – sowie der öffentlichen osmanischen Schulen. Darüber hinaus erhoben diese Vereinigungen den Anspruch, dass ihre Schulen eine Konkurrenz für die Schulen christlicher Missionare aus Europa und Amerika seien, die auch von vielen muslimischen Schülern besucht wurden. Auch Petitionen und Protestbriefe, die von religiösen Vereinigungen formuliert wurden, hatten politische Implikationen, da sie sich beispielsweise gegen den aus ihrer Sicht moralschädigenden Einfluss westlicher Präsenz in Regionen mit muslimischer Mehrheit richteten.³

Obwohl die Programme der politischen Vereinigungen eine Trennung von politischer und religiöser Macht vorsahen, wurde die Frage islamischer Referenzen in der Gesetzgebung und der Gestaltung der Gesellschaft durchaus diskutiert. Darüber hinaus erhielten ihre Forderungen

³ Anzumerken ist, dass politischer Protest in religiösen Vereinigungen der 1920er-Jahren expliziter zum Ausdruck kam, als es bei Vereinigungen aus der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert der Fall war. Siehe dazu Kapitel 6.

dadurch eine religiöse Dimension, dass individuelle Mitglieder sie in der Öffentlichkeit religiös legitimierten, wie etwa Riḍā in *al-Manār*. So argumentierten er und andere im Sinne der Interessen der arabischen Bewegung, indem sie die zentrale Rolle der Araber in der islamischen Geschichte betonten. Diskussionen über islamische Referenzen in den Vereinsprogrammen führten oftmals zu Konflikten unter den Mitgliedern – zumal auch Christen unter ihnen waren sowie Mitglieder, die religiöse Referenzen in politischen Kontexten allgemein ablehnten.

Eine der Vereinigungen, die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya*, wird außerhalb der genannten Kategorien verortet. Es handelt sich dabei um eine Gruppierung, die durch eine Vernetzung der Völker eines nicht genau definierten Ostens Kooperationen auf kultureller und wirtschaftlicher Ebene fördern wollte. Diese Absicht beruhte auf der Annahme, dass ein kulturell und ökonomisch vernetzter Osten seine Völker vor westlichem Imperialismus und die aus der Sicht der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* damit verbundene wirtschaftliche Ausbeutung seiner Länder schützen würde. An der antiimperialistischen Tendenz der Vereinigung ist die politische Dimension ihrer Arbeit zu erkennen. Gleichzeitig gab es auch in dieser Vereinigung kontroverse Diskussionen über die Rolle des Islams im Kontext ihres Selbstverständnisses und ihrer Aktivitäten.

Trotz des Widerspruchs zwischen dem jeweiligen Anspruch der Vereinigungen einerseits, rein politische, religiöse, kulturelle oder wirtschaftliche Ziele zu verfolgen, und den tatsächlichen Aktivitäten der Vereinigungen andererseits ist die vorgeschlagene Kategorisierung für eine Analyse sinnvoll. Auch ein Überblick über die wichtigsten Verbindungen, die Riḍā innerhalb der Vereinigungen zu seinen Kontaktpersonen pflegte, suggeriert die Sinnhaftigkeit dieser Aufteilung, wie in Abbildung 1 zu sehen ist.⁴ Demnach stellen die Kontaktpersonen Riḍās in den religiösen und politischen Vereinigungen sowie in der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* unterschiedliche Teilnetzwerke dar.

Darüber hinaus weisen auch die arabischen Begriffe, mit denen die Vereinigungen in den Quellen bezeichnet werden, auf die Einteilung in politische und religiöse Gruppierungen hin. So werden alle religiösen Vereinigungen als *ġamʿiya* oder *ġamāʿa* bezeichnet und ein Teil der politischen als *ḥizb*. Der Infinitiv mit den Radikalen *ġ-m-ʿ* bedeutet „sammeln“, „vereinen“, „zusammenfügen“; entsprechend können *ġamʿiya* und *ġamāʿa* mit „Vereinigung“ oder „Gruppierung“ übersetzt werden. Die Radikale *ḥ-z-b* können im Sinne von „sich zusammenscharen“, „eine Partei bilden“ wiedergegeben werden.⁵ In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts bezeichneten *ġamʿiyāt* auch politische Gruppierungen; Anfang des 20. Jahrhunderts verbreitete sich der Begriff *ḥizb* im Sinne einer politischen Partei und *ġamʿiyāt* bezeichneten vornehmlich Gruppierungen mit religiöser,

⁴ Dabei ist zu beachten, dass zugunsten der Übersichtlichkeit die Kontakte, die durch Riḍās Schule zu seinen Schülern entstanden, nicht abgebildet sind. Aus Platzgründen werden die Namen der Vereinigungen abgekürzt (siehe Abkürzungsverzeichnis in den Vorbemerkungen auf S. i).

⁵ Ausgenommen werden muss die Bedeutung des Infinitivs im ersten Stamm (befallen, zustoßen).

kultureller oder karitativer Ausrichtung. Auch wenn *ḥizb* im vorliegenden Kontext mit „Partei“ übersetzt wird,⁶ ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die entsprechenden Gruppierungen bei Wahlen antraten und Sitze in politischen Gremien besetzten. Vielmehr versammelten sie sich, um gemeinsam politischen Protest zu formulieren; ein Anspruch darauf, in der Realpolitik mitzuwirken, bestand in den meisten Fällen nicht.

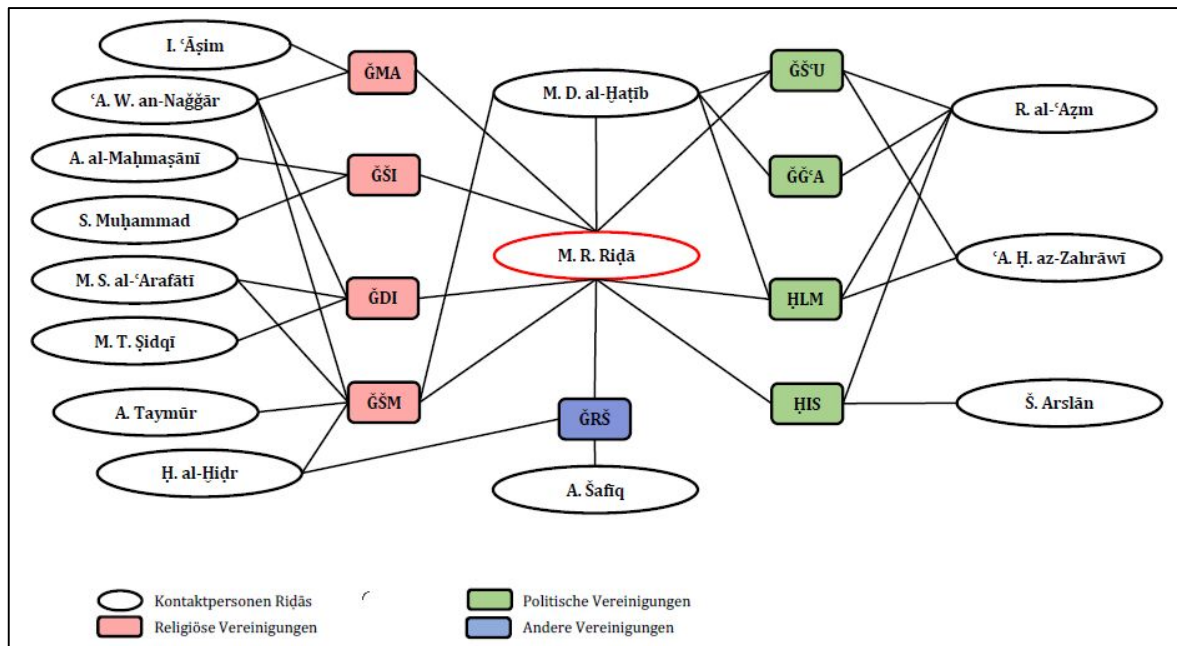


Abbildung 1
Kategorisierung der Vereinigungen

Einleitend ist außerdem zu bemerken, dass sowohl in den religiösen als auch in den politischen Vereinigungen eine Kontinuität hinsichtlich verschiedener Aspekte bestand. So wiesen die religiösen Vereinigungen der Jahrhundertwende und die der 1920er-Jahre ähnliche Strukturen auf, sie verfolgten gleich gerichtete Ziele und beruhten auf derselben Grundidee eines reformbedürftigen Islams. Die politischen Vereinigungen waren zwar weniger beständig, was ihre unmittelbaren Ziele betraf – da diese sich verändernden Umständen angepasst werden mussten –, aber eine Kontinuität ist durch ihre Strukturen und Akteure gegeben, deren Kern in allen hier behandelten politischen Vereinigungen aktiv war. Im Folgenden werden einige Aspekte der Vereinigungen erläutert: ihre Bestrebungen, ihre Strukturen, ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit, die Periodisierung ihrer Aktivität und ihre soziale und geografische Reichweite. Anschließend werden der Stellenwert der Vereinigungen in Riḍās Karriere behandelt sowie die Rolle, die er darin spielte.

⁶ Der Einfachheit halber werden „Vereinigungen“ oder „Gruppierungen“ als Sammelbegriff verwendet, wenn es um alle hier behandelten Vereinigungen und Parteien geht.

3.1 Strukturen, Bestrebungen und Verhältnis zur Öffentlichkeit

Die Gründungsnarrative der vorliegenden Vereinigungen weisen ein klares Muster auf: Meist entstand die Idee für neue Vereinigungen bei Zusammenkünften oder Feiern von Intellektuellen, Autoren und Publizisten, bei denen Missstände hinsichtlich des sozialen, religiösen und politischen Zustands der Gesellschaft diskutiert wurden. Üblicherweise wurde ein Termin vereinbart, zu dem die Teilnehmer in ihren jeweiligen Milieus Interessenten einladen sollten und bei dem ein Vorstand (*mağlis al-idāra*) gewählt und ein Programm (*barnāmağ*) sowie eine Satzung (*qānūn* oder *nizām*) festgelegt wurden.⁷ Der Vorstand bestand aus einem Vorsitzenden (*ra'īs*), einem oder zwei stellvertretenden Vorsitzenden (*nā'ib ar-ra'īs*), einem Generalsekretär (*sikritīr 'āmm*), einem Kassenwart (*amīn aš-ṣundūq*) und einer je nach Gruppierung unterschiedlichen Anzahl weiterer Mitglieder des Vorstands. Die Satzungen legten Ziele, Strukturen, Mittel und Aktivitäten der Vereinigungen fest sowie die Bedingungen für die Aufnahme neuer Mitglieder, die Frequenz von Vorstandssitzungen und Mitgliederversammlungen. Sofern es sich nicht um geheime Gruppierungen handelte, wurden die Satzungen oder die Programme in der Presse verbreitet. Die religiösen Vereinigungen und die *Ğam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* warben neue Mitglieder durch öffentliche Aufrufe in der Presse an, wohingegen politische Vereinigungen neue Mitglieder üblicherweise nur auf Empfehlung bereits bestehender Mitglieder aufnahmen.

Zur Verbreitung ihrer Ideen über die persönlichen Netzwerke ihrer Mitglieder hinaus gründeten die Vereinigungen entweder eigene Zeitschriften (*mağallāt*) – die meist den gleichen Namen trugen wie die Vereinigungen selbst – oder nutzten bereits bestehende, von einem ihrer Mitglieder herausgegebene Periodika. Dementsprechend waren im Journalismus tätige Mitglieder häufig im Vorstand vertreten. Neben politischen Artikeln publizierten diese auch öffentliche Erklärungen (Sg.: *bayān*) der Vereinigungen, wenn beispielsweise veränderte politische Bedingungen vorlagen, die eine Stellungnahme seitens der Vereinigungen erforderlich machten. Politische Gruppierungen, die im Geheimen aktiv waren, nutzten zur Verbreitung ihrer Forderungen zusätzlich Flugblätter (*manšūrāt*), da diese anonym verteilt und verhältnismäßig günstig hergestellt werden konnten. Die nichtpolitischen öffentlich aktiven Vereinigungen veranstalteten darüber hinaus Versammlungen (*iğtimā'āt*) – beispielsweise im wöchentlichen Turnus –, die öffentlich zugänglich waren und in der Presse angekündigt wurden. Bei diesen Versammlungen hielten Mitglieder oder Gäste der Vereinigungen Vorträge, über die im Anschluss diskutiert wurde. Die religiösen Gruppierungen eröffneten und beendeten ihre Sitzungen mit einer Koranrezitation; die Vorträge behandelten religiös relevante Themen oder beinhalteten

⁷ Diese Prozedur stellte Riḍā als unumgänglich und allgemeingültig dar (*al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 36).

zumindest religiös begründete Argumente. Die Vorträge der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* berührten zum Teil ebenfalls islamische Fragen, im Mittelpunkt standen aber vielmehr Fragen des zivilisatorischen, wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Fortschritts.

Den unterschiedlichen Inhalten entsprechend wurden die Vorträge in vielfältigen Formaten und Genres dargeboten: Religiöse Vereinigungen bezeichneten die Vorträge als *ḥuṭba* (Sg.: *ḥuṭba*), worunter üblicherweise Freitagspredigten in einer Moschee verstanden wurden, und manchmal auch als *wa'z*, eine religiöse Predigt mit warnendem Charakter. Einige Vereinigungen beauftragten Mitglieder, regelmäßig religiöse Vorträge mit didaktischem Charakter (*durūs dīnīya*) anzubieten. Die Anwendung dieses Genres bei den Versammlungen ist im Zusammenhang damit zu verstehen, dass die Initiatoren dieser religiösen Vereinigungen die aus ihrer Sicht rückständigen 'ulamā' traditioneller islamischer Bildungsinstitute herausfordern wollten, indem sie zum Beispiel die *ḥuṭba* aus ihrem klassischen Kontext lösten und von Laien darbieten ließen, die nicht die im klassischen Schrifttum beschriebenen Voraussetzungen eines Predigers (*ḥaṭīb*) erfüllten.⁸ Mit ihren religiösen *durūs* und der Gründung privat betriebener Schulen beanspruchten sie auch Autorität bezüglich der Weitergabe von Wissen auf der Grundlage eigener, aus ihrer Sicht zeitgemäßer Curricula, die neben islamischen Disziplinen auch Fremdsprachen und nichtreligiöse Disziplinen umfassten. Die *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn* und die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* verwendeten für ihre Vorträge vornehmlich den Begriff *muḥāḍara*, der in stärkerem Maße einen wissenschaftlichen Anspruch impliziert und – im Gegensatz zur *ḥuṭba* – im Kontext islamischer Vereinigungen nicht auf religiöse Themen beschränkt war.

Im Gegensatz dazu hielten die politischen Vereinigungen ihre Versammlungen nicht öffentlich und nicht regelmäßig ab. Zu bestimmten Anlässen – oder wenn politische Bedingungen es erforderten und ermöglichten – hielten einzelne Mitglieder Ansprachen in der Öffentlichkeit, die sie als politische Reden (Sg.: *ḥuṭba siyāsīya*) bezeichneten. Dabei traten sie nicht explizit als Mitglieder ihrer Vereinigungen auf, sondern vertraten ihre Forderungen als individuelle Aktivisten.

Die Inhalte der religiösen und wissenschaftlichen Vorträge, der öffentlichen Erklärungen und politischen Reden, von Petitionen und Protestbriefen sowie die Lehrinhalte in den von religiösen Vereinigungen betriebenen Schulen geben Hinweise auf ihre Bestrebungen, die teilweise von den im Programm formulierten Zielen abwichen. Beispielhaft sind dafür zum einen die politische Dimension in Petitionen und Protestbriefen der religiösen Vereinigungen, die ihrem Grundsatz widersprachen, sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen. Diese Tendenz nahm im Laufe der Zeit zu, sodass die späteren Vereinigungen der 1920er Jahre im Vergleich zu ihren

⁸ Siehe dazu EI²: Wensinck, „*ḥuṭba*“.

Vorgängern zur Zeit der Jahrhundertwende ihren politischen Protest expliziter und offensiver zum Ausdruck brachten. Zum anderen sind bei den politischen Vereinigungen Widersprüche zwischen den erklärten und den tatsächlichen Ansprüchen und Bestrebungen erkennbar. Die Bestrebungen der einzelnen Gruppierungen und die Frage, inwiefern sie von den in ihren Programmen formulierten Grundsätzen abwichen, werden im Hauptteil dieser Arbeit im Detail behandelt. An dieser Stelle erfolgt zunächst ein Überblick, der sich darauf beschränkt, auf der Grundlage der jeweiligen zentralen Begriffe die Richtung ihrer Bestrebungen anzudeuten.

Die Initiatoren der religiösen Vereinigungen gingen von einer Verwestlichung (*tafarnuğ*) muslimischer Gesellschaften aus, die aus ihrer Sicht negative Einflüsse auf die Moral der muslimischen Individuen und demzufolge auch auf die Muslime als Gemeinschaft hatte. Sie nahmen an, dass Muslime durch eine Stärkung ihrer religiösen Gefühle und einen Ansporn zur regelmäßigen Durchführung grundlegender ritueller Praktiken zu einem moralischen Verhalten zurückgeführt werden könnten. Sie kritisierten die Präsenz christlicher Missionare aus Europa und Amerika und ihrer zahlreichen Schulen, die sie in den arabisch-osmanischen Provinzen und in Ägypten betrieben. Weder diese privaten noch die osmanischen – respektive ägyptischen – öffentlich betriebenen Schulen hielten sie für arabische Muslime jener Zeit für geeignet, von traditionellen islamischen Bildungseinrichtungen ganz zu schweigen. Paradoxerweise nahmen sich einige der religiösen Vereinigungen bei ihren Aktivitäten die Organisationen ebenjener christlichen Missionare zum Vorbild, gegen die sie Front machten. Welche Schwerpunkte die einzelnen islamischen Vereinigungen bei ihren Versuchen setzten, den von ihnen wahrgenommenen Missständen entgegenzuwirken, variierte je nach Gruppierung.

Eine weitere Gemeinsamkeit aller hier behandelten religiösen Vereinigungen war, dass sie ein panislamisches Ideal verfolgten. Die Vorstellung einer geeinten muslimischen Gemeinschaft beinhaltete nicht nur den Aspekt religiöser Solidarität, sondern auch den einer von einem Kalifen angeführten politischen Einheit.⁹ Willis fasst zwei Hauptströmungen in der Forschung zum Panislamismus zusammen: Die erste betone dessen transnationalen Charakter und betrachte Panislamismus als gescheitertes politisches Projekt; die zweite behandle Panislamismus als „Teil einer Genealogie ethnischen und territorialen Nationalismus“.¹⁰ In beiden Fällen ist die panislamische Strömung, die ihren Ursprung im arabischsprachigen Raum des späten 19. Jahrhunderts hat,¹¹ als Strategie zu verstehen, in der die Einheit der Muslime als einzige Möglichkeit gesehen wurde, imperialistische Bestrebungen des Westens aufzuhalten. Dabei handelte es sich nicht ausschließlich um eine Strategie der Verteidigung, sondern durchaus auch

⁹ Zum Panislamismus als politischer Ideologie siehe Landau (1990).

¹⁰ Willis (2010), S. 711–712.

¹¹ Der Begriff wurde nach Landau im arabischsprachigen Raum erstmals in der 1884 von al-Afġānī und ‘Abduh herausgegebenen Zeitschrift *al-Urwa al-wuṭqā* verwendet (Landau (1990), S. 3).

der Offensive, was sich auch in den Strukturen der hier behandelten religiösen Vereinigungen widerspiegelte. Diese waren darauf ausgelegt, sich vom Kairener Zentrum aus durch die Gründung von Zweigstellen in weitere Regionen auszubreiten.

Entsprechend ihrer Zugehörigkeit zur islamischen Reformbewegung in Kairo idealisierten die religiösen Vereinigungen, in denen sich Riḍā engagierte, die frühislamische Vergangenheit. Sie stellten verschiedene Aspekte wie rituelle Praktiken, eine von Rechtsschulen unabhängige Rechtsauslegung oder die brüderliche Einheit – die sie den ersten Generationen von Muslimen zuschrieben – als Ideale dar, die moderne Muslime anzustreben hätten.¹² Dagegen verurteilten sie diejenigen rituellen Bräuche, die sie als religiöse Neuerungen (*bidaʿ*) oder abergläubische Praktiken (*ḥurāfāt*) einstufen – die also dem aus ihrer Sicht authentischen Islam nicht eigen waren –, sowie innermuslimische Konflikte, beispielsweise unter Vertretern verschiedener Rechtsschulen.

Alle hier behandelten religiösen Gruppierungen hatten insofern wohltätigen Charakter, als sie beispielsweise Kindern aus mittellosen Familien ermöglichten, den Unterricht in ihren eigenen Schulen kostenfrei zu besuchen; dies konnte durch Spenden und Mitgliedsbeiträge der jeweiligen Vereinigung sowie durch die von einkommensstärkeren Familien entrichteten Schulgebühren gewährleistet werden. Damit folgten die religiösen Vereinigungen dem Beispiel wohltätiger Projekte wie der *al-Ġamʿiya al-ḥayrīya al-islāmīya* (Die islamische wohltätige Vereinigung), die 1892 in Kairo mit dem Ziel gegründet wurde, Kindern mittelloser Familien in eigenen Schulen eine Ausbildung zu ermöglichen.

Nicht selten unterstellten Kritiker den religiösen Vereinigungen, auf geheimer Ebene andere als in den Programmen deklarierte, nämlich politische Absichten zu verfolgen. Riḍā wies diese Vorwürfe stets zurück und beteuerte den rein religiösen Charakter ihrer Aktivitäten. Während im Fall der meisten hier behandelten religiösen Vereinigungen ausgeschlossen werden kann, dass ihre Mitglieder auf geheimer Ebene politische Bestrebungen verfolgte, ist es möglich, dass es sich bei einer Vereinigung, namentlich der *Ġamʿiyat šams al-islām* um eine Mischform aus einer offenen und einer geheimen Vereinigung handelte, also einer Vereinigung, die sich öffentlich als rein religiös darstellte und im Hintergrund für politische Ziele arbeitete.¹³

¹² Schulze meint sogar, dass die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aktiven Vereinigungen selbst „einem Mikrokosmos der idealtypischen muhammadanischen Gemeinde entsprechen sollten“ (Schulze (1990), S. 90).

¹³ Siehe dazu Kapitel 4.2. Ein Beispiel für eine solche Mischform ist die 1905 in Kairo gegründete *Ġamʿiyat at-taʿāwun* (Vereinigung der Kooperation), die ab 1909 auf zwei Ebenen arbeitete: einer offenen Ebene, auf der sie sich als Finanzunternehmen präsentierte, und einer geheimen Ebene, auf der sie politische Ziele verfolgte. Anders als auf der offenen Ebene waren die Mitgliederzahlen auf geheimer Ebene begrenzt (Tauber (2006), S. 604).

Die Gründung geheimer politischer Vereinigungen war zu jener Zeit weit verbreitete Praxis; ihre Akteure und Aktivitäten sollten so vor der Verfolgung durch den osmanischen Sultan oder auch die Briten in Ägypten geschützt bleiben. Bei den hier behandelten politischen Gruppierungen liegen unterschiedliche Verhältnisse zwischen geheimen und offenen Aktivitäten vor. Eine Variante war, dass sie vollständig auf geheimer Ebene operierten, wobei Riḍā ihre Existenz in *al-Manār* erst dann offenbarte, wenn sie nicht mehr aktiv waren oder ihre Aktivitäten aufgrund sich geänderter politischer Bedingungen nicht mehr relevant waren. Eine zweite Möglichkeit war, dass sie zunächst im Verborgenen agierten und erst dann an die Öffentlichkeit gingen, wenn die politischen Bedingungen es ermöglichten oder ihre Aktivitäten es erforderten. Wiederum andere hatten von Anfang an einen offenen Status. Zu bemerken ist dabei, dass auch offen operierende politische Vereinigungen stets eine geheime Ebene hatten, beispielsweise bezüglich der Namen ihrer Mitglieder oder ihres Modus Operandi.

Wenn eine Gruppierung im Untergrund arbeitete, mussten einige Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden, damit ihre Existenz und die Identität der Mitglieder nicht ans Licht kamen. Es gab zum Beispiel strengere Beitrittsregelungen: Interessenten konnten nur auf Empfehlung bestehender Mitglieder aufgenommen werden, wobei eine Überprüfung ihrer Reputation durchgeführt wurde.¹⁴ Die Namen der Mitglieder wurden in der schriftlichen Kommunikation kodifiziert oder durch Nummern ersetzt. Geheime Vereinigungen nutzten ausländische Postdienste, um mit anderen Zweigstellen zu korrespondieren oder um ihre Publikationen zu verbreiten. Einige Zweigstellen der *Ḥizb al-lāmarkazīya* leiteten ihre Korrespondenz über einen Angestellten einer Moschee in Kairo, dessen Verbindungen zur *Ḥizb al-lāmarkazīya* nicht bekannt waren, an ihre Adressaten.¹⁵ Eine geheime Vereinigung gab keine Zeitschriften in der Art heraus, wie es religiöse Vereinigungen taten. Entweder verteilte sie anonym Flugblätter, in denen sie ihre Forderungen formulierte, oder sie nutzte dazu bereits bestehende Periodika, die beispielsweise von Mitgliedern herausgegeben wurden.

Wie bereits erwähnt, waren die Ziele von Riḍās politischen Vereinigungen von sich verändernden politischen Umständen abhängig, weshalb sie weniger beständig erscheinen als die Bestrebungen religiöser Vereinigungen. Es sind jedoch einige allgemeine Kerngedanken erkennbar, die alle politischen Vereinigung verfolgten: Sie strebten die politische Partizipation des Volkes an, mehr Autonomie osmanischer Provinzen in bestimmten administrativen Bereichen oder die Unabhängigkeit ganzer arabischer Regionen. Auch hier war die Einheit der Völker, die im Fokus

¹⁴ Burğ (1990), S. 43–45. Die *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī* (Die osmanische sozialistische Partei), die in Kapitel 7 kurz behandelt wird, sah in ihrer Satzung die Bildung eines siebenköpfigen Komitees vor, das Mitgliedschaftsanträge bearbeiten sollte, indem es drei Wochen dauernde Nachforschungen über den Antragsteller einleitete, denen eine Abstimmung über die Annahme oder Ablehnung der Mitgliedschaft folgen sollte (unbekannter Verfasser (Dezember 1909): Programm der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī*, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad, Artikel 44–49).

¹⁵ Tauber (1997), S. 122–125.

der jeweiligen Vereinigung standen, ein wichtiger Aspekt. Vor der Revolution der Jungtürken im Jahr 1908 formulierten Aktivisten ihre Forderungen zunächst in einem osmanischen, später in einem arabischen und schließlich in einem syrischen Referenzrahmen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass im Hinblick auf die Strukturen der Vereinigungen ein klares Muster erkennbar ist. Üblicherweise bestimmte ein Vorstand den Kurs der Vereinigung; Mitglieder konnten deren Arbeit entweder finanziell unterstützen oder indem sie ihre Ideen verbreiteten. Darüber hinaus gaben sie teilweise eigene Vereinszeitschriften heraus. Die Bestrebungen religiöser Vereinigungen waren beständiger und langfristiger als diejenigen politischer Gruppierungen, die in stärkerem Maße von externen Bedingungen abhängig waren. Deren Bestrebungen machten es in einigen Fällen erforderlich, dass die Vereinigungen auf geheimer Ebene operierten, was dem Schutz ihrer Aktivitäten und Akteure vor einer Verfolgung bzw. Beendigung durch den osmanischen Sultan, das Komitee für Einheit und Fortschritt oder die Briten bzw. Franzosen diene.

3.2 Periodisierung

Imady hat sich in seiner Dissertation mit diversen Organisationen der Reformbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts befasst und sieht Riḍās Engagement in seinen Vereinigungen als Fortsetzung der Arbeit seiner Vorgänger al-Afgānī und ‘Abduh.¹⁶ Kurz nach der britischen Besatzung Ägyptens im Jahr 1882 gründeten diese die geheime *Ġam‘īyat al-‘Urwa al-wuṭqā* (Vereinigung des stärksten Bandes) und eine gleichnamige Zeitschrift. Damit richteten sie sich im Wesentlichen gegen die imperialistischen Bestrebungen der Briten in Ägypten und anderen Teilen der islamischen Welt. Nachdem diese Vereinigung um 1885 wieder aufgelöst worden war, kehrte ‘Abduh allen Aktivitäten den Rücken, die explizite politische Ziele verfolgten, und engagierte sich stattdessen in wohlthätigen, von islamisch-reformistischen Ideen inspirierten Vereinigungen wie der *al-Ġam‘īya al-ḥayrīya al-islāmīya*.¹⁷ Entsprechend dieser Umorientierung machte ‘Abduh das Prinzip der Nichteinmischung in politische Angelegenheiten in *al-Manār* zur Bedingung für seine Mitarbeit an der Zeitschrift, als Riḍā ihn diesbezüglich in Kairo kontaktierte.¹⁸

Riḍā entsprach der von ‘Abduh aufgestellten Bedingung, zumindest dem äußeren Anschein nach, und sorgte dafür, dass weder seine Zeitschrift noch seine Person mit politischem Aktivismus in Verbindung gebracht werden konnten. Er engagierte sich zunächst nur in offen operierenden

¹⁶ Imady (1993), S. 123.

¹⁷ Wie bereits erläutert, waren auch solche Aktivitäten nicht frei von politischen Implikationen: „Indeed, Abduh’s advice to benevolent associations was highly political since it implied that the best strategy to overcome Western colonialism was through infusing the new generation with the principle of Islamic reform“ (ebd., S. 133).

¹⁸ Siehe dazu Ryad (2009b), S. 41, sowie Kapitel 7 dieser Arbeit.

religiösen Vereinigungen, nämlich in der *Ġam'iyat makārim al-aḥlāq* und der *Ġam'iyat šams al-islām*. Gleichzeitig gründete er aber mit anderen syrischen Auswanderern in Kairo die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmāniya*, die zunächst auf geheimer Ebene aktiv war. Wie aus Abbildung 2 ersichtlich ist, war die Gleichzeitigkeit politischer und religiöser sowie offener und geheimer Vereinigungen keine Besonderheit. In der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg war Riḍā in seiner geheimen *Ġam'iyat al-ġāmi'a al-ʿarabiya* und der offen agierenden *Ḥizb al-lāmarkaziya* aktiv, die politisch ausgerichtet waren, sowie in seiner religiösen Vereinigung *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād*. Auch in den 1920er-Jahren engagierte er sich gleichzeitig in der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī*, der *Ġam'iyat al-ġāmi'a al-ʿarabiya* und der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqiya* sowie in der wiederbelebten *Ġam'iyat makārim al-aḥlāq* und der neu gegründeten *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn*. Die Gleichzeitigkeit ähnlich ausgerichteter Gruppierungen konnte Konkurrenz und Rivalitäten unter den Mitgliedern hervorrufen. Riḍā wies in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von Zusammenhalt und Solidarität unter gleichgesinnten Gruppierungen hin. Die Gleichzeitigkeit geheimer und offener Gruppierungen ist besonders interessant, da sie zum einen die verschiedenen Ebenen aufzeigt, auf denen Riḍā seine Ziele zu erreichen versuchte, und zum anderen auf Vor- und Nachteile hindeutet, die sich daraus für seine Vereinigungen ergaben.

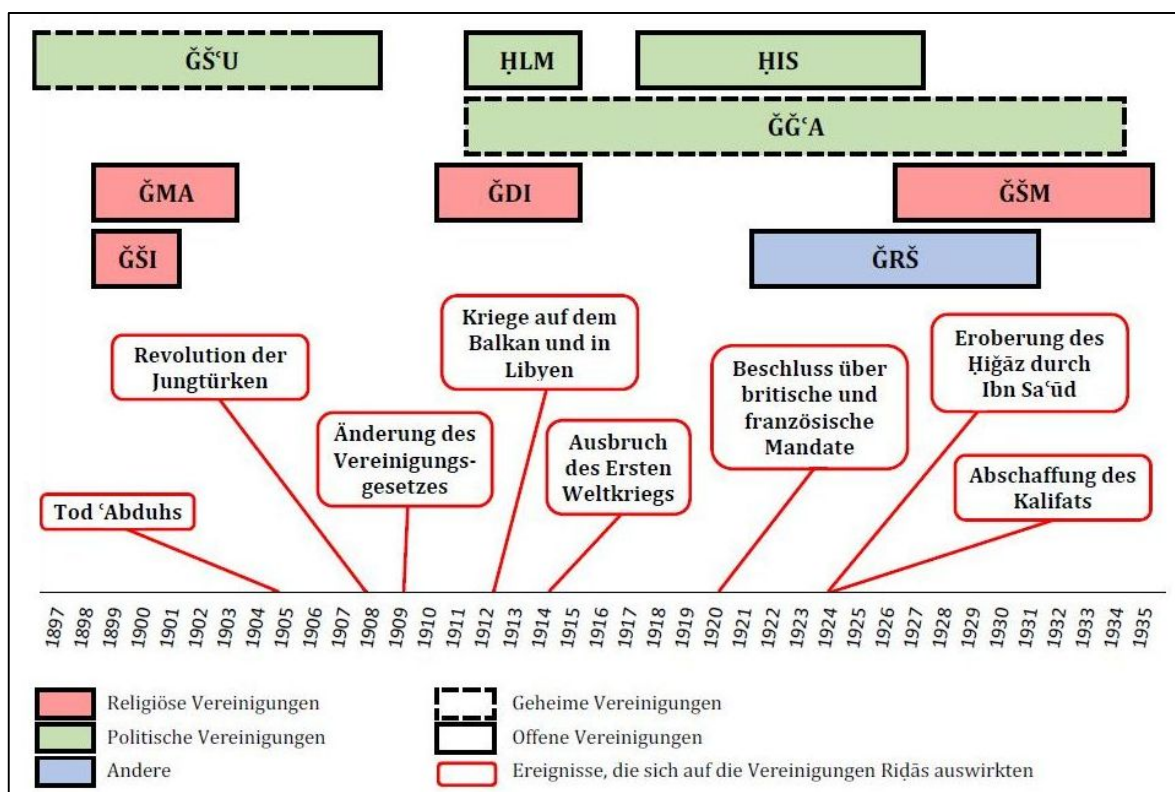


Abbildung 2
Zeitschiene des Wirkens der Vereinigungen

Ein Vorteil war, dass Riḍā einerseits Aspekte seiner geheimen Projekte in die Tätigkeiten offener Vereinigungen integrieren konnte. Andererseits war es im möglich, Reisen, die von offenen

Vereinigungen finanziert wurden, für die Ziele seiner geheimen Aktivitäten zu nutzen, die über keine finanziellen Grundlagen verfügten. Die Gleichzeitigkeit brachte aber auch den Nachteil mit sich, dass offene religiöse und und geheime politische Vereinigungen in der Öffentlichkeit miteinander in Verbindung gebracht wurden, wenn Gerüchte über letztere kursierten. Dies brachte Riḍā in die Verlegenheit, seine religiösen Vereinigungen vor Anschuldigungen geheimer politischer Aktivitäten verteidigen zu müssen, die sie in einem schlechten Licht erscheinen ließen und potenzielle Unterstützer möglicherweise abschreckten.

Ein weiterer Aspekt, der im Hinblick auf die Periodisierung von Riḍās Vereinigungen beachtet werden muss, ist ihre Abhängigkeit von den Strukturen politischer Gelegenheiten und Einschränkungen im Sinne der Theorie sozialer Bewegungen. Dies gilt in besonderem Maße für die politischen Gruppierungen, aber auch für die religiösen. Wie aus Abbildung 2 ersichtlich wird, waren politische Ereignisse wichtige Faktoren für die Gründung, die Aktivitäten und die Auflösung der hier behandelten Vereinigungen sowie für ihre Entscheidung, ob sie auf offener oder geheimer Ebene aktiv sein sollten. Ein Beispiel ist die Änderung der osmanischen Verfassung im Jahr 1909, die sich direkt auf die hier behandelten Vereinigungen auswirkte. Dem Artikel 13, der in der Verfassung von 1876 das Recht auf Gründung von Vereinigungen für wirtschaftliche Zwecke garantierte, wurde ein neuer Artikel 120 hinzugefügt, der dieses Recht allgemein auf die Gründung von Vereinigungen erweiterte. Ausgenommen wurden Vereinigungen, deren Ziele die Integrität des Osmanischen Reiches bedrohten.¹⁹ Diese Verfassungsänderung hatte zur Folge, dass viele Vereinigungen, die das Attribut „arabisch“ im Namen trugen, fortan auf geheimer Ebene agierten oder zwar syrisch-arabische Interessen vertraten, sich aber als osmanische Gruppierungen ausgaben. Weitere politische Ereignisse, die erheblichen Einfluss auf die Arbeit von Vereinigungen waren der Ausbruch des Ersten Weltkriegs, aufgrund dessen viele Vereinigungen ihre Aktivitäten unterbrechen mussten, sowie die Abschaffung des Kalifats, der einen Aufschwung islamischer Vereinigungen nach sich zog.

Abschließend muss noch erwähnt werden, dass der Großteil der Vereinigungen, in denen Riḍā sich engagierte, eher kurzlebig war. Bis auf die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*, die heute noch aktiv ist, existierten die religiösen Vereinigungen nur zwei bis drei Jahre. Gründe dafür waren neben finanziellen Engpässen und politischen Ereignissen auch interne Konflikte, die dazu führten, dass Aktivitäten unterbrochen werden mussten. Die politischen Vereinigungen waren aufgrund verschiedener Faktoren teilweise etwas langlebiger: Zum Beispiel operierten sie über einen längeren Zeitraum hinweg unentdeckt auf geheimer Ebene, hatten eine gute finanzielle Ausgangslage oder passten sich neuen externen Bedingungen an und formulierten ihre Ziele um.

¹⁹ EI²: Rustow, „Djamʿiyya“.

3.3 Geografische und soziale Reichweite

Bei den religiösen Vereinigungen, in denen Riḍā aktiv war, zeigt sich eine Entwicklung von lokaler zu überregionaler Reichweite, die an der Verbreitung der Standorte von Zweigstellen einerseits und von Vereinszeitschriften andererseits erkennbar ist. Jedoch liegen im Fall der Vereinspresse nur teilweise aussagekräftigen Quellen vor. Die Frage der geografischen Verbreitung war zum einen von der Bereitschaft von Anhängern der Vereinigungen, die jenseits von Kairo lebten, Zweigstellen zu gründen, zu leiten und zu verwalten sowie von finanziellen Faktoren abhängig, zum anderen auch von externen Bedingungen wie der Akzeptanz von religiösen Vereinigungen seitens der Regierungen in den jeweiligen Regionen. So gründeten die frühen religiösen Vereinigungen Riḍās ihre Zweigstellen ausschließlich in Ägypten, das einen Sonderstatus im Osmanischen Reich und damit größere Freiheiten genoss. Dabei waren die Regionen klar aufgeteilt: Die *Ġam'iyat makārim al-aḥlāq* legte ihren geografischen Fokus auf Unterägypten, die *Ġam'iyat šams al-islām* auf Mittel- und Oberägypten (Abbildung 3).²⁰ Die späteren religiösen Vereinigungen waren interregional ausgerichtet und konnten Muslime jenseits von Ägypten erreichen. Die *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād* unterhielt zwar keine Zweigstellen, konnte aber durch die Gründung eines islamischen Bildungsinstituts, das von Schülern aus weit entfernt gelegenen Gebieten wie Indien und Indonesien besucht wurde, einen Einfluss auf interregionaler Ebene entfalten. Damit war die *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād* die religiöse Vereinigung mit der größten geografischen Reichweite und spielte eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Riḍās Ideen jenseits der arabischsprachigen Welt. Die im Zuge des Aufschwungs islamischer Vereinigungen in den 1920er Jahren gegründete *Ġam'iyat aš-šubbān* verbreitete sich zunächst in einigen Städten Ägyptens; später wurden auch mehrere Zweigstellen in Palästina, Syrien und im Irak gegründet.²¹ Da die westliche arabische Welt in allen hier behandelten Vereinigungen wenig Beachtung fand, ist die Gründung einer Zweigstelle der in Tunis besonders bemerkenswert (Abbildung 4).

Was die politischen Vereinigungen betrifft, waren sowohl die soziale als auch die geografische Reichweite in hohem Maße von den persönlichen Netzwerken der Mitglieder abhängig, da die Aufnahmebedingungen vorschrieben, dass interessierte Anhänger von aktiven Mitgliedern empfohlen werden mussten. Hier ist eine Entwicklung erkennbar, die derjenigen der religiösen

²⁰ Die Abbildungen zur Illustrierung der Standorte von Zweigstellen der Vereinigungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Darin sind nur die Städte markiert, auf die Quellen und Forschungsliteratur verweisen.

²¹ Zum Wirken der *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn* in Palästina siehe Matthews (2006), S. 56–60, und *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Juli 1930), Jg. 1 (10), S. 833–835. Zu den Zweigstellen in Syrien siehe Thompson (2000), S. 106. Zur *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn* in Bagdad siehe *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (April 1930), Jg. 1 (7), S. 520.



Abbildung 3
Zweigstellen der *Ġam'īyat makārim al-aḥlāq* (rot)
und der *Ġam'īyat šams al-islām* (blau) um 1900



Abbildung 4
Zweigstellen der *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* im Jahr 1935

Vereinigungen entgegenlief: Während die frühen politischen Vereinigungen aufgrund ihrer gesamtosmanischen Ausrichtung beispielsweise Zweigstellen in Istanbul und in al-Ḥudayda im Jemen unterhielten, beschränkten sich die nachfolgenden Vereinigungen aus der Zeit nach der jungtürkischen Revolution beziehungsweise nah dem ersten Weltkrieg entsprechend ihrer syrisch-arabischen Orientierung auf Syrien. Über die zahlreichen im Exil lebenden Syrer erreichten die Forderungen dieser Gruppierungen aber auch eine größere Anzahl von Menschen außerhalb der osmanischen Gebiete, beispielsweise in Europa und Amerika.

Bei den politischen Vereinigungen muss hinsichtlich ihrer geografischen Reichweite zwischen ihrem Anspruch und der tatsächlichen Verbreitung unterschieden werden. Die Vereinigungen, die ihre Forderungen in einem osmanischen Referenzrahmen formulierten, gaben in ihren Satzungen an, für Mitglieder aus dem gesamten Osmanischen Reich offen zu sein. Da sich dies aber hauptsächlich aus dem ergab, was politisch möglich war – was nicht unbedingt den tatsächlichen Schwerpunkten der Vereinigungen entsprach –, konzentrierte sich ihre Verbreitung nur auf einen Teil des Osmanischen Reiches. Die nach dem Ersten Weltkrieg gegründete *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* unterhielt keine Zweigstellen, hatte aber aufgrund ihrer Vernetzung mit syrischen Nationalisten in Syrien, Amerika und Europa einerseits und der Ausrichtung des Syrisch-Palästinensischen Kongresses in Genf andererseits dennoch eine Reichweite, die über Kairo hinausging.

Die gesondert behandelte *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* beabsichtigte zum Zeitpunkt ihrer Gründung, sich durch Zweigstellen auszuweiten. Dieses Vorhaben wurde zwar nie umgesetzt, eine Reichweite über Kairo hinaus erlangte die Vereinigung aber über die prominenten internationalen Gäste, die ihr Vereinshaus besuchten und dort Vorträge hielten. Diese kamen beispielsweise aus Indien, von der Arabischen Halbinsel, aus Palästina, dem Irak, Afghanistan, Südostasien, Südafrika und dem Maghreb. Sofern diese Gäste in ihren Heimatländern über die Vereinigung sprachen oder in der Presse schrieben, erlangte sie dort auch eine gewisse Bekanntheit, was aber offenbar keine konkreten Folgen hatte. Andere Aktivitäten der Vereinigung wie beispielsweise das Sammeln von Spenden und die Herausgabe von Protestbriefen sicherten ihr auch eine größere Reichweite, hier ist jedoch ein klarer Fokus auf die arabischsprachige Welt erkennbar. Dieser entsprach nicht dem Anspruch, Solidaritäts- und Kooperationsbeziehungen im gesamten östlichen Teil der Welt aufzubauen, den sie als *šarq* bezeichnete, und unter dem sie auf theoretischer Ebene den gesamten afrikanischen Kontinent, den Mashreq, Zentral- und Südostasien sowie China verstand.

Was die soziale Reichweite der Vereinigungen betrifft, ist zunächst zwischen den Initiatoren und führenden Persönlichkeiten einerseits und den Mitgliedern andererseits zu unterscheiden. Die Initiatoren gehörten in allen Fällen einer städtischen Mittelschicht an; es handelte sich durchweg um gebildete, ältere und zum Teil in der Öffentlichkeit bekannte Männer, von denen ein Großteil in den Bereichen Bildung und Journalismus sowie in der osmanischen oder ägyptischen

öffentlichen Verwaltung oder in akademischen Berufen tätig war. Die Mitglieder der religiösen Vereinigungen, in denen Riḍā sich in der Zeit um die Jahrhundertwende und kurz vor dem Ersten Weltkrieg engagierte, gehörten derselben Generation an wie die Initiatoren der Vereinigungen; anders war dies bei der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in den 1920er-Jahren, deren Zielgruppe junge Studenten berühmter Bildungseinrichtungen wie der Azhar-Universität oder des Dār al-ʿulūm waren, einer pädagogisch ausgerichteten Hochschule in Kairo. Die Vereinigungen der 1920er-Jahre, darunter auch diejenigen, an denen Riḍā sich nicht beteiligte – beispielsweise die Muslimbrüder –, trugen damit zu einem Generationswechsel in der Reformbewegung Ägyptens bei, mit dem auch eine gewisse Popularisierung einherging. Indikatoren für einen Anstieg der Popularität dieser Vereinigungen sind zum einen die höhere Anzahl der Besucher ihrer Veranstaltungen und der Mitglieder, wobei es in den Quellen diesbezüglich nur vereinzelte Angaben gibt, die möglicherweise beschönigt wurden. Ein weiterer Indikator für eine höhere Popularität der Vereinigungen in den 1920er-Jahren ist die Frequenz der öffentlichen Veranstaltungen.

Ein Wandel innerhalb der religiösen Vereinigungen fand nicht nur im Hinblick auf das Alter der Mitglieder statt, sondern auch hinsichtlich der Berufsgruppen und Bildungsbiografien. Die frühen Vereinigungen Riḍās setzten sich hauptsächlich aus Mitgliedern zusammen, die den Titel *šayḥ* trugen und eine klassische islamische Ausbildung, häufig an der Azhar-Universität, absolviert hatten. Auffallend viele Mitglieder waren in den Bereichen der Bildung und Publizistik tätig. Weitere Berufsgruppen waren Angestellte an Moscheen oder in der öffentlichen ägyptischen Verwaltung sowie Juristen, die als Richter oder Rechtsanwälte arbeiteten. Der Wandel begann bereits in der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*, deren als *šayḥ* betitelte Mitglieder nicht mehr in der Mehrheit waren und keine klassische islamische Ausbildung genossen hatten. Das war insofern wichtig, als Riḍā für seine Schule, die der Vereinigung angegliedert war, Berater mit verschiedenen Expertisen in Bereichen brauchte, in denen er selbst nicht ausreichend bewandert war. Die Tendenz, dass führende Mitglieder einer islamischen Vereinigung eine nichtreligiöse Ausbildung absolviert hatten, setzte sich in der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* fort: Von den zwölf Mitgliedern des ersten Vorstands hatten lediglich drei eine islamische Ausbildung abgeschlossen. Ebenso viele hatten an europäischen Universitäten studiert, die restlichen sechs waren an ägyptischen oder osmanischen öffentlichen Schulen ausgebildet worden. Fünf waren im Bildungswesen als Dozenten oder im Bildungsministerium tätig, drei waren insbesondere als Journalisten und Publizisten bekannt.

Die Gruppe derer, die sich an den hier behandelten politischen Vereinigungen beteiligten, war ebenso wie die Akteure der religiösen Vereinigungen in dem Sinne elitär, dass sie sich aus gebildeten, der Öffentlichkeit meist durch eigene Publikationen bekannten Persönlichkeiten der städtischen Mittelschicht zusammensetzte. Bezeichnend ist, dass es sich hier um eine

verhältnismäßig kleine Gruppe handelte, die fast ausschließlich aus Syrern bestand und sich immer wieder neu formierte. Wenn sich also eine Vereinigung auflöste, kamen dieselben Personen in einer neuen Vereinigung zusammen, die ihre Forderungen im Hinblick auf veränderte politische Bedingungen neu formulierten. Die hier verwendeten Quellen nennen in diesem Zusammenhang keine Mitgliederzahlen und beschränken sich auf vage Formulierungen, die auf eine große Gruppe von Aktivisten schließen lassen.

Hinsichtlich der Bildungs- und Berufsbiografien der bekannten anführenden Mitglieder der vier politischen Vereinigungen sind klare Unterschiede zu denen der religiösen Vereinigungen erkennbar. Eine islamische Ausbildung hatten lediglich drei Personen abgeschlossen: Rašīd Riḏā selbst, Šayḥ ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī (gest. 1916) und Šayḥ Kāmil al-Qaṣṣāb (1853–1954). Von den anderen waren die meisten im osmanischen öffentlichen Bildungssystem ausgebildet worden, einige an Bildungsinstituten christlicher Missionare und andere in Europa. Dementsprechend übten viele akademische Berufe aus und waren renommierte Rechtsanwälte und Ärzte. Andere waren Publizisten, einige davon hatten sogar Journalismus in Europa studiert und eigene arabischsprachige Periodika begründet. Darüber hinaus waren einige in der osmanischen und später der in syrischen Politik tätig. Anders als die Mitglieder religiöser Vereinigungen gehörten die meisten einer gehobenen städtischen Mittelschicht an und entstammten zum Teil sehr wohlhabenden Familien.²² Während die religiösen Vereinigungen naturgemäß nur muslimische Mitglieder aufnahmen, arbeiteten in den politischen Gruppierungen Muslime und Christen sowie teilweise Juden zusammen.

Als elitärste Vereinigung kann die *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* bezeichnet werden, die in ihrer Satzung besondere Bedingungen für die Aufnahme neuer Mitglieder festlegte. Es sollte sich dabei um Personen mit Rang und Namen (*ahl al-makāna wa-l-ğāh*) handeln, die im Hinblick auf das Allgemeinwohl meinungsweisend waren (*ahl ar-rā‘ī fī l-mašlaḥa al-‘amma*).²³ Zum einen spiegelt dies die Zusammensetzung der Gruppe wider, welche die Idee zur Gründung der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* entwickelte: einflussreiche Händler und andere in der Wirtschaft tätige Personen, bekannte Autoren und Publizisten, Intellektuelle und hochrangige Azhar-Gelehrte. Zum anderen waren diese Bedingungen mit den Zielen der Vereinigung abgestimmt: Im Gegensatz zu den anderen Vereinigungen ging es bei der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* nicht darum, bestimmte religiöse Ideen oder politische Forderungen zu verbreiten, sondern um die Förderung kultureller und wirtschaftlicher Kooperationen, die nur von Personen eingeleitet werden konnten, die einen gewissen Einfluss in diesen Bereichen hatten.

²² Dazu gehörten zum Beispiel Rafīq und Ḥaqqī l-‘Az̄m, Michel und Ḥabīb Luṭfallāh und Šukrī l-‘Asalī (1868–1916).

²³ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 223.

Abschließend muss angemerkt werden, dass die Mitglieder aller hier behandelten Vereinigungen keineswegs repräsentativ für die Gesellschaften waren, in denen sie wirkten. Angehörige ungebildeter Schichten, die die Mehrheit der damaligen Gesellschaften ausmachten, waren gar nicht vertreten. Dies änderte sich mit der Gründung der Muslimbrüder, die auf die Mobilisierung der Massen ausgerichtet war. Ihre leitende Figur Ḥasan al-Bannā beschränkte sich nicht mehr darauf, die Anliegen seiner Vereinigung in einem öffentlichen Raum zum Ausdruck zu bringen, der nur einer gebildeten Schicht zugänglich war, sondern erweiterte den Wirkungskreis um den öffentlichen Raum der Straßen, wo auch andere Teile der Gesellschaft erreicht werden konnten.²⁴ Al-Bannā behandelte dementsprechend auch Themen, die die Arbeiterschicht betrafen, sodass hier von einem Übergang von einer elitären Bewegung zu einer sozialen Massenbewegung gesprochen werden kann. Diesen Prozess hatte Riḍā zuvor – zumindest in der Theorie – mit seiner eigenen Schule angestoßen: Deren Absolventen sollten nämlich durch Mittel wie öffentliches Predigen auch die ungebildete Masse (*al-‘amma*) erreichen und sie über die Praktizierung eines aus Riḍās Sicht authentischen Islams aufklären.²⁵

Alle hier behandelten Vereinigungen waren ausschließlich Männern vorbehalten. Die einzigen Verweise auf Frauen in den Quellen bezogen sich auf die Bedeutung einer Bildung, die auf ihre Rolle in der Gesellschaft – das Führen des Haushalts und die Erziehung der Kinder – abgestimmt war. Lediglich das schriftlich niedergelegte Programm der *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabiya*, das Riḍā nach dem Ersten Weltkrieg den veränderten politischen Bedingungen angepasst hatte, forderte die Partizipation von Frauen explizit in dem Sinne, dass sie sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten an der Verbreitung der Idee einer geeinten arabischen Nation beteiligen sollten. Insgesamt spiegelt die Abwesenheit von Frauen in den hier behandelten Vereinigungen die Dominanz von Männern im öffentlichen Raum wider. Das bedeutet keineswegs, dass Frauen nicht an dieser Form des kollektiven Aktivismus interessiert waren, sie schufen dafür aber ihre eigenen Räume. Zeitgleich mit der Entstehung von männerdominierten wohltätigen Vereinigungen in Ägypten gegen Ende des 19. Jahrhunderts riefen auch Frauen der Mittel- und Oberschicht solche Projekte ins Leben, die andere bedürftige Frauen unterstützen sollten.²⁶ Darüber hinaus entstanden Anfang des 20. Jahrhunderts auch Vereinigungen, in denen gebildete Frauen literarische, soziale und politische Themen diskutieren konnten, darunter auch die Frage des Fortschritts der Frau in der Gesellschaft. Ein Beispiel dafür ist die *Ġam‘iyat tarqiyat al-mar’a* (Vereinigung für den Fortschritt der Frau), die 1908 gegründet wurde und islamisch ausgerichtet war.

²⁴ Baron (2000), S. 228 und Krämer (2010), S. 29.

²⁵ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 35.

²⁶ Einige Beispiele für Vereinigungen, die Frauen aus christlichen, jüdischen und muslimischen Familien Ägyptens gründeten, finden sich bei Baron (1994), S. 171–173.

Dass Frauen gleichermaßen an einer Partizipation in der Reformszene Kairos und an einer Mitgestaltung des öffentlichen Diskurses über die islamische Reform interessiert waren, illustriert das Beispiel der muslimischen Aktivistin Labība Aḥmad (gest. 1951), die um 1920 die *Ġamʿiyat nahḍat as-sayyidāt al-miṣriyāt* (Vereinigung für den Aufschwung der ägyptischen Frauen) und kurz darauf die dazugehörige Zeitschrift *an-Nahḍa an-nisāʿīya* gründete. In dieser Vereinigung engagierte sie sich für Mädchen und Frauen aus armen Familien, indem sie ein Waisenhaus, ein Bildungsinstitut und eine Werkstatt gründete, in der beispielsweise Hauswirtschaft und Handarbeit erlernt werden konnten. Darüber hinaus erreichte sie auch Frauen höherer und gebildeter Schichten, indem sie regelmäßige Versammlungen veranstaltete, bei denen Vorträge über wissenschaftliche und religiöse Themen gehalten wurden. Die in der Zeitschrift und der Vereinigung vertretene Spielart des Islams entsprach dem der muslimischen Reformen in Kairo. Labība Aḥmad stand im Kontakt zu Persönlichkeiten wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und Hasan al-Bannā und deren Vereinigungen.²⁷ Von Frauen gegründete Vereinigungen in der arabischsprachigen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts stellen ein sehr interessantes Forschungsfeld dar, das noch nicht erschöpfend untersucht wurde. Eine eingehende Untersuchung würde zum einen das Bild der arabischen Vereinslandschaft dieser Zeit vervollständigen und zum anderen einen wichtigen Beitrag dazu leisten, die Strukturen und Mittel zu erforschen, durch die sich Frauen Wahrnehmbarkeit im öffentlichen Raum erkämpften.

3.4 Die Rolle Riḍās in den Vereinigungen und deren Stellenwert in seiner Karriere

Im Verhältnis zwischen Riḍā und seiner Karriere einerseits und allen hier behandelten Vereinigungen andererseits bestand ein beidseitiger Nutzen: Zum einen konnte Riḍā den Vereinigungen dadurch einen Mehrwert bieten, dass er stets eine zentrale Rolle einnahm; zum anderen übten die Vereinigungen eine Funktion für seine Karriere aus, weshalb sie einen hohen Stellenwert für ihn hatten. Je nach Riḍās Status in der Öffentlichkeit und dem Fortschritt seiner Karriere variierten die Funktionen, die Riḍā und die Vereinigungen gegenseitig erfüllten.

Es gibt jedoch zwei Faktoren, die auf einen hohen Stellenwert aller Vereinigungen für Riḍā hinweisen sowie eine Funktion, die Riḍā für alle Vereinigungen übernahm: Erstens engagierte er sich fast während der gesamten Dauer seines Aufenthalts in Kairo in Vereinigungen, was auf die hohe Bedeutung hinweist, die er dieser Form des kollektiven Aktivismus beimaß. Wenn er es für erforderlich hielt, unterbrach er seine publizistischen Aktivitäten zugunsten seiner Arbeit für

²⁷ Zu Labība Aḥmad, ihren Aktivitäten in dieser Vereinigung und ihrer Zusammenarbeit mit Führungspersönlichkeiten islamischer Vereinigungen mit ausschließlich männlichen Mitgliedern in Kairo siehe Baron (2000).

Vereinigungen²⁸ oder übertrug seinen Brüdern Šāliḥ Muḥliṣ und Ḥusayn Waṣafī Riḍā einen Teil der redaktionellen und administrativen Aufgaben. Wenn er im Zusammenhang mit seiner Arbeit für Vereinigungen für einen längeren Zeitraum Kairo verließ, waren seine Brüder in seiner Abwesenheit für die Rubriken Rezensionen (*taqrīz al-maṭbū‘āt al-ġadīda*) und Nachrichten (*al-aḥbār wa-l-ārā’*) verantwortlich.²⁹

Zweitens stellte Riḍā allen hier behandelten Vereinigungen seine Zeitschrift als Plattform für ihre Ideen zur Verfügung, insbesondere dann, wenn sie keine vereinseigenen Periodika herausgaben. Somit diente Riḍā mit *al-Manār* als wichtiger Multiplikator ihrer Grundsätze, konnte neue Mitglieder anwerben und auf ihre Aktivitäten aufmerksam machen. Im Fall der *Ġam‘īyat šams al-islām* berichtete Riḍā so intensiv über die Aktivitäten der Vereinigung in *al-Manār*, dass einige Leser die Zeitschrift als Sprachrohr der Vereinigung wahrnahmen.³⁰ Riḍā war an keiner der bestehenden Vereinszeitschriften beteiligt, weder in der Redaktionsleitung noch als Autor. Vermutlich sah er keine Notwendigkeit dazu, insbesondere als seine Karriere bereits fortgeschritten und sein Name untrennbar mit seiner eigenen Zeitschrift verbunden war – er konnte davon ausgehen, dass die Leser der Vereinszeitschriften auch *al-Manār* rezipierten.

Abhängig von seinem Status in der Öffentlichkeit kann im Hinblick auf die religiösen Vereinigungen ein Wandel seiner Stellung und der Funktionen beobachtet werden, die die Vereinigungen für ihn erfüllten. Als Riḍā 1899 erstmals in religiösen Vereinigungen aktiv wurde, war er in diesem spezifischen Milieu ein noch nicht etabliertes Mitglied. Er stand am Anfang seiner Karriere in Kairo – erst ein Jahr zuvor hatte er begonnen, gemeinsam mit ‘Abduh seine Zeitschrift herauszugeben, die in den ersten Jahren keine weite Verbreitung erreichen konnte.³¹ Sein Engagement in religiösen Vereinigungen war für seine frühe Karriere insofern von Bedeutung, als es ein Mittel darstellte, um innerhalb des Milieus reformorientierter Muslime in Kairo bekannter zu werden. Er stützte sich dabei auf seine Fähigkeiten als eloquenter Redner – als solcher war er bereits vor seiner Übersiedlung nach Kairo in verschiedenen Moscheen und Kaffeehäusern in

²⁸ Zum Beispiel entschuldigte sich Riḍā bei seinen Lesern dafür, dass er nicht, wie üblich, das Inhaltsverzeichnis der folgenden Ausgabe von *al-Manār* vorab in der vorigen Ausgabe abdrucken konnte. Als Grund für dieses Versäumnis nannte er seine Beschäftigung mit Angelegenheiten der *Ġam‘īyat šams al-islām* (*al-Manār* (März 1900), Jg. 3 (1), S. 24).

²⁹ Siehe dazu die Ausgaben von Dezember 1909 bis Oktober 1910. In diesem Zeitraum befand sich Riḍā in Istanbul, um eine religiöse Vereinigung zu gründen. Er selbst schrieb dazu: „Ich habe ein ganzes Jahr in Istanbul verbracht [...] und alle Tätigkeiten in Kairo waren unterbrochen“ (*al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 35). Ebenso verfuhr er, als er im Dienst seiner *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* eine Reise nach Indien unternahm. Siehe dazu die Ausgaben vom April und Mai 1912. Während Riḍā üblicherweise einen Großteil der Artikel in *al-Manār* selbst verfasste, erschienen in diesen Phasen zudem mehr Artikel von anderen Autoren als sonst. Als Riḍā von 1919 bis 1920 als Vorsitzender des syrischen Nationalkongresses unter Fayṣal in Damaskus war – dort agierte er u. a. als Vertreter für die *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* –, erschien nur eine einzige Ausgabe von *al-Manār*, nämlich im April 1920.

³⁰ Zum Beispiel in *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (46), S. 727–728.

³¹ Ryad (2009b), S. 43–47, und Ayalon (1995), S. 148.

Tripoli in Erscheinung getreten.³² Durch regelmäßige Vorträge, die er vor Vereinsmitgliedern hielt, sowie Rundreisen durch Mittel- und Oberägypten, zu denen er vom Vereinsvorstand zur Gründung neuer Zweigstellen und der Vergrößerung bereits bestehender Ableger beauftragt wurde, konnte Riḍā seine junge Zeitschrift vor seiner Zielleserschaft fördern und seine Reformideen verbreiten. Gleichzeitig konnte er einen gewissen Einfluss auf die bei Vereinssitzungen behandelten Themen sowie auf die Verbreitung der Vereinigungen jenseits von Kairo erlangen.

Die von ihm selbst initiierte *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* nimmt eine besondere Stellung ein. Es gibt in *al-Manār* zahlreiche Belege dafür, dass diese Vereinigung und die dazu gehörige Schule für Riḍā den höchsten Stellenwert hatten. Er unternahm mehrere Versuche, diese Vereinigung zu gründen. Als es ihm im Jahr 1911 gelang, widmete er diesem Projekt verhältnismäßig viele Artikel in seiner Zeitschrift. Die Vereinigung spielte eine wichtige Rolle für die Institutionalisierung seiner Ideen zu einer zeitgemäßen, islamisch ausgerichteten Bildung und seinen Vorstellungen von einer religiösen Reform. Sie war sie ein wichtiger Faktor für die Erweiterung seines Netzwerks auf interregionaler Ebene. Schließlich deutet sein Wunsch nach einer Wiederbelebung des Projekts auch noch Jahrzehnte nach dessen Ende im Jahr 1914 auf den hohen Stellenwert für Riḍā. Zudem nahm er in dieser Vereinigung eine wichtige Rolle ein. Er wählte seine Partner für den Vereinsvorstand sowie das Personal für die Schule sehr sorgfältig aus und hatte damit erheblichen Einfluss auf die konkrete Gestaltung des Projekts.

Riḍā begrüßte den Aufschwung islamischer Vereinigungen in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre. Die 1927 gegründete *Ġamāʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* hatte für Riḍā insofern einen besonderen Stellenwert, dass er ihr die Funktion als ideelle Nachfolgerin übertrug, so die These dieser Arbeit. Er wurde nie formell ihr Mitglied, hatte aber durch die langjährigen Verbindungen zu deren Führungspersonlichkeiten die Möglichkeit, eine prominente Stellung darin einzunehmen, regelmäßig Vorträge zu halten und ihren jungen Mitgliedern als Mentor zu dienen.

Riḍās Begeisterung über die Vereinigungen der 1920er-Jahre rührte nicht zuletzt daher, dass er mit dem Versuch, islamische Themen auf die Agenda der *Ġamāʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zu setzen, gescheitert war. Die Vereinigung definierte sich nicht als religiös – ihre Mitglieder gehörten zu einem Großteil einer Gruppe von Personen an, die Riḍā als „verwestlicht“ wahrnahm oder die seiner Meinung nach eine antireligiöse Weltanschauung förderten. Riḍā scheint sich in stärkerem Maße verpflichtet gefühlt zu haben, die Forderungen dieser Vereinigung nach einer Stärkung der Verbindungen zwischen den Völkern des Ostens in einen islamischen Referenzrahmen zu setzen als andere Mitglieder, die seine Auffassung teilten. Riḍā konnte hier seine unermüdliche Bereitschaft demonstrieren, für seine Prinzipien einzustehen. Darüber hinaus war die

³² Ryad (2009b), S. 34.

Mitgliedschaft in der *Ġamʿiyat ar-rābiḩa aš-šarqīya* aufgrund ihrer elitären Ausrichtung für Riḍā ebenso wie für alle anderen Mitglieder ein Zeichen für Prestige und eine hohe Stellung in der Öffentlichkeit.

Hourani bezeichnet den politischen Aktivismus Riḍās als „Nebenprodukt seiner intellektuellen Arbeit“ und reduziert diese im Wesentlichen auf die Bewahrung der Ideen ‘Abduhs.³³ Eine Betrachtung der Aktivitäten Riḍās in politischen Vereinigungen bestätigt Houranis Einschätzung im Hinblick darauf, dass Riḍā zwar stets im Vorstand der jeweiligen Vereinigung vertreten war, andere Aktivisten aber aufgrund ihrer Erfahrung und Vernetzung in der Politik oder wegen ihres finanziellen Einflusses eher im Vordergrund standen als Riḍā. Allerdings engagierte er sich über fast den gesamten Zeitraum seiner Karriere hinweg in politischen Vereinigungen und war vor dem Ersten Weltkrieg sogar dazu bereit, mit den Briten zu kooperieren, was seine Kreditibilität in reformistischen Kreisen durchaus gefährdete. Es stellt sich die Frage, wie dieser Widerspruch zwischen einer offenbar nebensächlichen Beschäftigung mit politischem Aktivismus und einer wahrhaftigen Verpflichtung gegenüber den Forderungen der politischen Vereinigungen zu erklären ist.

Die Antwort ist, dass Riḍā mit seiner Mitgliedschaft in Vereinigungen ein übergeordnetes Ziel verfolgte, nämlich das panislamische Ideal einer von einem Kalifen angeführten geeinten Gemeinschaft von Muslimen. Der Panislamismus im Denken Riḍās erklärt nicht nur Widersprüche, die sich aus seiner theoretischen Ablehnung eines territorialen Nationalismus und seiner Befürwortung einer syrisch-arabischen Nation ergaben, sondern auch die Art und Weise, wie er innerhalb der politischen Vereinigungen und der *Ġamʿiyat ar-rābiḩa aš-šarqīya* agierte. Er war stets derjenige, der die Ziele der als nichtreligiös definierten Vereinigungen mit einer religiösen Argumentation untermauerte – nicht nur, weil diese Art der Beweisführung sein Fachgebiet war, sondern auch, weil religiös inspirierte Annahmen in erster Linie der Grund für sein Engagement in diesen Gruppierungen waren. „[...] Pan-Islamism contributed to a complex of cultural and religious imaginings that intellectuals and political activists used to organize localized collective action [...]“³⁴ Insofern hatten politische Vereinigungen und die *Ġamʿiyat ar-rābiḩa aš-šarqīya* für Riḍā einen ebenso hohen Stellenwert wie religiöse Vereinigungen, da sie ein zusätzliches Mittel darstellten, um dieser imaginierten Einheit von Muslimen näherzukommen. Darüber hinaus nutzte Riḍā seine Beteiligung an politischen Vereinigungen, um für seine Autorität in der syrisch-arabischen Frage zu argumentieren.³⁵

³³ Hourani (1962), S. 227. Auch Zisser nimmt hier eine ähnliche Haltung ein: „Alongside his activity as intellectual, Rashid Rida also tried his hands at politics. This activity always stood in the shadow of his intellectual pursuits and, it must be admitted, was less successful“ (Zisser (2011), S. 127).

³⁴ Willis (2010), S. 712.

³⁵ Zum Beispiel in *al-Manār* (Oktober 1930), Jg. 31 (4), S. 319.

Riḍā war in politischen Vereinigungen stets ein Mitglied des Vorstands und vertrat auch in hier häufig eine Meinung, die ein Großteil der anderen Mitglieder nicht teilte. Er setzte sich – meist erfolglos – für seinen Standpunkt ein, zum Beispiel hinsichtlich der Gestaltung politischer Forderungen als auch der Frage nach der Bedeutung, den der Islam für die Gesetzgebung spielen sollte, selbst wenn zahlreiche Christen in der jeweiligen Vereinigung – auch in führender Position – vertreten waren. Insgesamt scheint er im Rahmen politischer Gruppierungen jedoch verhältnismäßig kompromissbereiter gewesen zu sein. Dies kann damit zusammenhängen, dass die finanziellen Möglichkeiten seiner Kontrahenten ausschlaggebend dafür waren, dass die Vereinigungen überhaupt aktiv sein konnten und sich Riḍā daher in stärkerem Maße zu Kompromissen bereit zeigte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Vereinigungen im Allgemeinen einen hohen Stellenwert in Riḍās Karriere hatten. Die Forderungen der religiösen Vereinigungen spiegelten seine Anschauungen über eine Reform zwar unmittelbarer wider als diejenigen politischer Vereinigungen. Diese hatten für ihn aber insofern einen ebenso hohen Stellenwert, dass sie ein weiteres Mittel darstellten, um seinem übergeordneten Ziel einer geeinten muslimischen Gemeinde näher zu kommen. Er beteiligte sich stets in einer aktiven Rolle in den Vereinigungen, in vielen Fällen als Vorstandsmitglied. Seine Stellung innerhalb der religiösen Vereinigungen entwickelte sich von einem in der Öffentlichkeit Kairo noch nicht etablierten Publizisten, der sein rhetorisches Talent einsetzte, um seine Ideen auch jenseits seiner Leserschaft zu verbreiten, zu einem Mentor für die nachkommende Generation reformorientierter Muslime. In nichtreligiösen Vereinigungen trat er stets als Verfechter islamischer Referenzen in den Forderungen und Aktivitäten der jeweiligen Vereinigung auf, was häufig zu Konflikten mit anderen Mitgliedern führte. Zu unterstreichen ist außerdem, dass Riḍā die Bestrebungen aller Vereinigungen, in denen er aktiv war, auf verschiedene Art und Weise in seiner Zeitschrift förderte.

4 Der Aufbau eines Netzwerks in religiösen Vereinigungen

Von Beginn seines Aufenthalts in Kairo an beobachtete Riḍā die Entstehung neuer religiöser Vereinigungen, denen er sich anschließen konnte. Er wollte seine Ideen zu einer religiösen Reform zusätzlich zu seinen Artikeln in *al-Manār* auch im Rahmen von Vorträgen und Lehraktivitäten verbreiten und einer Öffentlichkeit zugänglich machen, die über seine noch kleine Leserschaft hinausging. Zur Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert stand Riḍā noch am Anfang seiner journalistischen Karriere und war allgemein in Kairo und speziell in Kreisen religiöser Vereinigungen noch unbekannt. Sicherlich war die publizistische Zusammenarbeit mit ‘Abduh für das reformistische Milieu Kairos ein Indikator für Riḍās Kompetenz, aber wie die zu jener Zeit noch bescheidenen Abonnentenzahlen seiner Zeitschrift belegen, war eine Assoziation mit dem Namen ‘Abduh kein Garant für eine weite Verbreitung.¹ Für eine Aktivität in einer islamischen Vereinigung in Kairo brachte Riḍā gute Voraussetzungen mit. Er hatte sich zuvor in seinem libanesischen Heimatort al-Qalamūn rhetorische Fähigkeiten und Kenntnisse zur Wissensvermittlung angeeignet. Er hatte dort in der großen Moschee und in Kaffeehäusern öffentliche Vorträge über religiöse Themen gehalten und in seinem eigenen Haus Unterricht für Frauen angeboten. Die dafür notwendige Lehrberechtigung (*iğāza*) hatte er zuvor von seinem Lehrer Ḥusayn al-Ġisr erworben.² Die Landschaft islamischer Vereinigungen zur Zeit nach seinem Umzug nach Kairo bot für Riḍā aber nicht viele Möglichkeiten. Es gab zwar einige wohltätige islamische Vereinigungen wie *al-Ġam‘īya al-ḥayrīya al-islāmīya*, deren Vorsitzender ‘Abduh war –³ es wäre für Riḍā also ein Leichtes gewesen, in diese Vereinigung aufgenommen zu werden. Da Riḍā ihre Aktivitäten in *al-Manār* jedoch kaum behandelte, scheint er keine Möglichkeit gesehen zu haben, in dieser Vereinigung seine Ziele zu verfolgen und seine Fähigkeiten für sie einzusetzen.

Eine Vereinigung, die eher seinen Vorstellungen entsprach, weil sie sich auf die religiöse Führung (*iršād*) konzentrierte, war die *Ġam‘īyat makārim al-aḥlāq* (Vereinigung des vornehmen Charakters). Da Riḍā mit der Produktion und Distribution von *al-Manār* viel beschäftigt war, nahm

¹ Zur geringen Verbreitung von *al-Manār* in der ersten Phase der Zeitschrift bis zu ihrem Durchbruch 1903 siehe Ryad (2009b), S. 43–44, und Tauber (1989), S. 103.

² Ryad (2009b), S. 33–34. Riḍā besuchte die al-Madrasa al-waṭaniya in Tripoli, die al-Ġisr 1879 gegründet hatte. Seinen reformistischen Ansatz lassen seine Lehrmethode und die Auswahl der Bücher erkennen, die er mit seinen Schülern behandelte, darunter auch Schriften von Tāhir al-Ġazā‘irī. Offenbar hatte der Lehransatz von al-Ġisr großen Einfluss auf Riḍā. Zur Schule von al-Ġisr siehe Ebert (1991), S. 79–83. Ebert bezieht sich in seiner Arbeit über al-Ġisr auf das Manuskript einer Biografie, die dessen Sohn Muḥammad al-Ġisr (1879–1934) verfasste. Aus den Privatdokumenten Riḍās geht hervor, dass dieser im Jahr 1913 Riḍā kontaktierte und ihm von seiner Absicht berichtete, eine Biografie seines Vaters zu schreiben. Dazu sandte er ihm einen Fragebogen, der als Grundlage dafür dienen sollte (Muḥammad al-Ġisr (1913): Brief an Rašid Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad). Muḥammad al-Ġisr kontaktierte auf diese Weise auch andere Schüler seines Vaters (Ebert (1991), S. 73–74).

³ *al-Manār* (Februar 1901), Jg. 4 (1), S. 33. Diese Vereinigung wurde 1892 gegründet und legte den Fokus darauf, eigene Schulen zu betreiben und Spendengelder für Opfer von Naturkatastrophen zu sammeln (Imady (1993), S. 126).

er zunächst nur als Zuhörer an ihren öffentlichen Versammlungen teil,⁴ hielt aber bald schon regelmäßig Vorträge. Zeitgleich übernahm er auch in der neugegründeten *Ġamʿiyat šams al-islām* (Vereinigung der Sonne des Islams) eine bedeutende Rolle. Er trat bereits in der Gründungsphase bei, hielt Reden bei den zunächst privaten, dann öffentlichen Versammlungen, rekrutierte neue Mitglieder und trug maßgeblich zur geografischen Ausweitung der Vereinigung bei. Sowohl die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* als auch die *Ġamʿiyat šams al-islām* boten Riḍā mit ihren wöchentlich stattfindenden Versammlungen eine Bühne, auf der er seine Fertigkeiten engagiert und gekonnt einsetzte, um sich einen Namen im Milieu dieser Vereinigungen zu machen. Riḍās Aktivitäten in beiden Gruppierungen spielten für den Aufbau seines Netzwerks innerhalb und außerhalb Kairo eine wichtige, wenn auch je nach Vereinigung unterschiedliche Rolle. In der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* knüpfte er Verbindungen, die er jahrzehntelang aufrechterhielt, während im Rahmen der *Ġamʿiyat šams al-islām* eine große Anzahl kurzfristiger Verbindungen entstand, die insbesondere seiner Bekanntheit jenseits von Kairo zugutekamen.

4.1 Riḍās Einführung in das Milieu islamischer Vereinigungen in Kairo: Die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*

Die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* wurde im Jahr 1897 von dem aus Ägypten stammenden Šayḫ ʿAbduh Muḥammad Zakī d-Dīn Sanad (1866–1903) in Kairo gegründet, der im Jahr 1890 sein Studium an der Azhar-Universität abgeschlossen hatte und als Autor,⁵ aber insbesondere als Mahnprediger (*wāʿiẓ*) und Vorbeter (*imām*) in verschiedenen Moscheen aktiv war. Die Vereinigung definierte sich selbst als eine islamische literarische Vereinigung (*ġamʿiya ādābiya islāmīya*).⁶ Sie orientierte sich an dem namensgebenden religiösen Konzept *makārim al-aḥlāq*, dessen oberstes Anliegen Heck als die Kultivierung eines ethisch korrekten Verhaltens mit dem Ziel der Perfektionierung eines noblen Charakters beschreibt.⁷ Dies gehe über die Einhaltung schariatrechtlicher Bestimmungen und die Anforderungen bloßer Gerechtigkeit hinaus.⁸ Das Konzept umfasst die Kultivierung von Tugenden, die ein harmonisches Zusammenleben unter Menschen ermöglichen, wie Altruismus, Bescheidenheit, Integrität, Fürsorge, Freundlichkeit, Gastfreundschaft, Ehrlichkeit gegenüber den Mitmenschen und im Glauben oder der Verzicht auf Vergeltung. Bereits in der Prophetentradition finden sich Gebote zur tugendhaften

⁴ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (27), S. 431.

⁵ Sanad ist insbesondere für seine Publikation mit dem Titel „Tanwīr al-adhān fī r-radd ʿalā muddaʿī taḥrīf al-Qurʾān“ (1892/1893) bekannt, eine von vielen apologetischen Schriften, die von Muslimen als Reaktionen auf die Arbeit christlicher Missionare aus Europa und Amerika veröffentlicht wurden. In Bezug auf Reaktionen aus Azhar-Kreisen in den 1920er- und 1930er-Jahren siehe Ryad (2006).

⁶ *al-Manār* (Juni 1899), Jg. 2 (13), S. 208.

⁷ Der arabische Begriff *aḥlāq* (Sg. *ḥuluq*) kann isoliert auch „Moral“ oder „gute Sitten“ bedeuten. In der Genitivverbindung mit *makārim* („vornehme Eigenschaften“) wird er in der einschlägigen Literatur mit „Charakter“ übersetzt.

⁸ Heck (2007), S. 40–42.

Perfektionierung des Verhaltens. Zum Beispiel enthält ein *ḥadīṭ* von ʿĀʾiša, einer der Frauen des Propheten, eine Auflistung von Tugenden, die aus der Einhaltung islamisch begründeter moralischer Normen resultieren. Diese Grundsätze wurden später weiterentwickelt und konzeptualisiert, bis sie tief in die islamische Ethik eindringen. Das früheste erhaltene Werk, in dem dieses Konzept im Zentrum steht, ist das „Kitāb Makārim al-aḥlāq“ von Ibn Abī d-Dunyā, der das oben genannte *ḥadīṭ* als Grundlage für die Struktur seines Werks verwendete.⁹ Die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* bezog sich somit bewusst auf ein Konzept mit einer langen Tradition in der islamischen Lebensführung, das auf eine ethische und moralische Optimierung des muslimischen Individuums abzielte und letzten Endes der muslimischen Gesellschaft als Ganzes zugutekommen sollte. Die Vereinigung griff auf dieses Konzept zurück, weil der von ihren Mitgliedern wahrgenommene Prozess der Entfremdung muslimischer Gesellschaften von den genannten Tugenden – die sie in einem sozialen Verfall sowie in einem rückläufigen Interesse an Religion und einer zunehmenden Hingabe an weltliche Begierden manifestiert sahen –¹⁰ zunächst auf individueller Ebene aufgehalten werden sollte. Ein moralisch und ethisch gefestigter Charakter war ausschlaggebend dafür, weltlichen Verführungen – in der Wahrnehmung der Vereinigung vor allem eine Folge des westlichen Einflusses in der islamischen Welt – widerstehen zu können. Sanad sah diese Entwicklungen als einen wesentlichen Faktor für den allgemeinen Machtverlust der *umma* an und gründete die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*, um ihnen entgegenzuwirken.

Die Mitglieder waren allesamt ältere, religiös gebildete Männer. Viele von ihnen waren Absolventen der Azhar und danach auf verschiedene Weise im Bereich der Weitergabe religiösen Wissens aktiv, zum Beispiel als Prediger, in der Lehre oder in der Publizistik. Andere waren beispielsweise als Anwälte, Richter oder in der ägyptischen Verwaltung tätig.¹¹ In diesem Kreis sollten im Rahmen wöchentlicher Versammlungen religiöse und soziale Themen diskutiert werden, die die Mitglieder für die Wiederbelebung einer islamisch begründeten Moral als notwendig erachteten. Diese Versammlungen fanden im Haus eines der Gründungsmitglieder statt – wie es üblich war, wenn kein eigenes Vereinshaus zur Verfügung stand – und liefen nach einem bestimmten Muster ab: Eine Koranrezitation eröffnete die Veranstaltung; an diese schlossen sich zwei oder drei Vorträge an. Darin nahm der jeweilige Redner entweder auf die rezitierten Verse Bezug oder behandelte andere sozial und religiös relevante Themen. Aus den Quellen lässt sich schließen, dass nicht alle Vorträge geplant waren; es war auch möglich, spontan ans Rednerpult zu treten. Zwischen den Vorträgen konnten die Zuhörer den zuvor gehörten Vortrag kommentieren, was ein offenes Gespräch ermöglichte. Abschließend wurde wiederum aus dem Koran rezitiert. In der Regel hatten die Versammlungen auch einen administrativen Teil,

⁹ Bellamy (1963), S. 107 und S. 111–112.

¹⁰ *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (02.01.1900), Jg. 1 (1), S. 8.

¹¹ Zum Beispiel gehörte der damalige Bildungsminister Muḥammad Ḥilmī ʿIssā Bāšā zu den Gründungsmitgliedern der Vereinigung (aš-Šarīf (2017), S. 149).

in dem zum Beispiel Beschlüsse des Vorstands kundgegeben und neue Mitglieder begrüßt wurden. Die Vorträge wurden teilweise in der Vereinszeitschrift, die denselben Namen wie die Vereinigung trug und ab Januar 1900 zweiwöchentlich herausgegeben wurde, auch schriftlich veröffentlicht. Ein wiederkehrendes Thema war die Gegenüberstellung einer als glorreich wahrgenommenen frühislamischen Vergangenheit mit der Gegenwart, in der muslimische Gesellschaften nahezu bedeutungslos geworden seien.¹² Die ersten Generationen von Muslimen, *as-salaf aš-ṣāliḥ*, sollten dabei den Muslimen der Gegenwart als Ideal dienen. Ebenso häufig wurden Vergleiche zwischen „Osten“ und „Westen“ aufgestellt und Konsequenzen der „Verwestlichung“ (*tafarnuġ, taġrīb*) muslimischer Gesellschaften sowie Moral und gutes Benehmen thematisiert.¹³

Auch *al-Manār* verfolgte diese Grundsätze der Wiederbelebung einer islamisch begründeten Moral, einer Frage, für die Riḍā sich bereits während seiner Jugend in Tripoli interessiert hatte.¹⁴ Es lag also nahe, dass er mit der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* sympathisierte und sich mit den in den Versammlungen behandelten Themen identifizieren konnte, verwendete er doch sehr ähnliche Formulierungen in seiner Zeitschrift. Auch Riḍās Ansicht nach mussten Muslime in einer Zeit großer sozialer Umbrüche vor der zunehmenden Verwestlichung muslimischer Gesellschaften gewarnt werden und dazu angeleitet werden, ihre religiöse Identität zu bewahren und ein harmonisches Miteinander zu fördern. Der erhöhte Bedarf nach einer Führung in religiösen Fragen ist zum Beispiel durch die zahlreichen Fatwa-Anfragen von Lesern von *al-Manār* belegt, die in einer eigenen Rubrik veröffentlicht und von Riḍā beantwortet wurden.¹⁵

Die Strukturen der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* gerieten nach dem Tod ihres Gründers und Vorsitzenden Zakī d-Dīn Sanad im Jahr 1903 ins Wanken, und ihre Zeitschrift, die kurz nach Erscheinen ihrer ersten Ausgaben etwa 4.000 Abonnenten gehabt haben soll,¹⁶ musste aufgrund finanzieller Engpässe eingestellt werden. Diese waren wiederum auf geringe Mitgliederzahlen

¹² *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (28), S. 434.

¹³ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (27), S. 431.

¹⁴ Riḍā veröffentlichte in der Zeitschrift, die sein Lehrer al-Ġisr in Tripoli herausgab, einen Artikel mit dem Titel „*Falsafat al-aḥlāq*“ (aš-Šarabāšī (1977), S. 10).

¹⁵ Zu den Fatwas in *al-Manār* siehe Goldziher (1920), S. 332–334, Burhanudin (2005), Ibrahim (2006), S. 181–196, Ryad (2009a) und Stolz (2012). Eine Sammlung aller in *al-Manār* erschienenen Fatwas erschien im Jahr 1970 in sechs Bänden: Munagġid/Ḥūrī (Hg.) (1970).

¹⁶ *al-Manār* (Oktober 1902), Jg. 5 (13), S. 510. Die Abonnenten der Vereinszeitschrift lebten auch jenseits von Ägypten, zum Beispiel in Sidon, Jaffa, Aleppo, Baalbek, Tunis und Mekka. Es gingen so unerwartet viele Bestellungen in der Redaktion ein, dass von den ersten zwei Ausgaben zahlreiche Exemplare nachgedruckt werden mussten (*Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (01.02.1900), Jg. 1 (3), S. 44). Ein weiterer Hinweis auf den anfänglichen Erfolg der Zeitschrift sind Rezensionen in namhaften und teilweise sehr auflagestarken Periodika wie u. a. *al-Ahrām*, *al-Muqaṭṭam*, *Ṭamarāt al-funūn* und *al-Hilāl* (*Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (01.02.1900), Jg. 1 (3), S. 43).

sowie auf ausbleibende Zahlungen von Abonnenten der Vereinszeitschrift zurückzuführen.¹⁷ Andere Zweigstellen in ägyptischen Städten wie al-Manšūra,¹⁸ az-Zaqāzīq und Alexandria¹⁹ arbeiteten auf effektivere Weise für ihre Ziele oder hatten eine längere Bestandsdauer als die zentrale Vereinigung in Kairo. So gelang es beispielsweise der Zweigstelle in az-Zaqāzīq trotz relativ geringer Mitgliederzahlen, eine eigene Schule zu finanzieren. Dieser Ableger der Zentrale in Kairo wurde aber nach kurzer Zeit wieder aufgelöst, was mit einer Schließung der Schule und dem Verkauf ihrer Ausstattung einherging. Der Vorsitzende der Zweigstelle in Alexandria, der aus Beirut stammende Ḥalīl Ḥamdī Ḥammāda (1859–1910), übernahm die Leitung der Vereinszeitschrift, nachdem die Redaktion in Kairo aufgelöst worden war, und gab sie in Alexandria heraus. Dazu nutzte er die Druckerei einer anderen von ihm gegründeten islamischen Vereinigung. Als sich herauskristallisierte, dass die Zeitschrift der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* erneut auf keine breite Leserschaft stieß, wurde sie mit der Zeitschrift der anderen Vereinigung zusammengelegt.²⁰

Mitte der 1920er-Jahre nahm die Vereinigung in Kairo unter der Leitung von Asʿad Luṭfī Bek Ḥasanī (Lebensdaten unbekannt) ihre Aktivitäten wieder auf, wobei diese neue Phase deutlich erfolgreicher verlief als zwei Jahrzehnte zuvor.²¹ Man konnte nun eine Halle in dem historischen Gebäude mieten, das unter dem Namen Dār as-sadāt al-wafāʿīya bekannt ist. Dort gab es ausreichend Platz für ein Büro und das Abhalten der wöchentlichen Versammlungen, die je nach Jahreszeit in der Halle oder im Garten stattfanden. Als sich immer mehr Vereinigungen der christlichen Mission im Stadtviertel Šubrā niederließen, verlegte die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* aus Protest gegen deren Präsenz ihren Sitz auch dorthin.²² Insofern drückte die Vereinigung ihren Widerstand nicht nur inhaltlich – durch Vorträge ihrer Mitglieder – aus, sondern auch räumlich. In diesem neuen Vereinshaus konnte auch eine eigene Grundschule für muslimische Kinder eingerichtet werden. Neben der Zeitschrift *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya*, die in einer eigenen Druckerei produziert wurde, gab die Vereinigung nun auch eine zweite Monatszeitschrift unter dem Titel *al-Muṣliḥ* heraus. Riḍā rezensierte beide Publikationen in *al-Manār* und wurde häufig eingeladen, um im Vereinshaus Vorträge zu halten.²³ Die wöchentlichen Versammlungen fanden

¹⁷ Darauf weisen die sich gegen Ende des Jahres 1900 mehrenden Forderungen nach ausstehenden Zahlungen der Abonnenten hin. Bevor die Zeitschrift eingestellt werden musste, wurde in Erwägung gezogen, sie nur noch monatlich herauszugeben oder nur an jene Abonnenten zu verschicken, die zu einer Vorauszahlung bereit waren. Siehe zum Beispiel *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (09.10.1900), Jg. 1 (19), S. 320, und *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (08.12.1900), Jg. 1 (24), S. 384.

¹⁸ *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (30.05.1900), Jg. 1 (11), S. 175–176.

¹⁹ *al-Manār* (Oktober 1902), Jg. 5 (13), S. 510–511. Zur Eröffnung der Zweigstelle in az-Zaqāzīq: *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (16.03.1900), Jg. 1 (6), S. 88–91.

²⁰ *al-Manār* (März 1906), Jg. 9 (2), S. 154–155.

²¹ Mayeur-Jaouen (2002), Abs. 39.

²² *al-Manār* (September 1932), Jg. 32 (8), S. 635.

²³ Zur Entwicklung der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und der dazugehörigen Zeitschriften in den 1920er-Jahren siehe *al-Manār* (Januar 1929), Jg. 30 (7), S. 558, und *al-Manār* (September 1932), Jg. 32 (8), S. 635.

freitags nach dem Abendgebet statt und wurden hauptsächlich von Azhar-Studenten besucht – eine Veränderung gegenüber den Versammlungen der Jahrhundertwende, in denen ältere Männer dominiert hatten. Dies hing mit einem allgemeinen Generationswechsel in der Szene reformorientierter Muslime zusammen, aber auch mit einem attraktiveren Angebot für eine junge Zielgruppe – zum Beispiel konnten Studenten aller Lehrinstitute die Vereinszeitschrift zu einem reduzierten Preis abonnieren.

Riḍā trat der Vereinigung während ihrer frühen Phase im Jahr 1899 bei. Bereits nach den ersten Besuchen der wöchentlichen Versammlungen begann er seine Wertschätzung für die Mitglieder und Aktivitäten dieser Vereinigung in *al-Manār* auszudrücken. Er verwies auf den Nutzen, den alle Muslime aus den behandelten Themen ziehen konnten, und forderte seine Leser dazu auf, sich an ihren Aktivitäten zu beteiligen. Mit über 30 Jahren Abstand berichtete er retrospektiv in *al-Manār* von seiner ersten Rede, die er bei einer ihrer Versammlungen gehalten hatte:

„Diese islamische Vereinigung ist die älteste, die zum Zweck religiöser Führung (*al-waʿz wa-l-iršād*)²⁴ in Kairo gegründet wurde. Als ich Ende 1897 nach Ägypten kam, war sie die einzige [dieser Art], die ich vorfand. Sie war die erste Vereinigung, bei der ich später regelmäßig improvisierte Reden (*ḥiṭāba irtiġāliya*) hielt. Das erste Mal wurde ich davon überrascht, als ich bei einer ihrer Versammlungen im Publikum saß. Einer der Redner, der berühmte Anwalt Ismāʿīl Bek ʿAṣim, erkannte mich zwischen den Zuhörern und forderte mich in einer Vortragspause dazu auf, ans Rednerpult zu treten, wobei er mich lobend erwähnte. Das war ungewöhnlich, da er nicht wusste, ob ich mich auf eine Rede vorbereitet hatte. Aber ich glaube, dass seine Aufforderung aufrichtig war und keine böse Absicht dahintersteckte, da er mir stets freundlich begegnet war, seit wir uns kennengelernt hatten. [...] Ich kam seiner Aufforderung nach und ging unvorbereitet zum Rednerpult. Ich war vorher noch nie in einer solchen Situation gewesen, da dies in meiner Heimat Tripoli im Zeitalter von Abdülhamid nicht üblich war. Ich hielt eine Rede über ein Thema [...], das zur Situation passte, woraufhin die Zuhörer mir applaudierten und gratulierten. Ich glaube zwar nicht, dass ich eine gute Rede hielt, aber ich bin der Meinung, dass ich Nützliches (*nāfiʿ*) sagte [...]. Daraufhin lud mich der Gründer der Vereinigung, Ṣayḥ Zakī d-Dīn Sanad, ein, bei jeder Versammlung eine Rede zu halten, und ich nahm die Einladung an.“²⁵

Da Riḍā den Wunsch hatte, eine aktive Rolle in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* zu übernehmen, stellte die Einführung in die Vereinigung durch Ismāʿīl Bek ʿAṣim (gest. 1920) eine gute Gelegenheit dar, sich den Mitgliedern auf wirksame Weise zu präsentieren – offenbar tat Riḍā dies

²⁴ Die Begriffe *waʿz* und *iršād* können „religiöse Führung“ bedeuten, tragen aber jeweils einen unterschiedlichen Sinngehalt. Während *iršād* wörtlich tatsächlich (religiöse) Führung bedeutet (zu einer detaillierten Erläuterung s. Kapitel 5), bezeichnet *waʿz* eine bestimmte Art des Predigens, bei der die Zuhörer vor Phänomenen gewarnt werden sollen, die die religiöse Gemeinschaft oder das Wohlergehen der Gesellschaft im Allgemeinen bedrohen. *Waʿz* kann aber auch die Bedeutung von religiöser Führung annehmen (EI²: Radtke, „wāʿiz“), die eine Mahnpredigt in gewisser Weise impliziert. Für die Übersetzung wurde diese Bedeutung gewählt, dazu ist aber anzumerken, dass der Aspekt der Mahnpredigt hier eine wichtige Rolle spielt. Die Auswahl dieses rhetorischen Genres deutet auf die von den Initiatoren der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* wahrgenommene Notwendigkeit hin, die Muslime Ägyptens vor moralischem Verfall und dem negativen westlichen Einfluss im Land zu warnen.

²⁵ *al-Manār* (September 1932), Jg. 32 (8), S. 634.

erfolgreich, sodass der Vorsitzende der Vereinigung ihn regelmäßig Vorträge halten ließ. Da ʿĀṣim den Mitgliedern bereits bekannt war und Riḍā noch am Anfang seiner Karriere in Kairo stand, waren die Voraussetzungen – dank der Empfehlung durch ʿĀṣim – günstiger, als wenn Riḍā selbst die Initiative ergriffen hätte. Somit diente ihm seine Verbindung zu ʿĀṣim, die 1898 über *al-Manār* geknüpft wurde, als wichtige Brückenbeziehung. Bei einer solchen handelt es sich um die einzige oder zumindest kürzeste Verbindung zwischen zwei Kontaktpunkten, in diesem Fall zwischen Riḍā und der Vereinigung. Brückenbeziehungen „transzendieren [...] das engere Umfeld, womit sie durch Kontakte zu Außenstehenden die Anbindung an ein größeres Netzwerk ermöglichen.“²⁶

ʿĀṣim hatte an der Azhar-Universität studiert und war hauptberuflich als Rechtsanwalt am Gerichtshof für Einheimische²⁷ in Kairo tätig – anscheinend sehr erfolgreich, da ihm diese Position eine gewisse Berühmtheit einbrachte und er unter dem Beinamen *šayḥ al-muḥāmīn* bekannt war. Nebenberuflich war er Theaterschauspieler; er verfasste selbst drei Theaterstücke, die im Opernhaus in Kairo aufgeführt wurden.²⁸ Aus den hier behandelten Netzwerken Riḍās sticht er insofern heraus, als von keinem anderen seiner Kontaktpersonen eine Beschäftigung mit musischen Fächern bekannt ist. Darüber hinaus schrieb ʿĀṣim Gedichte und war als eloquenter Redner bekannt. Er gehörte zu den frühesten Abonnenten von Riḍās Zeitschrift, der er sehr verbunden war, ebenso wie ihrem Herausgeber selbst: Als er die Idee hatte, eine Feier zum zehnjährigen Jubiläum von *al-Manār* in seinem Haus auszurichten, sagte er dafür sogar eine geplante Reise ab.²⁹ In einer Rede, die er bei dieser Feier hielt, brachte er seine Wertschätzung für Riḍā und dessen journalistisches Projekt zum Ausdruck. Als ein Freund ihn auf die Zeitschrift aufmerksam gemacht habe, sei er sofort von ihr und ihrem Herausgeber beeindruckt gewesen, und als er diesen traf, habe sich das Bild eines „hervorragenden, feingebildeten Menschen und gelehrten und klugen Autors“, das er sich von ihm gemacht habe, bestätigt.³⁰ Es scheint auch eine gewisse persönliche Nähe zwischen Riḍā und ʿĀṣim bestanden zu haben, wie es aus einem in *al-Manār* veröffentlichten Gedicht ʿĀṣims hervorgeht, das er aus Anlass der Geburt eines der Söhne

²⁶ Scheidegger (2010), S. 145.

²⁷ Mit der Kodifizierung des Rechts, die im 19. Jahrhundert in Ägypten im Zuge einer umfassenden Rechtsreform unternommen wurde, ging auch eine Veränderung im System der Gerichtshöfe einher. Die Rechtsprechung wurde auf drei Gerichtshöfe aufgeteilt: den schariatischen (*al-maḥākīm aš-šarʿiyya*), den gemischten Gerichtshöfen (*al-maḥākīm al-muḥtaliṭa*, eingeführt 1876) und den Gerichtshöfen für Einheimische (*al-maḥākīm al-aḥliyya*, eingeführt 1883). Ersterer wandte nicht kodifiziertes, islamisches Recht an und behandelte Angelegenheiten, die das Personalstatut betrafen, sowie Schenkungen (*hibāt*) und fromme Stiftungen (*auqāf*). Der gemischte und der nationale Gerichtshof wandten das neu kodifizierte Zivil- und Strafrecht an, das im Wesentlichen an das französische Recht angelehnt war. Siehe dazu Skovgaard-Petersen (1997), S. 56–63. Zur Entstehung, Organisation, Arbeitsweise und Rechtsprechung der drei Gerichtshöfe siehe auch Sālim (2010).

²⁸ az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 1, S. 316.

²⁹ *al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 715.

³⁰ *al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 690.

Riḍās verfasst hatte. In einem einleitenden Satz bezeichnete Riḍā ihn als „mein treuer Freund“ (*ṣadīqī l-wafī*).³¹

Riḍā zollte ʿĀṣim seine Anerkennung, indem er dessen Unterstützung von *al-Manār* hervorhob sowie seine Aktivitäten am Theater und in islamischen Vereinigungen.³² Während Riḍā im Zusammenhang mit Letzteren eine finanzielle und ideelle Mitwirkung erwähnte, bleibt unklar, in welcher Form ʿĀṣim *al-Manār* – abgesehen von den jährlichen Beiträgen für das Abonnement – konkret unterstützte. Es gibt aber einen Anhaltspunkt dafür, dass er Riḍā zumindest in administrativen Fragen beratend zur Seite stand.³³ ʿĀṣim zog die Art der Presse, die er als wissenschaftlich und literarisch (*ʿilmī, adabī*) bezeichnete und zu die er auch *al-Manār* zählte, der politisch ausgerichteten Presse vor. Er hielt erstere für nützlicher (*anfaʿ*) für Mensch und Gesellschaft, da sie Themen zur Kultivierung des eigenen Selbst,³⁴ zur Wiederbelebung der arabischen Sprache und zur Förderung moderner Wissenschaften behandelte. Obwohl ʿĀṣim als berühmter Rechtsanwalt zu einem gewissen Wohlstand gekommen zu sein scheint, ist nicht davon auszugehen, dass er *al-Manār* über seinen Jahresbeitrag hinaus finanziell unterstützte. Riḍā verfolgte in dieser frühen Phase das Ideal einer unabhängigen, nur aus eigenen Mitteln und den Jahresbeiträgen finanzierten Zeitschrift, weshalb er beispielweise eine Spende von ʿĀṣim wohl nicht angenommen hätte. An diesem Vorsatz konnte Riḍā später nicht immer festhalten: 30 Jahre später erhielt er regelmäßige Zahlungen von Ibn Saʿūd, was er öffentlich aber stets leugnete.³⁵

Die Ansprache, die Riḍā auf Einladung von ʿĀṣim am Rednerpult der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* hielt, veröffentlichte er kurz darauf unter dem Titel „Was sollen wir tun?“ in drei Teilen in *al-Manār*. Die Rede ist inhaltsschwer und so gut strukturiert, dass es unglaublich erscheint, dass Riḍā sie spontan hielt. Er hat sie womöglich für die Veröffentlichung überarbeitet – es besteht aber auch die Möglichkeit, dass dieser scheinbar improvisierte Auftritt in der Vereinigung zuvor mit ʿĀṣim verabredet war. Hier konnte Riḍā seine rhetorischen Fähigkeiten unter Beweis stellen – Fähigkeiten, die in einer Vereinigung, deren Hauptaktivität die Veranstaltung von Versammlungen zum Hören und Diskutieren religiöser Reden war, naturgemäß willkommen waren. In der Einleitung zu seiner Ansprache rief Riḍā die Mitglieder der Vereinigung dazu auf, ihre Bestrebungen zu konkretisieren, da ein reiner Vortragsverein zwar zur Erörterung wichtiger

³¹ *al-Manār* (September 1915), Jg. 18 (8), S. 637.

³² *al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 715–716.

³³ Zum Beispiel riet er Riḍā dringend dazu, es anderen Herausgebern von Zeitschriften gleichzutun und angesichts der Verbesserung der Qualität von Papier, Druck und Bindung den Preis für das Jahresabonnement von *al-Manār* zu erhöhen (*al-Manār* (Juli 1901), Jg. 4 (10), S. 396).

³⁴ Dazu zählte ʿĀṣim die Verbesserung des Charakters, die Reinigung des Selbst, die Kultivierung des angeborenen Wesens und die kritische Revision der eigenen Ansichten (*taqwīm al-aḥlāq wa-tahdīb an-nufūs wa-taṭqīf aṭ-ṭibāʿ wa-taṣḥīḥ al-afkār*) (*al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 690–691).

³⁵ Siehe dazu Kapitel 11.2.

Themen sinnvoll sei, die Zuhörer aber seiner Meinung nach auf praktischere Anleitungen zum Erreichen der hier diskutierten Ziele angewiesen waren:

„Es wird euch [immer wieder] gesagt, dass ihr euch verbrüdern und eine Einheit bilden müsst. Das sind aber so allgemeine Aussagen, dass jeder [etwas] aus ihnen herleitet, ohne zu wissen, was von ihm gefordert wird und was er [konkret] unternehmen soll.“³⁶

Auf diese Weise konnte Riḍā der Vereinigung seinen Vorschlag zu einem konkreten Handlungsansatz unterbreiten. Um den aus seiner Sicht verloren gegangenen Ruhm muslimischer Gesellschaften wiederzuerlangen, sei die umfassende Verbreitung einer angemessenen theoretischen Bildung und praktischen Erziehung notwendig, einschließlich religiöser Aspekte. Ziel sei es, die „frommen Altvorderen“ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) zu Vorbildern für gegenwärtige muslimische Gesellschaften zu machen. Davon hänge vieles ab, zum Beispiel, dass „religiöse Neuerungen (*bida*) beseitigt werden können, die Schriften der ersten Imame über Sprache und Religion verstärkt ins Interesse rücken und zeitgenössische Bücher über weltliche Wissenschaften akzeptiert werden“.³⁷ Das Ausüben der Religion in ihrer ursprünglichen Form – dies sollte durch praktische Erziehung verinnerlicht werden – sowie der Bezug auf klassisches arabisches und modernes Schrifttum waren für Riḍā Grundlagen jeglicher Reformen. Im weiteren Verlauf seines Vortrags konzentrierte sich Riḍā auf den Aspekt der praktischen Erziehung und legte dar, wie diese umgesetzt werden sollte, wobei er zwischen Männern, Frauen und Kindern differenzierte.

Die Erziehung erwachsener Männer sei eine schwierige Aufgabe, so Riḍā, da ihr Glaube und ihr Charakter infolge von Gewohnheit schon tief in ihnen verwurzelt seien. Wenn ihnen jedoch im Rahmen einer Umerziehung und an ihre Vernunft appellierend klargemacht werde, dass bestimmte Gewohnheiten für ihr religiöses und weltliches Leben schädlich seien, seien sie in der Lage, diese aufzugeben. Das Unterlassen schlechter Gewohnheiten und das Ersetzen dieser durch gute Taten über einen längeren Zeitraum hinweg hätten zur Folge, dass Letztere zur neuen Gewohnheit würden. Die Fähigkeit zu einem solchen Wandel sei aber nur Menschen vorbehalten, die wahrhaftig auf dieses Ziel hinarbeiteten.³⁸ Diesen Vorgang bezeichnete Riḍā als Verfeinerung

³⁶ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (28), S. 436.

³⁷ Ebd., S. 433.

³⁸ Ebd., S. 436–438.

und Reinigung der Seele (*tahdīb wa-tazkīyat an-nafs*).³⁹

Die Erziehung von Frauen sei für das gesamtgesellschaftliche Wohl besonders bedeutend, da Frauen als Verantwortliche für die Organisation des Haushalts und die frühe Erziehung der Kinder die Grundlagen dafür schufen, dass diese in ihrem Erwachsenenleben einen gesellschaftlichen Beitrag leisteten.⁴⁰ Riḍās verhältnismäßig konservativem Frauenbild entsprechend⁴¹ sei der Ehemann für die praktische Erziehung der Frau zuständig, wobei er diese mit Sanftheit zu behandeln habe. Auch hier sei die Wiederholung einer Tätigkeit ausschlaggebend für deren Verinnerlichung, wobei der Ehemann die von ihm gewünschten Tätigkeiten und Verhaltensweisen mit der Frau gemeinsam üben solle, bis sie von ihr selbst als gut empfunden würden.⁴²

Im dritten Teil seiner Ansprache ging Riḍā auf die Erziehung von Kindern ein, die er als die wichtigste Aufgabe hervorhob, da Kinder – die er hier unbeschriebenen Tafeln gleichsetzte – die Zukunft der *umma* seien und ihre Erziehung daher besonders großen Nutzen bringen würde. Der Erzieher müsse dabei als Vorbild dienen, da Kinder einen gewissen Grad der Vernunft, bei dem eine Erklärung bestimmter tugendhafter Handlungen mit Worten ausreiche, noch nicht erreicht hätten.⁴³

Da Riḍā weder das öffentliche Bildungssystem, das auf die Ausbildung von Funktionären für den Staatsapparat abzielte, noch religiöse Lehrinstitute wie die Azhar-Universität für die Erfüllung dieser Aufgaben für geeignet hielt, wies er in der Rede auf die aus seiner Sicht unumgängliche Notwendigkeit solcher religiösen Vereinigungen wie der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* hin. Diese sollten die von ihm wahrgenommenen Lücken im Bildungssystem, in diesem speziellen Fall ein Mangel an praktisch orientierter Erziehung, durch die Gründung eigener religiöser

³⁹ Auf der Grundlage seiner Analyse der im Koran vorkommenden Begriffe *tazkīya* und *nafs* definiert Picken das Konzept *tazkīyat an-nafs* wie folgt: „[...] [T]he growth, augmentation, reform, development and purification of the human soul, via divine guidance, prophetic example and individual effort, to attain its most elevated form, that of the tranquil soul, this in turn being the pinnacle of human perfection“ (Picken (2005), S. 119). Das Konzept sei zunächst in Sufi-Kreisen behandelt und im 20. Jahrhundert von islamischen Reformbewegungen wieder aufgegriffen worden. Da diese einige sufische Praktiken verurteilten, beanspruchten sie das Konzept für sich und schufen eine „orthodoxere“ Version, die „praktische“ Aspekte der Reinigung der Seele stärker betonte: „[...] [T]he implementation of the process of purification means essentially the application of the commands, prohibitions and etiquettes of Islam as a whole“ (ebd., S. 101).

⁴⁰ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (29), S. 455.

⁴¹ Im Gegensatz zu Muḥammad ʿAbduh oder Qāsim Amīn, der 1899 das bekannte Werk „*Taḥrīr al-marʿa*“ veröffentlichte, gehörte Riḍā in reformistischen Kreisen hinsichtlich der Emanzipation der Frau einem konservativeren Lager an, befürwortete diese aber zu einem gewissen Grade und sprach sich für die Bildung der Frau aus. Siehe dazu Ende (1994). Cole stellt fest, dass Riḍās Ansichten hinsichtlich bestimmter Themen im Laufe seines Lebens konservativer wurden, was er mit Riḍās finanziellen Problemen und dem daraus folgenden sozialen Abstieg in Verbindung bringt; dies habe aber keine Auswirkungen auf seine Ansichten über die Emanzipation der Frau gehabt (Cole (1981), S. 392–393).

⁴² *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (29), S. 456–457.

⁴³ *al-Manār* (Oktober 1899), Jg. 2 (30), S. 470–472.

Bildungseinrichtungen schließen. Zudem sei ihre Arbeit insbesondere für Menschen aus sozial benachteiligten Schichten, die sich keine Ausbildung jenseits des öffentlichen Systems leisten konnten, von großer Bedeutung. Nach seiner Vorstellung sollten die Vereinigungen durch Mitgliedsbeiträge, Spenden und sonstige Einnahmen, etwa Beiträge der Abonnenten der Vereinszeitschrift, die Eröffnung und den Betrieb eigener Bildungseinrichtungen finanzieren. In diesen Einrichtungen sollten neben islamischen auch nichtreligiöse Wissenschaften unterrichtet und die oben genannten Grundlagen der praktischen Erziehung angewandt werden. In seiner Ansprache forderte Riḍā die Mitglieder der Vereinigung dazu auf, offensiver zu finanzieller Unterstützung für eigene Schulen aufzurufen. Dabei stellte er die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und die *Ġamʿiyat šams al-islām* einander gegenüber – letztere betreibt bereits eine eigene Bildungseinrichtung, während erstere noch auf die finanziellen Mittel warte, um die geplante Eröffnung einer eigenen Schule in die Tat umsetzen zu können.⁴⁴ Der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* in Kairo sollte es in dieser Phase jedoch nicht gelingen, ausreichende finanzielle Mittel zu sammeln, die die Eröffnung eines Lehrinstituts ermöglicht hätten. Personell wäre sie dafür gut aufgestellt gewesen, da Schlüsselpositionen des Vorstands mit Personen besetzt waren, die eine pädagogische Ausbildung abgeschlossen hatten oder im Bildungssektor tätig waren und ihr Fachwissen zum Beispiel für die Aufstellung einer Schulordnung und von Lehr- und Stundenplänen zur Verfügung hätten stellen können.

Für solche Aufgaben in Frage gekommen wäre etwa Šayḥ ʿAbd al-Wahhāb an-Nağğār (1862–1931), der bis Juli 1900 das Amt des Geschäftsführers (*wakīl*) in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* innehatte. Als der Vorsitzende Sanad im August 1900 Kairo verließ und sich auf eine längere Reise nach Istanbul begab, ersetzte ihn an-Nağğār in seiner Funktion als Herausgeber der Zeitschrift und verfasste in den darauffolgenden Ausgaben an seiner Stelle die Leitartikel.⁴⁵ An-Nağğār hatte Rechtswissenschaft in Ṭanṭa studiert, war daraufhin nach Kairo gezogen und hatte 1897 eine pädagogische Ausbildung am Dār al-ʿulūm abgeschlossen. Im Anschluss daran fand er eine Anstellung als Arabischlehrer, zunächst an einer Grundschule in Ṭanṭā, dann an der öffentlichen Madrasa ʿAbidīn in Kairo. In Letzterer muss er sich gegen dort gängige Prinzipien aufgelehnt haben oder seine islamisch-reformistischen Ideen zu offenkundig verbreitet haben, da er vom Bildungsministerium nach Assuan versetzt wurde. An-Nağğār lehnte die Versetzung ab und kündigte seine Anstellung. Daraufhin entfernte er sich zunächst vom Bereich der Lehre und arbeitete als Scharia-Richter in Kairo. Während er diese Tätigkeit ausübte, erhielt er eine Dozentur für arabische Literatur und islamisches Recht am Gordon Memorial College in Khartum, das 1899 von Kitchener, dem damaligen Gouverneur Sudans, mit britischen Geldern errichtet

⁴⁴ Ebd., S. 471.

⁴⁵ *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (28.07.1900), Jg. 1 (15), S. 240. Ab diesem Zeitpunkt wurde an-Nağğār in der Vereinszeitschrift nur noch als ehemaliger Geschäftsführer bezeichnet (*Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (11.08.1900), Jg. 1 (16), S. 251).

worden war. Nach zwei Jahren kehrte er nach Kairo zurück, wo er wieder als Dozent an öffentlichen Instituten tätig wurde: Zunächst lehrte er arabische Literatur an der Polizeischule, dann islamische Geschichte an der damaligen Ägyptischen Universität⁴⁶ und schließlich ab 1923 islamisches Recht am Dār al-ʿulūm. Zu der Zeit, als Muṣṭafā I-Marāḡī die Azhar-Universität leitete und auf eine umfangreiche Reform ihrer Lehrinhalte und -methoden abzielte, wurde an-Naġġār zum Leiter der Madrasa ʿUṭmān Māhir Bāšā ernannt, einer zur Azhar gehörigen Bildungseinrichtung. Außerdem wurde er beauftragt, an der Fakultät für *uṣūl ad-dīn* der traditionsreichen Universität zu lehren.⁴⁷

Der berufliche Werdegang von an-Naġġār zeigt seine ausgesprochene Flexibilität hinsichtlich der Auswahl seines Arbeitgebers. Er war an zahlreichen Lehrinstituten verschiedener Träger tätig, darunter öffentliche Schulen Ägyptens, eine ausschließlich von den Briten finanzierte Bildungseinrichtung im Sudan und traditionelle religiöse Universitäten wie die Azhar. Zusätzlich dazu war er in von religiösen Vereinigungen initiierte Bildungsprojekte involviert, zum Beispiel in die von Riḍā gegründete Madrasat ad-daʿwa wa-l-iršād. An-Naġġār war also dazu bereit und in der Lage, sich diesen unterschiedlichen Kontexten anzupassen. Er war natürlich durch Schulordnungen und Curricula hinsichtlich der Verbreitung seiner eigenen Ideen eingeschränkt, er konnte jedoch gewisse reformistische Grundgedanken in Lehrfächern wie islamisches Recht oder islamische Geschichte durchaus in seinen Unterricht einbetten, wovon er offenbar auch nicht zurückschreckte, wie die vom Bildungsminister verordnete Versetzung von Kairo nach Assuan zeigt. Diese Flexibilität unterscheidet an-Naġġār von Riḍā, der zumindest hinsichtlich des Themas Bildung sehr klare Vorstellungen hatte und sowohl das öffentliche Bildungssystem als auch islamische Bildungseinrichtungen für unzureichend hielt, weshalb er stets zur Errichtung privater Institute aufrief, die die Inhalte und Methoden beider kombinieren sollten.

Die Quellen suggerieren, dass Riḍā an-Naġġār in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* kennenlernte. Zum ersten Mal erwähnte er an-Naġġār's Namen in *al-Manār* im Januar 1900 im Zusammenhang mit einer Rezension der ersten Ausgabe der Vereinszeitschrift. Darin wurde an-Naġġār's Einleitung zu einer Serie von Lehrvorträgen (*durūs*, Sg. *dars*) veröffentlicht, die er zum Thema *tauḥīd* bei den wöchentlichen Versammlungen hielt.⁴⁸ Spätestens mit dem Erscheinen dieser Vorträge wurde das Interesse Riḍās für an-Naġġār geweckt – nicht nur aufgrund der zentralen

⁴⁶ Dabei handelt es sich um die heutige Cairo University. Unter dem Namen Ägyptische Universität (al-Ġāmiʿa al-miṣrīya) wurde diese 1908 als kleine private Bildungseinrichtung gegründet und 1925 von staatlicher Seite übernommen. Zur Geschichte der Universität siehe Reid (1990).

⁴⁷ az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 4, S. 182, und aš-Šarīf (2017), S. 147–150.

⁴⁸ Der einleitende Artikel erschien in *Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (02.01.1900), Jg. 1 (1), S. 12–16, und diente den Lesern als Vorbereitung für die in den darauffolgenden Ausgaben der Zeitschrift unter der Rubrik „Durūs at-tauḥīd“ veröffentlichten Vorträge. Zu Riḍās Rezension der Vereinszeitschrift siehe *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (45) 719. Eine weitere, sehr positive Rezension erschien in der islamischen Zeitschrift *al-Ḥayāt*, die ab Juni 1899 in Kairo von Muḥammad Farīd Waġdī (1878–1954) herausgegeben wurde (*al-Ḥayāt* (01.02.1900), Jg. 1 (9), S. 148).

Rolle, die das Thema *tauḥīd* für Riḍās eigene religiöse Reformgedanken spielte, sondern auch, weil Riḍā erkannte, dass sich dieser einführende Artikel an der *Risālat at-tauḥīd*, der bekanntesten Publikation von ʿAbduh, orientierte.⁴⁹

An-Nağğār ist für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse, da er auch in zwei anderen religiösen Vereinigungen eine Rolle spielte, die hier behandelt werden: die von Riḍā selbst gegründete, von 1911 bis 1914 bestehende *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*, in der sich an-Nağğār als Vorstandsmitglied engagierte, und die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* (ab 1927), in der er wieder die Position des Geschäftsführers übernahm. Diese Kooperationen zwischen Riḍā und an-Nağğār gingen auch mit einem Interesse Riḍās für andere Aktivitäten von an-Nağğār einher. Dazu gehörte zum Beispiel seine Tätigkeit als Übersetzer von Reden, die ausländische Gäste bei Veranstaltungen in Kairo hielten. Im Jahr 1907 besuchte zum Beispiel der Krimtatar Ismail Gasprinskii (1851–1914) die Stadt, um seine Idee eines internationalen islamischen Kongresses vorzustellen, die er bereits in seiner türkischsprachigen Zeitung *Tercüman* (erschieden ab 1883) formuliert hatte.⁵⁰ An-Nağğār übersetzte Gasprinskiis Rede, die dieser im Hotel Intercontinental in Kairo vor einem großen Publikum hielt, ins Arabische.⁵¹ Riḍā, der das Türkische nicht beherrschte, profitierte von dieser Übersetzung, war er doch selbst sehr an der Idee eines islamischen Kongresses interessiert – diese beanspruchte er sogar für sich, zumal er sich bereits in den ersten Ausgaben von *al-Manār* für einen islamischen Kongress in Mekka ausgesprochen hatte. Ab 1902 hatte er außerdem ʿAbd ar-Raḥmān al-Kawākibīs (1855–1902) „Umm al-qurā“ als Artikelserie in *al-Manār* veröffentlicht und der Schrift damit zu einer weiten Rezeption verholfen.⁵² Die Aufgabe des Übersetzers übernahm an-Nağğār auch, als ein Besucher aus Istanbul 1911 in Kairo Gelder für den Bau einer Moschee in London sammeln wollte.⁵³ Riḍā veröffentlichte nicht nur an-Nağğārs Übersetzungen, sondern auch dessen eigene Beiträge, zum Beispiel die Ansprache zum Anlass des fünfzigjährigen Jubiläums des *Dār al-ʿulūm* im Jahr 1927, die Riḍā als die nützlichste von allen bei dieser Veranstaltung gehaltenen Reden bezeichnete.⁵⁴ An-Nağğār erkannte wiederum Riḍās Arbeit an, indem er zum Beispiel in seiner Monografie „*Qiṣaṣ al-anbiyā*“, die die im Koran vorkommenden Propheten behandelte, den „*Tafsīr al-Manār*“ als eine seiner Quellen auflistete.⁵⁵

⁴⁹ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (45), S. 719.

⁵⁰ Zu Gasprinskii, seiner Rede in Kairo und der Reaktion der Öffentlichkeit siehe Kramer (1986), S. 36–54, und Schulze (1990), S. 61–62.

⁵¹ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 10 (9), S. 658.

⁵² Bei „Umm al-Qurā“ handelt es sich um Protokolle eines fiktiven islamischen Kongresses in Mekka. Siehe dazu Kramer (1986), S. 30–35; zu Riḍās Beanspruchung der Idee siehe ebd., S. 40–41.

⁵³ *al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (3), S. 232.

⁵⁴ *al-Manār* (September 1927), Jg. 28 (7), S. 557.

⁵⁵ an-Nağğār (1932), S. ḥ.

Die genannten Aspekte der Kooperation zwischen Riḍā und an-Nağğār lassen darauf schließen, dass sie ihre Verbindung über einen langen Zeitraum hinweg aufrechterhielten und eine Gemeinsamkeit zwischen beiden bestand – die Idee einer religiösen Reform – die dazu führte, dass sie sich im gleichen Milieu religiöser Vereinigungen in Kairo bewegten. Für Riḍā könnten zusätzlich die Verbindungen an-Nağğārs zu anderen Absolventen des Dār al-ʿulūm von Interesse gewesen sein. Die Gründung einer eigenen islamischen Vereinigung, aus der eine Bildungseinrichtung hervorgehen sollte, gehörte zu Riḍās langfristigen Plänen, weshalb Verbindungen in Kreisen pädagogisch ausgebildeter Personen, für ihn von Vorteil sein konnten.

Am Beispiel der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* werden die Wechselwirkungen deutlich, die zwischen einer Vereinigung, *al-Manār* und Riḍās Netzwerk bestanden: Riḍā nutzte eine mit seiner journalistischen Tätigkeit verknüpfte Verbindung als Brückenbeziehung, um ins Milieu der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* eingeführt zu werden. Da ihm hier regelmäßig eine Bühne für Vorträge geboten wurde, spielte die Vereinigung eine wichtige Rolle für die Bekanntheit seiner Person, seiner Ideen und seiner Zeitschrift in Kairo. Durch diese prominente Stellung, die er in kurzer Zeit innerhalb der Vereinigung einnahm, hatte Riḍā leichten Zugang zu weiteren Kontaktpersonen, die zur Vergrößerung seines noch jungen Netzwerks in Kairo beitragen konnten. Die hier geknüpften Verbindung zu an-Nağğār ist im Rahmen dieser Arbeit von besonderem Interesse, da sie den Grundstein für eine langfristige Zusammenarbeit in anderen religiösen Vereinigungen legte.

Auch wenn Riḍā positive Ergebnisse seiner Mitgliedschaft in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* verbuchen konnte, hielt er ihre Aktivitäten in Kairo zumindest in dieser ersten Phase, in der sie aktiv war, für unzureichend. Insbesondere bemängelte er, dass es der Vereinigung nicht gelungen war, eine eigene Schule zu eröffnen. Vielleicht war es dieses Defizit, das ihn dazu bewog, sich gleichzeitig in einer anderen religiösen Vereinigung zu engagieren, die ebenfalls die Eröffnung einer eigenen Schule plante und auf ähnlichen ideellen Grundlagen basierte wie die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*.

4.2 Erweiterung des Netzwerks in Mittel- und Oberägypten: Die *Ġamʿiyat šams al-islām*

Die ersten Sitzungen der *Ġamʿiyat šams al-islām* fanden im Sommer 1899 in den Häusern des Vorsitzenden der Vereinigung, Muḥammad ʿAlī Bek al-Muʿayyad al-ʿAzm (Lebensdaten unbekannt), sowie eines Mitglieds des Vorstands, ʿUṭmān al-ʿAzm, statt.⁵⁶ Beide gehörten der berühmten Damaszener Familie al-ʿAzm an und waren mit einem der engsten Freunde Riḍās

⁵⁶ Rašīd Riḍā (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

verwandt, nämlich Rafīq al-ʿAzm.⁵⁷ In einer dieser ersten Sitzungen der *Ġamʿiyat šams al-islām* am 23. Juli 1899 trat Riḍā der Vereinigung bei und beteiligte sich finanziell mit einer kleinen Geldsumme, die er bei künftigen Zahlungen zu erhöhen beabsichtigte.⁵⁸ Bereits an der Gestaltung der darauffolgenden Versammlung zwei Tage später beteiligte sich Riḍā aktiv, indem er in einer Ansprache einen Koranvers kommentierte, den sein Vorredner zitiert hatte. Im administrativen Teil der Versammlung, der einer Reihe von Reden folgte, wurden zehn Mitglieder in den Vorstand gewählt, darunter auch Riḍā.⁵⁹ Obwohl wenige Informationen über die Mitglieder der *Ġamʿiyat šams al-islām* vorliegen, deuten die Quellen darauf hin, dass hier Vertreter unterschiedlichster Berufsgruppen zusammenkamen: Angestellte der öffentlichen Verwaltung, Akademiker, Publizisten und Personal einer bedeutenden Moschee. Zudem waren mehrere Mitglieder des Vorstands syrischer Abstammung. Die Ziele, die sie in dieser Vereinigung verfolgten, weisen in eine ähnliche Richtung wie die Bestrebungen der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*: Die Muslime Ägyptens sollten sich in verstärktem Maße dem Koran und der *sunna* widmen und sich von Konflikten und aus Sicht der Vereinigung moralisch bedenklichem Tun fernhalten.⁶⁰ Auch hier stand also die Wiederbelebung einer in Vergessenheit geratenen islamischen Moral im Vordergrund, deren Grundsätze direkt aus dem Koran und der *sunna* abgeleitet werden sollten.

Ebenso wie die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* hielt die *Ġamʿiyat šams al-islām* wöchentliche Versammlungen ab. Zusätzlich dazu ergriff letztere auch konkrete Maßnahmen zum Verhindern von Praktiken, die aus ihrer Sicht religiöse Neuerungen darstellten und fälschlicherweise als islamisch bezeichnet würden. Man reichte Petitionen bei religiösen und politischen Autoritäten ein, um öffentlich auf derartige Missstände hinzuweisen, was mit der Aufforderung verbunden war, Abhilfe zu schaffen. Ein Beispiel dafür ist eine Petition, die die Vereinigung beim Khediven einreichte.⁶¹ Darin beklagten die Verfasser, dass die ägyptische Gesellschaft „Pariser

⁵⁷ Rafīq al-ʿAzm beteiligte sich selbst nicht an den religiösen Vereinigungen, in denen Riḍā ein Mitglied war. Die beiden arbeiteten aber in allen politischen Vereinigungen zusammen, die in dieser Arbeit behandelt werden (siehe dazu Kapitel 7 bis 10).

⁵⁸ Rašīd Riḍā (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁵⁹ Die anderen Vorstandsmitglieder waren ʿUṭmān al-ʿAzm, Sayyid Muḥammad, ʿAbd al-Ḥalīm und Aḥmad Abū l-Faḍl, Aufseher und Vorbeter der Sayyida-Zaynab-Moschee, Muḥammad Lamʿī, Ingenieur, Ismāʿīl Šukrī, Mitarbeiter im Telegrafendienst, Sayyid az-Zīnī, Sekretär im Büro von Prinz Ḥusayn Bāšā, Aḥmad Ġarāna und Ḥasan Yāsīn, beide Sekretäre im Finanzministerium, und Aḥmad ʿAlī š-Šādīlī l-Azharī, Herausgeber der Zeitschrift *al-Islām* (Rašīd Riḍā (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

⁶⁰ *al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (37), S. 589.

⁶¹ Eine Kopie schickte die Vereinigung außerdem an Muṣṭafā Fahmī, den Präsidenten des Ministerrats (*maḡlis an-naẓẓār*), al-Ġāzī Muḥtār Bāšā, den Vertreter des osmanischen Sultans in Kairo, Taufīq al-Bakrī, den *šayḥ* der Sufi-Orden, den *Šayḥ al-Azhar* und den Mufti von Ägypten (*al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (44), S. 703).

Weltausstellung“ (*šarikat maʿraḡ Bārīs*)⁶² zehn Anhänger verschiedener Sufi-Orden als Tänzer, Schlangenbeschwörer und Feuerspucker zu ihrer Unterhaltung beschäftigt habe. Der Vorstand der *Ġamʿiyat šams al-islām* stufte diese Praktiken als *bidaʿ* und Beleidigungen des Islams und der Muslime ein und drückte in ihrer Petition ihren Protest aus.⁶³ Der Provinzgouverneur (*muḥāfiẓ*) von Kairo beschäftigte sich daraufhin mit der Angelegenheit und setzte sich dafür ein, dass die beanstandeten Auftritte nicht mehr stattfanden. Auch die Gesellschaft selbst reagierte auf den Protest und wies den Vorwurf, die religiöse Ehre der Muslime verletzt zu haben, weit von sich.⁶⁴ Mit der Petition gelang es der *Ġamʿiyat šams al-islām*, ihr Anliegen öffentlichkeitswirksam zu verbreiten und damit konkrete Ergebnisse zu erzielen. Zudem wird anhand dieses Beispiels deutlich, dass der Grundsatz der Vereinigung, sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen, nicht immer eingehalten wurde. Was hier als rein religiöse Angelegenheit erscheint, hatte durchaus politische Implikationen, denn es ging hier auch darum, die Verbreitung einer kolonialen Wahrnehmung des Islams einzudämmen.

Die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und *Ġamʿiyat šams al-islām* weisen zwar eine beachtliche Ähnlichkeit hinsichtlich ihrer Strukturen, Ziele und Lösungsansätze auf, die bekannten Akteure gehörten aber ganz unterschiedlichen Berufsgruppen an. Während viele Mitglieder der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* im Bereich der Bildung tätig waren, sind lediglich zwei Mitglieder der *Ġamʿiyat šams al-islām* bekannt, die direkt mit diesem Bereich in Verbindung standen: Sayyid Muḥammad (Lebensdaten unbekannt), Lehrer und Leiter an einer öffentlichen vorbereitenden Schule Kairos, und Šayḥ Muḥammad Nūr (Lebensdaten unbekannt). Letzterer übergab der Vereinigung kurz nach der Gründung seine gesamte Schule, inklusive der über 300 eingeschriebenen Schüler⁶⁵, wodurch die *Ġamʿiyat šams al-islām* deutlich bessere Voraussetzungen hatte als die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*.

Es ist unklar, ob diese Übergabe an die Vereinigung in Form einer Spende oder im Rahmen eines Verkaufs stattfand. Denkbar ist auch, dass die Vereinigung nur die Verwaltung der Schule übernahm. Belegt ist jedoch, dass damit eine umfassende Umstrukturierung der Bildungseinrichtung einherging. Da weder die Satzung der Vereinigung noch die Ordnung dieser oder einer anderen ihr zugehörigen Schulen erhalten geblieben ist, sind die Grundsätze, auf denen diese beruhten, nicht im Detail bekannt. Es gibt aber Hinweise darauf, dass neben der Vermittlung

⁶² Laut einem Bericht über die Pariser Weltausstellung von 1889 von Aḥmad Šafīq Bāšā (1860–1940) wurde die Teilnahme von offizieller Seite, über Gesellschaften (*šarikāt*) im Sinne von Unternehmen mit Anteilseignern oder auf individueller Ebene organisiert (Šafīq (1934), Bd. 1, S. 471). Bei der hier genannten *šarikat maʿraḡ Bārīs* scheint es sich um eine eigens für die Organisation der ägyptischen Teilnahme an der Weltausstellung gegründete Gesellschaft zu handeln. Möglich ist auch, dass diese im Auftrag des Khediven arbeitete.

⁶³ Zum gesamten Text der Petition siehe *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (44), S. 703–704.

⁶⁴ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (45), S. 720.

⁶⁵ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (27), S. 430.

theoretischen religiösen Wissens auch hier eine praktische Erziehung im Fokus stand, die die Studenten zum Beispiel zum Verrichten des Gebets und zu moralischem Verhalten verpflichtete. Weitere Grundsätze, die mit einer Zugehörigkeit zur *Ġam'īyat šams al-islām* einhergingen, waren bestimmte Aufnahmevoraussetzungen für die Schüler, das Unterrichten religiöser Fächer oder die Einhaltung bestimmter Curricula und Lehrmethoden.

Britische Vertreter in Kairo registrierten die Gründung der *Ġam'īyat šams al-islām* und ordneten diese als geheime anglophobe und panislamische Vereinigung ein. Ein Vertreter am britischen Generalkonsulat in Kairo, Rennell Rodd (1858–1941) thematisierte in einem Bericht die Schwächung nationalistischer Kräfte in Ägypten und deren Wandel zu einer panislamischen Bewegung. Darin heißt es:

„These considerations appear to me to lend some importance to information which has lately reached me as to the establishment in Cairo of certain Secret Societies, having their centre in Constantinople, and the object of which is to disseminate the doctrines of Pan-Islamism throughout the country. There are several of these societies, but the principal seems to be known as ‘Shems-el-Islam’ (the Sun of Islam), which is in especially close relations with Constantinople, whence its proceedings are said to be dictated. The agent entrusted with the Egyptian branch of this Society, a certain Ali Bey-el-Moweyyad, is reported to be coming shortly to Cairo from Turkey, with the object of consolidating and developing the sphere of operations.“⁶⁶

Einen expliziten Hinweis auf eine Leitung der Vereinigung von Istanbul aus gibt es in *al-Manār* nicht. Es ist klar, dass es sich bei der *Ġam'īyat šams al-islām* in Kairo nicht um eine geheime Vereinigung handelte, da Riḍā in *al-Manār* über sie schrieb. Auch in der Presse kursierten Gerüchte, dass die Vereinigung zwar offen sei, aber geheime politische Ziele verfolge.⁶⁷ Riḍā argumentierte gegen solche Behauptungen auf der Grundlage der Öffentlichkeit ihrer Versammlungen, zu denen er Skeptiker einlud, damit sie sich selbst ein Bild von der Vereinigung machen konnten. Im Januar 1900 hatte der Vereinsvorstand beschlossen, als Maßnahme gegen solche Gerüchte mehr Transparenz zu schaffen und die wöchentlichen Versammlungen, die bis dahin nur Mitgliedern vorbehalten waren, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.⁶⁸ Es ist aber dennoch möglich, dass sie einer anderen, geheimen Vereinigung in Istanbul angehörte, deren Grundsätzen sie folgte. Dann hätte es sich bei der *Ġam'īyat šams al-islām* um eine Mischform gehandelt, die nach außen hin als eigenständige und zentrale Stelle für eine Vielzahl an Zweigstellen im Raum Ägypten auftrat, sich als politisch neutrale und rein religiös ausgerichtete Gruppierung ausgab und ihre offenen Aktivitäten auf ihre öffentlichen Versammlungen und den Betrieb religiös ausgerichteter Schulen beschränkte. Denkbar ist außerdem, dass es sich bei der *Ġam'īyat šams al-islām* um den offenen Zweig der zu jenem Zeitpunkt noch geheimen *Ġam'īyat*

⁶⁶ Rennell Rodd (25. August 1899): Further Correspondence respecting the Affairs of Egypt (Confidential), The National Archives, Richmond, S. 24.

⁶⁷ *al-Manār* (Juni 1900), Jg. 3 (10), S. 240.

⁶⁸ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (44), S. 704.

aš-šūrā l-ʿuṭmānīya handelte, deren Existenz Riḍā erst 1907 in *al-Manār* bekannt gab. Bei dem in Rodds Bericht erwähnten Muḥammad ʿAlī l-Muʿayyad könnte es sich um einen Angehörigen des al-Muʿayyad-Zweigs der Familie al-ʿAẓm handeln, den Riḍā als ʿAlī l-ʿAẓm oder ʿAlī l-Muʿayyad, den Vorsitzenden der Vereinigung, bezeichnete.⁶⁹ Mit ihm unternahm Riḍā für die Vereinigung Rundreisen durch Ägypten, bei denen sie neue Zweigstellen und Schulen eröffneten und bestehende Zweigstellen berieten. Auch ʿUṭmān al-ʿAẓm war hier als Mitglied eingeschrieben, während in der *Ġam'īyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* Rafīq und Ḥaqqī l-ʿAẓm im Vorstand aktiv waren. Die Beteiligung von Mitgliedern der Familie al-ʿAẓm in beiden Gruppierungen spricht möglicherweise dafür, dass die *Ġam'īyat šams al-islām* womöglich nur die geheimen Aktivitäten der *Ġam'īyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* decken sollte, aber aufgrund der spärlichen Quellenlage kann dies nicht mit Gewissheit gesagt werden.

Dass Rodd die Vereinigung in seinem Bericht als anglophob bezeichnete, ist auf seine Einschätzung zurückzuführen, dass panislamische Tendenzen in Kairo allmählich die patriotische, durchaus antibritische Strömung, ablösten. Obwohl die *Ġam'īyat šams al-islām* sich als rein religiös ausgerichtet ausgab, drückten ihre Mitglieder gelegentlich Kritik an der britischen Präsenz in Ägypten aus. Als Riḍā in einer Rede bei einer öffentlichen Versammlung die Bedeutung der Tugend eines sorgsamsten Umgangs mit Geld erläuterte und mit Belegen aus dem Koran untermauerte, rief er dazu auf, den zunehmenden wirtschaftlichen Einfluss von Ausländern wachsam zu beobachten. Er beklagte, dass sie Land und Vermögen der einheimischen Bevölkerung Stück für Stück aufgekauft und auch zunehmend öffentliche Posten übernommen hätten. Riḍā war bekanntlich selbst ein Einwanderer und wurde in nationalistischen Kreisen als Eindringling angesehen.⁷⁰ Diesmal schloss er sich allerdings selbst in die Gruppe derer ein, die er in seiner Rede als „Patrioten“ (*waṭanīyyūn*) bezeichnete. Seine Verwendung des Begriffs *waṭan* („Vaterland“) ist hier also nicht im ägyptisch-nationalen Sinn zu verstehen, sondern im Sinn einer Einheit, die der westlichen Präsenz allgemein gegenübergestellt wurde, hier zum Beispiel der der Briten in Ägypten.⁷¹ Übertragbar ist dies aber auch auf die britische Präsenz in Indien oder die französische im Maghreb. Der westliche Einfluss in Gesellschaften mit hohem muslimischen Anteil war aus der Sicht nationalistischer, reformistischer und konservativer Muslime Ägyptens gleichermaßen ein Missstand, gegen den man sich zu wehren versuchte. Die panislamische Idee vereinte sie, was sich auch in Vereinigungen wie der *Ġam'īyat šams al-islām* manifestierte. Eine

⁶⁹ Zusätzlich zum Tagebucheintrag erwähnte Riḍā diesen auch in *al-Manār* (April 1900), Jg. 3 (6), S. 135–136).

⁷⁰ Siehe dazu Ryad (2009c), S. 103.

⁷¹ Riḍās flexible Verwendung des Begriffs *waṭan* hat Tauber bereits kommentiert und mit einem aussagekräftigen Textauszug aus *al-Manār* belegt: „In this world I have two homelands: The homeland of my origin and my education, Syria [...] and the homeland of my activity, Egypt [...]“ (*al-Manār* (1909), Jg. 11 (12), S. 904, zitiert nach Tauber (1989), S. 104).

Stärkung des religiösen Bewusstseins wurde nicht nur für ägyptische Muslime als notwendig erachtet, sondern für alle unter westlichem Einfluss stehenden muslimischen Gesellschaften.

Die Mitglieder der *Ġam'iyat šams al-islām* hatten zwar ein gemeinsames panislamisches Ideal, vertraten aber teilweise konfligierende politische und religiöse Anschauungen, zumal sich dieser Vereinigung Anhänger nationalistischer, konservativ-islamischer und islamisch-reformistischer Strömungen angeschlossen hatten. Die Befürwortung der *Ġam'iyat šams al-islām* in nationalistischen Kreisen ist durch einen weiteren Bericht Rodds belegt. Gegenstand dieses Berichts ist ein Memorandum, das Muṣṭafā Kāmil (1874–1908) dem Sultan in Istanbul vorgelegt habe. Darin habe er dem Sultan die aus seiner Sicht miserable Lage der Bevölkerung in Ägypten und Indien geschildert, ihm seine Loyalität zugesichert und ihn schließlich um Unterstützung für die *Ġam'iyat šams al-islām* gebeten.⁷² Muṣṭafā Kāmil war Gründer der Zeitung *al-Liwā'* (erschieden von 1900 bis 1910), die ab 1907 zum offiziellen Organ der ebenfalls von ihm gegründeten Ägyptischen Nationalpartei wurde. Damit zog er die Kritik Riḍās auf sich, der jegliche Art von territorialem Nationalismus ablehnte.⁷³ Angesichts dieser grundlegenden Meinungsverschiedenheit und der Kritik, die *al-Manār* und *al-Liwā'* aneinander übten, ist es bemerkenswert, dass Riḍā in einer Vereinigung aktiv war, die von Kāmil befürwortet wurde.

Ein Vertreter islamisch-konservativer Kreise war Aḥmad 'Alī š-Šādīlī l-Azharī, Mitglied des Vorstands und Herausgeber der Monatszeitschrift *al-Islām* (erschieden von 1894 bis 1912). Diese entzog sich einer Diskussion politischer Fragen und befasste sich mit vornehmlich religiösen Themen – mit einem speziellen Fokus auf den Bereich der religiösen Pflichten (*'ibādāt*). Als konservative Zeitschrift sprach sie sich in der viel diskutierten Frage einer Reform der Azhar-Universität für das Beibehalten der bestehenden Lehrpläne und Methoden aus.⁷⁴ Für Riḍā war eine solch konservative Meinung hinsichtlich dieser Frage schier inakzeptabel, da umfassende Reformen traditioneller religiöser Bildungsinstitute für ihn zu den unumgänglichen Voraussetzungen für eine fortschrittliche muslimische Gesellschaft gehörten. Insofern bestanden auch hier grundlegende Widersprüche, was die Ideen und Ansichten zweier Mitglieder einer Vereinigung betrifft. Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Vereinigung ein breites Spektrum an Personen einschloss, die nicht nur die verschiedensten bildungsbiografischen und beruflichen Hintergründe, sondern auch unterschiedlichste Ansichten zu politischen und religiösen Fragen hatten.

⁷² Rennell Rodd (21.09.1899): Further Correspondence respecting the Affairs of Egypt (Confidential), The National Archives, Richmond, S. 44–45.

⁷³ Siehe zum Beispiel Riḍās Rezension der Zeitschrift *al-Liwā'* in *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (44), S. 702–703.

⁷⁴ *al-Kūmī* (1992), S. 85.

Ob diese Zeitschrift – wie *al-Manār* – als Sprachrohr der *Ġam'iyat šams al-islām* diene, lässt sich nicht überprüfen, da die diesbezüglich relevanten Ausgaben nicht vorliegen.⁷⁵ Eine eigene Vereinszeitschrift scheint die *Ġam'iyat šams al-islām* auch nicht gehabt zu haben. Sie verfügte zwar über eine eigene Druckerei in Kairo, die zum Beispiel für den Druck von Sitzungsprotokollen, Satzungen und Mitgliederlisten genutzt wurde; außerdem wird in *al-Manār* zweimal eine „Zeitschrift der Vereinigung“ erwähnt.⁷⁶ Jedoch ist eine solche Publikation, die vermutlich den Titel *Mağallat šams al-islām* tragen würde, weder in relevanten Katalogen zu finden, noch wurde sie in *al-Manār* rezensiert, wie es bei anderen Vereinszeitschriften der Fall war. Zudem sprechen zwei Belege in *al-Manār* gegen die Existenz einer solchen Vereinszeitschrift: Der erste beinhaltet die Bitte des stellvertretenden Vorsitzenden der Vereinigung an Riḍā, seine oben erwähnten religiösen Lehrvorträge in zusammengefasster Form in *al-Manār* zu veröffentlichen, zur Erinnerung für die Zuhörer und insbesondere zum Nachlesen für jene, die nicht bei der Versammlung anwesend sein konnten.⁷⁷ Der zweite Beleg ist der Brief eines Lesers von *al-Manār*, der Riḍā um die Einführung einer gesonderten Rubrik in *al-Manār* bat, in der Resümees der bei den Versammlungen der *Ġam'iyat šams al-islām* behandelten Inhalte bekannt gegeben werden sollten. Diese seien nicht weniger wichtig als die religiösen Lehrvorträge, die Riḍā selbst halte und im Detail in *al-Manār* wiedergebe. Es sei allgemein notwendig, dass Riḍā seine Zeitschrift zu einem Sprachrohr der Vereinigung mache, wie die *Ġam'iyat makārim al-aḥlāq* eines gehabt habe.⁷⁸ Hätte die *Ġam'iyat šams al-islām* eine eigene Zeitschrift gehabt, wäre wohl diese als ihr Sprachrohr wahrgenommen worden, und die Inhalte der Versammlungen und von Riḍās Vorlesungen wären dort veröffentlicht worden.

Insofern spielte Riḍās Zeitschrift eine wichtige Rolle für die Vereinigung, da sie einige Funktionen einer eigenen Zeitschrift übernahm. Riḍās Rolle war jedoch keineswegs auf diesen Bereich beschränkt. Er engagierte sich von Beginn an für die Vergrößerung der *Ġam'iyat šams al-islām*, zunächst in der Zentrale in Kairo und später in Mittel- und Oberägypten. Er begann unmittelbar nach seinem Beitritt, neue Mitglieder zu rekrutieren – insbesondere aus Kreisen syrischer Einwanderer in Kairo, wie aus Aufzeichnungen in seinen Privatdokumenten hervorgeht. Von den sieben Mitgliedern, die Riḍā am 27. und 29. Juli 1899 in die Vereinigung aufnahm,⁷⁹ wird nur einer auch in *al-Manār* erwähnt: Šayḥ Aḥmad 'Umar al-Maḥmašānī (um 1870–1951). Dieser war in Beirut aufgewachsen, wo er in der Maktaba Ḥamīdiya seines Vaters von Autoren und Gelehrten

⁷⁵ Die Zeitschrift ist im Katalog der ägyptischen Nationalbibliothek aufgelistet ('Abdallāh (Hg.) (1961), S. 20), war aber vor Ort nicht erhältlich. Die in anderen Bibliotheken vorhandenen Ausgaben beinhalten nur die Jahrgänge 1896, 1897, 1911, 1912 und 1913 und sind somit für diese Frage nicht relevant.

⁷⁶ *al-Manār* (April 1900), Jg. 3 (4), S. 95, und *al-Manār* (Mai 1900), Jg. 3 (8), S. 190.

⁷⁷ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (28), S. 438.

⁷⁸ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (46), S. 727–728.

⁷⁹ Rašīd Riḍā (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad. Die anderen sechs neuen Mitglieder waren 'Abd al-Qādir at-Tarmānīnī, Šāliḥ bin Aḥmad Ḥurdubī, Aḥmad bin Mūsā Agā Ḥalīl, Maḥmūd bin 'Alī Maḥmūd, Sayyid Ayās und Muḥyī d-Dīn al-Ḥayāt.

umgeben gewesen war; die Atmosphäre dort hatte ihn stark geprägt. Um 1897 war er nach Kairo gereist, um an der Azhar zu studieren. Anschließend war er dort für das Sekretariat der Bibliothek zuständig und auch in der Lehre tätig, bevor er um 1913 nach Beirut zurückkehrte. Dort lehrte er Methodenlehre des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*); zusätzlich war er Prediger in der 'Umarī-Moschee und der Moschee Amīr 'Isāf in Beirut und jahrzehntelang in der Beirut-Zweigstelle der *al-Ġam'īya al-ḥayrīya al-islāmīya* aktiv. Schon vor seinem Aufenthalt in Kairo hatte al-Maḥmaṣānī die Lehrveranstaltungen von 'Abduh in Beirut besucht,⁸⁰ und auch an der Azhar gehörte er zu dessen Studenten.⁸¹ Wie es bei vielen Verbindungen Riḍās der Fall ist, waren auch hier die reformistischen Ideen 'Abduhs das Bindeglied.

Das erste Mal wurde al-Maḥmaṣānī in *al-Manār* im Januar 1900 erwähnt, im Zusammenhang mit einer Rede, die er vor den Mitgliedern der *Ġam'iyat šams al-islām* hielt. Auf den Inhalt der Rede ging Riḍā nicht im Detail ein, er erwähnte nur, dass sie von der Selbstkultivierung (*tahdīb al-mar'*) gehandelt und al-Maḥmaṣānī sich darin auf die *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* bezogen habe.⁸² Wie er es bei einigen der hier behandelten Kontaktpersonen tat, bezeichnete Riḍā al-Maḥmaṣānī als „meinen Freund“ (*ṣadīqī*). Das bedeutet nicht unbedingt, dass die Freundschaft besonders eng war, ist aber ein deutlicher Hinweis auf ein Zusammengehörigkeitsgefühl sowie darauf, dass ihre Verbindung schon seit einiger Zeit bestanden haben muss. Es musste jedenfalls bereits ein Ideenaustausch stattgefunden haben, bei dem beide festgestellt hatten, dass gemeinsame ideelle Grundlagen vorhanden waren. Die Tatsache, dass Riḍā al-Maḥmaṣānī für die *Ġam'iyat šams al-islām* rekrutiert hatte, unterstützt diese Annahme, da dies ein gewisses Vertrauen voraussetzte, insbesondere dann, wenn die von Rodd angenommene Verbindung zu einer geheimen Vereinigung in Istanbul tatsächlich bestand.

Die meisten der insgesamt elf Artikel in *al-Manār*, in denen al-Maḥmaṣānī erwähnt wird, erschienen zwischen 1900 und 1903. Die ersten Erwähnungen standen im Zusammenhang mit der *Ġam'iyat šams al-islām*. Bei den Artikeln nach 1901 – als die Vereinigung bereits nicht mehr aktiv war – handelt es sich ausschließlich um Rezensionen von Publikationen von al-Maḥmaṣānī. Während seines Aufenthalts in Kairo trug al-Maḥmaṣānī mit dem Druck zahlreicher aus seiner Sicht autoritativer arabischer Werke zur arabischen *nahḍa* bei. 1902 gab er eine neue Auflage des „Huḡaḡ al-qur'ān“ des hanafitischen Gelehrten Aḥmad b. Muḥammad b. al-Muḡaffar ar-Rāzī (gest. 1233/1234) heraus, einer Sammlung koranischer Argumente, die Muslimen als Grundlage für das

⁸⁰ Während seines Exils hielt sich 'Abduh ab 1885 in Beirut auf, wo er Vorträge in seinem Haus sowie in zwei Moscheen hielt. Schließlich nahm er auch das Angebot einer Anstellung an der al-Madrassa as-sultānīya an (Adams (1933), S. 64).

⁸¹ Die biografischen Daten von al-Maḥmaṣānī stammen aus dem Vorwort einer Neuauflage seines „*Tahdīb al-ḡumhūr min mafāsīd šahādat az-zūr*“, das vom Herausgeber Ramzī Sa'd ad-Dīn Dimašqīya verfasst wurde (Dimašqīya (2000), S. 7–10).

⁸² *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (46), S. 731.

Führen von Streitgesprächen dienen sollte.⁸³ Im selben Jahr veröffentlichte er eine Neuauflage eines Buches des schafiitischen Rechtsgelehrten Zakarīyā l-Anṣārī (1420–1520) über juristische Fachbegriffe, das er mit einem Vor- und einem Nachwort versah, sowie das „al-Mu‘allaqāt as-saba“, eine Sammlung altarabischer Gedichte, der er Korrekturen und Kommentare hinzufügte.⁸⁴ Im Jahr 1903 folgte der Druck eines Werks des *ḥadīṭ*-Gelehrten Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd al-Barr (978–1070) über die religiöse Pflicht der Aneignung von Wissen und dessen Vorzüge, das al-Maḥmaṣānī mit Erklärungen von Fachbegriffen und einem Namensverzeichnis versah;⁸⁵ 1907 eine kommentierte Fassung des „Kitāb al-Aḥlāq wa-s-siyar“ von Ibn Ḥazm (994–1064).⁸⁶ Riḍā befürwortete den Druck dieser neuen Ausgaben autoritativer Werke und nahm alle Druckerzeugnisse von al-Maḥmaṣānī ins Verkaufsangebot seiner Manār-Buchhandlung auf. Dazu gehörten auch von al-Maḥmaṣānī selbst verfasste Bücher, etwa sein 1909 erschienenes „Taḥdīr al-ḡumhūr min mafāsīd šahādāt az-zūr“, das das islamrechtliche Verbot des falschen Zeugnisses behandelte.⁸⁷

Aus den Hinweisen in den Quellen können wir schließen, dass sich Riḍā und al-Maḥmaṣānī sich bereits in Beirut begegnet waren und sie die Idee einer vereinten muslimischen Gemeinde teilten, die sich sowohl gemeinschaftlich als auch individuell in moralischen, ethischen, rituellen und sozialen Fragen an den ersten Generationen von Muslimen orientieren sollte. Sie kooperierten zunächst im Rahmen der *Ġam'iyat šams al-islām* – Riḍā hatte al-Maḥmaṣānī, wie oben erwähnt, als Mitglied in die Vereinigung aufgenommen –, um ihre Ideen in Reden und Vorträgen vor den Mitgliedern zu verbreiten. Als die Vereinigung nicht mehr bestand, konzentrierte sich ihre Zusammenarbeit auf den Bereich des Buchdrucks. Riḍā lobte die Auswahl der Bücher, die al-Maḥmaṣānī neu auflegte, und dessen eigene Schriften in den Rezensionen von *al-Manār* und vertrieb sie in seiner Buchhandlung. Ihre Verbindung weist einen zeitlichen Bruch auf, der auf eine räumliche Distanz zurückgeführt werden kann: Nachdem al-Maḥmaṣānī um 1913 nach Beirut zurückgekehrt war, erwähnte ihn Riḍā – abgesehen von der Ausgabe vom Dezember 1929 –⁸⁸ nicht mehr in *al-Manār*. Das ist auch damit zu erklären, dass al-Maḥmaṣānī nach seiner Rückkehr aus Kairo keine Schriften mehr veröffentlichte, die Riḍā hätte rezipieren und rezensieren können. Trotz dieser großen zeitlichen Lücke ist al-Maḥmaṣānī das von Riḍā in *al-Manār* am häufigsten erwähnte Mitglied der *Ġam'iyat šams al-islām*, und auch die Zeitspanne, in der die entsprechenden Artikel erschienen, ist größer als bei anderen Akteuren.

⁸³ *al-Manār* (November 1902), Jg. 5 (15), S. 594–595.

⁸⁴ *al-Manār* (November 1902), Jg. 16 (5), S. 635.

⁸⁵ *al-Manār* (Mai 1903), Jg. 6 (4), S. 10–141. Der Originaltitel lautet „Ġāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlihi wa-mā yanbaġi fi riwāyatihi wa-ḥamlihi“.

⁸⁶ *al-Manār* (Juni 1907), Jg. 10 (4), S. 291.

⁸⁷ *al-Manār* (März 1910), Jg. 13 (2), S. 141–142.

⁸⁸ Hier zitierte Riḍā aus einer Eulogie, die al-Maḥmaṣānī für die Bestattungsfeier eines gemeinsamen Freundes, Abū l-Basāṭ Faṭḥallāh, verfasst hatte (*al-Manār* (Dezember 1929), Jg. 30 (6), S. 469–474).

Ein weiteres Mitglied der Vereinigung, das vergleichsweise häufig in *al-Manār* erwähnt wurde, ist der weiter oben bereits erwähnte Sayyid Muḥammad. Über ihn sind mir abgesehen von den Angaben in *al-Manār* keine biografischen Daten bekannt. In biografischen Lexika ist kein Eintrag zu seinem Namen – einem sehr gängigen und in *al-Manār* vermutlich nicht vollständig genannten Namen – vorhanden, und auch eine Recherche über seine Publikationen führte zu keinerlei Ergebnissen. Aus *al-Manār* ist jedoch bekannt, dass er Leiter einer vorbereitenden Schule war, an der er Geografie, Geschichte und Französisch unterrichtete. Er kannte Riḍā seit dessen Ankunft in Kairo und gehörte zu den ersten begeisterten Lesern von *al-Manār*, insbesondere weil darin Widerstand gegen religiöse Neuerungen (*bida'*) und abergläubische Praktiken (*ḥurāfāt*) zum Ausdruck gebracht wurde.⁸⁹ Muḥammad gab selbst zwei Zeitschriften heraus: ab 1903 *al-Mağalla al-madrasīya*⁹⁰, die dazu beitragen sollte, die Schüler seiner Schule im Lesen und Schreiben zu trainieren, und ab 1905 die islamisch-reformistische Monatszeitschrift *al-Hudā*.⁹¹ Des Weiteren verfasste er zwei Lehrbücher für das Schulfach Geografie, in denen er sich an den Anforderungen des Bildungsministeriums orientierte.⁹² Riḍā rezensierte die genannten Veröffentlichungen in *al-Manār*, wobei er stets die Hingabe von Muḥammad für seine Schüler und seine Qualitäten als Lehrer hervorhob.⁹³ Ein Indikator für eine zumindest zeitweise enge Beziehung zu Riḍā ist die Tatsache, dass Muḥammad eine Rede bei der Feier zum zehnjährigen Jubiläum von *al-Manār* hielt.⁹⁴ Bei Riḍās Bericht über diese Feier in *al-Manār* wird Muḥammad jedoch letztmals erwähnt. Dass sein Name nur zwischen 1899 und 1907 in *al-Manār* auftaucht, kann zahlreiche Gründe gehabt haben, die sich aufgrund mangelnder biografischer Daten nicht ermitteln lassen. Offenbar pflegte Riḍā weder zu al-Maḥmaṣānī noch zu Sayyid Muḥammad, den am häufigsten in *al-Manār* erwähnten Mitgliedern der *Ġam'īyat šams al-islām*, einen besonders dauerhaften Kontakt.

Die Betrachtung von Riḍās Aktivitäten für die *Ġam'īyat šams al-islām* – insbesondere jenseits von Kairo – zeigt, dass sein Netzwerk innerhalb dieser Vereinigung nicht qualitativ auf gehaltvolle und langfristige, sondern quantitativ auf viele, wenn auch kurzzeitige Verbindungen ausgelegt war. Die Aktivitäten Riḍās für die *Ġam'īyat šams al-islām* umfassten zwei Bereiche: zum einen die religiöse Führung der Mitglieder, also die Weitergabe religiösen Wissens und die Darlegung gesellschaftlicher Missstände, und zum anderen die Ausweitung der Vereinigung in Mittel- und Oberägypten. Der erste Bereich beinhaltete rhetorische und didaktische Aspekte, die Riḍā bei der Gestaltung der wöchentlichen Versammlungen in der Form zweier Genres vortrug, die er als

⁸⁹ *al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 719.

⁹⁰ *al-Manār* (Januar 1903), Jg. 5 (19), S. 788.

⁹¹ *al-Manār* (April 1905), Jg. 8 (3), S. 118.

⁹² Das erste Buch erschien 1899 und war für das dritte Jahr der Grundschule bestimmt (*al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (34), S. 538); das zweite war für das erste Jahr der Grundschule bestimmt und wurde 1905 veröffentlicht (*al-Manār* (Juni 1905), Jg. 8 (8), S. 302).

⁹³ *al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (34), S. 538, und *al-Manār* (Januar 1903), Jg. 5 (19), S. 788).

⁹⁴ *al-Manār* (November 1907), Jg. 10 (9), S. 719.

ḥuṭba und *dars* bezeichnete. Eine *ḥuṭba* ist eine Rede, die von jedem Mitglied gehalten werden konnte und nicht ausschließlich religiöse Themen behandelte, sondern auch gesellschaftlich relevante Fragen, wobei ein religiöser Bezug selten fehlte.⁹⁵ Das zweite Genre, *dars*, hatte didaktischen Charakter und diente zur Vermittlung von Wissen über religiöse Grundsätze. Der Vorstand beauftragte Riḍā damit, die Lehrvorträge regelmäßig für die Mitglieder zu halten.⁹⁶ Die Themen waren dabei klar abgegrenzt und beinhalteten ausschließlich religiöse und theologische Fragen, wie zum Beispiel Religion und Vernunft, *taqlīd* und *iġtihād*, *tauḥīd*, Gottesbeweise, Koran, *ḥadīṯ* und das Leben des Propheten Muḥammad. Die Inhalte dieser Lehrvorträge veröffentlichte Riḍā zwischen September 1899 und Juni 1903 detailliert in 32 Teilen in *al-Manār*, wohingegen er bei der Beschreibung seiner Reden nur auf Kerngedanken einging und Details ausließ. Nur selten erwähnte er die Namen anderer Mitglieder, die sich ebenso wie er selbst als Redner an den wöchentlichen Versammlungen beteiligten.

Der Grund dafür, dass Riḍā nicht an langfristigen Verbindungen zu anderen Mitgliedern der *Ġam'īyat šams al-islām* in Kairo interessiert gewesen zu sein scheint, könnte in einander entgegengesetzten Anschauungen über gesellschaftliche und politische Angelegenheiten oder über die Mittel zum Erreichen gemeinsamer Ziele gelegen haben. Als Beispiel dafür kann die Distanz herangeführt werden, die Riḍā zu Šayḥ 'Alī n-Nūr al-Ġarbī (geb. 1863) wahrte, der sowohl in der *Ġam'īyat šams al-islām* als auch in der *Ġam'īyat makārim al-aḥlāq* Mitglied war. Er stammte aus Alexandria, war ein führendes Mitglied des Šāḍilīya-Ordens in Kairo und insbesondere für seine rhetorische Begabung bekannt. Er war als öffentlicher *wā'iz* (Mahnprediger) in Moscheen und anderen öffentlichen Räumen tätig, wie in der Eisenbahn oder auf Festplätzen, aber auch in Gefängnissen.⁹⁷ Aufgrund antibritischer Äußerungen in seinen Reden beobachteten britische Vertreter seine Aktivitäten mit Sorge:

„Sheikh Ali Gerbi's Friday sermons were remarkably violent [...]. His doctrine does not seem to be universally accepted, but in attempting the conversion of the provincial communities to pan-Islamic and philo-Turk ideas, he is tampering with the most respectable elements in the country. His progress is being carefully watched. To interfere with him at the present moment would probably make him a martyr.“⁹⁸

Einige seiner Reden, die in den britischen Quellen erwähnt werden und teilweise auch übersetzt wurden, soll al-Ġarbī vor den Mitgliedern eines von Studenten der Rechtswissenschaft gegründeten Clubs gehalten haben, dem *Naġm at-taraqqī*, der um 1906 in Kairo aktiv war. In den hier zitierten Auszügen aus al-Ġarbīs Reden bedient sich dieser, sofern man den Übersetzungen

⁹⁵ Zu den in Vorträgen im Rahmen von Versammlungen religiöser Vereinigungen gebräuchlichen Genres *ḥuṭba*, *wa'z* und *dars* siehe Kapitel 3.1.

⁹⁶ *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (28), S. 438.

⁹⁷ al-Mar'ašlī (2006), Bd. 1, S. 923–924, und *al-Manār* (Mai 1906), Jg. 9 (4), S. 319–320.

⁹⁸ Mansfeldt de Cardonnel Findlay (21.07.1906): Further Correspondence respecting the Affairs of Egypt and the Soudan (Confidential), The National Archives, Richmond, S. 89.

in den britischen Quellen vertrauen kann, tatsächlich einer sehr emotionalen, antibritischen, antichristlichen und an panislamische Ideen anspielenden Sprache. Der teilweise aggressive Ton al-Ġarbīs könnte ein Grund dafür sein, dass Riḍā zwar vereinzelt seine herausragende Eloquenz erwähnte, aber in *al-Manār* nicht im Detail auf seine verschiedenen Aktivitäten einging. Riḍā mahnte stets zu Mäßigung in Anschauung und Ausdruck und zog es vor, die Muslime zur Einheit und zur Kultivierung des eigenen Selbst zugunsten einer starken Gemeinschaft zu motivieren, statt ihren Groll gegen Briten bzw. Christen zu schüren. Obwohl Riḍā laut den britischen Quellen auch zu Versammlungen des *Nağm at-taraqqī* eingeladen wurde und dort als Redner auftrat, stießen seine moderaten Ansichten und sein Aufruf, sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen, bei der anscheinend stark politisierten Zuhörerschaft nicht auf Beliebtheit.⁹⁹ Die meisten der sieben Artikel in *al-Manār*, in denen al-Ġarbī erwähnt wird, befassen sich mit der *Ġam'iyat šams al-islām* und der *Ġam'iyat makārim al-aḥlāq*, was darauf hinweist, dass zwischen Riḍā und al-Ġarbī jenseits ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft in diesen Vereinigungen keine Zusammenarbeit bestand.

Der zweite Bereich von Riḍās Aktivitäten für die *Ġam'iyat šams al-islām* beinhaltete einige Rundreisen, die er in ihrem Namen unternahm, um Zweigstellen zu gründen oder bestehende zu besuchen und bei Bedarf zu beraten. Im November 1899 bereiste Riḍā die Orte Banī Suwayf, al-Minyā, Mallawī und Dayrūt,¹⁰⁰ im April 1900 Ma'sira Samālūt, Mayr, al-Fayyūm¹⁰¹ und al-Musāra,¹⁰² und im Juni 1900 unterstützte er die Gründung der Zweigstelle in Ṭantā.¹⁰³ Beispielhaft ist Riḍās Besuch in Banī Suwayf, wo er und sein Begleiter, der Vorsitzende der *Ġam'iyat šams al-islām* in Kairo, zunächst Missverständnisse hinsichtlich der Absichten der Vereinigung klären mussten. Ein Mitglied aus Kairo sei laut Riḍā zuvor in Banī Suwayf gewesen und habe falsche Informationen über die Vereinigung verbreitet, woraufhin er wegen Verrats und Verfälschung von Tatsachen aus der Vereinigung ausgeschlossen worden sei. Riḍā und sein Begleiter überzeugten die an der *Ġam'iyat šams al-islām* interessierten Personen in Banī Suwayf von ihren rein religiösen Absichten und gründeten eine Zweigstelle, der nach Riḍās Angaben viele

⁹⁹ Cromer (8.9.1906): Memorandum by Lord Cromer on the present situation in Egypt, The National Archives, Richmond, S. 21.

¹⁰⁰ *al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (37), S. 589–591.

¹⁰¹ *al-Manār* (April 1900), Jg. 3 (5), S. 120, und Rašīd Riḍā (12.4.1900): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

¹⁰² *al-Manār* (April 1900), Jg. 3 (6), S. 135–136.

¹⁰³ Diese Zweigstelle wurde der *Ġam'iyat šams al-islām* nachträglich angeschlossen. Ein Leser von *al-Manār* Muṣṭafā Šādiq ar-Rāfi'ī hatte in Ṭantā eine religiöse Vereinigung gegründet, um Anfeindungen unter den Bewohnern der Stadt entgegenzuwirken. Ihre Mitglieder wünschten eine Zugehörigkeit zur *Ġam'iyat šams al-islām* in Kairo, worüber Riḍā von diesem Leser informiert wurde (*al-Manār* (Mai 1900), Jg. 3 (8), S. 189–190). Riḍā erinnerte ihn an die Verpflichtungen, die mit der Zugehörigkeit zur Zentrale in Kairo einhergingen, besuchte die Vereinigung und machte sie zur Zweigstelle der *Ġam'iyat šams al-islām* (*al-Manār* (Juni 1900), Jg. 3 (10), S. 240).

Mitglieder beitraten. Zudem besuchten sie die Schule eines der neuen Mitglieder, Aḥmad Zaʿzūʿ, die dieser im Mai 1899 gegründet hatte:¹⁰⁴

„Wir sprechen dem Leiter und allen Lehrern der Schule unser Lob aus. Sie tragen Sorge für die religiöse Lehre, insbesondere von Koran und *sunna*. Sie vermitteln das Wissen in allgemeiner und verkürzter Form, wie es Verstand und Vorwissen der Schüler erfordern. Da Wissen allein ohne praktische Erziehung selten nützlich ist, haben wir jedoch bemängelt, dass der Schulleiter das Gebet nicht zur zwingenden Pflicht macht. Er entschuldigte dies damit, dass der Raum dafür zu klein sei, versprach aber, bald Mittel für eine Vergrößerung zu mobilisieren. Auf ähnliche Weise entschuldigte sich auch Muḥammad ʿĀrif, der Gründer der Schule in Dayrūt. Wir vertrauen darauf, dass beide Versprechen gehalten werden.“¹⁰⁵

Die Beratung dieser Schulen durch Riḍā als Vertreter der *Ġamʿiyat šams al-islām* in Kairo sowie die Bereitschaft der Schulleiter, diese anzunehmen, weisen darauf hin, dass diese Schulen den jeweiligen Zweigstellen der Vereinigung angeschlossen wurden, wie es schon bei der Schule der Zentrale in Kairo geschehen war. Auch bei der Durchreise durch die anderen genannten Orte unterstützte Riḍā die Gründung neuer Zweigstellen. Ein Vergleich mit dem geografischen Fokus der Zweigstellen der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* zeigt, dass die Wirkungsgebiete beider Vereinigungen klar voneinander abgegrenzt waren, mit Ausnahme der Stadt Ṭantā.¹⁰⁶ Unterägypten war nämlich das Gebiet der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*, aber dort hatte auch die *Ġamʿiyat šams al-islām* eine Zweigstelle. Es ist ungewiss, ob sich diese klare Aufteilung aufgrund unterschiedlicher Netzwerkstrukturen der Mitglieder und Unterstützer der Vereinigungen ergab. Möglicherweise hatten die Vereinigungen die Gebiete bewusst untereinander aufgeteilt, beispielsweise weil sie in Konkurrenz zueinander standen und einander bei ihrer regionalen Ausweitung auf diese Weise aus dem Weg gehen konnten. In *al-Manār* findet sich ein Hinweis auf eine solche Konkurrenz in einem Bericht über eine wöchentliche Versammlung der *Ġamʿiyat šams al-islām*: Als al-Ġarbī – der sich wie Riḍā beiden Vereinigungen angeschlossen hatte – dort eine Rede hielt, wies er auf eine Rivalität zwischen beiden Vereinigungen hin. Riḍā intervenierte und verwies auf einen Vergleich der Satzungen beider Vereinigungen, aus dem klar hervorgehe, dass beide Vereinigungen die gleichen Ziele verfolgten und es keinen Grund für Rivalitäten gebe.¹⁰⁷ Diese Aussage ist insofern interessant, als gleiche Ziele als eine mögliche Vorbedingung für Rivalität interpretiert werden können. Da Riḍā jedoch stets die Zusammenarbeit ähnlich gesinnter Gruppierungen anstrebte und sich nicht in Widersprüche verwickeln wollte – er war ja

¹⁰⁴ *al-Manār* (Mai 1899), Jg. 2 (11), S. 166. Diese und andere Schulen, die Zaʿzūʿ in Banī Suwayf gründete, wurden als *madāris ḥayrīya*, also Schulen mit wohlütigem Charakter, bezeichnet (*Makārim al-aḥlāq al-islāmīya* (01.02.1900), Jg. 1 (3) 48). Das bedeutete in der Regel, dass Spendengelder, Mitgliedsbeiträge eines zur Schule gehörenden wohlütigen Vereins oder die Zahlung von Unterrichtsgebühren durch vermögende Familien Kindern aus ärmeren Familien den kostenlosen Besuch des Unterrichts ermöglichten.

¹⁰⁵ *al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (37), S. 592.

¹⁰⁶ Siehe dazu die Abbildung 3.3.

¹⁰⁷ *al-Manār* (Januar 1900), Jg. 2 (46), S. 731.

in beiden Gruppierungen aktiv –, zog er es vor, einen versöhnlichen Ton anzuschlagen und den Argwohn hinsichtlich einer möglichen Rivalität zu zerstreuen.

Riḍā stellte nach der Rückkehr von einer dieser Reisen fest, dass die Bereitschaft zur Unterstützung der *Ġamʿiyat šams al-islām* in Oberägypten größer gewesen sei als in Kairo, wo westliche Einflüsse und ein ausschweifender Lebensstil zu Folge gehabt hätten, dass sich die Menschen von ihrer Religion entfernten.¹⁰⁸ Dagegen sei die Vereinigung in Oberägypten auf starke Resonanz gestoßen und habe dort auch sichtbare Auswirkungen gehabt: Beispielsweise konnte die Zweigstelle in Mallawī die Schließung einer Taverne, volle Moscheen und sinkende Zahlen von Überfällen und Einbrüchen für sich verbuchen.¹⁰⁹ Bei seinen Reisen für die *Ġamʿiyat šams al-islām* hielt Riḍā zahlreiche Reden, in denen er die Zuhörer von den Grundsätzen und Zielen der Vereinigung zu überzeugen versuchte, damit diese im Anschluss Mitglieder wurden. Seine rhetorischen Auftritte und die Gründung von Zweigstellen schilderte Riḍā stets als emotionale Ereignisse, die den Zuhörern die Augen geöffnet hätten:

„Als ich zum Rednerpult trat, war es Allāh, der mich sprechen ließ, und ich beschrieb den Zustand des Islams und der Muslime sowie das, was jetzt dagegen unternommen werden muss. Die Rede war mir bis zu dieser Stunde nicht in den Sinn gekommen. Ich stieß damit auf aufmerksame Ohren und empfängliche Gemüter. Die Herzen waren erregt, und aus den Augen flossen Tränen. In einem Abschnitt der Rede ging es darum, dass die Rettung der Muslime vor ihrem moralischen Verfall und vor Zwietracht nur durch Zusammenarbeit für Rechtschaffenheit und Frömmigkeit möglich ist. Allāh verleiht jenen Muslimen Erfolg, die sich für diese Zusammenarbeit einsetzen, ebenso wie für einen Wandel nach dem Vorbild der islamischen Moral und für eine den islamischen Sitten entsprechende praktische Erziehung (*at-taḥalluq bi-aḥlāq al-islām wa-t-taʿaddub bi-ādābih*). Diejenigen, die religiösen Eifer besitzen, müssen ihre Hände ausstrecken, sie einander reichen und sich dazu verpflichten. Die Leute verstanden den Hinweis und traten massenweise der Vereinigung bei.“¹¹⁰

Diese Schilderung Riḍās mag zwar übertrieben sein und ist im Kontext seiner Praxis der Selbstinszenierung zu lesen.¹¹¹ Die Begeisterung, die Riḍā nach eigenen Angaben mit seiner Rede bei den Zuhörern auslöste, ist dennoch für eine Bewertung seiner Aktivitäten für die Vereinigung in Oberägypten sowie für das Verhältnis zwischen der *Ġamʿiyat šams al-islām* und Riḍās Netzwerk von gewisser Bedeutung. Riḍā nutzte die im Namen der Vereinigung unternommenen Rundreisen nämlich nicht nur, um neue Mitglieder zu gewinnen, sondern auch um seinen Bekanntheitsgrad

¹⁰⁸ *al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (37), S. 591.

¹⁰⁹ Ebd., S. 590.

¹¹⁰ Ebd., S. 589. Hier schilderte Riḍā die Gründung der Zweigstelle in Mallawī. Die Angabe über massenweise Beitritte ist insofern zu relativieren, als es sich bei diesen Vereinigungen insgesamt um überschaubare Gruppen handelte. In seinen Aufzeichnungen über eine der ersten Versammlungen der *Ġamʿiyat šams al-islām*, die er besuchte, gab Riḍā an, dass weniger als 100 Personen anwesend waren (Rašīd Riḍā (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

¹¹¹ Diese Praxis wird auch in Brunners Analyse von Riḍās Berichten über seine Pilgerreise im Jahr 1916 bestätigt: „It is Rashīd Riḍā himself who is the focal point of his travelogue, and the events he chooses to describe are important only to the extent that the author plays a more or less outstanding role in them“ (Brunner (2017), S. 271).

zu erhöhen, um potentielle neue Abonnenten für seine Ideen zu begeistern und ein Netzwerk für den Vertrieb von *al-Manār* aufzubauen. Seinen Erfolg dabei belegen einige Fatwa-Anfragen, die ihn aus den Städten erreichten, die er besucht hatte, Zahlungsaufforderungen an dort ansässige Abonnenten sowie Hinweise darauf, dass er hier Korrespondenten seiner Zeitschrift beschäftigte.¹¹² Die auf diesen Reisen geknüpften Verbindungen waren entsprechend zahlreich, scheinen aber nicht sehr intensiv gewesen zu sein. In seinen Berichten über die Rundreisen, die er in *al-Manār* veröffentlichte, und insbesondere in den handschriftlichen Aufzeichnungen, die sich unter seinen Privatdokumenten befinden, erwähnte Riḍā viele Namen von Personen, die sich an der Gründung der Zweigstellen beteiligt hatten, häufig nur in der Form von Auflistungen. Eine große Mehrheit dieser Personen findet allerdings an keiner Stelle in *al-Manār* Erwähnung.¹¹³ Es ist natürlich möglich, dass mit einzelnen Individuen Korrespondenzen bestanden. Die Vielzahl von Namen deutet aber darauf hin, dass Riḍās Interesse am Knüpfen neuer Kontakte eher quantitativ als qualitativ ausgerichtet war.

Eine mögliche Erklärung für die Kurzlebigkeit der *Ġam'iyat šams al-islām* ist die Verschiedenheit religiöser und politischer Anschauungen ihrer Mitglieder. Es dauerte nicht lange, bis erste interne Konflikte auftraten. Im Februar 1900 verkündete die Tageszeitung *al-Mu'ayyad*, dass die wöchentliche Versammlung der *Ġam'iyat šams al-islām* aus ungenannten Gründen ausfalle.¹¹⁴ Wenige Tage später begründete der Vorsitzende der Vereinigung den Ausfall mit einem internen Konflikt, dem die Abspaltung einer Gruppe von neun Mitgliedern aus der Vereinigung gefolgt sei.¹¹⁵ Riḍā berichtete Ähnliches in *al-Manār* und fügte hinzu, dass einige Mitglieder der *Ġam'iyat šams al-islām* mit der Absicht beigetreten seien, Unruhe in der Vereinigung zu stiften, damit diese verboten werde. Es kursierten sogar Gerüchte darüber, dass einige von ihnen dafür Zahlungen von Gegnern der Vereinigung aus Istanbul erhalten hätten.¹¹⁶ Auch nachdem die Initiatoren des Konflikts die Vereinigung verlassen hatten und die wöchentliche Versammlung wiederaufgenommen worden war, waren Gerüchte weiterhin im Umlauf. In einem langen, defensiven Artikel ging Riḍā auf verschiedene Behauptungen ein, die in der Öffentlichkeit über die Vereinigung aufgestellt wurden: etwa die Annahmen, dass sie ein arabisches Kalifat errichten wolle, dass sie zu diesem Zweck geheime Treffen veranstalte und sogar eine Werkstatt betreibe, in der Waffen hergestellt wurden. Riḍā widerlegte diese Aussagen und schrieb sie ihm zum Teil bekannten, aber nicht namentlich genannten Personen zu, die er als unvernünftig bezeichnete

¹¹² Zu einigen Fatwa-Anfragen aus al-Fayyūm, Mallawī und Asyūṭ siehe *al-Manār* (Oktober 1902), Jg. 5 (13), S. 505, *al-Manār* (September 1904), Jg. 7 (13), S. 499, und *al-Manār* (April 1906), Jg. 9 (3), S. 207–208. Zu einem Hinweis auf Abonnenten und den Korrespondenten der Zeitschrift in Mallawī, Ṣayḥ Muḥammad Ismā'īl, siehe *al-Manār* (Januar 1901), Jg. 3 (31), S. 818.

¹¹³ Zum Beispiel wurden von den 70 Namen von Mitgliedern, die in den Privatdokumenten Erwähnung finden, 51 nicht in *al-Manār* genannt.

¹¹⁴ *al-Mu'ayyad* (12.02.1900), S. 4.

¹¹⁵ *al-Mu'ayyad* (20.02.1900), S. 4.

¹¹⁶ *al-Manār* (Februar 1900), Jg. 2 (48), S. 765–766.

und die angesichts der Erfolge der *Ġam'īyat šams al-islām* auf die Vereinigung neidisch seien.¹¹⁷ Die internen Unruhen und die skeptischen Stimmen in der Öffentlichkeit hatten offenbar zur Folge, dass die Vereinigung ihre Aktivitäten aufgab. Die letzte Erwähnung der *Ġam'īyat šams al-islām* in *al-Manār*, aus der sich schließen lässt, dass sie noch aktiv war, finden wir im Oktober 1900, als Riḍā die Wiederaufnahme der wöchentlichen Versammlung nach der Sommerpause ankündigte. Es ist möglich, dass die Versammlungen weiterhin stattfanden und Riḍā lediglich das Interesse an der *Ġam'īyat šams al-islām* verlor, sodass er nicht mehr über sie berichtete. Angesichts seines regen Engagements für die Vereinigung ist solch ein abruptes Ende der Darstellung ihrer Aktivitäten aber eher ein Hinweis darauf, dass diese eingestellt worden waren.

Zusammenfassend kann über die Mitglieder der *Ġam'īyat makārim al-aḥlāq* und der *Ġam'īyat šams al-islām* gesagt werden, dass es sich ausschließlich um muslimische Männer handelte, die an einen moralischen Verfall in der muslimischen Gesellschaft abzuwehren versuchten. Sie schlossen sich in diesen Gruppierungen zusammen, um sich über die Gründe dieser Entwicklung auszutauschen und mögliche Ansätze für eine Verbesserung dieses Zustands darzulegen und zu diskutieren. Die Mitglieder gehörten einer älteren städtischen Mittelschicht an, sie waren gebildet und in ihren vielseitigen beruflichen Tätigkeitsfeldern gut situiert. Dies änderte sich, als die *Ġam'īyat makārim al-aḥlāq* in den 1920er-Jahren ihre Aktivitäten wiederaufnahm und ein attraktiveres Angebot für Studenten gestaltete, was die Präsenz jüngerer Mitglieder zur Folge hatte.

Während Riḍā durch die *Ġam'īyat makārim al-aḥlāq* eine dauerhafte und vielschichtige Verbindung zu an-Nağğār knüpfen konnte, waren die Verbindungen zu Mitgliedern der *Ġam'īyat šams al-islām* zwar zahlreicher, aber von vergleichsweise kurzer Dauer. Dabei sind die Verbindungen zu al-Maḥmaṣānī und Muḥammad hervorzuheben. Riḍās Rolle in der *Ġam'īyat šams al-islām* und seine quantitativ ausgerichtete Vernetzung mit anderen Akteuren, insbesondere denen der Zweigstellen in Mittel- und Oberägypten, ermöglichten es ihm – auch aufgrund seiner rhetorischen Fähigkeiten –, bei einem weiten Personenkreis einen positiven Eindruck von seinen Ideen zu hinterlassen.

¹¹⁷ *al-Manār* (April 1900), Jg. 3 (4), S. 93–96.

5 Die Institutionalisierung von Riḍās Ideen: Die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*

Das vorhergehende Kapitel über Riḍās Arbeit in den frühen religiösen Vereinigungen in Ägypten hat deutlich gemacht, dass er den Aufbau privater religiöser Bildungseinrichtungen als eine der wichtigsten sozialen Angelegenheiten seiner Zeit erachtete. In der *Ġamāʿiyat šams al-islām* hatte er – während der kurzen Phase, in der die Vereinigung aktiv war – die Gelegenheit, an der Gründung und Beratung solcher Schulen mitzuwirken; diese existierten jedoch nur in Ägypten und hatten daher nur einen lokalen Wirkungskreis. Zeitschriften wie *al-Manār*, *al-Islām* und die vereinseigene Zeitschrift der *Ġamāʿiyat makārim al-aḥlāq* vergrößerten zwar die Reichweite solcher Projekte, ersetzten aber nicht den Unterricht, dessen integraler Bestandteil neben der theoretischen Lehre auch eine an der Praxis orientierte Erziehung war. Riḍās langfristige Pläne für eine Reform der religiösen Bildung bezogen sich jedoch entsprechend seiner panislamischen Ausrichtung auch auf Muslime jenseits von Ägypten. Riḍās überregionale Ambitionen, gepaart mit einer von ihm wahrgenommenen Zunahme des Einflusses christlicher Missionare in muslimischen Gemeinden,¹ motivierten ihn zur Gründung der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* (Vereinigung für Mission und religiöse Führung).

Trotz ihrer Kurzlebigkeit – sie existierte nur etwa drei Jahre, von 1911 bis 1914 – hatte die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* für Riḍā den höchsten Stellenwert von allen religiösen Vereinigungen, an denen er sich beteiligte. Sie war sie die einzige, die er selbst initiiert hatte, der er am längsten verbunden war und für die er den größten Aufwand betrieb. Bereits 1906 hatte er einen ersten Versuch unternommen, ein ähnliches Projekt umzusetzen, aus dem eine Schule für Missionare hervorgehen sollte. Jedoch musste er das Sammeln von Geldern zu jenem Zeitpunkt aufgrund allgemein schlechter wirtschaftlicher Bedingungen abbrechen und sein Vorhaben verschieben.² Einen zweiten Versuch unternahm er 1909/1910 während seines einjährigen Aufenthalts in Istanbul, doch auch dieser scheiterte, weil die ihm vom dortigen Bildungsministerium auferlegten Bedingungen nicht den Grad der Unabhängigkeit von öffentlichen Institutionen garantierten, den Riḍā sich für seine Schule wünschte.³ Letztendlich gelang es ihm 1911, die Vereinigung in Kairo

¹ Bereits während seiner Studienzeit kam Riḍā mit den Aktivitäten protestantischer amerikanischer Missionare im libanesischen Tripoli in Berührung, besuchte ihre Bibliothek, las ihre Publikationen und debattierte mit ihnen. Er war davon beeindruckt und wünschte, dass Muslime auch solche Strukturen aufbauen würden (*al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1) 42). In *al-Manār* informierte er immer wieder über die Aktivitäten und den zunehmenden Einfluss christlicher Missionare auf Muslime verschiedener Regionen, was er wiederum von Lesern erfuhr. Zum Beispiel zitierte er 1911 aus einem Brief von einem Leser aus Singapur, der als Tourist Java besuchte und von zahlreichen Konversionen von dortigen Muslimen zum Christentum zu berichteten wusste (*al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 50–51). Im selben Jahr veröffentlichte er einen Bericht über die Aktivitäten christlicher Missionare im Sudan, den auch ein Leser eingesendet hatte (*al-Manār* (April 1911), Jg. 14 (4) 311–313).

² *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 42–43.

³ Siehe dazu Tauber (1989), S. 104–106, und Riḍās Reisebericht in Ībīš (Hg.) (2000), S. 58–60.

zu gründen, etwa ein Jahr später wurde die Schule eröffnet. Indem Riḍā den Fokus ausschließlich auf die Schulgründung legte – dadurch waren die Ziele der Vereinigung sehr transparent –, gelang es ihm, das Projekt in kurzer Zeit mithilfe von Mitgliedsbeiträgen, verschiedenen Spenden und öffentlichen Zuschüssen umzusetzen.

Riḍās Ziel war es, eine unabhängige islamische Schule zu eröffnen, in der ägyptische und ausländische Studenten zu Missionaren (*duʿāt*) und religiösen Führern (*muršidūn*) ausgebildet werden sollten. Nach ihrem Abschluss sollten diese in solche Regionen reisen, in denen Muslime sie am nötigsten brauchten, zum Beispiel aufgrund des großen Einflusses christlicher Missionare, eines Mangels an islamischen Bildungsinstituten oder der Verbreitung von Bräuchen und Riten, die nach Riḍās Auffassung fälschlicherweise als islamisch bewertet wurden. Zu diesen Regionen gehörten zum Beispiel China und Südostasien sowie – mit geringerer Priorität – auch Amerika und Europa.⁴ Dieses Vorgehen lässt klare panislamische Tendenzen erkennen und reflektiert Riḍās Wunsch nach einer einheitlichen muslimischen Identität, die sich an seiner Idealvorstellung eines authentischen Islams orientieren sollte.⁵

Um eine solche Schule in Betrieb zu nehmen, war zunächst die Gründung einer Vereinigung mit wohltätigem Charakter unumgänglich.⁶ Nach Riḍās Auffassung sollte die Schule nicht an eine Individuum gebunden sein – nicht einmal an seine eigene Person –, sondern an eine Gruppe, die die Auswahl geeigneten Personals für die Leitung und den Betrieb der Schule sowie für die Lehre sicherstellte.⁷ Von der osmanischen Regierung zum Beispiel sei die Initiative zu einer solchen Schule, wie Riḍā sie im Sinn hatte, nicht zu erwarten gewesen, da öffentliche Bildungseinrichtungen ihren Schwerpunkt auf die Ausbildung von Personal für den Staatsdienst legten anstatt auf eine Erziehung der Geister (*aurāḥ*).⁸ Schon bevor Riḍā die Gründung der Vereinigung öffentlich bekanntgab, kursierten in der Presse Gerüchte über versteckte Absichten hinter Riḍās Plänen: Ihm wurde unterstellt, er würde im Geheimen mit Unterstützung der Briten an der Errichtung eines arabischen Kalifats arbeiten. Da Riḍā wohl die Gefahr der Abschreckung potenzieller Unterstützer des Projekts durch solche Nachrichten abwehren wollte, entschied er

⁴ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 53.

⁵ In einem Artikel aus der französischen Zeitung *Le Temps*, der den Panislamismus behandelt, wurde die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* als „das Projekt [beschrieben], das auf typischste und direkteste Weise panislamisch ist“ (*Le Temps* (17.12.1911), S. 2). Obwohl Riḍā zahlreiche Aspekte dieses Artikels kritisierte, gehörte diese Aussage zu den wenigen Punkten, die er nicht kommentierte, was als Zustimmung verstanden werden kann. Zu Riḍās Kommentar zum Artikel aus *Le Temps*, den er in arabischer Übersetzung veröffentlichte, siehe *al-Manār* (Februar 1912), Jg. 15 (2), S. 136–138.

⁶ Der wohltätige Charakter der Vereinigung bestand in der Bereitstellung von Geldern – Spenden und Mitgliedsbeiträgen –, aus denen neben den anfallenden Kosten für den Betrieb der Schule auch die gesamte Ausbildung für die sogenannten internen Schüler finanziert werden sollte, also diejenigen Schüler, die die Möglichkeit in Anspruch nahmen, im Wohnbereich der Schule zu wohnen. Für die „externen“ Schüler, die nur am Unterricht teilnahmen, wurden keine Kosten übernommen. Siehe dazu Art. 9 der Schulordnung, in *al-Manār* (Oktober 1911), Jg. 14 (10), S. 786.

⁷ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 44.

⁸ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 52.

sich dafür, vorab einige Details seines Schulprojekts in *al-Manār* preiszugeben. Er ging dabei zum Beispiel auf die Voraussetzungen für die Aufnahme der Studenten ein, er bot eine Übersicht über die Verhaltensregeln und die zu unterrichtenden Disziplinen und betonte den Grundsatz politischer Neutralität, den sowohl die Studenten als auch das Schulpersonal einhalten sollten.⁹

Bei seiner Suche nach geeigneten Mitstreitern für seine Vereinigung konnte Riḍā auf seine Netzwerke reformorientierter Muslime in Kairo aufbauen, die wie er ein Interesse an einer Veränderung der herrschenden Situation hinsichtlich religiöser Bildung hatten. Er war inzwischen schon seit 13 Jahren in Kairo ansässig, hatte sich dort als Publizist und Aktivist in Vereinigungen einen Namen gemacht und ein solides Netzwerk aufgebaut. Die zehn Gründungsmitglieder der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*, deren Namen Riḍā zusammen mit der Vereinssatzung im März 1911 veröffentlichte, deckten ein breites Spektrum der Expertise auf verschiedenen Gebieten ab: Es handelte sich um Dozenten verschiedener Bildungseinrichtungen – einer Schule für Landwirte, der Polizeischule, der Azhar-Universität und des Dār al-ʿulūm – sowie Angestellte an Scharia-Gerichten, Großgrundbesitzer, Publizisten, Intellektuelle und Autoren mit besonderen Kenntnissen über Religion, Fremdsprachen oder Naturwissenschaften. Die Gründungsmitglieder waren auch die ersten Vorstandsmitglieder der Vereinigung; entsprechend der Satzung hatten sie die Aufgabe, die durch Mitgliedsbeiträge und Spenden gesammelten Gelder und die Angelegenheiten der zu gründenden Schule zu verwalten.¹⁰ Vier Mitgliedern des Vorstands wurden bestimmte Ämter übertragen: Maḥmūd Sālīm al-ʿArafātī, Rechtsanwalt und Herausgeber der Zeitschrift *ʿArafāt*, wurde zum Vorsitzenden der Vereinigung gewählt, Riḍā selbst zum Geschäftsführer. Ḥusayn Wālī (geb. 1868), Dozent an der Azhar und an der Schule für Scharia-Richter, wurde Generalsekretär, und Maḥmūd Anīs (Lebensdaten unbekannt), ein Großgrundbesitzer und Herausgeber einer Zeitschrift für Landwirtschaft, verwaltete die Finanzen der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*.¹¹

Damit sich möglichst viele Interessenten für eine Mitgliedschaft entschieden, bot Riḍā ihnen ein breites Spektrum möglicher Formen der finanziellen Beteiligung an. Einnahmen durch Mitgliedsbeiträge hatten, anders als Spenden, den Vorteil, dass sie regelmäßig eingingen und eine längerfristige Finanzierung garantierten. Je nachdem, wie sie ihr Engagement für die Vereinigung gestalten wollten, konnten sich die Interessenten zwischen vier Arten der Mitgliedschaft entscheiden: Gründungsmitglieder (*aʿdāʾ muʿassisūn*) waren mit zentralen Verwaltungsaufgaben

⁹ Ebd., S 52–53.

¹⁰ Art. 11 der Satzung der Vereinigung in *al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (2), S. 117–118.

¹¹ Die übrigen sechs Vorstandsmitglieder konnten bei Wahlen und Beschlüssen abstimmen und standen der Leitung mit ihrer jeweiligen Expertise beratend zur Seite. Es handelte sich um Aḥmad Zannātī (Assistent im Sekretariat des Khediven, Autor), ʿAbd al-Wahhāb an-Naġġār (Scharia-Anwalt, Dozent an der Polizeischule), Muḥammad Suʿūdī (Angestellter am Scharia-Gerichtshof), Muḥammad Labīb al-Batānūnī (Autor, gehörte zu den Notabeln von Kairo) und Dr. Muḥammad Taufiq Šidqī (Arzt und Autor) (ebd., S. 115).

betrault, aktive Mitglieder (*a‘ḍā’ āmilūn*) sollten zum Beispiel als Bindeglieder zwischen dem Zentrum in Kairo und den im Ausland zu gründenden Zweigstellen fungieren,¹² unterstützende Mitglieder (*a‘ḍā’ mu‘āwinūn*) beteiligten sich nur finanziell, und Ehrenmitglieder (*a‘ḍā’ aš-šaraf*) konnten die Vereinigung mit ihrem Vermögen oder ihrer sozialen Stellung unterstützen.¹³

Für die letzte Kategorie konnte Riḍā schon früh zwei bedeutende Persönlichkeiten gewinnen: Die erste war Šayḥ Qāsim al-Ibrāhīm, der einer großen und einflussreichen Händlerfamilie angehörte und in Mumbai tätig war. In der dortigen Presse hatte er einen Bericht über Riḍās Projekt gelesen. Bei seinem Besuch in Kairo im Frühjahr 1911 fanden zwei Treffen zwischen ihm und Riḍā statt, bei denen er Riḍā seine finanzielle Unterstützung anbot. Zunächst bestand al-Ibrāhīm auf einer anonymen Spende; Riḍā überzeugte ihn jedoch davon, seinen Namen preiszugeben, da er potenziellen Nachahmern so als gutes Beispiel vorgehen könne. Riḍā war zudem auf die Bekanntgabe von al-Ibrāhīms Namen angewiesen, da dieser das Prestige seines Projekts fördern und dessen Bekanntheit in Indien vergrößern würde. Al-Ibrāhīms Spende belief sich auf eine einmalige Zahlung von 2.000 und eine jährliche Zahlung von 100 britischen Pfund. Zum Dank für seine Großzügigkeit beschloss der Vorstand, ihn zum Ehrenmitglied zu ernennen.¹⁴ Bei der zweiten bedeutenden Persönlichkeit handelte es sich um Prinz Muḥammad ‘Alī, den Bruder des Khediven. Dieser bekundete seine Freude über die Gründung der Vereinigung, woraufhin der Vorstand ihn zum Ehrenvorsitzenden ernannte. Prinz Muḥammad ‘Alī sicherte ebenfalls seine finanzielle Unterstützung zu, wobei *al-Manār* in diesem Fall keinem Betrag nannte.¹⁵ Riḍā konnte darüber hinaus erreichen, dass auch der Khedive ‘Abbās Ḥilmī die Vereinigung unterstützte, wie aus einem Bericht hervorgeht, der dessen offiziellen Besuch der Schule behandelte.¹⁶

Die Mitwirkung ranghoher Persönlichkeiten war für die Akzeptanz solcher Projekte in der Öffentlichkeit sehr bedeutend, insbesondere in diesem Fall, da Riḍās Vorhaben in der Presse kritisiert wurde. Im Juni 1911 konnte Riḍā bereits eine Liste mit den Namen derer veröffentlichen, die kurz nach der Bekanntgabe der Satzung einen Betrag für die Vereinigung gespendet und sich ihr als Mitglieder angeschlossen hatten. Darunter waren Anwälte und Notabeln aus Kairo und anderen ägyptischen Städten. Riḍā versprach, die Namen weiterer Unterstützer in Tageszeitungen sowie in einem Heft zu veröffentlichen, das am Ende des Jahres von der

¹² Es kam allerdings nie zur Gründung von Zweigstellen dieser Vereinigung im Ausland. Es gab einige ähnliche Projekte in Indonesien, die sich an Riḍās Lehre orientierten, aber nicht offiziell zur zentralen Vereinigung in Kairo gehörten. Dies wird in den folgenden Abschnitten näher erläutert.

¹³ Art. 5 der Satzung der Vereinigung (ebd., S. 116–117).

¹⁴ *al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (3), S. 192–193.

¹⁵ Ebd., S. 191.

¹⁶ *al-Manār* (Mai 1914), Jg. 17 (6) 461–471. Zisser vermutet, dass die Großzügigkeit von ‘Abbās Ḥilmī mit der Abneigung gegen die Ägyptische Nationalpartei zusammenhing, die ihn mit Riḍā verband (Zisser (2011), S. 129).

Vereinigung herausgegeben werden sollte.¹⁷ Neben Spenden und Mitgliedsbeiträgen sollte die Schule zusätzlich durch eine Zahlung des *auqāf*-Ministeriums bezuschusst werden. Als aber Ismā'īl Ṣidqī 1914 dessen Leitung übernahm, wurde dieser Zuschuss gestrichen.¹⁸

Mit den ersten Spenden- und Beitragszahlungen wurde im Juni 1911 die Miete eines Gebäudes auf der Insel ar-Rauḍa finanziert, in dem der Unterricht stattfinden und die internen Studenten beherbergt werden sollten.¹⁹ In der ersten Etage wurden ein Gebetsraum sowie die Schlaf- und Speiseräume und das Bad eingerichtet. In der zweiten Etage befanden sich die Klassenräume sowie das Büro des Direktors und das Lehrerzimmer.²⁰ Im März 1912 konnte die Madrasat ad-da'wa wa-l-iršād offiziell eröffnet und der reguläre Unterricht aufgenommen werden. Die Schule verkörperte die Materialisierung von Riḍās Ideen einer Reform religiöser Bildung.

„Eine Reform der Methoden der islamischen Lehre und Erziehung ist das primäre Ziel, auf das die Vereinigung für *da'wa* und *iršād* in dieser Schule hinarbeitet. Die Lehre dient der Erziehung zu einem eigenständigen Geist der fähig ist, wissenschaftliche Fragen zu verstehen und zu beurteilen.“²¹

Bevor im Folgenden einige Bemerkungen über Riḍās Lehrprogramm gemacht werden, soll zunächst sein Verständnis der religiösen Konzepte *da'wa* und *iršād* erläutert werden, die er offenbar für maßgeblich für eine zeitgemäße islamische Bildung hielt und die er als eigene Fächer in das Curriculum seiner Schule integrierte. Wörtlich bedeutet der Begriff *iršād* „Führung“, „Leitung“, „Betreuung“; er bezieht sich meist auf eine Anleitung in religiösen Belangen. Die Radikale r-š-d implizieren Vernunft, Reife und gesunden Menschenverstand. Riḍās Schule sollte den *iršād* als Disziplin vermitteln, also *muršidūn* (religiöse Führer) ausbilden, die Muslime auf den nach Riḍās Auffassung rechten Weg der Praktizierung des Islams führen sollten. Diesen Ansatz hielt Riḍā für die wirkungsvollste Strategie, insbesondere um die ungebildeten Massen (*al-ʿamma*) zu erreichen,²² da die religiösen Führer mit Mitteln wie Mahnpredigten (*wa'z*) gegen vorherrschendes Unwissen hinsichtlich islamischer Prinzipien und Dogmen – das er als die Ursache der Problematik identifiziert hatte – vorgehen konnten.²³ Hier sei kurz angemerkt, dass die Absicht, die ungebildete Bevölkerung zu erreichen, im Kontext der religiösen Vereinigungen dieser Zeit eine Neuheit darstellte, auch wenn unklar ist, ob diese Art der Bildung für die Massen je von Riḍās Schülern umgesetzt wurde. Laut dem Curriculum der Schule, das Riḍā im

¹⁷ *al-Manār* (Juni 1911), Jg. 14 (6), S. 480. Zu denjenigen, die einen Betrag spendeten, sich aber der Vereinigung nicht als Mitglieder anschlossen, gehörte auch Riḍās langjähriger Freund Šakīb Arslān (Arslān (1937), S. 530). Ihre Verbindung wird in Kapitel 10.4 behandelt.

¹⁸ *al-Manār* (Mai 1915), Jg. 18 (4), S. 313–314.

¹⁹ *al-Manār* (Juni 1911), Jg. 14 (6), S. 480.

²⁰ *al-Manār* (Mai 1914), Jg. 17 (6), S. 463–464.

²¹ *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 801.

²² *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 35.

²³ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 48.

November 1911 veröffentlichte,²⁴ sollte der *iršād* als eine „Spielart der Erziehung und Lehre“ in seiner methodischen Vielfalt gelehrt werden, entsprechend der vielfältigen politischen, wirtschaftlichen und sozial-religiösen Kontexte der Regionen, in denen er zum Einsatz kommen sollte.²⁵ In den Erläuterungen des Curriculums zum *iršād* bezog sich Riḍā entsprechend seiner an den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* orientierten Lehre auf deren Rolle als religiöse Führer der jungen muslimischen Gemeinde.²⁶

Der Begriff *daʿwa* bedeutet wörtlich „Aufruf“, „Einladung“, aber auch „Missionstätigkeit“, „Propaganda“, wobei die passende Bedeutung je nach Kontext variiert.²⁷ Im Zusammenhang mit Riḍās Schule scheint eine Übersetzung mit „Mission“ angemessen, da diese eindeutig als Reaktion auf die Aktivitäten christlicher Missionare in muslimischen Gemeinden zu verstehen ist und explizit gegen diese gerichtet war. Dies verdeutlicht beispielsweise der folgende Ausschnitt aus einem Artikel, den Riḍā zur Erläuterung der geplanten Vereinsgründung schrieb:

„Die Missionstätigkeit (*daʿwa*) [...] ist eine religiöse Pflicht [der Muslime]. [...] Christliche Missionare sind überall verstreut. Sie sind skeptisch gegenüber dem Islam, verunglimpfen den Koran und den Propheten. Sie stacheln [die Leute] bei öffentlichen Versammlungen, in Heimen und Krankenhäusern sowie in der Lehre in ihren eigenen Schulen dazu an, über [den Islam] zu schimpfen – ebenso in Büchern und Abhandlungen, die sie drucken und verbreiten. Die meisten einfachen Muslime sind Analphabeten und können [im Hinblick auf] die Vorwürfe, die [in diesen Schriften] gegenüber ihrer Religion und deren Gelehrten erhoben werden, nicht zwischen Recht und Unrecht oder Wahrheit und Lüge unterscheiden. [...] Es ist für die Muslime in allen Ländern eine Pflicht geworden, sich diesen Zweifeln zu widersetzen und ihre Religion zu verteidigen. Sie sollen sich aber nicht mit einer [bloßen] Verteidigung zufriedengeben, wie es die Schwachen tun. Sie sollen darüber hinaus die breite muslimischen Masse die Wahrheit über ihre Religion lehren und Nichtmuslime [zur Bekennung zu] dieser authentischen Religion aufrufen (*yadʿū*). [...] Es ist eine Pflicht, sich dieser angreifenden Kraft in ähnlich [offensiver] Weise zu widersetzen. [...] [Vertreter] alle[r] christlichen Glaubensrichtungen haben religiöse Vereinigungen, die aufgrund von Spenden vermögend sind. Diese Vereinigungen haben Zweigstellen, die auf die Christianisierung der Völker abzielen.“²⁸

Auch hier orientierte sich Riḍā an der frühislamischen Zeit und den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*. Das Curriculum sah für die Lehre der Disziplin *daʿwa* neben der Vermittlung von Kenntnissen der unterschiedlichen sozialen, religiösen und historischen Kontexte einzelner Regionen, in denen die Missionare agieren sollten, und der Biografien berühmter muslimischer Missionare auch eine

²⁴ Zum gesamten Curriculum der Madrasat ad-daʿwa wa-l-iršād siehe *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 801–821.

²⁵ Ebd., S. 809–810.

²⁶ *al-Manār* (Dezember 1912), Jg. 15 (12), S. 924.

²⁷ Zu den verschiedenen Konnotationen des Begriffs im wörtlichen Sinne sowie im religiösen und politisch-religiösen Kontext – mit einem Schwerpunkt auf der Verwendung des Begriffs bei den Ismailiten – siehe EI²: Canard, „Daʿwa“. Canard geht hier allerdings nicht auf das Verständnis von *daʿwa* in der Moderne ein und verweist dazu auf Goldziher (1920), S. 343–344, der in einem kurzen Abschnitt das Verständnis des Konzepts bei Riḍā im Zusammenhang mit der hier besprochenen Schule behandelt. Siehe dazu auch Kerr (2000), S. 153–155.

²⁸ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 48–49.

Erläuterung zur schnellen Verbreitung der *da'wa* in frühislamischer Zeit vor, die den *du'āt* als Orientierung dienen sollte. Die Mission unter Nichtmuslimen beschrieb Riḍā als eine schwierigere Aufgabe als die der religiösen Führung, da die Fähigkeiten zur Missionierung diejenigen zur religiösen Führung voraussetzten.²⁹ Entsprechend war auch die Struktur der Ausbildung konzipiert: Nach einem vorbereitenden Schuljahr waren zunächst drei Jahre für die Ausbildung zum *muršid* vorgesehen. Aus den Schülern, die diese abschlossen, sollten die besten für die Ausbildung zum *dā'ī* ausgewählt werden.³⁰ Da die Schule offiziell nur etwa zwei Jahre lang – von 1912 bis 1914 – operierte und Riḍā nach ihrer Schließung den Unterricht in seinem Haus für nur weitere zwei Jahre fortsetzte,³¹ wurden letztendlich jedoch keine *du'āt* ausgebildet, sondern nur *muršidūn*. Eine Betrachtung der *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād* im Kontext anderer religiös ausgerichteter Gruppierungen, die in dieser Arbeit behandelt werden, macht deutlich, dass das Hauptaugenmerk im Allgemeinen darin lag, Muslime von dem abzuhalten, was Riḍā und seine Partner in den Vereinigungen als unislamische Praktiken und unmoralisches Verhalten beurteilten. An diesem Ziel sollte sich der *iršād* seiner Studenten ausrichten. Die *da'wa* in dem Sinn, dass Nichtmuslime davon überzeugt werden sollten, sich zum Islam zu bekennen, war im Vergleich damit nur zweitrangig. Insofern kann das Vorhaben der Missionierung von Nichtmuslimen in diesem Kontext als rhetorische Spitze betrachtet werden, die darauf abzielte, dass islamische Vereinigungen auf Augenhöhe mit denen der christlichen Mission zu sehen seien und im weiteren Sinne den Islam auf Augenhöhe mit dem Christentum, das man im Kontext der Mission als expansionsstrebend empfand.³² Unterstützt wird dieses Argument durch die Tatsache, dass die Vereinigung, die Riḍā in Istanbul mit ähnlichen Absichten gegründet hatte und die ihre Aktivität nie aufnahm, *Ġamā'iyat al-'ilm wa-l-iršād* hieß. Den Begriff der *da'wa* wählte Riḍā also kurzfristig für das Projekt in Kairo aus.

Die anderen Fächer und Lehrmethoden, die im Curriculum im Einzelnen erläutert werden, spiegeln die wichtigsten Säulen von Riḍās reformistischem Denken wider. Zum Beispiel sollte im Unterrichtsfach „*bida'* (religiöse Neuerungen) und *ḥurāfāt* (abergläubische Praktiken)“ den Studenten der aus Riḍās Sicht schädliche Einfluss bestimmter ritueller Praktiken aufgezeigt werden. Das Fach „*uṣūl al-fiqh*“ (Grundlagen des Rechts) berief sich nicht auf eine der vier Rechtsschulen, sondern umfasste die Lehre aller vier sunnitischen Rechtsschulen in Kurzform. Dabei lag der Schwerpunkt auf dem Grundsatz, dass sich diese nur in Details unterschieden und Toleranz gegenüber Angehörigen anderer Rechtsschulen geübt werden müsse. Das Fach „Die der Gesetzgebung zugrundeliegende Ursache“ (*ḥikmat at-tašrīf*) zielte darauf ab, dass die Studenten über geeignete Hilfsmittel verfügten, mit denen sie eigenständig und unabhängig von etablierten

²⁹ *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 810.

³⁰ Art. 7 der Schulordnung in *al-Manār* (Oktober 1911), Jg. 14 (10), S. 786.

³¹ *al-Manār* (März 1936), Jg. 35 (3), S. 197, und Lauzière (2016), S. 73–74.

³² *al-Manār* (Juli 1910), Jg. 13 (6), S. 466–469.

Rechtsmeinungen einen eigenen Rechtsfindungsprozess (*iğtihād*) zu durchlaufen. Dies beinhaltete in Riḍās Lehre von einer Rechtsreform ein Verständnis der Absichten, die hinter den aus Koran und *sunna* abgeleiteten Geboten stehen (*maqāṣid aš-šarīʿa*); dieses sei für eine eigenständige und zeitgemäße Rechtsfindung erforderlich. Seiner Annahme entsprechend, dass islamisches Wissen allein für zivilisatorischen Fortschritt in der Moderne nicht ausreichten, standen auch Fächer wie Wirtschaft, Naturwissenschaften und Fremdsprachen auf dem Lehrprogramm.

Sowohl die Lehrinhalte als auch die praxisorientierten und zugunsten leichter Verständlichkeit einfach gehaltenen Methoden waren ein Affront gegen die traditionelle Azhar-Universität. Wie weiter oben bereits erwähnt wurde, kritisierte Riḍā stets ihre veralteten Lehrmethoden, -inhalte und -materialien sowie ihr Beharren auf autoritativen Rechtsmeinungen (*taqlīd*) und ihre Zurückhaltung hinsichtlich einer eigenen unabhängigen und vernunftgeleiteten Rechtsfindung (*iğtihād*). Da seine Aufrufe zu einer Reform der Curricula ungehört blieben, sprach er sich für die Gründung unabhängiger Schulen aus, die jene Lücken schließen sollten, die eine Ausbildung an traditionellen Lehrinstituten aus seiner Sicht hinterließen. Riḍā hatte mit seiner Schule nicht den Anspruch, in ernsthafte Konkurrenz zur Azhar zu treten, die er trotz der erwähnten Mängel für eine der renommiertesten islamischen Universitäten hielt. Wie im Folgenden erläutert wird, rekrutierte Riḍā einen Teil seiner Studenten aus den Kreisen der Azhar. Denjenigen, die an seinen reformistischen Ideen interessiert waren, bot er das Lehrprogramm seiner Schule als Ergänzung ihrer traditionellen islamischen Ausbildung an der Azhar an.

Das Lehrprogramm von Riḍās Schule spiegelt seine eigenen Ideen über eine religiöse Reform wider. In diesem Kontext spielte die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* für Riḍā eine besondere Rolle – sie war die einzige religiöse Vereinigung, die allein durch Riḍās Initiative entstanden war. Dies bedeutete, dass er die Bedingungen für eine Mitgliedschaft stellen und seine Mitstreiter frei auswählen konnte und keinerlei Kompromisse inhaltlicher Art eingehen musste, da ihm bei tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten die Möglichkeit vorbehalten war, sich gegen eine Zusammenarbeit mit der entsprechenden Person zu entscheiden. Wie wichtig diese Unabhängigkeit für ihn war, zeigt sein vorheriger Versuch, in Istanbul eine Schule aufzubauen. Als klar wurde, dass die Unterordnung der zu gründenden Schule unter den *Šayḫ al-islām* eine notwendige Bedingung für deren Genehmigung war, lehnte er ab und gab die Umsetzung des Projekts in Istanbul auf. Da Riḍā die Gründung einer eigenen Schule schon in den Jahren zuvor geplant hatte, liegt es nahe, dass er die Konzipierung der Schulordnung und des Curriculums, inklusive der Auswahl der Bücher, zum Zeitpunkt der Gründung der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* in Kairo schon abgeschlossen hatte und diese lediglich dem Vorstand zur Abstimmung vorlegte. Riḍās Kontrolle über Angelegenheiten der Schule wäre – wenn die Schule länger bestanden hätte – auch langfristig gesichert gewesen, da die Amtszeit des Schuldirektors nicht zeitlich begrenzt

war.³³ Dadurch war dieses Bildungsprojekt untrennbar mit seinem Namen verbunden.³⁴ Da *al-Manār* zu diesem Zeitpunkt bereits eine große Reichweite erreicht und Riḍā dadurch Bekanntheit und Anerkennung in Kreisen reformorientierter Muslime erlangt hatte, war seine zentrale Rolle für viele eine Art Gütesiegel für die neue Schule.

Der Inhalt von Riḍās Curriculum sowie sein Beharren auf Unabhängigkeit von öffentlichen Institutionen deuten zusätzlich darauf hin, dass die Schule nicht nur ihre primäre Funktion der religiösen Lehre erfüllte, sondern auch den eines zusätzlichen Motors für den Prozess der Institutionalisierung von Riḍās eigenen Ideen einer religiösen Reform. Auch wenn die *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād* nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs aufgrund von ausbleibenden Spenden und gestrichenen öffentlichen Zuschüssen ihre Aktivitäten beenden und somit auch die Schule schließen musste, hinterließ Riḍās Konzept einen bleibenden Eindruck bei reformorientierten Muslimen über die Grenzen Ägyptens hinweg. So gab es einige Nachahmerprojekte, die beispielsweise in Indien und auf Java von Schülern Riḍās ins Leben gerufen wurden, und Leser von *al-Manār* forderten gelegentlich eine Wiederbelebung des ursprünglichen Projekts in Kairo.³⁵ Riḍā selbst versuchte noch Jahrzehnte später immer wieder vergeblich, die Arbeit an seiner Schule wiederaufzunehmen. Beispielsweise bat er Ende der 1920er-Jahre Ibn Sa'ūd um Unterstützung für eine Wiederbelebung seiner Vereinigung und Schule und schlug ein ähnliches Konzept beim Islamischen Kongress von 1931 in Jerusalem vor.

Der Prozess der Institutionalisierung von Riḍās Ideen wurde im Rahmen des Schulprojekts in zweierlei Hinsicht von Riḍās Netzwerken gestützt: Zum einen dienten zur Realisierung seines Schulprojekts seine bestehenden Netzwerke in Kairo, auf die er bei der Suche nach Mitstreitern im Zuge der der Gründung der Vereinigung zurückgriff. Zum anderen konnte er durch die Schule Verbindungen zu jungen Muslimen innerhalb und außerhalb von Kairo und Ägypten aufbauen bzw. stärken, die das an Riḍās Schule erworbene Wissen insbesondere auf transregionaler Ebene weiterverbreiten konnten.

5.1 Nutzen der Netzwerke für die Vereinsgründung

Sowohl bei der Verwaltung der Schule als auch beim Entwurf des Curriculums und bei der Durchführung des Unterrichts war Riḍā auf Personen angewiesen, die Erfahrung im Schulwesen

³³ Dies war in Artikel 8 der Satzung der *Ġamā'at ad-da'wa wa-l-iršād* verankert (*al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (2), S. 115).

³⁴ Dies belegt beispielsweise ein Brief eines Muslims aus China von 1930, also 15 Jahre nach Schließung der Schule, in dem Riḍā als Leiter der Madrasat ad-da'wa wa-l-iršād angesprochen wurde (*al-Manār* (Mai 1930), Jg. 31 (1), S. 75–76).

³⁵ Siehe zum Beispiel den Brief eines Lesers an Riḍā in *al-Manār* (Oktober 1921), Jg. 22 (10), S. 786–787. Riḍā selbst bat Ibn Sa'ūd, König des Nağd und Ḥiğāz, Ende der 1920er-Jahre um Unterstützung für eine Wiederbelebung seines Projekts (Arslān (1937), S. 530).

hatten und über Wissen in Disziplinen verfügten, in denen Riḍā selbst nicht qualifiziert war, wie Fremdsprachen oder Naturwissenschaften. Darüber hinaus war es für Riḍā wichtig, vertrauenswürdige Partner zu finden, da sie als erste Vorstandsmitglieder die wichtigen Aufgaben der Verwaltung der Gelder und der Schule erfüllen sollten. Die ausgewählten Mitstreiter standen schon seit einigen Jahren mit ihm in Verbindung, einige können zu seinen persönlichen Freunden gezählt werden. Einer seiner Mitstreiter war ‘Abd al-Wahhāb an-Nağğār, der bereits im Rahmen der *Ġamā‘iyat makārim al-aḥlāq* mit Riḍā zusammengearbeitet hatte. Zur Zeit der Gründung der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* hatte dieser bereits viel Erfahrung im pädagogischen Bereich sammeln können und pflegte Verbindungen zu verschiedenen Bildungseinrichtungen in Kairo. Dies konnte für Riḍās Schulprojekt offenbar von großem Nutzen sein. An-Nağğār, Gründungs- und Vorstandsmitglied der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād*, verfügte über die Qualifikation, sich in beratender Funktion an der Konzeption des Curriculums zu beteiligen, insbesondere in seinen Fachgebieten islamisches Recht und Geschichte. Er war aktiv bei der Auswahl von Lehrmaterialien und -personal und konnte auch selbst als Dozent in der Schule eingesetzt werden. Es ist unklar, ob Letzteres tatsächlich der Fall war, da die Namen der Dozenten an Riḍās Schule weitgehend unbekannt sind.³⁶ An-Nağğār’s zahlreiche Anstellungen an öffentlichen Lehrinstituten legen aber nahe, dass auch er zum Lehrpersonal an Riḍās Schule gehörte. Im Folgenden wird anhand von zwei weiteren Beispielen gezeigt, wie zielgerichtet Riḍā seine Partner auswählte und wie er dabei seine Netzwerke in Kairo nutzte, das er in den vorherigen 13 Jahren aufgebaut hatte. Maḥmūd Sālīm al-‘Arafātī³⁷ sowie Riḍās persönlicher Freund und Arzt Muḥammad Taufīq Šidqī wurden häufig und über eine lange Zeitspanne hinweg in *al-Manār* erwähnt. Darüber hinaus geht aus den Quellen ein vielfältiger und konstruktiver Austausch mit Riḍā hervor.

Der Ägypter Maḥmūd Sālīm al-‘Arafātī schloss seine Schulausbildung und sein Studium der Rechtswissenschaft in Paris ab. Als er nach Kairo zurückkehrte, arbeitete er als Richter an sogenannten gemischten Gerichtshöfen (*al-maḥākim al-muḥtaliṭa*)³⁸ und widmete sich dem Studium islamischer Wissenschaften, für die er eine Leidenschaft entwickelte.³⁹ Zu seinen bedeutendsten Aktivitäten gehörte die Initiierung einer Konferenz für in Europa lebende muslimische Intellektuelle, die im September 1935 in Genf abgehalten wurde und deren Leitung

³⁶ Es ist bekannt, dass ‘Abd aḏ-Zāhir Abū s-Samḥ (1882–1951) von Suez, wo er an einer Grundschule tätig war, nach Kairo reiste, um Student an Riḍās Schule zu werden. Hier übernahm er kurz darauf den Unterricht in Koranrezitation und Kalligrafie (Lauzière (2016), S. 73). Ebenso ist bekannt, dass Muḥammad Taufīq Šidqī am Institut unterrichtete, um den es den folgenden Abschnitten gehen wird. Selbstverständlich unterrichtete Riḍā auch selbst in seiner eigenen Schule und übernahm beispielsweise den Unterricht in den Fächern *tafsīr* und *tauḥīd* (*al-Manār* (September 1921), Jg. 22 (8), S. 632).

³⁷ So lautet sein vollständiger Name. In *al-Manār* wird er stets als Maḥmūd Sālīm erwähnt.

³⁸ Zur Unterteilung des ägyptischen Gerichtswesens ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in drei parallele Gerichtshöfe, die gemischten Gerichtshöfe (*al-maḥākim al-muḥtaliṭa*), die Gerichtshöfe für Einheimische (*al-maḥākim al-aḥliya*) und die schariatischen Gerichtshöfe (*al-maḥākim aš-šari‘iya*) siehe Kapitel 4.1.

³⁹ *al-Manār* (Januar 1904), Jg. 6 (21), S. 839.

Šakīb Arslān übernahm.⁴⁰ Riḍā hatte al-‘Arafātī bereits 1906 kontaktiert, als er seinen ersten Versuch unternahm, die Vereinigung in Kairo zu gründen. Dazu hatte er einige Männer in das Büro von *al-Manār* eingeladen, die er als Gründungsmitglieder vorgesehen hatte, um das Projekt zu diskutieren, und dabei al-‘Arafātī als Kandidaten für das Generalsekretariat favorisiert. Als er das Projekt 1911 wiederaufnahm, bezog er al-‘Arafātī wieder ein; diesmal wurde er sogar zum Vorsitzenden des Vorstands gewählt.⁴¹ Dies weist darauf hin, dass Riḍā und al-‘Arafātī sich im Jahr 1911 schon einige Zeit gekannt haben müssen, da Riḍā offenbar schon mit al-‘Arafātīs Ideen, Fähigkeiten und Qualifikationen vertraut war.

Tatsächlich erschien der Name al-‘Arafātī das erste Mal im Jahr 1901 in *al-Manār*. Dabei nahm Riḍā Bezug auf eine Aussage al-‘Arafātīs zu einem weltpolitischen Ereignis: Im Jahr 1900 entfachte der sogenannte Boxeraufstand in China einen Krieg, an dem acht Staaten beteiligt waren, die den Aufstand aus wirtschaftlichen Interessen niederzuschlagen beabsichtigten.⁴² Darunter war auch das Deutsche Reich, weshalb Kaiser Wilhelm II., der gute Beziehungen zum osmanischen Sultan pflegte, diesen darum bat, chinesische Muslime von einer Unterstützung des Aufstands abzuhalten. Abdülhamid entsandte also eine Delegation nach China, was Riḍā in einem Artikel kommentierte. Demnach sei es dem deutschen Monarchen nur darum gegangen, seine Freundschaft mit dem Sultan zu demonstrieren, um sich bei den chinesischen Muslimen einzuschmeicheln, die den Sultan als Kalifen anerkannten. Riḍā leitete seinen Kommentar mit einer Aussage von al-‘Arafātī ein, laut der die Muslime Chinas im Verlauf dieses Konflikts ihre körperliche und moralische Stärke beweisen würden. Riḍā stimmte der Aussage zu und ergänzte sie mit seinen eigenen Ansichten, wobei er Kaiser Wilhelm II. und andere Vertreter europäischer Großmächte als Verursacher des Krieges in China bezeichnete.⁴³

Riḍās Bezugnahme auf al-‘Arafātīs Aussage ist insofern interessant, als sie Riḍās Bild von al-‘Arafātī als Autorität hinsichtlich Fragen des politischen Weltgeschehens widerspiegelt, insbesondere wenn europäische Staaten involviert waren. Da Riḍā mangels Fremdsprachenkenntnissen die europäische Presse nicht selbst durchsehen konnte, ermöglichte ihm al-‘Arafātī die Sicht auf größere Zusammenhänge internationaler Politik. Gleiches galt auch für europäische Bücher, über deren Inhalte er Riḍā informierte, wenn dieser an ihnen interessiert

⁴⁰ Kramer (1986), S. 143–144. Die Organisierung europäischer Muslime war lange Zeit ein Anliegen von al-‘Arafātī. Dazu auch Landau (1990), S. 243.

⁴¹ Al-‘Arafātī wurde in diesem Amt zu einem mir unbekanntem Zeitpunkt von Sayyid ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī (1876–1938) abgelöst, der erstmals 1914 als Vorsitzender in *al-Manār* genannt wurde (*al-Manār* (Mai 1914), Jg. 17 (6), S. 462). Dieser Personalwechsel muss auf außerordentliche Weise stattgefunden haben, da die Vereinssatzung eine Amtszeit von vier Jahren für den Vorstand in der Anfangsphase der Vereinigung vorsah, was eine sorgfältige Einarbeitung in dessen Aktivitäten gewährleisten sollte. Die Amtszeit des Vorstands in der Folgezeit sollte zwei Jahre betragen (Art. 8 der Satzung der Vereinigung (*al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (2), S. 117).

⁴² Zur Boxerbewegung, zum damit verbundenen Aufstand und zum darauffolgenden Krieg siehe Hsu (1980), S. 115–130, und Leutner/Mühlhahn (Hg.) (2007).

⁴³ *al-Manār* (Mai 1901), Jg. 4 (6), S. 238–239.

war.⁴⁴ Al-‘Arafātī war aber auch für westliche Autoren eine Informationsquelle über Islam und Muslime sowie politische und soziale Zusammenhänge in der islamischen Welt. Davon zeugt ein Interview, das Eugène Jung 1926 mit al-‘Arafātī führte. In der Einleitung dazu schreibt Jung:

„Nous avons pensé que, pour compléter nos données et pour démontrer à chacun sur quelles bases solides nous nous appuyons, il était indispensable de connaître l’opinion d’un Musulman indépendant et impartial, très au courant de tout la politique mondiale et sachant faire la part des choses.“⁴⁵

Die Beschreibung von al-‘Arafātī als eine neutrale Stimme ist mit einigen Vorbehalten zu lesen. Seine im Interview zum Ausdruck gebrachten Ansichten können nicht als neutral bezeichnet werden, da er hier Konzepte und Prinzipien befürwortete, die im Wesentlichen gegen den westlichen Einfluss in muslimischen Gesellschaften gerichtet waren. Dazu gehören zum Beispiel der Panislamismus,⁴⁶ die Ablehnung von territorialem Nationalismus, die Bedeutung von Bildung, die *da‘wa* als eine der wichtigsten Aufgaben islamischer Regierungen sowie die Notwendigkeit eines Kalifats und der Beseitigung von *bida‘*.⁴⁷

Im Jahr 1903 gründete al-‘Arafātī die frankophone Wochenzeitung *‘Arafāt*, die er in Kairo herausgab. Laut Riḍās Rezension diente diese Publikation vornehmlich der Beseitigung von in Europa kursierender Skepsis gegenüber dem Islam sowie der Darstellung der Qualitäten von Muslimen. Riḍā stellte al-‘Arafātī hier als jemanden dar, der über immenses Wissen über diese Zweifel und die Gründe ihrer Verbreitung verfügte. Dies sei auf seine gründlichen Studien europäischer Schriften über den Islam zurückzuführen sowie auf seine zahlreichen Reisen nach Europa und in die islamische Welt, wodurch er sich große Kenntnisse beider Gesellschaften angeeignet habe.⁴⁸ Aufgrund dieser Einblicke eignete er sich bestens als Mitstreiter bei der Umsetzung von Riḍās Plänen für die *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* und die Schule. Schließlich sollten die Studenten lernen, gegen diese – zum Beispiel von christlichen Missionaren verbreiteten – Vorbehalte gegenüber dem Islam zu wirken. Dabei war es auch erforderlich, die verschiedenen Kontexte gut zu kennen, in denen die Absolventen operieren sollten. Auch al-‘Arafātīs Fremdsprachenkenntnisse waren für das Projekt von Vorteil, da das Curriculum von Riḍās Schule vorsah, dass sich die Studenten neben Arabisch noch mindestens eine europäische

⁴⁴ *al-Manār* (Januar 1931), Jg. 31 (6), S. 471.

⁴⁵ Jung (1926), S. 75. Eugène Jung unterstützte zunächst die arabische Bewegung und war später ein Verfechter des Panislamismus. Als solcher veröffentlichte er einige polemische Bücher, von denen eines das Interview mit al-‘Arafātī enthält. Zu einer kurzen Biografie und den Aktivitäten von Eugène Jung s. Kramer (1996), S. 87–101.

⁴⁶ Darauf verweisen zum Beispiel al-‘Arafātīs Teilnahme am Islamischen Kongress in Jerusalem sowie seine Mitarbeit in der *Ġam‘iyat aš-šubbān al-muslimīn* ab 1927 sowie im Vorstand der 1934 gegründeten *Ġamā‘at at-ta‘āruf al-islāmī* (Vereinigung des gegenseitigen Kennenlernens unter Muslimen). Diese hatte das Ziel, eine Verbindung zwischen den zahlreichen islamischen Vereinigungen auf der ganzen Welt herzustellen. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (02.04.1934): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁴⁷ Jung (1926), S. 79–94.

⁴⁸ *al-Manār* (Januar 1904), Jg. 6 (21), S. 839–840.

Sprache aneignen sollten.⁴⁹ Al-‘Arafātī konnte, wie auch an-Nağğār, aufgrund seiner Kenntnisse entweder selbst als Dozent oder zumindest als Berater für die Auswahl qualifizierten Lehrpersonals fungieren.

Al-‘Arafātī setzte sich nicht nur im Rahmen der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* für Studenten ein. Zeitgleich beteiligte er sich maßgeblich an der Studentenzeitung *aṭ-Ṭalaba al-miṣrīyyīn*. Diese war bereits 1908 von einem Studenten namens Ibrāhīm Ṣubḥī gegründet worden, war aber zu dieser Zeit nicht so erfolgreich, dass die weitere Produktion hätte finanziert werden können. Daher gründete Ṣubḥī mit anderen Studenten eine Aktiengesellschaft (*šarika*), die durch den Verkauf von Anteilen die Wiederaufnahme der Zeitungsproduktion im Jahr 1911 ermöglichte. Al-‘Arafātī war außerdem Vorstand der Gesellschaft und verantwortlicher Leiter der Zeitung.⁵⁰ Zusätzlich dazu verfasste er auch Artikel für die Zeitung, mit denen er auf die studentische Leserschaft Einfluss auszuüben versuchte. Für die erste Ausgabe vom Mai 1911 schrieb er einen Artikel, der die Studentenschaft Ägyptens dazu ermutigte, die arabische Sprache zu lernen und zu erhalten. Er argumentierte, dass sie als älteste noch gesprochene Sprache allen anderen Sprachen überlegen sei. Dabei berief er sich ausschließlich auf westliche Autoren und Philosophen sowie Orientalisten wie Ernest Renan, was seiner Argumentation zusätzlichen Ausdruck verlieh, da diese das Arabische als ihrer jeweiligen Muttersprache überlegen einstufte. Als *lingua franca* des Nahen Ostens habe das Arabische für den Austausch von Ideen besondere Bedeutung, ähnlich der, die Latein oder Griechisch für die westliche Welt gehabt habe. Zudem sei sie die Sprache des Propheten Muḥammad und des Islams und somit auch „Sprache der Zukunft“. In diesem Zusammenhang spiele Ägypten als Bindeglied zwischen der islamischen Welt in Asien und Afrika eine besondere Rolle.⁵¹ Auch für Riḍā, der das Arabische als Sprache des Islams glorifizierte, war deren Erhaltung und Förderung ein besonders wichtiges Anliegen. Er brachte seine Wertschätzung für al-‘Arafātīs Artikel zum Ausdruck, indem er ihn auch in *al-Manār* veröffentlichte.

Die Beziehung zwischen Riḍā und al-‘Arafātī umfasste also zum einen eine Zusammenarbeit, die – mit Unterbrechungen – über einen langen Zeitraum hinweg bestand. Sie kooperierten in der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād*, nahmen beide am Islamischen Kongress von 1931 in Jerusalem teil und standen während der Vorbereitungsphase miteinander in Kontakt.⁵² Ebenso waren beide in der *Ġam‘iyat aš-šubbān al-muslimīn* aktiv, zum Beispiel gemeinsam als Mitglieder themenspezifischer Komitees.⁵³ Zum anderen beinhaltete ihre Beziehung einen

⁴⁹ *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 821.

⁵⁰ *al-Manār* (Juli 1911), Jg. 14 (7), S. 554.

⁵¹ *al-Manār* (Juni 1911), Jg. 14 (6), S. 441–448.

⁵² *al-Manār* (Juli 1932), Jg. 32 (7), S. 556.

⁵³ Muḥammad Aḥmad al-Ġamrāwī (07.11.1933): Mitteilung für Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Wissensaustausch. Während al-‘Arafātī Riḍā mit Informationen aus Europa und über weltpolitische Ereignisse versorgte, war Riḍā für al-‘Arafātī eine Autorität, was seine Kenntnisse im Zusammenhang mit der islamischen Reform betrifft. Die Tatsache, dass Riḍā ihn sowohl bei seinem ersten Versuch der Gründung der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* in Kairo als auch fünf Jahre später als Vorstandsmitglied in Betracht zog, zeigt, wie geeignet er al-‘Arafātī für das Projekt hielt.

Ein weiteres Beispiel für ein gezieltes Vorgehen Riḍās bei der Auswahl von Partnern ist der Arzt Muḥammad Taufiq Ṣidqī. Er war den Lesern von *al-Manār* bereits durch seine zahlreichen darin veröffentlichten Abhandlungen bekannt. Dazu gehörten zum Beispiel eine Artikelserie über Religion aus rationaler Perspektive,⁵⁴ einige kritische Abhandlungen zum Christentum,⁵⁵ Artikel über Naturwissenschaften und deren Kompatibilität mit dem Islam⁵⁶ und ein Aufsatz über die Ablehnung des *ḥadīṭ* als religiöser Autorität.⁵⁷ Der letztgenannte Text löste eine mehrere Jahre anhaltende Debatte in *al-Manār* aus. Riḍā musste eine schlichtende Haltung einnehmen und Ṣidqī dazu bringen, einige seiner Äußerungen zurückzunehmen.⁵⁸

Einige biografische Daten Ṣidqīs finden sich in einem Nachruf, der nach seinem Tod in einer Ärztezeitschrift erschien und der von *al-Manār* übernommen und um Ṣidqīs Errungenschaften im islamisch-wissenschaftlichen Bereich ergänzt wurde.⁵⁹ Aus diesen Texten geht hervor, dass Ṣidqī 1904 sein Medizinstudium mit Auszeichnung abschloss und anschließend zunächst als Arzt im Kairener Qaṣr-al-‘Aynī-Krankenhaus, ab 1905 im Gefängnis von Ṭura, ab 1914 im Gefängnis von Kairo und dann in der Besserungsanstalt für Jugendliche arbeitete.⁶⁰ Bereits während seiner Studienzeit beschäftigte er sich mit Schriften christlicher Missionare, die in ihm Zweifel an seinem Glauben aufkommen ließen.⁶¹ Laut Riḍā habe *al-Manār* sein Interesse erweckt, den Hintergründen seiner Zweifel nachzugehen, weshalb er sich zusammen mit einem Kommilitonen namens ‘Abduh Ibrāhīm vertieft mit theologischen Themen befasst habe. Wenn dabei Fragen aufkamen, besuchten sie gemeinsam Riḍā im Büro von *al-Manār*, um von ihm die Klärung dieser Fragen zu erbitten.⁶² Somit hatte Riḍā erheblichen Einfluss auf die religiös-intellektuelle Formung Ṣidqīs, der aber dennoch einen individuellen Weg einschlug. Dies wird am Beispiel seiner Ablehnung der

⁵⁴ Riḍā veröffentlichte die sechsteilige Artikelserie zwischen Juli und Dezember 1905 in *al-Manār* unter dem Titel „ad-Dīn fī naẓar al-‘aql aṣ-ṣaḥīḥ“. Siehe dazu Shavit (2015), S. 21.

⁵⁵ *al-Manār* (April 1912), Jg. 15 (4), S. 281–299, und *al-Manār* April (1913), Jg. 16 (4), S. 281–299. Über den von seinem Artikel über das Bild von Jesus in Islam und Christentum ausgelösten Konflikt siehe Ryad (2009c), S. 137–139.

⁵⁶ *al-Manār* (August 1914), Jg. 14(8), S. 594–600.

⁵⁷ *al-Manār* (August 1906), Jg. 9 (7), S. 515–524.

⁵⁸ Eine Zusammenfassung der Argumentation Ṣidqīs und der auf seinen Artikel folgenden Debatte findet sich bei Juynboll (1969), S. 24–30, Brown (1999), S. 40–41, und Ryad (2009c), S. 56–57. Rückblickend sah Riḍā in dieser Debatte eine Motivation für viele Muslime, sich mit der *sunna* und den Grundlagen des Islams zu beschäftigen (*al-Manār* (September 1920), Jg. 21 (9), S. 494).

⁵⁹ Ebd., S. 483–495.

⁶⁰ Ebd., S. 484–485. Siehe dazu auch Ryad (2009c), S. 54.

⁶¹ Adams (1933), S. 240.

⁶² *al-Manār* (September 1920), Jg. 21 (9), S. 486.

Gültigkeit der Prophetentradition als eines autoritativen Elements des Islams deutlich. Wie Brown überzeugend herausgearbeitet hat, ging Ṣidqī mit dieser Ablehnung einen Schritt weiter als Riḍā, für den Teile der *sunna* einer Überprüfung durch persönlichen *iğtihād* standhalten und neu bewertet werden müssten.⁶³

Riḍā schätzte Ṣidqī sehr für seine Fähigkeit, religiöse Themen auf rationale Weise zu behandeln, und lud ihn persönlich dazu ein, sich in seiner *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* zu engagieren. Dies tat er nicht nur als Mitglied des Vorstands, sondern diente auch als Dozent an Riḍās Schule. Als diese ein Jahr später eröffnet wurde, hielt er Vorträge über naturwissenschaftliche und medizinische Themen. Diese wurden als Artikelreihe in *al-Manār* und auch als mehrbändiges Buch herausgegeben.⁶⁴ Die Intention dieser Vorträge lag zum einen in einer Demonstration der Kompatibilität neuer naturwissenschaftlicher Errungenschaften mit islamischen autoritativen Texten. Diese sah Ṣidqī darin bestätigt, dass viele neue Entdeckungen bereits im Koran erwähnt worden seien. Damit lieferte er den Studenten Argumente für ihre spätere Tätigkeit als Missionare oder religiöse Führer, mit denen sie Behauptungen entgegentreten konnten, muslimische Gesellschaften seien rückständig und der Islam unvereinbar mit den modernen Wissenschaften. Solche Vorwürfe äußerten christliche Missionare in der islamischen Welt zur Diskreditierung des Islams häufig.

Der Unterricht von Ṣidqī hatte zudem die Funktion, bei den Studenten ein Bewusstsein für die Notwendigkeit zu schaffen, ihren Körper vor Krankheit und Schwäche zu schützen. Riḍā hatte das Fach „Wahrung der Gesundheit“ (*ḥifẓ aṣ-ṣiḥḥa*) in sein Curriculum integriert. Hier sollten die Grundlagen der Ersten Hilfe unterrichtet werden sowie Hinweise aus Koran und *sunna* auf die Legitimität von Medizin und Heilung aufgezeigt werden. Des Weiteren sollte den Schülern der Grundsatz vermittelt werden, dass eine strikte Befolgung der Gebote bezüglich der rituellen Waschung, der Abstinenz und Mäßigung in allen Belangen die Grundlage für Hygiene und Gesundheit sei.⁶⁵ In der Schulordnung war außerdem verankert, dass sich die Schüler zu Sauberkeit und regelmäßigem körperlichen Training verpflichteten.⁶⁶ Das sportliche Training war nicht Teil des Curriculums und sollte außerhalb des Stundenplans unter der Aufsicht eines Lehrers absolviert werden. Die Betonung sportlicher Betätigung entsprach einer globalen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts und zielte darauf ab, körperlich gesunde und starke Individuen heranzuziehen, die dazu imstande waren, der Nation zu Stärke und Prosperität zu verhelfen.⁶⁷ Im Kontext von Riḍās Schule war es nicht die Nation im territorialen Sinne, die es zu

⁶³ Brown (1999), S. 41.

⁶⁴ Die Veröffentlichung in *al-Manār* erfolgte teils regelmäßig, teils mit größeren Pausen zwischen 1914 und 1919. Das Buch wurde auf Kosten der Manār-Druckerei produziert und war ausschließlich in der Manār-Buchhandlung erhältlich (*al-Manār* (Oktober 1915), Jg. 18 (9), S. 719).

⁶⁵ *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 812.

⁶⁶ *al-Manār* (Oktober 1911), Jg. 14 (10), S. 789.

⁶⁷ Zum ägyptischen Kontext dieser Entwicklung siehe Jacob (2011), S. 65–91.

stärken galt, sondern in dem einer imaginierten gesamtislamischen Gemeinschaft. In seinem Unterricht legitimierte Ṣidqī die Notwendigkeit der Hygiene und des körperlichen Trainings mit medizinischen und religiösen Argumenten und leistete so einen Beitrag zu den an der Schule unterrichteten Inhalten. Riḍās Nachruf auf Ṣidqī macht deutlich, dass er sich hinsichtlich seiner Entscheidung, ihn als Dozenten eingesetzt zu haben, bestätigt sah:

„Als ich die Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād gründete, vertraute ich ihm [Ṣidqī] die Unterrichtsstunden [zu den Themen] ‚Die Gesetze der Schöpfung der Welt‘ und ‚Wahrung der Gesundheit‘ an. Ich glaubte, dass es in Kairo keinen anderen Arzt oder modernen Wissenschaftler gab, der zu diesem Unterricht zu den Bedingungen fähig war, die das Programm der Schule erforderte. Er führte die Aufgabe auf gute Art und Weise durch.“⁶⁸

Neben seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen konnte auch die religiöse Biografie Ṣidqīs von ideellem Nutzen für Riḍās Vorhaben sein. Seine eigenen Erfahrungen hatten Ṣidqī gelehrt, wie christliche Missionare einen gläubigen Muslim zum Zweifeln bringen konnten und wie bedeutend die Rolle eines motivierten religiösen Führers war, wenn es darum ging, von diesen Zweifeln wieder Abstand zu nehmen. Diese Rolle hatte Riḍā selbst für den jungen Ṣidqī eingenommen; nun konnte er die Früchte seines eigenen *iršād* ernten.

Die beiden Fallbeispiele und die Bemerkungen über an-Nağğār's Beitrag für Riḍās Schule haben gezeigt, wie sich Riḍā seiner Netzwerke in Kairo bediente, um Mitstreiter für sein Projekt zu finden, von deren Qualifikationen und Kenntnissen die Schule profitieren konnte. An-Nağğār konnte Riḍā einerseits aufgrund seiner Erfahrungen im pädagogischen Bereich und im Schulwesen und andererseits durch seine Einsatzbereitschaft für die Konzepte *da‘wa* und *iršād* ideale Unterstützung bieten. Al-‘Arafātī steuerte seine Erfahrungen mit der Verteidigung des Islams gegen die Kritik europäischer Christen sowie seine Fremdsprachenkenntnisse bei. Ṣidqī wiederum brachte sein Fachwissen über Medizin und Naturwissenschaften ein, zum einen zur Erziehung der Schüler in Sachen Hygiene und Gesundheit und zum anderen zur Argumentation gegen eine Kritik, die auf die Unvereinbarkeit von Islam und Naturwissenschaften abstellte. Offenbar setzte Riḍā bei Personen wie al-‘Arafātī und Ṣidqī, die keine klassische islamische Ausbildung abgeschlossen hatten, ein gewisses Interesse an islamischen Disziplinen voraus, das sie für dieses Projekt geeignet erscheinen ließ. Beide eigneten sich nach ihrem Studienabschluss der Rechtswissenschaft respektive Medizin Wissen über islamische Disziplinen durch selbständiges Studium an, wobei Riḍā insbesondere bei Ṣidqī eine wichtige Quelle der Anleitung war.

⁶⁸ *al-Manār* (September 1920), Jg. 21 (9), S. 495.

5.2 Erweiterung der Netzwerke und transnationale Verbreitung von Riḍās Ideen durch seine Schüler

Die Aufnahmevoraussetzungen für die Studenten sahen neben Vorkenntnissen in Arabisch, einigen islamischen Disziplinen und den Grundrechenarten vor, dass es sich um fromme, gesunde, muslimische Männer handelte, die einen tadellosen Lebenslauf und eine rechtschaffene Moral (*ḥasan as-sīra wa-tāhir al-aḥlāq*) vorweisen konnten und nicht negativ aufgefallen waren –⁶⁹ was genau darunter zu verstehen war, wurde nicht näher erläutert. Die Schule akzeptierte ägyptische und ausländische Bewerber. In einer Ansprache, die Riḍā zum Anlass der jährlichen Vollversammlung der Vereinigung im Dezember 1912 hielt, erwähnte er, dass 50 Prozent der Studenten, die in der Schule wohnten, sowie 25 Prozent derer, die nur am Unterricht teilnahmen, Ägypter seien. Die restlichen Studenten – allesamt Männer im Alter von 20 bis 40 Jahren – stammten aus der Türkei, Tscherkessien, dem Maghreb, dem Mashreq, Malaysia, Indonesien und Indien.⁷⁰ Die einzige mir bekannte Angabe über die Anzahl der Studenten findet sich bei Hermann, der die Angaben von Muḥammad Kurd ‘Alī (1876–1953) zitiert, dass 55 bis 65 Männer in der Schule eingeschrieben seien.⁷¹ Durch Schüler, die im Rahmen ihrer späteren Tätigkeiten die Ideen Riḍās weitertrugen, erlangte die Schule einen gewissen Einfluss.

Einer von ihnen war der aus dem marokkanischen Tétouan stammende Šayḥ Muḥammad al-‘Arabī l-Ḥaṭīb (1885–1980). Dieser reiste 1911 nach Kairo und begann ein Studium an der Azhar-Universität. Oft besuchte er Riḍā, mit dessen Ideen er durch die Lektüre von *al-Manār* vertraut war und den er bereits vor seiner Abreise aus Tétouan kontaktiert hatte. Als die Eröffnung von Riḍās Schule bevorstand, beschloss al-Ḥaṭīb, sich an dieser ausbilden zu lassen. Nach einer kurzen Phase, in der er probeweise den Unterricht an Riḍās Schule besuchte, verließ er den Wohnbereich der Azhar und schrieb sich dauerhaft als interner Student bei Riḍā ein. Laut seinem Sohn Ismā‘īl al-Ḥaṭīb, der dessen Biografie verfasste, hatte der dreijährige Aufenthalt in Kairo einen immensen Einfluss auf seine Persönlichkeit, wobei Riḍā die Rolle seines intellektuellen Mentors zugekommen sei:

„Rašīd Riḍā nahm ihn an die Hand, leitete ihn mit seinem Wissen und seiner Stellung an. Er zeigte ihm zunächst die Bücher, die er lesen und studieren sollte. Die meisten davon waren im Lehrplan der Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād vorgesehen. Er kam zum ersten Mal mit den Ideen von Ibn Taymīya und Ibn al-Qayyim in Berührung sowie mit deren Büchern und denen der salafitischen *du‘āt*. Dadurch ergab sich ein großer Wandel in seinem Denken. [...] Rašīd Riḍā berichtete ihm von den *bida‘*, die er bei einigen Sufis gesehen hatte. Diese entfernten sie vom reinen Islam und machten die Religion zum Ausdruck von Imagination und abergläubischen Praktiken. Rašīd Riḍā machte die Gleichgültigkeit der ‘ulamā’ für die Verbreitung dieser *bida‘* verantwortlich. [...] Zweifelsohne verglich Muḥammad al-‘Arabī l-Ḥaṭīb dies mit den

⁶⁹ *al-Manār* (Oktober 1911), Jg. 14 (10), S. 788.

⁷⁰ *al-Manār* (Dezember 1912), Jg. 15 (12), S. 927.

⁷¹ Hermann (1990), S. 47.

bidaʿ, die er in Marokko gesehen hatte. Ihm wurde der Grund für den dortigen Widerstand gegen die Bücher von Ibn Taymīya, Ibn al-Qayyim und Ibn al-Ǧauzī klar: Der Kolonialismus, insbesondere der französische, spielte eine Rolle bei der Verfälschung der salafitischen *daʿwa* und der Übernahme abergläubischer Ideen.“⁷²

Nach seinem Studienaufenthalt in Kairo kehrte al-Ḥaṭīb nach Tétouan zurück, wo er zunächst im Textilhandel tätig war. Er hielt seine Verbindung zu Riḍā aufrecht, indem er *al-Manār* und andere Druckerzeugnisse aus dessen Druckerei bezog. Sein Textiliengeschäft wurde bald zum Treffpunkt für gebildete Männer, denen er die Bücher und Zeitschriften vorstellte, die er von Riḍā erhielt und die in Marokko kaum zirkulierten.⁷³ Als im Jahr 1916 die Marokkanische Wissenschaftliche Akademie (*al-Maǧmaʿ al-ʿilmī l-maǧribī*) in Tétouan gegründet wurde, gehörte al-Ḥaṭīb zu den ersten aktiven Mitgliedern. Diese Initiative hatte das Ziel, mit Schulen, Büchern und Periodika moderne Wissenschaften und die Lehre der arabischen Sprache zu verbreiten. Al-Ḥaṭīb wurde bei der zweiten Versammlung dieser Akademie zum Verantwortlichen für Druckerzeugnisse ernannt. Als solchem oblagen ihm die Organisation einer Druckerei und die Auswahl der Bücher, die dort gedruckt werden sollten. Im Jahr 1917 gab die Akademie die Zeitschrift *al-Iṣlāḥ* heraus, deren Redaktionsleiter er wurde und für die er zahlreiche Artikel verfasste. Ein Jahr später wurde er zudem Herausgeber des arabischen Teils der spanisch-arabischen Zeitung *Šamāl Ifriqīyā*.⁷⁴ Zusätzlich dazu engagierte er sich auch als Dozent im zur Akademie gehörigen Lehrinstitut. In diesen Funktionen verbreitete al-Ḥaṭīb die Ideen Riḍās und gehörte zu den Ersten, die diese in Tétouan bekannt machten.⁷⁵

Unter den Studenten Riḍās waren auch einige junge Männer, die aus Lucknow nach Kairo gereist waren, um dort ein Studium islamischer Disziplinen aufzunehmen. 1921 veröffentlichte Riḍā einen Brief von zweien seiner ehemaligen Schüler namens ʿAbdallāh Ḥudayār und Muḥammad ʿUṭmān, die nach ihrem Aufenthalt in Kairo nach Lucknow zurückgekehrt waren. Gemeinsam mit einem dritten Schüler Riḍās, dessen Name in dem Brief nicht erwähnt wird, bemühten sie sich um eine Verbreitung der Ideen ihres Lehrers:

„Nach unserer Ankunft in Indien beschränkten wir unsere Tätigkeiten zunächst auf Lesungen bei religiösen Versammlungen, damit wir uns eine Zeitlang von der beschwerlichen Reise ausruhen konnten. Nun versammeln wir uns – Ihre drei Schüler –, um gemeinsam aktiv zu werden. Wir nehmen Ihre Methode zum idealen Maßstab, den wir an Ihrer Schule adaptiert haben. Wir haben begonnen, einige nützliche Bücher und Artikel zu übersetzen und sind fest entschlossen, ausschließlich in freien wissenschaftlichen Tätigkeiten zu arbeiten. Wir beabsichtigen außerdem, eine Schule für die Lehre der arabischen Sprache nach der praktischen Methode zu eröffnen. Und wir haben auch eine arabische Zeitschrift veröffentlicht. [...] Wir haben außerdem

⁷² al-Ḥaṭīb (1994), S. 37–38.

⁷³ Ebd., S. 43.

⁷⁴ Ebd., S. 73–78.

⁷⁵ Ebd. 83–84. In einem von ʿAbd al-Qādir al-Idrīsī verfassten Nachruf auf al-Ḥaṭīb, der 1980 in der Zeitung *al-ʿĀlam* erschien, wurde er als „der letzte Anhänger von Riḍā im Maghreb“ bezeichnet. Das deutet darauf hin, dass er in dessen Namen seine Botschaft verbreitete (ebd., S. 255).

Ihren letzten Rat nicht vergessen, alte historische Bücher zu sammeln. Wir haben diese Idee an ‘Abd al-Ḥayy [al-Ḥasanī] weitergegeben, den Leiter der Schule der *Nadwat al-‘ulamā’*. Er stimmte dem Vorschlag zu und versprach uns seine Unterstützung.“⁷⁶

Auch ein weiterer Schüler Riḍās, ‘Abd ar-Razzāq ‘Abd al-Ḥamīd, hielt den Kontakt zu seinem Lehrer nach seiner Rückkehr nach Indien aufrecht, wobei in diesem Fall nicht bekannt ist, in welchem Teil Indiens er sich aufgehalten hat.

„Seit meiner Rückkehr nach Indien habe ich stetig wissenschaftliche und religiöse Artikel für die größten Zeitungen und Zeitschriften geschrieben. Ich halte Predigten in öffentlichen *mağālis*,⁷⁷ die, Gott sei Dank, ein sehr hohes Ansehen in allen sozialen Schichten [wörtl.: *al-ḥāṣṣ wa-l-‘āmm*] genießen. [...] Ich studiere weiterhin die Wissenschaft des *ḥadīṭ* [...] und beschäftige mich außerdem mit dem Schreiben. Ich habe bisher drei Bücher verfasst: Ein Buch, das über 300 Seiten umfasst, [handelt] von meiner Reise nach Kairo. Nachdem es gedruckt worden war, legte ich es Ihnen vor. Wenn Sie es doch nur lesen könnten – aber es ist in einer indischen Sprache [verfasst]. Ein weiteres Buch, von dem die Leser profitieren werden, behandelt den Geburtstag des Propheten. Im dritten Buch habe ich die authentischen *aḥādīṭ* aus „al-Muwaṭṭa‘a“ von Ibn Mālik und „al-Musnad“ von Ibn Ḥanbal gesammelt, nachdem ich diese Bücher und deren Überliefererketten studiert hatte. Ich schicke Ihnen den Index der Titel, damit Sie sie lesen und mich in dieser Angelegenheit rechtleiten können. [...] Ich habe des Weiteren begonnen, ein viertes Buch zu schreiben, in dem ich die modernen Begriffe aufführe, die in arabischen Zeitungen und Zeitschriften verwendet werden, damit die Inder sie verstehen. Bisher können sie aufgrund dieser Fremdwörter nicht von den modernen Publikationen profitieren. Ich bitte außerdem um Ihre Erlaubnis, den „Tafsīr al-Manār“ zu übersetzen. Das würde ich ohne Ihre Erlaubnis nicht wagen.“⁷⁸

Wie aus diesen zwei Briefen deutlich wird, vermittelten Riḍās indische Schüler das angeeignete Wissen mit verschiedenen Mitteln des *iršād* in Riḍās Verständnis: Ansprachen bei öffentlichen Versammlungen, Übersetzungen von Riḍās Arbeiten und eigene Publikationen. Darüber hinaus stärkten sie Riḍās Verbindung zur *Nadwat al-‘ulamā’* in Lucknow, zu dem das Dār al-‘ulūm gehörte, das bedeutendste islamische Bildungsinstitut in Indien. Den Verfassern der hier zitierten

⁷⁶ *al-Manār* (Oktober 1921), Jg. 22 (10), S. 789. Bei der *Nadwat al-‘ulamā’* handelte es sich um eine Vereinigung reformorientierter muslimischer Gelehrter in Lucknow, die bereits eine Verbindung zu Riḍā pflegte. Ihr Vorsitzender Šayḥ Šiblī Nu‘mānī (1857–1914) lud Riḍā 1912 dazu ein, den Vorsitz ihrer Jahreskonferenz zu übernehmen. Da die Eröffnung seiner Schule kurz bevorstand, sah sich Riḍā zunächst gezwungen, die Einladung abzulehnen. Als er dazu aber Rücksprache mit dem Vorstand der *Ğamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* hielt, überzeugten die Mitglieder ihn davon, dass diese Reise eine ausgezeichnete Gelegenheit sei, um dort für die zu eröffnende Schule zu werben (*al-Manār* (März 1912), Jg. 15 (3), S. 225–226, und *al-Manār* (April 1915), Jg. 18 (3), S. 236–237). Zu der Rede, die Riḍā bei der Jahreskonferenz hielt, siehe *al-Manār* (Mai 1912), Jg. 15 (5), S. 321–341, und *al-Manār* (August 1912), Jg. 15 (8), S. 561–566). Darin rief er zu einer Reform der islamischen Erziehung und Lehre auf, wobei er sich häufig auf seine Schule in Kairo bezog.

⁷⁷ Sg.: *mağlis*. Darunter versteht man in diesem Kontext öffentliche Sitzungen, die zum Beispiel in Literaturclubs, Vereinigungen oder in privaten Häusern zur Diskussion kulturell, religiös, politisch und sozial relevanter Themen abgehalten wurden.

⁷⁸ Brief vom 7. Juli 1919 in *al-Manār* (Oktober 1921), Jg. 22 (10), S. 789–790.

Briefe war es offenbar wichtig, ihren Lehrer über ihre Aktivitäten zu informieren. Sie suchten weiter seinen Rat bezüglich religiös-wissenschaftlicher und publizistischer Fragen.

Die angeführten Beispiele von Studenten Riḍās aus dem Maghreb und aus Indien zeigen, wie diese sich darum bemühten, seine Ideen in ihren jeweiligen Kontexten einzubetten und weiterzuverbreiten. Es ist nicht bekannt, wie lange und mit welcher Intensität der Kontakt zwischen Riḍā und diesen Studenten fortbestand oder ob deren Projekte Riḍās Vorstellungen entsprechend erfolgreich verliefen. Klar ist, dass Riḍā daran gelegen war, durch die Veröffentlichung dieser Briefe den positiven Einfluss seiner Schule in *al-Manār* zu präsentieren. Jedoch erwähnte er die Namen der Schüler aus Indien ausschließlich in Zusammenhang mit diesen Briefen, den Namen von al-Ḥaṭīb aus Tétouan sucht man in *al-Manār* vergeblich. Offenbar bestand der Kontakt nicht lange weiter oder Riḍā hielt es nicht für notwendig oder vorteilhaft, von weiteren Aktivitäten dieser bestimmten Studenten zu berichten.

Es gab aber andere Studenten, mit denen Riḍā auch lange nach Schließung der Schule in Kontakt blieb, die er mehrfach in *al-Manār* erwähnte und die als Autoren in seiner Zeitschrift erschienen. Einige von ihnen leisteten einen beachtlichen Beitrag zur Verbreitung von Riḍās Ideen – entweder, weil sie in besonders einflussreichen Positionen nach deren Grundsätzen agierten oder mit ihren Tätigkeiten in den Bereichen Bildung und Publizistik die Rolle eines *muršid* ihren jeweiligen Kontexten nach Riḍās Vorstellungen erfüllten. Im Folgenden werden vier solche Studenten vorgestellt, die einen solchen Beitrag leisteten: Der Ägypter Muḥammad ‘Alī Abū Zayd (Lebensdaten unbekannt), der in den 1920er Jahren in Jakarta und Mekka religiöse Vereinigungen und denen angeschlossene Schulen beriet; der Inder ‘Abd ar-Razzāq al-Maliḥābādī (1875–1959), der nach seiner Rückkehr aus Kairo bedeutende in Indien erschienene Schriften für die Veröffentlichung in *al-Manār* ins Arabische übersetzte; der aus Borneo stammende Muḥammad Basyūnī ‘Imrān (1885–1953), der 1913 das dort höchste religiöse Amt von seinem Vater übernahm; und der berühmte Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī (1895–1974) aus Palästina, der 1921 von den Briten als offizieller Mufti eingesetzt wurde.

a) Muḥammad ‘Alī Abū Zayd

Einer der ägyptischen Studenten, die den Unterricht an Riḍās Schule besuchten, war Muḥammad ‘Alī Abū Zayd, über den kaum biografische Daten bekannt sind.⁷⁹ Informationen über sein Leben und Wirken stammen aus *al-Manār*, aus seinen Briefen an Riḍā und aus einem Interview, das in der Zeitung *al-Ahrām* erschien. Abū Zayd stammte aus Ägypten und studierte an der Azhar, bevor

⁷⁹ Aus der Information, dass die Schüler Riḍās zwischen 20 und 40 Jahre alt waren, kann man schließen, dass Abū Zayd etwa zwischen 1872 und 1892 geboren worden sein muss. Zudem erwähnte Riḍā in *al-Manār*, dass Abū Zayd aus einer Region nahe der Mittelmeerküste Ägyptens stammte, ohne diese näher zu lokalisieren (*al-Manār* (September 1913), Jg. 16 (9), S. 710). Da er nach seinem Aufenthalt in Kairo hauptsächlich in Damanhūr lebte, ist dies wahrscheinlich auch sein Herkunftsort.

er sich Riḍās Schule anschloss. Anschließend setzte er seine Studien in Damanhūr selbständig fort. In dieser Zeit veröffentlichte er einen *tafsīr*, der ihm eine Anklage wegen Apostasie und infolgedessen einen gewissen Bekanntheitsgrad einbrachte. In den 1920er-Jahren reiste er nach Java und Mekka, bis er sich schließlich dauerhaft wieder in Damanhūr niederließ. Er befürwortete eine Art der Interpretation religiöser Schriften, die auf eindeutigen schriftlichen Belegen (*nuṣūṣ qaṭʿīya*) basierte, und bezeichnete sich selbst als „den Mann, der den Koran mit dem Koran interpretiert“.⁸⁰ Die mehrfache Erwähnung seines Namens in *al-Manār* – die erste aus dem Jahr 1913 steht im Zusammenhang mit der Schule – deutet darauf hin, dass Riḍā ihn als einen seiner Vorzeigestudenten erachtete: Zum einen gehörte er zu den wenigen ausgewählten Studenten, die bei einem offiziellen Besuch der Schule durch ein Mitglied der Familie des Khediven ein Gedicht rezitieren durften.⁸¹ Des Weiteren wählte Riḍā die Aufsätze, die Abū Zayd in den Abschlussprüfungen am Ende der ersten zwei Schuljahre schrieb, für die Veröffentlichung in *al-Manār* aus.⁸²

Nach der Schließung der Schule verfolgte Riḍā Abū Zayds Aktivitäten weiterhin und informierte seine Leser darüber – insbesondere dann, wenn sein eigener Einfluss erkennbar war. Dies war zum Beispiel der Fall bei einem Aufsatz von Abū Zayd, in dem es um die rechtlichen Konsequenzen der Unterlassung religiöser Pflichten wie des Gebets und der Gabe der *zakāt* ging. Riḍā veröffentlichte diesen Aufsatz zwischen August und Oktober 1915 als dreiteilige Artikelserie in *al-Manār*, einschließlich Korrekturen und Kommentaren seinerseits.⁸³ Die in diesem Aufsatz angewandte Methode spiegelt die Lehren in Riḍās Schule wider: Das von Abū Zayd ausgewählte Genre zur Präsentation der relevanten Belege aus Koran und *sunna* ist das des fiktiven Dialogs, der aus Fragen und Antworten besteht. Dies entsprach dem Grundprinzip der Schule, komplexe Themen auf vereinfachte Weise und ohne die Verwendung von Fachbegriffen darzustellen. Die Integration skeptischer Fragen eines der Gesprächspartner in diesen Dialog entspricht der Methode, die Riḍā in seinem Unterricht zum *tafsīr* im Hinblick auf die zukünftige Aktivität seiner

⁸⁰ *al-Ahrām* (14.05.1931), S. 1.

⁸¹ *al-Manār* (Mai 1914), Jg. 17 (6), S. 464.

⁸² In der ersten Prüfung ging es um die Frage, ob die Lehre oder die praktische Erziehung einen größeren Einfluss auf die Verbesserung (*iṣlāḥ*) von Individuen und Gesellschaften habe. Abū Zayd reproduzierte hier, was er im vorbereitenden Jahr gelernt hatte: Beide Elemente seien für den Wohlstand und Erfolg der *umma* wichtig. Im direkten Vergleich komme aber der praktischen Erziehung als Voraussetzung für die Qualifizierung zu einer vernunftgeleiteten Lehre größere Bedeutung zu (*al-Manār* (September 1913), Jg. 16 (9), S. 709). In der Prüfung des darauffolgenden Jahres war eine Stellungnahme zum Thema „Die guten Sitten des Islams im Hinblick auf Umgang und soziale Beziehungen mit Divergierenden (*muḥālifīn*)“ gefragt. In seinem Aufsatz führte Abū Zayd zahlreiche Belege aus dem Koran an, die sich auf einen wohlwollenden und freundlichen Umgang mit allen Menschen beziehen, gleich welcher Religion oder Herkunft. Dabei erinnerte er an den Befehl Gottes, Nichtmuslime zum Islam einzuladen (*al-Manār* (Juni 1914), Jg. 17 (7), S. 554–555).

⁸³ *al-Manār* (August 1915), Jg. 18 (7), S. 505–512, *al-Manār* (September 1915), Jg. 18 (8), S. 586–592, und *al-Manār* (Oktober 1915, Jg. 18 (9), S. 662–672.

Studenten in Regionen mit muslimischer Minderheit vorgesehen hatte.⁸⁴ Abū Zayds Aufsatz beinhaltete auch Erklärungen zur *ḥikma*, also der einem Gebot zugrunde liegenden Ursache – seine Leser sollten das jeweilige Gebot besser verstehen und nicht blind der Beurteilung bisheriger religiöser Autoritäten folgen. Diese Prozedur entspricht den Ansichten Riḍās über die grundlegenden Voraussetzungen zur unabhängigen Rechtsfindung (*iğtihād*). Riḍā wendete dieses Prinzip stets selbst in seinen Fatwas an und vermittelte diese Vorgehensweise auch seinen Studenten.⁸⁵ Obwohl Riḍā nicht alle Ansichten teilte, die Abū Zayd in seinem Aufsatz zum Ausdruck brachte, beurteilte er diesen als eine nützliche Schrift und bezog sich zwei Jahre später selbst in einer Fatwa darauf, als er auf eine von einem Leser aus Kairo eingesandte Frage antwortete, die sich auf Riḍās Meinung bezüglich islamrechtlicher Konsequenzen der Vernachlässigung des Gebets bezog.⁸⁶

Als Abū Zayd eine neue Interpretation eines Koranverses über Adam veröffentlichte, klagte ihn ein Kritiker Ende 1918 der Apostasie an. In seinem *tafsīr* hatte Abū Zayd angezweifelt, dass Adam ein Gesandter Gottes und Prophet sei, da dies nicht explizit in den entsprechenden Textpassagen des Korans belegt, sondern lediglich Ergebnis einer Interpretation sei, die er nicht befürwortete.⁸⁷ Der Fall wurde am Scharia-Gericht von Damanhūr behandelt, dessen Richter die gegen Abū Zayd erhobene Anschuldigung bestätigte und als Folge seines Urteils die Scheidung von seiner Frau aussprach.⁸⁸ Die Angelegenheit löste eine große Kontroverse auf, die Riḍā auch in *al-Manār* behandelte.⁸⁹ Er machte auf zwei Aspekte des Urteils aufmerksam, die er als Fehlinterpretationen von Abū Zayds Aussagen durch den Richter deutete und bewertete das Urteil als ungerecht und unangemessen. In einem Brief vom 2. Dezember 1918 informierte Abū Zayd darüber, dass das Berufungsgericht zu seinen Gunsten geurteilt habe und das Urteil der ersten Instanz damit aufgehoben sei. Abū Zayd zog in Erwägung, Ansprüche gegen den Ankläger zu erheben, einen gewissen al-Malīḡī, über den mir keine Informationen vorliegen. Er war der Meinung, dass al-Malīḡī ein schweres Verbrechen begangen habe und dafür bestraft werden solle. Offenbar war er aber unsicher, ob dies im Sinne des allgemeinen Wohles (*maṣlaḥa*) sei, und wandte sich mit dieser

⁸⁴ Siehe dazu das Lehrprogramm zum *tafsīr*-Unterricht in *al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 802–803. An dieser Stelle ist anzumerken, dass Riḍā selbst dieses Genre auch in *al-Manār* nutzte, um komplexe Sachverhalte darzustellen (siehe dazu zum Beispiel Kapitel 9.1).

⁸⁵ Wie bereits erwähnt, wurde die Befürwortung des *iğtihād* in einem eigenen Unterrichtsfach behandelt.

⁸⁶ *al-Manār* (November 1917), Jg. 20 (4), S. 188–191.

⁸⁷ *al-Manār* (Dezember 1918), Jg. 21 (1), S. 50.

⁸⁸ Die Auflösung der Ehe ist im islamischen Recht eine zivilrechtliche Folge der Apostasie, die dem Gebot zugrunde liegt, dass eine muslimische Frau nicht mit einem Nichtmuslim verheiratet sein darf (siehe dazu Peters/De Vries (1976–1977), S. 8–9). Internationales Aufsehen erregte 1995 die Affäre um Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, die diese islamische Rechtspraxis illustriert. Dieser war zu jener Zeit Professor für Islamwissenschaft und Literaturwissenschaft an der Universität Kairo. Weil er sich in seinen Schriften für eine Interpretation des Korans auf der Grundlage des historischen Kontextes der Offenbarungen aussprach, wurde er wegen Apostasie angeklagt, was durch das Urteil in zweiter Instanz bestätigt wurde. Als Konsequenz wurde seine Ehe aufgelöst, woraufhin das Paar ins niederländische Exil ging (siehe dazu Bälz (1997)).

⁸⁹ *al-Manār* (Dezember 1918), Jg. 21 (1), S. 49–56.

Frage an Riḍā.⁹⁰ Die Antwort Riḍās ist nicht bekannt, aber aus seinem Artikel geht hervor, dass er seinen ehemaligen Schüler in Schutz nahm, seine Argumentationsweise rechtfertigte und den Ankläger – den er in *al-Manār* nicht namentlich nannte – für sein Handeln kritisierte. Dass er Riḍā in diesem Fall konsultierte, offenbart zwei Ebenen von Abū Zayds Wertschätzung: zum einen die sachliche Ebene, da er Riḍās Autorität anerkannte, der in seiner Rechtstheorie das Allgemeinwohl zu einem zentralen Kriterium für die Beurteilung von Rechtsfragen gemacht hatte, und zum anderen die persönliche Ebene, da er Riḍā hier seine Empfindungen anvertraute. Ein Beleg für eine persönliche Verbindung zwischen Abū Zayd und Riḍā ist, dass der Brief mit „Ihr Sohn“ unterschrieben ist. Es ist zwar im arabischen Sprachgebrauch nicht ungewöhnlich, dass junge Personen von älteren Menschen als Sohn oder Tochter angesprochen werden. Es ist aber zu bemerken, dass Riḍā nicht alle seine Schüler so ansprach, mit denen er nach Schließung der Schule noch Kontakt pflegte.

Dieses Fallbeispiel hat gezeigt, dass Riḍā die Aktivitäten vorbildhafter Schüler mit Interesse verfolgte und seine Solidarität und Loyalität demonstrierte, wenn es notwendig war. Dass es sich als vorteilhaft erweisen sollte, die Verbindung zu Abū Zayd aufrechtzuerhalten, zeigte sich, als dieser im Frühjahr 1921 nach Batavia (das heutige Jakarta) reiste, der Hauptstadt von Niederländisch-Indien. Von dort aus schickte er Riḍā Briefe, in denen er über eine dort ansässige islamische Vereinigung berichtete, die *Ġamʿiyat al-iṣlāḥ wa-l-irṣād al-ʿarabīya*.⁹¹ Er informierte Riḍā über deren Entstehungsgeschichte, interne Konflikte und insbesondere den Zustand ihrer Schulen, die hinsichtlich Verwaltung, Finanzierung und Qualität der Lehre offenbar nach Riḍās Vorbild konzipiert waren:

„Die Vereinigung hat fünf Schulen im ganzen Land, zusätzlich zur Schule in Batavia. Wir haben beschlossen, diese Schulen während der jährlichen Prüfung zu besichtigen, um zu erfahren, wie gut die Studenten sind. [...] Wir wünschen, alle Schulen zu sehen, damit wir [etwas Aussagekräftiges] über den Zustand der Vereinigung erfahren und über die Art und Weise, wie sie die Schulen betreibt. Wir sind Ende April [1921] von Batavia abgereist. [...] Wir haben im ganzen Land einen Teil der Schulen gesehen, die zur *irṣād*-Vereinigung in Batavia gehören. Diese sind insofern unabhängig, als sie selbst für die Verwaltung und die Ausgaben ihrer Schule verantwortlich sind. All diese

⁹⁰ Muḥammad ʿAlī Abū Zayd (02.12.1918): Brief an Raṣīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁹¹ Diese Vereinigung war aus der ehemaligen *al-Ġamʿīya al-ḥayrīya* hervorgegangen, die 1901 von in Batavia ansässigen Arabern aus dem Ḥaḍramaut gegründet worden war. Ihr Ziel war die Bewahrung der arabischen Kultur und die Möglichkeit einer islamischen Ausbildung für ihre Nachkommen. Aufgrund eines Mangels an qualifiziertem Lehrpersonal suchte die Vereinigung 1911 Verstärkung aus Marokko und dem Sudan, woraufhin der Sudanese Aḥmad Sūrkatī (1872–1943) nach Indonesien reiste und dort die Leitung einer der Schulen der Vereinigung übernahm. Er überarbeitete das Curriculum, führte neue islamische und nichtreligiöse Fächer ein und verbreitete Ideen, die die alteingesessenen Araber aus dem Ḥaḍramaut als unorthodox bewerteten. Sie sahen ihn als Bedrohung ihrer religiösen Autorität und ihres sozialen Systems. Infolgedessen wurde er 1914 zum Rücktritt von seinem Amt als Schulleiter gedrängt, woraufhin er eine eigene islamisch-arabische Vereinigung gründete, die oben genannte *Ġamʿiyat al-iṣlāḥ wa-l-irṣād al-ʿarabīya*. Siehe dazu Abushouk (2009), S. 176–180, und Bluhm-Warn (1997), S. 303–304.

Zweigstellen bewahren das Kapital für ihre Schulen aber nicht in einer Kasse auf, sondern sammeln Geld bei Bedarf.

In Batavia gibt es ein altes Haus, das zur Vereinigung gehört, aber die Schule befindet sich in einem [anderen] Haus, das von der Regierung gemietet ist. Alle Schulen der Vereinigung sind in solchen gemieteten Häusern untergebracht, und alle bedürfen einer Reparatur.

Die Lehre, für die seit der Eröffnung der Vereinigung eine Gruppe aus dem Sudan verantwortlich ist, weist viele Mängel auf. [...] Diese Gruppe bildet einige zu Lehrern aus und schickt einen oder zwei zu jeder Schule, was aber nicht ausreichend ist. Außerdem schließen die Lehrer die planmäßige Ausbildungsdauer nicht ab und haben nur eine geringe Kenntnis der Grundlagen. Sie haben Defizite in der Sprache, nicht nur hinsichtlich der Theorie, sondern auch der Aussprache. Sie sind nämlich Nichtaraber. Selbst wenn sie Kinder von Arabern sind, lernen sie ihre Aussprache zu Hause von ihren Müttern, die entweder aus Java stammen oder Araberinnen sind, die in Java geboren sind. Die Lehrer beherrschen die Theorie nicht, und ihre Lehrmethoden nützen nicht viel. Die Männer der Vereinigung fungieren nicht als Lehrer. [...] Einige von ihnen interessieren sich dafür, aber es profitieren nur wenige davon.

Wir haben Defizite in der Vereinigung auch hinsichtlich ihres Umgangs mit Geld festgestellt sowie hinsichtlich der Einigkeit ihrer Mitglieder. Ebenso mangelhaft sind Ausstattung und Material der Dozenten.“⁹²

In seiner Funktion als *muršid* – an Riḍās Schule war er ja zu einem solchen ausgebildet worden – war Abū Zayd beauftragt, den hier beschriebenen desolaten Zustand dieser islamischen Lehrinstitute durch seine Beratung zu verbessern. Diese Aufgabe nahm er in verschiedener Weise wahr: Er hielt zum Beispiel bei seiner Reise durch Java Reden, in denen er die Zuhörer zur Einheit untereinander aufforderte, sie vor extremen Haltungen im Fall von Konflikten warnte und ihnen die Notwendigkeit finanzieller Rücklagen für ihre Schulen vor Augen führte. Diese Vorgehensweise sowie die in den Reden angesprochenen Themen erinnern sehr an die Aktivitäten Riḍās während dessen Reise durch Ägypten für die *Ġam‘īyat šams al-islām*. Abū Zayd hatte also Riḍās Methoden des *iršād* in diesem spezifischen Kontext islamischer Vereinigungen und dazugehörigen Bildungsinstituten gut verinnerlicht und wandte sie nun bei seiner Reise durch Java an. Die Ansprache, die er vor den Mitgliedern der Zweigstelle der *iršād*-Vereinigung in Surabaya (Ost-Java) hielt, erschien auch in der Zeitschrift *al-Iršād*, die dort herausgegeben wurde. Riḍā erhielt eine Kopie davon.⁹³ Dies verdeutlicht, dass Abū Zayd explizit als Riḍās Gesandter auftrat, was ihm unter den Anhängern der *iršād*-Vereinigung zu einem gewissen Ansehen verhalf. Abū Zayd erwähnte in seinem Brief, dass diese direkt nach seiner Ansprache und in den darauffolgenden Tagen mit folgenden Worten auf ihn zugegangen seien:

⁹² Muḥammad ‘Alī Abū Zayd (30.05.1921): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁹³ Laut Abū Zayd war auch der Betrieb der Vereinszeitschrift nicht einwandfrei, da ihre Herausgeber nicht dazu imstande waren, regelmäßig erscheinende Ausgaben zu produzieren. Riḍā scheint die Zeitschrift nicht besonders geschätzt zu haben, da er diese Ausgabe – wenn sie bei ihm ankam – nicht in *al-Manār* rezensierte.

„Sayyid Rašīd ist der wahrhaftige Reformer (*muṣliḥ*) und diejenigen, die er geschickt hat, arbeiten aktiv für die Reform (*iṣlāḥ*). Wir sehen sonst niemanden, der so aktiv ist wie sie.“⁹⁴

Wie sehr Abū Zayd sich mit Riḍā identifizierte, macht auch seine Zusicherung am Ende des Briefes deutlich, weiterhin die Werte und Strategien zu propagieren, die der Vereinigung zum Erfolg verhelfen würden und die er durch Riḍās Expertise erworben habe. Hier verwendet Abū Zayd das arabische Verb *iktasaba*, das mehr als nur „erwerben“ impliziert: Es bedeutet auch „sich zu eigen machen“ im Sinne der Übernahme ganzer Eigenschaften. Die Wortwahl zeigt, dass sich Abū Zayd selbst als würdigen Vertreter von Riḍās Ideen im Ausland verstand. Seine Aktivitäten auf Java stellen ein Paradebeispiel für den *iršād* dar, den Riḍā mit seiner Schule beabsichtigt hatte. Sie können zudem aufgrund ihrer Langfristigkeit als besonders erfolgreich eingestuft werden: Im Jahr 1923 veröffentlichte Abū Zayd eine zusammengefasste und kommentierte Version von Ibn al-Qayyim's „Zād al-ma‘ād“, einem Werk über das Leben und die *sunna* des Propheten Muḥammad und die rechtlichen Gebote, die aus dessen Taten und Gewohnheiten abgeleitet werden können. In seiner Rezension von Abū Zayd's Buch, das den Titel „Hādī r-rasūl“ trug, bezeichnete Riḍā es als Pflichtlektüre für jeden Muslim sowie für jeden, der etwas über den Islam lernen wolle. Dementsprechend begrüßte er die Bemühungen seines Schülers, dieses Werk in einfacher Sprache zusammenzufassen und somit denen zugänglich zu machen, die vor detaillierten religiösen Handbüchern zurückschreckten. Riḍā war direkt an dem Buchprojekt beteiligt, da er es in der Manār-Druckerei herausgab und in der Manār-Buchhandlung vertrieb.⁹⁵ Abū Zayd's Hādī r-rasūl war in erster Linie als Lehrbuch gedacht und hatte auf Java, wo es Teil des gängigen Lehrmaterials an den Schulen der Organisation *Persatuan Islam* wurde, einigen Erfolg. Die genannte Organisation betrieb in den 1950er-Jahren über 20 Schulen in West- und Zentral-Java, an denen etwa 6.000 Schüler eingeschrieben waren.⁹⁶

Nach seinem Aufenthalt auf Java reiste Abū Zayd 1926 nach Mekka, von wo aus er wieder mit Riḍā korrespondierte. In einem Brief vom 28. März jenes Jahres berichtete er ihm, dass er auch dort einen allgemein reformbedürftigen Zustand vorgefunden habe und dass er eingeladen worden sei, jeden Tag nach dem Nachmittagsgebet zu unterrichten. Er habe die Einladung angenommen und habe im Unterricht Doktrinen und Moral betreffende Themen behandelt. Weitere Details zu dieser Lehraktivität sind nicht bekannt, aber sie ist ein ausreichender Hinweis dafür, dass Abū

⁹⁴ Daraus wird ersichtlich, dass Abū Zayd nicht der Einzige war, der zu diesem Zeitpunkt als Gesandter von Riḍā in der Region auftrat. In dem Brief ist von einer weiteren Person namens Šayḥ Muḥammad al-Madanī die Rede, den Abū Zayd despektierlich als Šayḥ Muḥūḥīya bezeichnete. Abū Zayd berichtete Riḍā davon, dass er ihn und *al-Manār* diffamiert habe und seine Aktivitäten, etwa das Verteilen von Schriften von Ibn ‘Abd al-Wahhāb, die Mitglieder der *iršād*-Vereinigung verärgert hätten. Abū Zayd habe zunächst versucht, ihn zur Vernunft zu bringen, und sich dann von ihm distanziert (Muḥammad ‘Alī Abū Zayd (30.05.1921): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

⁹⁵ *al-Manār* (Juni 1923), Jg. 24 (6), S. 479–480.

⁹⁶ Federspiel (2001), S. 249.

Zayd die Botschaft von Riḍā auch in Mekka verbreitete.⁹⁷ Interessant ist zudem, dass Abū Zayd hier mit zwei anderen ehemaligen Studenten Riḍās Kontakt aufnahm: Am Ende des Briefes übermittelte Abū Zayd die Grüße von Yūsuf Yāsīn (1892–1962) und ‘Abd al-‘Azīz al-‘Atīqī (1882–1969), die inzwischen für Ibn Sa‘ūd tätig waren.⁹⁸ Lauzière spricht von einer geschlossenen Gruppe von fünf Protegés Riḍās, die sich in den 1920er-Jahren im Ḥiǧāz niederließen, von denen zwei auch seine Schüler waren: ‘Abd aḏ-Ḍāhir Abū s-Samḥ (1882–1951), der auch Lehrer für Koranrezitation und Kalligrafie an Riḍās Schule gewesen war, und Muḥammad ‘Abd ar-Razzāq Ḥamza (1890–1972), der als Schwager Riḍās auch familiär mit ihm verbunden war. Beide unternahmen 1926 gemeinsam mit Riḍā die Pilgerfahrt nach Mekka, wo er sie Ibn Sa‘ūd empfahl. Dieser setzte Abū s-Samḥ als leitenden Imam und Prediger in der Großen Moschee in Mekka und als Lehrer an der dazugehörigen Koranschule ein und Ḥamza als Imam und Prediger für das Morgengebet an der Großen Moschee in Medina, wo er ebenfalls an der Koranschule lehrte.⁹⁹ Diese beiden Schüler und Gesandten Riḍās gelangten an Positionen, in denen sie ihre Ideen langfristig verbreiten konnten, und zwar in den zwei bedeutendsten Moscheen der islamischen Welt. Der bei Lauzière erwähnten Gruppe scheint Abū Zayd sich während seines Aufenthalts in Mekka angeschlossen zu haben, was ihm die Gelegenheit eröffnete, an der *madrasa* der Großen Moschee in Mekka zu unterrichten, in der Abū s-Samḥ als Imam und Prediger tätig war. Es ist klar geworden, dass Abū Zayd als Vermittlungskanal für den an Riḍās Schule erlernten *iršād* die Lehre an Schulen auswählte: einerseits, indem er selbst unterrichtete – wie es in Mekka der Fall war –, und andererseits, indem er nach dem Vorbild der *Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād* konzipierte Lehrinstitute auf Java beriet, wobei Letzteres längerfristige Effekte hatte. Auf diese Weise konnte er die ohnehin durch *al-Manār* schon hergestellten Verbindungen im malaiisch-indonesischen Archipel stärken.

b) ‘Abd ar-Razzāq al-Maliḥābādī

Anders verhält es sich bei einem anderen indischen Schüler Riḍās, der weitaus prominenter war als die oben behandelten, nämlich ‘Abd ar-Razzāq al-Maliḥābādī. Bekannt wurde er als Biograf von Abū l-Kalām Āzād (1888–1958), dem Anführer der indischen Khilafat-Bewegung. Er studierte am Dār al-‘ulūm in Lucknow und ging dann nach Kairo, wo er am Unterricht an Riḍās Schule teilnahm. Er gehörte zu den Studenten, die Riḍā 1916 bei der Pilgerreise nach Mekka begleiteten. In seinen Memoiren berichtete al-Maliḥābādī, dass es dort zu einem Treffen zwischen ihm, Riḍā

⁹⁷ Muḥammad ‘Alī Abū Zayd (28.03.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁹⁸ Zu Yūsuf Yāsīn siehe Kechichian (2016). ‘Abd al-‘Azīz al-‘Atīqī gehörte zu den von Riḍā bevorzugten Studenten. Sein Aufsatz aus der Abschlussprüfung nach dem ersten Schuljahr wurde in *al-Manār* veröffentlicht (*al-Manār* (Juni 1914), Jg. 17 (7), S. 552). Riḍā beauftragte ihn zudem, mit Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb im Interesse seiner geheimen politischen Vereinigung, der *Ġam‘iyat al-ǧāmi‘a al-‘arabiya*, in den Ḥiǧāz zu reisen (siehe dazu Kapitel 8.2).

⁹⁹ Lauzière (2016), S. 73–74.

und dessen Mutter gekommen sei. Dabei habe ihn Riḍā ihr als seinen Sohn vorgestellt, woraufhin diese ihren von einem Schleier bedeckten Kopf enthüllt habe – was insofern erwähnenswert ist, als dies gewöhnlich nur dann in Anwesenheit von Männern geschah, wenn diese zur Verwandtschaft gehörten.¹⁰⁰ Dies bestätigt die Annahme, dass Riḍā das Attribut „Sohn“ für besonders vielversprechende Studenten verwendete, mit denen er sich auch auf persönlicher Ebene verbunden fühlte.

Trotz einiger Meinungsverschiedenheiten zwischen al-Maliḥābādī und Riḍā hielten sie ihren Kontakt lange über die Schließung von Riḍās Schule hinaus aufrecht.¹⁰¹ Ihre Zusammenarbeit bestand hauptsächlich aus der Veröffentlichung von al-Maliḥābādīs Übersetzungen von in Indien erschienenen Schriften. Dazu gehörten ein Aufsatz von Abū l-Kalām Āzād über das Kalifat¹⁰² und Gandhis „Ein Wegweiser zur Gesundheit“.¹⁰³ Beide Übersetzungen wurden von Riḍā mit zahlreichen Kommentaren in den Fußnoten versehen, in denen er im Wesentlichen zu denjenigen Inhalten dieser Publikationen Stellung bezog, die er nicht befürwortete. Zudem fertigte al-Maliḥābādī auch eine Übersetzung in Urdu von Riḍās „al-Waḥy al-Muḥammadī“ an.¹⁰⁴ Es ist durchaus möglich, dass er auch weitere in *al-Manār* erschienene Aufsätze Riḍās in Urdu übersetzt und entsprechenden Zeitschriften zur Veröffentlichung angeboten hat.

Wie Riḍā war auch al-Maliḥābādī an kontroversen intellektuellen Debatten in der Presse interessiert. Als er 1923 gemeinsam mit Abū l-Kalām Āzād die panislamische arabischsprachige Zeitschrift *al-Ġāmi‘a* begründete, bat er Riḍā um einen Artikel, den er als Leitartikel der ersten Ausgabe verwenden wollte. Riḍā verfasste einen Aufsatz über den Widerspruch zwischen Panislamismus (*al-ġāmi‘a al-islāmīya*) und Nationalismus (*al-ġāmi‘a al-ġinsīya*), wohl wissend, dass er damit Kritik bei den Lesern in Indien auslösen würde.¹⁰⁵ Al-Maliḥābādī tat es Riḍā gleich, der auch solche Schriften in *al-Manār* abdrucken ließ, die er nicht gänzlich befürwortete: Er veröffentlichte dessen Artikel letztendlich in der zweiten Ausgabe seiner Zeitschrift, stellte ihm

¹⁰⁰ Die entsprechende Passage aus den in Urdu verfassten Memoiren von al-Maliḥābādī findet sich in einer englischen Übersetzung in der unveröffentlichten Masterarbeit von Roy Bar Sadeh von 2015: „Transnationalizing Arabness. The Interface between al-Manar’s Milieu and Indian Intellectuals 1898–1935“, S. 57–58. Darin analysiert er treffend: „Malihabadi became an equal member of al-Manar’s Islamic reformist intelligentsia, and part of Rida’s Sayyidi genealogy. His status as such was predicated on his acquisition of Arabic and reformist teachings. Produced by learning and not ethnic origin, Rida’s Sayyidi origin only bolstered their existing father-son relationship.“ Die Thesen seiner Arbeit fasst er in einem 2018 erschienenen Artikel zusammen (Bar Sadeh (2018)).

¹⁰¹ Zu den meistdiskutierten Themen, bei denen ihre Meinungen auseinandergingen, gehört al-Maliḥābādīs Annahme, Riḍā habe Verbindungen zu britischen Vertretern in Kairo. Siehe dazu Bar Sadeh (2015), S. 78.

¹⁰² Dieses erschien zunächst in Abū l-Kalām Āzāds eigener Zeitung *al-Hilāl* in Indien und dann zwischen Januar und Dezember 1922 in neun Teilen in einer arabischen Übersetzung in *al-Manār*.

¹⁰³ Diese Übersetzung wurde in zwölf Teilen in *al-Manār* zwischen März 1926 und Januar 1928 veröffentlicht. Zu einer Analyse inklusive Riḍās Kommentar siehe Bar Sadeh (2015), S. 118–144.

¹⁰⁴ *al-Manār* (April 1934), Jg. 33 (10), S. 756.

¹⁰⁵ Zum Thema Panislamismus im indischen Kontext siehe Landau (1990), S. 176–215, Özcan (1997) und Qureshi (1999).

aber ein aus Riḍās Sicht allzu apologetisches Vorwort voran, das sich an die erwarteten Kritiker richtete.¹⁰⁶ Eine ähnliche Strategie verfolgte auch Riḍā selbst, als er die von al-Maliḥābādī übersetzten Arbeiten für *al-Manār* in den Fußnoten kommentierte, um sich von einigen darin enthaltenen Aussagen zu distanzieren. Die Veröffentlichung kontroverser Artikel machte *al-Manār* zu einem Forum lebhafter Diskussionen, was offenbar auch von den Herausgebern der Zeitschrift *al-Ġāmi'a* intendiert war. Neben diesem arabischsprachigen Periodikum gaben Abū l-Kalām und al-Maliḥābādī gemeinsam auch die urdusprachige Wochenzeitschrift *Bayḡām* heraus, in der „Angelegenheiten Indiens, des Nahen Ostens und der islamischen Welt“¹⁰⁷ behandelt wurden und die ebenso wie *al-Ġāmi'a* panislamische Züge trug. Die von al-Maliḥābādī herausgegebenen Periodika sowie seine zahlreichen Übersetzungen für arabisch- und urdusprachige Leser zeugen davon, wie er seine Sprachkenntnisse für die religiöse Anleitung der Muslime im Bereich der Publizistik nutzte.

c) Muḥammad Basyūnī 'Imrān

Über den Einfluss von *al-Manār* auf die islamische Reformbewegung in Südostasien ist schon viel geschrieben worden, wobei die von dort an Riḍā gesandten Fatwa-Anfragen besondere Beachtung gefunden haben.¹⁰⁸ Muḥammad Basyūnī 'Imrān, ein Schüler Riḍās, der aus dem Sultanat Sambas auf der Insel Borneo stammte, suchte sowohl vor als auch nach seinem Aufenthalt in Kairo häufig Riḍās islamrechtlichen Rat. Er stammte aus einer Gelehrtenfamilie und reiste um 1901 nach dem Abschluss seiner religiösen Ausbildung nach Mekka, um seine Studien fortzusetzen. In dieser Phase seines Lebens kam er mit *al-Manār* und den Ideen von Riḍā in Berührung. Als er etwa fünf Jahre später in seine Heimat zurückkehrte, abonnierte er die Zeitschrift und begann seine Korrespondenz mit Riḍā.¹⁰⁹ Ab 1908 wurde diese auch in *al-Manār* sichtbar, als Riḍā erstmals eine von 'Imrāns Anfragen in der Fatwa-Rubrik veröffentlichte.¹¹⁰ Persönlich lernten 'Imrān und Riḍā sich kennen, als 'Imrān 1910 mit seinem Bruder Aḥmad Fauzī 'Imrān und anderen Begleitern nach Kairo reiste, um seine Studien an der Azhar fortzusetzen. Im Nachruf auf seinen Bruder beschrieb Basyūnī 'Imrān die Ankunft in Kairo:

„Im November 1910 reisten wir gemeinsam mit unseren Landsleuten Aḥmad Sa'ūd und Sa'd 'Alī nach Kairo. Am 16. Dezember 1910 kamen wir dort an und ließen uns im Haus von Rašīd Riḍā nieder. Wir kannten sonst niemanden in der Stadt, und es gab für uns keinen hoffnungsvolleren Ort, um unseren Wunsch des Studiums zu erfüllen, weswegen wir dort hingereist waren. Ich kannte ihn bereits, denn ich abonnierte *al-*

¹⁰⁶ Siehe die Rezension der Zeitschrift in *al-Manār* (Mai 1923), Jg. 24 (5), S. 405–407.

¹⁰⁷ *al-Manār* (Oktober 1921), Jg. 22 (9), S. 720.

¹⁰⁸ Zum Einfluss von *al-Manār* in Südostasien siehe Abaza (1998), Azra (1999), Abushouk (2009) und Abdullah/Arifin/Ahmad (2012). Einen besonderen Fokus auf Fatwa-Anfragen aus Südostasien legen Bluhm-Warn (1997) und Burhanudin (2005).

¹⁰⁹ Burhanudin (2005), S. 15. Einige biografische Details über Basyūnī 'Imrān finden sich auch bei van Bruinessen (1992), S. 26, Ichwan (2001), S. 149, und Laffan (2003), S. 138.

¹¹⁰ Darin ging es um die Rechtmäßigkeit von handgezeichneten Porträts und Fotografien (*al-Manār* (Mai 1908), Jg. 11 (4), S. 277–278).

Manār schon zwei Jahre vor meiner Reise nach Kairo. Sein Bruder Šāliḥ Riḍā empfing uns am Bahnhof, und Rašīd Riḍā erwartete uns in seinem Haus. Als wir eintraten und ihn grüßten, empfing er uns freundlich und mit Respekt, trotz seines großen Ansehens und seiner hohen Stellung. Er behandelte uns gut und nahm uns als Gäste auf. Wir blieben tagelang in seinem Haus. [...] Wir wünschten, wir hätten bei ihm studieren und arabische, religiöse und andere moderne Wissenschaften lernen können. Er hatte aber keine Zeit, weil er zahlreiche Aktivitäten pflegte, die einen höheren Stellenwert hatten, als uns die religiöse und weltliche Reform näherzubringen. Wir ließen uns dennoch seine Rechtleitungen und Botschaften nicht entgehen. Dies war vor der Gründung der Madrasat ad-da‘wa-l-iršād. Nach der Eröffnung besuchten mein Bruder und ich den Unterricht in *tafsīr* und *tauḥīd*, den er in der Schule gab. [...] Wir studierten zudem an der Azhar und hatten einen Privatdozenten.“¹¹¹

Während Basyūnī ‘Imrān 1913 nach Sambas zurückkehren musste, da sein Vater verstorben war und er dessen Position als Maharaja Imam – das höchste religiöse Amt – übernehmen musste, blieb sein jüngerer Bruder Aḥmad Fauzī noch bis 1916 in Kairo, wo er weiter bei Riḍā, an der Azhar und bei Privatdozenten studierte. Als dieser dann in seine Heimat zurückkehrte, hegte er den Wunsch, selbst eine Schule zu gründen, in der Arabisch, islamische Disziplinen und nichtreligiöse Fächer gelehrt werden sollten. Der Sultan von Sambas, der Aḥmad Fauzī ‘Imrān sehr schätzte, beauftragte ihn damit, eine Schulordnung für ein solches Lehrinstitut aufzustellen. Aḥmad Fauzī ‘Imrān nutzte die Schulordnung Riḍās als Modell und wurde nach der Eröffnung des Instituts, der al-Madrasa as-sulṭānīya, im August 1918 deren Leiter und Dozent. Die Einrichtung stieß auf großes Interesse in der Bevölkerung, und viele Kinder und Jugendliche verließen die öffentlichen Schulen, um sie zu besuchen.¹¹² Auch wenn ihr Lehrplan mit dem Riḍās übereinstimmte, war das Fehlen einer unabhängigen Vereinigung, die die Schule verwaltete und finanzierte, ein wesentlicher Unterschied. Es handelte sich zwar um ein privates Projekt, dieses war aber an den Sultan von Sambas gebunden und somit nur eingeschränkt unabhängig. Die Schule bestand bis März 1920. Auch wenn sie nicht gänzlich den Idealen Riḍās entsprach, da sie von einzelnen Individuen und nicht von einer Vereinigung abhängig war, brachte sie den Muslimen von Sambas die Inhalte seiner religiösen Reform näher.

Basyūnī ‘Imrān, der nun der Maharaja Imam von Sambas war, hatte in der Zwischenzeit offizielle Aufgaben als Richter (*qāḍī*) und Rechtsgutachter (*muftī*) übernommen und engagierte sich privat in der Großen Moschee, wo er wöchentlich religiöse Fächer unterrichtete.¹¹³ Zweifellos war letztere Tätigkeit von Riḍās Unterricht an der Schule geprägt, aber auch die zahlreichen von ‘Imrān bei *al-Manār* eingesandten Fatwa-Anfragen zeugen davon, dass er sich auch im Rahmen

¹¹¹ *al-Manār* (September 1921), Jg. 22 (8), S. 632.

¹¹² Ebd., S. 633. Die in der von Basyūnī ‘Imrān verfassten Biografie seines Bruders enthaltenen Informationen über die al-Madrasa as-sulṭānīya stimmen nicht mit der Darstellung von van Bruinessen überein. In dessen Eintrag in dem von Gaborieau herausgegebenen biografischen Lexikon heißt es, Basyūnī ‘Imrān habe die Schule 1916 selbst gegründet (van Bruinessen (1992), S. 26). Da er dafür keine Belege nennt, wird für diese Arbeit die Darstellung von Basyūnī ‘Imrān übernommen.

¹¹³ Ebd.

seines offiziellen Amtes auf die religiöse Führung Riḍās stützte. Dieser veröffentlichte zwischen 1908 und 1934 insgesamt zwölf Fatwa-Anfragen von ʿImrān. Diese behandelten unterschiedliche Themenbereiche, zum Beispiel theologische, rituelle und familienrechtliche Fragen sowie Angelegenheiten, die Bildung, technologische Innovationen oder für nichtarabische Muslime relevante Fragen betrafen.¹¹⁴ Über die tatsächlichen Auswirkungen dieser Fatwas können keine gesicherten Aussagen gemacht werden, da meist unklar bleibt, ob Riḍās Ratschläge befolgt wurden oder nicht. Im Fall von ʿImrān ist aber aufgrund seiner hohen Wertschätzung für Riḍā und seines eigenen Strebens nach einer religiösen Reform für die Muslime von Sambas und den Rest der südostasiatischen Region davon auszugehen, dass er in seinem Amt als Richter und Rechtsgutachter zumindest die allgemeinen Grundsätze, denen Riḍā in seiner Rechtsberatung folgte, in seinen lokalen Kontext integrierte.¹¹⁵

Die religiöse Führung durch ʿImrān war nicht auf sein offizielles Amt und seinen Unterricht beschränkt, den er wöchentlich in der Moschee gab. Er veröffentlichte auch diverse Publikationen in arabischer und malaiischer Sprache. Einige davon waren Monografien, andere hatten die Form von Presseartikeln, die er schrieb, wenn er es für nötig hielt, zu bestimmten Missständen vor einer größeren Öffentlichkeit Stellung zu nehmen. Einige dieser Artikel übersetzte er ins Arabische und sandte sie Riḍā zur Veröffentlichung in *al-Manār* zu. Da sie Informationen über Muslime in Indonesien beinhalteten und Riḍā stets daran interessiert war, diese an seine Leser weiterzugeben, publizierte er die Artikel in seiner Zeitschrift. Dazu gehörten zum Beispiel ein Text über die Pflicht der *ḥaǧǧ*, in dem ʿImrān die Durchführbarkeit der Pilgerreise im Hinblick auf die Sicherheit der Pilger betonte und Aufforderungen, die Pilgerreise zu unterlassen – wie sie zum Beispiel religiöse Anführer in Indien geäußert hätten –, kritisierte.¹¹⁶ In einem weiteren Artikel geht es um die Verdrängung der im malaiisch-indonesischen Archipel angewandten Abwandlung der arabischen Schriftzeichen durch lateinische Buchstaben. ʿImrān erkannte die Bedeutung der lateinischen Schrift zur Kommunikation in den Bereichen Politik und Wirtschaft an, prangerte aber die Verdrängung der arabischen Schrift als ein Anzeichen des schlechten Einflusses des niederländischen Kolonialismus an. Der in den niederländischen Schulen ausgebildete Teil der Bevölkerung sei kaum noch der arabischen Schrift mächtig. Eine vollständige Verdrängung sei

¹¹⁴ Zu ʿImrāns Fatwa-Anfragen in *al-Manār* siehe Abaza (1998), S. 104–105, Ichwan (2001), S. 150–159, Burhanudin (2005), S. 19–20, und Laffan (2007), S. 706–707.

¹¹⁵ Eine Fatwa Riḍās für ʿImrān bildet hier eine Ausnahme: Darin geht es um die Rechtmäßigkeit des aus dem Englischen ins Malaiische übersetzten Korankommentars des Inders Muḥammad ʿAlī (1874–1951), der ein Anhänger der Aḥmadiya-Bewegung war. Ichwan hat herausgearbeitet, dass die Frage der Übersetzung des Korans aus dem Arabischen im ägyptischen reformislamischen Kontext Riḍās ein Problem darstellte, während es im nichtarabischen Kontext der Muslime in Südostasien weniger um die Rechtmäßigkeit der Übersetzung ging als vielmehr um die Inhalte des Kommentars. Somit habe die Fatwa Riḍās, in der er die Unrechtmäßigkeit dieser Übersetzung betonte, keinen Einfluss in jener Region gehabt (Ichwan (2001), S. 151).

¹¹⁶ *al-Manār* (Januar 1927), Jg. 27 (10), S. 778–781. Siehe dazu auch Abaza (1998), S. 110.

äußerst nachteilig für die Bevölkerung, da alle religiösen Bücher in arabischer Schrift geschrieben seien.¹¹⁷

Unter ʿImrāns Monografien befinden sich zwei Übersetzungen von Werken Riḍās ins Malaiische sowie neun weitere Bücher, zwei davon auf Arabisch. Eines gab Riḍā in der Manār-Druckerei heraus.¹¹⁸ Zudem leitete ʿImrān die Veröffentlichung von Šakīb Arslāns berühmtem Aufsatz „Li-mādā ta’ahḥara al-muslimūn wa-li-mādā taqaddama ḡayruhum?“ (Warum sind Muslime gegenüber den anderen im Rückstand?) in die Wege: Ende 1930 bat ʿImrān Riḍā, seinem langjährigen Freund Arslān den Vorschlag zu unterbreiten, einen Artikel für *al-Manār* über das Thema der ungleichen Entwicklung hinsichtlich des zivilisatorischen Fortschritts muslimischer und nichtmuslimischer Gesellschaften zu verfassen. Dabei ging er von einer Rückständigkeit muslimischer Gesellschaften aus. Riḍā gab die Anfrage an Arslān weiter, der daraufhin den oben genannten Aufsatz schrieb.¹¹⁹ Dieser wurde zunächst in einer vierteiligen Serie in *al-Manār* und anschließend im selben Jahr als Monografie veröffentlicht.

In seinen Artikeln und Monografien sowie in den oben erwähnten Fatwas und im Rahmen des Unterrichts, den er in der Moschee gab, bemühte sich ʿImrān darum, seinen von Riḍā beeinflussten *iršād* durchzuführen, indem er über *bidaʿ* aufklärte, zur Beibehaltung grundlegender religiöser Pflichten aufrief und auf Gefahren der Kolonialisierung aufmerksam machte. Man kann mit Sicherheit sagen, dass ʿImrān zu den aktivsten Verfechtern und Multiplikatoren von Riḍās Ideen in der malaiisch-indonesischen Region gehörte. Obwohl er schon vor seinem Aufenthalt in Kairo mit Riḍā in Kontakt stand, intensivierte sich ihre Verbindung durch den Besuch von Riḍās Schule. Riḍā konnte sich im Gegenzug persönlich davon überzeugen, dass ʿImrān für den Export seiner Ideen und Lehren geeignet war.

d) Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī

Der wohl bekannteste Schüler Riḍās war Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī (1895–1974),¹²⁰ ein Angehöriger einer der einflussreichsten Familien in Palästina, die eine lange Tradition in der Ausübung hoher religiöser und administrativer Ämter im Osmanischen Reich vorweisen konnte. Im Jahr 1921 setzte die britische Mandatsmacht al-Ḥusaynī als Mufti von Jerusalem und Palästina

¹¹⁷ *al-Manār* (April 1930), Jg. 30 (9), S. 718–720.

¹¹⁸ van Bruinessen (1992), S. 26.

¹¹⁹ *al-Manār* (Dezember 1930), Jg. 31 (5), S. 353–354.

¹²⁰ Angaben zum Geburtsjahr von al-Ḥusaynī variieren in den Quellen. Siehe dazu Ğabāra (1995), S. 21. Auf Grundlage seiner Gespräche mit Familienangehörigen von al-Ḥusaynī schließt dieser, dass er 1895 geboren worden sein müsse.

ein.¹²¹ Darüber hinaus saß er ab 1922 dem neu gegründeten Hohen Islamischen Rat (*al-Mağlis al-islāmī l-a'lā*) vor, den die Briten als Gremium zur weitgehend autonomen Verwaltung islamischer Angelegenheiten geschaffen hatten. In dieser Position verfügte al-Ḥusaynī über große finanzielle Ressourcen und die Macht über bedeutende Institutionen wie die islamischen Gerichtshöfe, Schulen und religiösen Stiftungen (*auqaf*).¹²² Aufgrund seiner späteren Verbindungen zu führenden Nationalsozialisten ist al-Ḥusaynī wohl auch die umstrittenste Persönlichkeit im hier behandelten Kontaktnetzwerk Riḍās.¹²³

Im Jahr 1912 ging al-Ḥusaynī nach Kairo, um islamische Wissenschaften zu studieren. Er besuchte Lehrveranstaltungen der Azhar-Universität, der Fakultät für Literatur der heutigen Universität Kairo sowie der Schule Riḍās.¹²⁴ Angesichts der prominenten Stellung der Familie al-Ḥusaynīs ist es verwunderlich, dass Riḍā zunächst nicht in *al-Manār* anmerkte, dass dieser zu seinen Schülern gehörte. Erstmals erschien der Name al-Ḥusaynīs im Juni 1923 im Zusammenhang mit der Restaurierung der al-Aqṣā-Moschee und des Felsendoms.¹²⁵ Dass er zu seinen Schülern an seinem eigenen Bildungsinstitut gehörte, erwähnte Riḍā erst im Februar 1932 in seinem Bericht über den Islamischen Kongress in Jerusalem, zu dem al-Ḥusaynī als Vorsitzender des Hohen Islamischen Rates geladen¹²⁶ und damit einen aus Riḍās Sicht wichtigen Beitrag für die Muslime geleistet hatte. Es ist ebenso erstaunlich, dass Riḍā in seiner Zeitschrift nicht darüber berichtete, dass sein ehemaliger Schüler das höchste religiöse Amt in Palästina ausführen durfte. Konkrete Gründe für Riḍās Zurückhaltung sind nicht bekannt, es können jedoch auf Grundlage bekannter Einzelheiten plausible Vermutungen angestellt werden:

In der Phase, in der die Schule Riḍās in Betrieb war, nannte er Schüler hauptsächlich im Zusammenhang mit den Prüfungen am Ende eines Schuljahres namentlich, wenn sie durch besondere Leistungen aufgefallen waren. Da al-Ḥusaynī sich nur für die Dauer eines Jahres in Kairo aufgehalten haben soll,¹²⁷ ist es möglich, dass er keine Prüfung an Riḍās Schule ablegte oder Riḍā seine Ergebnisse schlicht nicht als erwähnenswert erachtete. Dass Riḍā die Wahl al-Ḥusaynīs

¹²¹ Das Amt des Mufti von Jerusalem wurde mit Unterbrechungen seit dem 17. Jahrhundert von Mitgliedern der al-Ḥusaynī-Familie ausgeübt (Krämer 2002, S. 257). Die Briten erweiterten das Zuständigkeitsgebiet des Mufti, indem Sie das Amt des sogenannten „Großmufti von Jerusalem und Palästina“ schufen. Dies hatte eine Marginalisierung anderer religiöser Ämter in Palästina zur Folge (Kamel (2013), S. 4).

¹²² Siehe dazu Krämer (2002), S. 260–261, und Kamel (2013), S. 8–9.

¹²³ Da die Zusammenarbeit al-Ḥusaynīs mit Nationalsozialisten nach Riḍās Tod erfolgte, wird sie hier nicht näher behandelt. Dazu wird auf Gensicke (1988) und Töpfer/Bergmann (2019) verwiesen.

¹²⁴ Laut Ġabāra (1995), S. 24, hatte sein älterer Bruder und damaliger Mufti von Jerusalem, Kāmil al-Ḥusaynī, ihn zum Studium an der Azhar-Universität geschickt, um ihn auf die Übernahme seines Mufti-Amtes vorzubereiten.

¹²⁵ *al-Manār* (Juni 1923), Jg. 24 (6), S. 448–451. Hier ist anzumerken, dass al-Ḥusaynī als Autor des Artikels aufgeführt ist. Es handelt sich hier um den Aufruf des Hohen Islamischen Rates, den er als Vorsitzender herausgegeben hatte, die Restaurierung finanziell zu unterstützen.

¹²⁶ *al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 131.

¹²⁷ Kamel (2013), S. 12.

zum Mufti von Jerusalem nicht in *al-Manār* erwähnte, kann daran gelegen haben, dass letzterer mangels einer abgeschlossenen islamischen Ausbildung¹²⁸ nicht über die notwendigen Qualifikationen für das Amt verfügte und er von den Briten aufgrund politischer Erwägungen eingesetzt wurde.¹²⁹ Da von al-Ḥusaynī erwartet wurde, im Interesse der Briten zu handeln, wollte Riḍā vermutlich zunächst nicht, dass er mit ihm und seiner Schule in Verbindung gebracht wurde und wartet erst ab, wie er seine Aufgaben als Mufti und Vorsitzender des Hohen Islamischen Rates erfüllte. Die Frage, ob und inwiefern al-Ḥusaynī in seinen Fatwas die gleichen Prinzipien anwandte wie Riḍā in der Fatwa-Rubrik in *al-Manār*, kann hier nicht abschließend beantwortet werden. Aus der Sekundärliteratur ist bekannt, dass al-Ḥusaynī teilweise die Rechtsgutachten Riḍās als Vorlage für seine eigenen nahm, aber hinsichtlich bestimmter Fragen auch von Riḍās Rechtsmeinung abwich.¹³⁰ Mit hoher Wahrscheinlichkeit hing dies von politischen Erwägungen al-Ḥusaynīs ab.

Erst im September 1928 begann Riḍā mit einem Bericht über die Feier zum Beginn der Restaurierungsarbeiten in der al-Aqṣā-Moschee¹³¹ häufiger über die Aktivitäten al-Ḥusaynīs zu berichten. Eine Gelegenheit dazu bot sich im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen der muslimischen und jüdischen Bevölkerung Jerusalems, der im September 1928 um die Klagemauer entbrannte und im August 1929 in gewaltvolle Ausschreitungen eskalierte. Über diese Ereignisse und die Rolle von al-Ḥusaynī ist schon viel geschrieben worden,¹³² weshalb hier nicht näher darauf eingegangen wird. Relevant ist hier vielmehr Riḍās Wahrnehmung, dass al-Ḥusaynī als Vorsitzender des Hohen Islamischen Rates pflichtbewusst gehandelt habe, indem er sich um eine Beendigung des Konflikts eingesetzt habe. Als Beweis für seine Bemühungen veröffentlichte Riḍā einen Brief, den al-Ḥusaynī im Namen des Hohen Islamischen Rates an den britischen Hochkommissar für Palästina verfasst hatte. Im Anschluss bestärkte Riḍā den Aufruf an die Briten,

¹²⁸ Al-Ḥusaynī wuchs in einem religiösen Umfeld auf. Sein Vater war seinerzeit Mufti von Jerusalem und empfing regelmäßig Gelehrte in seinem Haus. Er hielt dort auch religiös-didaktische Vorträge ab, denen sein Sohn auch beiwohnte. Al-Ḥusaynī besuchte eine Koranschule und wurde zu Hause von Ṣayḥ ‘Alī ar-Rimāwī (1860–1919) unterrichtet. Seine primäre und weiterführende Ausbildung absolvierte er an einer öffentlichen osmanischen Rūshdiyye-Schule und am katholischen Collège des Frères in Jerusalem. Nach seinem kurzen Aufenthalt in Kairo besuchte er die Militäarakademie in Istanbul. Während des Ersten Weltkriegs diente er in der osmanischen Armee und unterbrach seine Ausbildung dauerhaft. Siehe dazu Ğabāra (1995), S. 22, Krämer (2002), S. 257–258, und Kamel (2013), S. 12–13.

¹²⁹ Zu den Gründen für die Ernennung von al-Ḥusaynī zum Mufti, die unter den Muslimen Palästinas nicht unumstritten war, siehe Kamel (2013), S. 11–12. Zum kooperativen Ansatz al-Ḥusaynīs gegenüber den Briten siehe Mattar (1988), S. 228–229.

¹³⁰ So soll al-Ḥusaynī im Jahr 1934 eine Fatwa herausgegeben haben, die ein Verbot zum Veräußern von palästinensischem Land an Juden empfahl und die sich an einer Fatwa Riḍās aus dem Jahr 1933 orientierte (Achcar (2012), S. 116). In einem anderen Rechtsgutachten von 1936 erkannte al-Ḥusaynī die Alewiten uneingeschränkt als Muslime an (siehe dazu Boneschi 1940), während Riḍā eine differenziertere Meinung dazu vertrat. Siehe dazu zum Beispiel *al-Manār* (Juni 1931), Jg. 31 (9), S. 711–712.

¹³¹ *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 384–391. Riḍā, der den Aufruf al-Ḥusaynīs zu einer Spende für die Restaurierung öffentlich unterstützte, war auch zur Feier eingeladen worden, musste aber wegen Krankheit absagen (ebd., S. 384).

¹³² Siehe zum Beispiel Mattar (1983), Krämer (2002), S. 264–273, und Freas (2012), S. 24–31.

den Konflikt zu lösen.¹³³ Darüber hinaus schätzte Riḍā das Engagement al-Ḥusaynīs bei der Internationalisierung dieser palästinensischen Angelegenheit, indem er Muslime weltweit zur Unterstützung des Schutzes der heiligen Stätten in Jerusalem vor den Zionisten und indirekt auch vor der britischen Mandatsmacht aufrief. Dies ordnete Riḍā als Aktivität zugunsten des Panislamismus ein, dem sich seiner Einschätzung nach kein anderer muslimischer politischer Anführer so hingeeben habe wie al-Ḥusaynī.¹³⁴

Ein Projekt, in dem Riḍā und al-Ḥusaynī zusammenarbeiteten, war der oben bereits erwähnte Islamische Kongress in Jerusalem. Offiziell waren die von al-Ḥusaynī deklarierten Ziele des Kongresses der Schutz der heiligen Stätten in Jerusalem und die Bildung einer islamischen Universität, die der Förderung einer uniformen muslimischen Identität dienen sollte. Tatsächlich sollte der Kongress eine Herausforderung der Briten sowie des zionistischen Projekts in Palästina darstellen.¹³⁵ Auch wenn er eher von politischen als von religiösen Interessen geleitet war, verfolgte al-Ḥusaynī hier die panislamische Idee, wie er sie bei Riḍā kennengelernt hatte.

Als Vorsitzender des Hohen Islamischen Rates lud al-Ḥusaynī nicht nur Regierungen in der islamischen Welt dazu ein, Delegationen zum Kongress zu entsenden, sondern auch wichtige muslimische Persönlichkeiten, individuell daran teilzunehmen. Zu letzteren gehörte auch Riḍā, der seine persönliche Einladung in al-Manār veröffentlichte. Aus diesem Schreiben wird deutlich, dass al-Ḥusaynī sowohl Riḍās Expertise als auch dessen Netzwerke für die Vorbereitung des Kongresses zu nutzen beabsichtigte. Er bat ihn zum einen um dessen Beratung (*iršād*) hinsichtlich seiner eigenen Absicht, den Umgang mit der Angelegenheit der Klagemauer beim Kongress zu erörtern. Er informierte ihn außerdem über sein Vorhaben, den Kongress zur Gründung einer islamischen Universität zu beauftragen, wobei er betonte, dass Riḍā aufgrund seiner Erfahrung mit der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* und der dazu gehörigen Schule ein Experte auf diesem Gebiet war. Dadurch implizierte al-Ḥusaynī, dass er eine maßgebliche Beteiligung Riḍās an diesem Projekt erwartete. Zum anderen fragte er Riḍā nach den Adressen von wichtigen und einflussreichen muslimischen Männern aus allen Regionen der islamischen Welt, damit al-Ḥusaynī ihnen eine Einladung zum Kongress schicken konnte.¹³⁶ In einem weiteren Brief wünschte al-Ḥusaynī einen Aufsatz von Riḍā zu den Grundideen der islamischen Reform, der den Kongressteilnehmern ausgehändigt werden sollte.¹³⁷

¹³³ *al-Manār* (Oktober 1928), Jg. 29 (6), S.321–324.

¹³⁴ *al-Manār* (Februar 1931), Jg. 31 (7), S. 558.

¹³⁵ Kramer (1986), S. 123.

¹³⁶ *al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 118–119.

¹³⁷ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 198–199.

Riḍā befürwortete grundsätzlich die Durchführung solcher Kongresse und war an denen, die zu seinen Lebzeiten stattfanden, stets in prominenten Positionen beteiligt.¹³⁸ So unterstützte er auch al-Ḥusaynīs Vorhaben, was sich insbesondere im Kontext des Widerstands gegen den Kongress manifestierte, der von vielen Akteuren ausgeübt wurde.¹³⁹ Die vehementeste Opposition kam wohl von den Gelehrten der Azhar-Universität, die sich von der Gründung einer islamischen Universität in Palästina herausgefordert sahen und um die Vorrangstellung der Azhar in der islamischen Welt besorgt waren. Riḍā bemühte sich darum, diese Sorgen zu zerstreuen. Ebenso widersprach er Gerüchten über ein geplantes Einsetzen eines neuen Kalifen beim Kongress. Als Riḍā erkannte, dass sich der Widerstand in Kairo gegen den Kongress intensivierte, riet er al-Ḥusaynī dazu, in die ägyptische Hauptstadt zu reisen und sich persönlich mit den Gegnern des Kongresses auseinanderzusetzen, da sämtliche Bemühungen zur Schlichtung gescheitert waren.¹⁴⁰ Im Austausch gegen seine Unterstützung in der Vorbereitungsphase hatte Riḍā beim Kongress selbst die Gelegenheit, sein Projekt für *da‘wa* und *iršād* wiederzubeleben.

Wie auch zur Bearbeitung anderer auf dem Kongress behandelter Themen wurde zur Konzipierung der in Jerusalem zu gründenden islamischen Universität eine „Arbeitsgruppe für *da‘wa* und *iršād*“ gebildet. Aufgrund seiner Erfahrung auf diesem Gebiet wurde Riḍā zum Vorsitzenden der Gruppe gewählt.¹⁴¹ Auch an-Nağğār, der zu dieser Zeit auch in der *Ĝam‘iyat aš-šubbān al-muslimīn* mit Riḍā zusammenarbeitete und 1930 eine Lehrveranstaltung in der Abteilung für *wa‘z* und *iršād* der Azhar-Universität abgehalten hatte, beteiligte sich an der Arbeitsgruppe.¹⁴² In seiner Funktion als Vorsitzender schrieb Riḍā einen Bericht über die in den Sitzungen der Arbeitsgruppe festgelegten Maßnahmen zur Verbreitung des Islams, die dem Plenum des Kongresses vorgeschlagen werden sollten. Darin waren Elemente enthalten, die an Riḍās Vereinigung von 1911 erinnern: Der Bericht wurde mit demselben Koranvers eröffnet, mit dem auch die Satzung der *Ĝamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* eingeleitet worden war (Sure 3, Vers 104–105). Zudem schlug Riḍā in seinem Bericht vor, eine Vereinigung namens *Ĝam‘iyat ad-da‘wa wa-*

¹³⁸ In seinem Vorwort zum Bericht des Islamischen Kongresses in Jerusalem beanspruchte Riḍā die Idee eines internationalen islamischen Kongresses für sich. Er verwies auf die ersten Ausgaben von *al-Manār*, in denen er auf die Notwendigkeit einer solchen Versammlung hingewiesen hatte (*al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 113–114).

¹³⁹ Siehe dazu Kramer (1986), S. 127–131.

¹⁴⁰ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 199.

¹⁴¹ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 200–201.

¹⁴² an-Nağğār (1932), S. z. Diese Abteilung (*qism al-wa‘z wa-l-iršād*) der Azhar-Universität wurde 1918 gegründet (Maḥfūz (1979), S. 8). Riḍā selbst erhielt 1931 die Anfrage, ob er als Berater für die Gründung dieser Abteilung fungieren wolle (Ryad (2009c), S. 165), was angesichts der harschen Kritik Riḍās an den Lehrinhalten und -methoden der Azhar bemerkenswert ist. Ein Vergleich der Grundsätze und Curricula könnte Aufschluss über die Frage geben, ob Riḍās Schule den Impuls dafür gab, an der Azhar eine fast gleichnamige Abteilung zu eröffnen. Dagegen spricht, dass sich die Abteilung der Azhar offenbar auf die Kunst des warnenden Predigens für Muslime (*wa‘z*) konzentrierte. Erst 1961, als diese Abteilung in *Qism ad-da‘wa wa-t-ṭaqāfa l-islāmīya* umbenannt wurde (Hirschkind (2006), S. 44), wurde die Komponente der Missionierung von Nichtmuslimen hinzugefügt, die für Riḍās Schule zumindest in der Theorie charakteristisch war.

I-iršād al-islāmīya zu gründen, die sich explizit auf die Ziele der ehemaligen Vereinigung Riḍās stützen und ein ähnliches Lehrinstitut gründen sollte.¹⁴³

Riḍās Bericht entfachte einen Konflikt innerhalb der Arbeitsgruppe, der nach der Präsentation im Plenum ausgetragen wurde. Einige Mitglieder der Gruppe waren der Meinung, Riḍā habe als Vorsitzender der Arbeitsgruppe keine freie Meinungsäußerung bei den Sitzungen zugelassen. Zudem verstanden sie den Bericht als schiere wahhabitische Propaganda, womit sie auf Riḍās Verteidigung wahhabitischer Lehren in den 1920er-Jahren in *al-Manār* anspielten, für die er heftig kritisiert wurde.¹⁴⁴ Es hieß, Riḍā habe den Bericht allein geschrieben, ohne dabei andere Mitglieder der Arbeitsgruppe zu konsultieren. Riḍā gab die Plenumsdiskussion – bei der an-Nağğār zu denen gehörte, die ihn verteidigten – in *al-Manār* detailliert wieder:

„Šayḥ ‘Abd al-Wahhāb an-Nağğār stand auf und sagte: ‚Der Bericht von Muḥammad Rašīd Riḍā ist tadellos und weist keine wahhabitischen Tendenzen auf, wie zuvor gesagt wurde. Er hat ihn für uns geschrieben, ich habe ihn mit ihm gelesen und dem zugestimmt. Alles darin ist nützlich. [...] [Seine Gegner] haben vom Kongress gefordert, ein Todesurteil über diesen Bericht auszusprechen, noch bevor er überhaupt gelesen wurde. Ich fordere, dass er gelesen wird und der Kongress gegebenenfalls Änderungen vornimmt.‘ Ich [Rašīd Riḍā] sage: Ich habe den Wortlaut von ‘Abd al-Wahhāb an-Nağğār’s Aussage seinen Notizen entnommen, die ich später in Kairo einsehen durfte. Ich sah, dass er darin etwas Erstaunliches geschrieben hatte, das nur einem aufmerksamen Historiker wie ihm in den Sinn kommen konnte: ‚Das Todesurteil über diesen Bericht erinnert mich daran, was an diesem Ort ein Geistlicher der Juden beschlossen hat, nämlich die Hinrichtung des Messias. Ich bitte Gott darum, dass er diesen Bericht rettet, wie er den Messias gerettet hat.‘“¹⁴⁵

Die Vehemenz, mit der an-Nağğār den Bericht von Riḍā verteidigte, macht seine starke Befürwortung einer Wiederaufnahme des Projekts für *da‘wa* und *iršād* deutlich. Es ist nicht bekannt, ob und wie al-Ḥusaynī zu den Plänen Riḍās äußerte. Da er ihn aber selbst dazu beauftragt hatte, ein Konzept zu entwerfen – und zwar bei vollem Bewusstsein über dessen Ideen zu islamischen Bildungseinrichtungen – ist davon auszugehen, dass er dieses auch befürwortete.

¹⁴³ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 203–206, und *al-Manār* (April 1932), Jg. 32 (4), S. 284–287.

¹⁴⁴ Riḍās Einsatz für die wahhabitische Lehre ist in der Sekundärliteratur vielfach thematisiert worden. Hourani erklärt ihn mit Riḍās Sympathie für die hanbalitische Rechtsschule (Hourani (1962), S. 231), andere begründen ihn mit seinen politischen Ansichten, die mit einer schrittweisen Annäherung an Ibn Sa‘ūd einhergingen (siehe dazu Boberg (1991), S. 302–308, Commins (2009), S. 137–139, und Lauzière (2016), S. 63–64). Die finanzielle Unterstützung, die Riḍā von Ibn Sa‘ūd erhielt – was er zunächst leugnete, letztendlich aber zugab (Boberg (1991), S. 310–312) –, verstärkte die öffentliche Wahrnehmung, dass Riḍā die wahhabitischen Lehren nur aus opportunistischen Gründen verteidigte. Lauzière, der in diesem Zusammenhang von einer „Rehabilitierung“ der Wahhabiten spricht, erklärt überzeugend, dass Riḍā diese eher aufgrund der politischen Unterstützung von Ibn Sa‘ūd als aus Überzeugung vornahm. Lauzière liest aus Riḍās Schriften über die *wahhābīya* ein gewisses Unbehagen und Vorbehalte heraus, zumal deren Lehren im Widerspruch zu Riḍās Befürwortung moderner Wissenschaften und seinem Willen zu zivilisatorischem Fortschritt stünden (Lauzière (2016), S. 64–70).

¹⁴⁵ *al-Manār* (April 1932), Jg. 32 (4), S. 290–291. An-Nağğār konstruierte hier eine historische Parallele, die den Bericht Riḍās nahezu glorifiziert: Er verglich die Ablehnung des Berichts, die er als „Todesurteil“ (*al-ḥukm bi-l-i‘dām*) bezeichnete, mit dem Todesurteil und der Kreuzigung Jesu, die sich ebenfalls in Jerusalem ereignete, dem selben Ort, an dem der Islamische Kongress stattfand.

Ebenso wie bei den zahlreichen Vorhaben, die bei den anderen beiden internationalen islamischen Kongressen in Kairo und Mekka im Jahr 1926 gefasst wurden, führte auch diese Initiative zu keinen konkreten Ergebnissen.¹⁴⁶ Dennoch ist Riḍās Vorstoß als Versuch zu sehen, seine Arbeit in diesem Bereich wiederaufzunehmen.

In seinen Schriften zum Kongress drückte Riḍā seine Unzufriedenheit über dessen Vorbereitung und Durchführung aus. Er hielt die Vorbereitung al-Ḥusaynīs für unvollkommen und war enttäuscht darüber, dass es diesem trotz Riḍās Beratung und Unterstützung nicht gelungen war, die Widerstände gegen seinen Kongress aufzulösen.¹⁴⁷ Für die Vorbereitung eines etwaigen Folgekongresses in Jerusalem hielt es Riḍā für erforderlich, zunächst Konflikte unter den einflussreichen Familien der Stadt beizulegen.¹⁴⁸ Was die Durchführung angeht, kritisierte Riḍā, dass in den Sitzungen viel Zeit für redundante Reden und Diskussionen verschwendet wurde, weshalb Riḍā sich darauf beschränkt habe, sich nur bei zwingender Notwendigkeit zu Wort zu melden. Darüber hinaus kritisierte er, dass den Teilnehmern die Möglichkeit gegeben wurde, sich an beliebig vielen Komitees zu beteiligen, anstatt sich auf die Themen konzentrieren zu müssen, in denen sie Expertise hatten.¹⁴⁹ Zudem merkte Riḍā für zukünftige Kongresse an, dass die Neutralität des Kongressvorsitzenden erforderlich sei und implizierte damit, dass dies al-Ḥusaynī nicht gelungen war.¹⁵⁰

Trotz seiner Kritik hielt Riḍā al-Ḥusaynīs Beitrag in einem größeren Zusammenhang für sehr wertvoll, weil es al-Ḥusaynī gelungen war, die Frage des zionistischen Projekts in Palästina zu einer islamischen und arabischen Angelegenheit zu machen.¹⁵¹ Auch wenn keiner der beim Kongress gefassten Beschlüsse umgesetzt wurde und es keinen Folgekongress gab, war diese Unternehmung ein Versuch, die panislamische Idee zu verwirklichen. Die zahlreichen Differenzen, die unter den Teilnehmern zum Vorschein kamen und die sich bereits in der Vorbereitungsphase abgezeichnet hatten, zeigten jedoch auch, dass sich die panislamische Idee nicht in die Praxis umsetzen ließ.

¹⁴⁶ Die grundsätzlichen Konflikte in der Vorbereitungsphase, die das Entsenden offizieller Delegationen und die beim Kongress zu behandelnden Themen betrafen, sowie die Eignung von Jerusalem als Austragungsort und die Tatsache, dass Amīn al-Ḥusaynī dem Kongress vorsitzen sollte, führten auch während der Austragung selbst zu zahlreichen Diskussionen. Die dort gebildeten Gremien, denen bestimmte Aufgaben übertragen wurden, etwa die Vorbereitung des Aufbaus der islamischen Universität in Jerusalem oder die Organisation einer Nachfolgekonferenz, nahmen zunächst ihre Arbeit auf; letztendlich kam es aber insbesondere aufgrund ihres Misserfolgs beim Sammeln von Geldern für die Universität – was neben dem Schutz der heiligen Stätten in Jerusalem das wichtigste Thema des Kongresses war – zu einem Stillstand ihrer Aktivitäten, die auch nicht wiederaufgenommen wurden. Siehe dazu Kramer (1986), S. 123–141, und Nafi (1996).

¹⁴⁷ *al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 116, und S. 131. Siehe dazu auch Achcar (2012), S. 130.

¹⁴⁸ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 193.

¹⁴⁹ Ebd., S. 197.

¹⁵⁰ Ebd., S. 193. Siehe dazu Kramer (1986), S. 1133–134.

¹⁵¹ *al-Manār* (Mai 1935), Jg. 34 (10), S. 783. Zur Umwandlung von einer palästinensisch-nationalistischen zu einer panislamischen Angelegenheit siehe auch Freas (2012).

Riḍā schätzte die Arbeit von al-Ḥusaynī im Laufe der Zeit immer mehr und erkannte seine Stellung in der Reformströmung zunehmend an. Dies ist in *al-Manār* deutlich sichtbar: Mitte 1929 bezeichnete er al-Ḥusaynī lediglich als einen Anhänger (*murīd*) der islamischen Reformströmung,¹⁵² also als jemanden, der den Ideen der islamischen Reform zugeneigt war, aber selbst (noch) keine eigenen Beiträge vorzuweisen hatte. Anfang 1931 lobte er seinen unvergleichlichen Einsatz zur Förderung des Panislamismus, was er auf sein Engagement in der Internationalisierung und Islamisierung der palästinensischen Frage hinsichtlich des zionistischen Projekts und des britischen Mandats zurückführte.¹⁵³ Schließlich bezeichnete er ihn Mitte 1935 als eine unersetzbare Führungspersönlichkeit.¹⁵⁴ Riḍā konnte zwar zunächst nicht öffentlich befürworten, dass al-Ḥusaynī als Mufti und Vorsitzender des Hohen Islamischen Rates eingesetzt worden war, da er keinerlei Qualifikation dazu besaß. Mit der Zeit erkannte er jedoch, dass al-Ḥusaynī seine einflussreiche Position für Zwecke nutzte, die auch in Riḍās Interesse waren.¹⁵⁵

Al-Ḥusaynī unterscheidet sich von den anderen drei hier vorgestellten Schülern Riḍās insbesondere dadurch, dass er kein doktrinärer Anhänger der islamischen Reformströmung war und sich in erster Linie als Anführer der palästinensisch-arabischen nationalistischen Bewegung verstand. In dieser Eigenschaft nutzte er islamische Angelegenheiten, für die die britische Mandatsmacht Nichteinmischung garantierte, um seine politischen Ziele zu verfolgen. Insbesondere förderte er die Idee des Panislamismus, wie er sie von Riḍā kannte. Im Rahmen der Organisation des Islamischen Kongresses suchte er die Unterstützung Riḍās und bot ihm die Möglichkeit, sein längst beendetes Projekt für *daʿwa* und *iršād* wiederzubeleben. Auch wenn Riḍās Empfehlungen für eine zu gründende islamische Universität beim Kongress nicht unwidersprochen angenommen wurden und die Universität ohnehin nie ins Leben gerufen wurde, konnte Riḍā seine Ideen auf einer großen internationalen Bühne präsentieren. So trug al-Ḥusaynī Riḍās Ideen zwar auf indirekte Weise weiter, wurde aber nie zu einem *muršid* nachdem Konzept von Riḍās Schule.

Fazit

Die hier angeführten Fallbeispiele haben gezeigt, dass die Studenten Riḍās dessen Ideen mit verschiedenen Mitteln direkt oder indirekt jenseits von Ägypten weitertrugen. Diese reichten von der Beratung islamischer Vereinigungen mit dazugehörigen Schulen über islamrechtliche

¹⁵² *al-Manār* (Juni 1929), Jg. 30 (1), S. 14–15.

¹⁵³ *al-Manār* (Februar 1931), Jg. 31 (7), S. 558.

¹⁵⁴ *al-Manār* (Mai 1935), Jg. 34 (10), S. 783.

¹⁵⁵ Neben dem Islamischen Kongress gehören dazu auch al-Ḥusaynīs Bemühungen zur Beilegung des Konflikts zwischen Imām Yaḥyā und Ibn Saʿūd im Jahr 1934. Hier initiierte al-Ḥusaynī die Zusammensetzung einer Delegation, die auf die Arabische Halbinsel reiste, um zwischen den Konfliktparteien zu schlichten. Siehe dazu Kapitel 10.4.

Beratung und publizistische Tätigkeiten bis hin zur Ausrichtung eines internationalen Kongresses. Somit füllten sie die von ihrem Lehrer für sie vorgesehene Funktion aus und gaben seine reformistische Botschaft weiter, zum Beispiel an Muslime, die aufgrund ihrer mangelnden arabischen Sprachkenntnisse nicht von *al-Manār* erreicht werden konnten. Obwohl seine Schule nur kurze Zeit bestand, gelang es Riḍā, durch sie Verbindungen herzustellen, die durch stetigen Austausch aufrechterhalten und durch die Arbeit seiner Schüler multipliziert werden konnten. Auf diese Weise schuf Riḍā über sie neue Milieus, in denen seine Ideen debattiert und hinsichtlich lokaler Kontexte adaptiert wurden. Sowohl im malaiisch-indonesischen Archipel als auch in Indien war *al-Manār* bereits vor der Gründung der Schule für *da‘wa* und *iršād* rezipiert worden. Im malaiisch-indonesischen Archipel war die Zeitschrift aber von den niederländischen kolonialen Autoritäten verboten worden. Sie wurde zwar über verschiedene Kanäle dennoch in die Region eingeführt, aber die Verbreitung war durch das Verbot eingeschränkt.¹⁵⁶ Daher waren die zusätzlichen, von Schülern Riḍās hergestellten Verbindungen zur Vermittlung seiner Ideen in dieser Region besonders wichtig. Ebenso war dies im Maghreb der Fall, wo Riḍās Schriften noch nicht sehr verbreitet waren. Sein Schüler Muḥammad al-‘Arabī l-Ḥaṭīb aus Tétouan stellt daher eine wichtige Verbindung dar, durch die Riḍās Ideen dort größere Verbreitung fanden.

Die Besonderheit der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* liegt darin, dass ihre transregionale Konzipierung eine geografische Erweiterung des Wirkungskreises islamischer Vereinigungen in Kairo einleitete. Dies gelang in diesem Fall durch die Entsendung von *muršidūn*, zumal die ursprünglich geplante Eröffnung von Zweigstellen im Ausland nie realisiert wurde. Ende der 1920er-Jahre nahm sich die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* diese interregionalen Ambitionen zum Vorbild und gründeten zahlreiche Zweigstellen außerhalb von Ägypten.

¹⁵⁶ Die Zeitschrift wurde teils über den Hafen von Tuban geschmuggelt, teils über Pilger verbreitet, die aus Mekka zurückkehrten. Bluhm-Warn weist darauf hin, dass einige Korrespondenten Riḍā baten, in seinen Artikeln nicht auf vorherige Ausgaben zu verweisen, da diese den Lesern womöglich nicht zugänglich waren (Bluhm-Warn (1997), S. 297).

6 Eine Vereinigung als „Nachfolgerin“ Riḍās: Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*

Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs nahmen die Aktivitäten reformorientierter Muslime in religiösen Vereinigungen ab und kamen etwa ein Jahrzehnt lang zum Stillstand. Aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Folgen des Krieges war die Bereitschaft, die Arbeit religiöser Vereinigungen zu finanzieren, gemindert, wie die Beendigung der Aktivitäten der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* gezeigt hat. Zudem bewirkten weltpolitische Ereignisse und deren Konsequenzen für die arabische Welt eine Verschiebung des öffentlichen Interesses auf politische Fragen. Dementsprechend war Riḍā in dieser Zeit in verschiedenen, zum Teil geheim operierenden politischen Gruppierungen aktiv. Wie einige Studien über die politischen Bestrebungen Riḍās gezeigt haben, waren diese Aktivitäten nicht nur von dem Wunsch nach politischer Unabhängigkeit für die syrisch-arabische Welt motiviert, sondern auch von seiner Vorstellung einer über nationale Grenzen hinaus geeinten islamischen Gemeinschaft.¹ Es gab unmittelbar nach dem Krieg aber keine religiöse Vereinigung in Kairo, in der er seine Pläne hinsichtlich islamischer Bildung und Erziehung verfolgen konnte. Anfang der 1920er-Jahre wandte Riḍā sich der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zu, einer elitären Vereinigung, die mit kulturellen und wirtschaftlichen Mitteln anstrebte, kooperative Verbindungen unter Völkern des Ostens (*šarq*) herzustellen und zu stärken. Auch hier versuchte Riḍā, noch immer sein panislamisches Ideal verfolgend, die Bedeutung islamischer Referenzen in Gesellschaften mit muslimischer Mehrheit in den Fokus der Diskussion zu stellen. Da die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* aber nicht religiös ausgerichtet war und sich einige ihrer führenden Persönlichkeiten für eine Einschränkung der Rolle des Islams in der politischen Sphäre aussprachen, scheiterte Riḍās Versuch, seine bevorzugten Themen auf die Agenda dieser Gruppierung zu setzen.²

Die endgültige Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 wurde von Riḍā und anderen Muslimen weltweit als enormer Rückschlag für die *umma* empfunden, auch wenn die Institution schon vor ihrer Abschaffung nur noch symbolischen spirituellen Charakter hatte. Aus dem Niedergang des Kalifats und der Wahrnehmung eines immer weiter zunehmenden Einflusses christlicher Missionare und westlicher kultureller Normen resultierte ein verstärktes Bedürfnis einiger in der Öffentlichkeit stehender Muslime, den religiösen Geist in der Gesellschaft neu zu beleben. Diese Tendenz brachte zahlreiche neue islamische Organisationen hervor, etwa die *Ġamʿiyat al-iḥwān al-muslimīn* (Vereinigung der Muslimbrüder, gegründet 1928), die *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya* (Vereinigung der islamischen Führung, gegründet

¹ „Islam, for him, was a kind of supernationalism, the only true nationalism for Muslims“ (Tauber (1989), S. 104).

² Siehe dazu Kapitel 11.

1928) und die *Ġamīyat aš-šubbān al-muslimīn* (Vereinigung muslimischer junger Männer, gegründet 1927). Auch die *Ġamīyat makārim al-aḥlāq*, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gegründet und wenige Jahre später wieder aufgelöst worden war, nahm ihre Aktivitäten in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre wieder auf. Riḍā verzeichnete diesen neu entstehenden Geist als positive Entwicklung und erwähnte die Arbeit der neuen Vereinigungen mehrfach lobend in *al-Manār*. Dabei sprach er von einer „Veränderung der Situation“ und einem „Sieg der Guten über den Bösen, über die starren *šuyūḥ*, über abergläubischen Sufis und die religions- und gottlosen Nachahmer der Europäer“.³

Hinsichtlich dieses Aufschwungs der islamischen Reformbewegung in den 1920er-Jahren existiert in der Forschungsliteratur eine Annahme, die für diese Studie von besonderem Interesse ist. Sie betrifft eine Veränderung der Reformbewegung, die mit diesem Aufschwung einherging: Schulze charakterisiert die „neue“ Reformbewegung als isolationistisch – im Gegensatz zur „alten“ Reformbewegung, die hinsichtlich der kolonialen Gesellschaft ein höheres Integrationspotenzial gehabt habe.⁴ Gershoni spricht von einem „Aufschwung eines fundamentalen Islams mit eindeutig salafitischen Tendenzen“,⁵ der eine nicht nur religiöse, sondern auch arabisch-nationalistische Reformbewegung hervorgebracht habe. Sajid hebt den unterschiedlichen Bildungshintergrund zentraler Figuren der „alten“ und „neuen“ Reformbewegung hervor, die dem Wandel von einer „Bewegung traditionell ausgebildeter Gelehrter, die für andere traditionell ausgebildete Gelehrte sprachen, zu einer reaktionären, populistischen Bewegung, die hauptsächlich von modern ausgebildeten Laien angeführt wurde“, entspreche.⁶

Diese Veränderungen, die die Reformbewegung Kairos in dieser Phase durchlebte, sind nicht abzustreiten. Es müssen jedoch Einschränkungen hinsichtlich der Annahme gemacht werden, ob dieser Wandel eine grundlegende Änderung gegenüber der Reformbewegung in der Zeit vor den 1920er-Jahren darstellt, wie der in der Forschungsliteratur häufig verwendete Begriff „Neo-Salafiya“ suggeriert.⁷ Brunner erwähnt, dass die Reformbewegung der späten 1920er-Jahre ihre Weltanschauung – die er als „salafitisch“ bezeichnet – von ihren Vordenkern übernommen habe, ihre „Formen der Organisation“ sich aber verändert hätten.⁸ Ein Vergleich religiöser Vereinigungen als solcher „Formen der Organisation“ vor und nach dem Aufschwung

³ *al-Manār* (Juni 1929), Jg. 30 (1), S. 15. Die Passage lautet im arabischen Original: „*Wa-hunālika bišāra uḥrā fi taḥawwul al-aḥwāl, wa-naṣr ḥizb Allāh ‘alā aḥzāb aš-šayṭān, wa-min aš-šuyūḥ al-ḡāmidīn wa-l-mutašawwifa al-ḥāriḥiyyīn, wa-l-mutafarniḡīn al-mulḥidīn al-fāsiqīn.*“

⁴ Schulze (1990), S. 87.

⁵ Gershoni (1973), S. 28–29.

⁶ Sajid (2018), S. 194.

⁷ Diesen Begriff verwenden zum Beispiel Schulze (1990), Mayeur-Jaouen (2002), Brunner (2009), und Sajid (2015).

⁸ Brunner (2009), S. 125.

der späten 1920er-Jahre lässt jedoch eine klare Kontinuität erkennen. Einige Grundsätze der Muslimbrüder hatten etwa 30 Jahre zuvor bereits die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und die *Ġamʿiyat šams al-islām* verfolgt, wie zum Beispiel ihre föderalen Strukturen, die dreistufige Kategorisierung ihrer Mitglieder, die Rekrutierung in ländlichen Gebieten und die Förderung sozialer Projekte wie beispielsweise Schulen. Insbesondere die strukturellen Ähnlichkeiten lassen nicht daran zweifeln, dass Ḥasan al-Bannā sich von diesen Vorgängervereinigungen inspirieren ließ. Auch dessen Ansatz, eigene Prediger auszubilden, die die durch seine Vereinigung vertretenen Ideen unter den ungebildeten Massen verbreiteten, hatte Riḍā zuvor schon in der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* verfolgt. Auch Riḍā wies in *al-Manār* auf die Kontinuität zwischen früheren islamischen Vereinigungen und denen der 1920er Jahre. Dabei schloss er aber die Muslimbrüder aus, die ihren Höhepunkt in den 1930er- und -40er-Jahren – also nach Riḍās Tod – erlebten:

„Ich danke Gott, dass es in letzter Zeit mehr *ʿulamāʾ* und Prediger (*wuʿāzz*) gibt, die sich Atheismus (*ilhād*) und Verfall (*fasād*) widersetzen. Sie verbieten Schandtaten (*fawāḥiṣ*), verwerfliche Handlungen (*munkārāt*), religiöse Neuerungen (*bidaʿ*) und verwurzelte abergläubische Praktiken (*al-ḥurāfāt al-muzmina*). [...] In Kairo wurden Vereinigungen gegründet, die sich mit diesen Angelegenheiten befassen, wie die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*, die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* und die *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya*. Davor gab es andere Vereinigungen in Ägypten, die dazu aufriefen, sich von den *as-salaf aš-šāliḥ* leiten zu lassen und religiöse Neuerungen zu unterlassen. Wir unterstützen die meisten dieser Vereinigungen und haben darin viele aufrichtige Brüder und Anhänger.“⁹

Riḍā widmete den neuen religiösen Vereinigungen in *al-Manār* unterschiedlich viel Aufmerksamkeit. Er erwähnte weder die Vereinigung der Muslimbrüder noch deren Gründer Ḥasan al-Bannā in seiner Zeitschrift. In Anbetracht der Tatsache, dass dieser in der einschlägigen Forschungsliteratur hinsichtlich seiner Ideologie als Nachfolger Riḍās angesehen wird,¹⁰ ist das Schweigen Riḍās über die Muslimbrüder sehr überraschend.¹¹ Auch die *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya* wird in *al-Manār* nicht häufig erwähnt, obwohl Riḍā in regem Kontakt zu ihrem Gründer stand. Muḥammad al-Ḥiḍr war ein muslimischer Reformator aus Tunis, der seit 1920 in Kairo lebte und dort als Dozent an der Azhar-Universität und als Publizist tätig war. Selbst die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*, in der er bereits während ihrer ersten Phase um 1899–1900 aktiv war, erwähnte Riḍā in den 1920er-Jahren nur sporadisch, obwohl

⁹ *al-Manār* (Januar 1929), Jg. 30 (7), S. 508.

¹⁰ Diese Annahme liegt dem Narrativ zugrunde, das al-Bannā selbst konstruierte, insbesondere nachdem er ab 1939 für eine kurze Zeit Herausgeber von *al-Manār* gewesen war. Obwohl al-Bannā das Milieu von Riḍā frequentierte und dieser eine Verbindung zu al-Bannās Vater hatte, bestand zwischen dem Herausgeber von *al-Manār* und dem Gründer der Muslimbrüder keine enge Verbindung (Sajid (2018), S. 194–195).

¹¹ Bemerkenswert ist außerdem, dass Riḍā in al-Bannās Memoiren nur auffallend sporadisch erwähnt wird. Siehe dazu Krämer (2010), S. 30.

er ihre Versammlungen besuchte und gelegentlich dort Vorträge hielt.¹² Dagegen widmete er der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit, sowohl in *al-Manār* als auch, indem er ihr Vereinshaus besuchte und Vorträge bei ihren Versammlungen hielt. Als die Vereinigung ins Leben gerufen wurde, schrieb er in *al-Manār*, dass er sich seit der Gründung seiner *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* über keine Vereinigung so gefreut habe.¹³

Dieser selektive Ansatz Riḍās ist im Zusammenhang mit seinen Erwägungen hinsichtlich seiner publizistischen Nachfolge zu betrachten, die nicht nur die Fortsetzung von *al-Manār* nach seinem Tod beinhaltete, sondern auch die Weiterführung seiner Ideen, für die *al-Manār* bekannt war. Im Jahr 1930 schrieb er hoffnungslos:

„Ich habe nun ein gewisses Alter erreicht und hatte keinen Erfolg dabei, einen Einzigen heranzuziehen, von dem wir hoffen können, dass er nach mir *al-Manār* weiter herausgibt. Es gibt auch keine andere islamische Zeitschrift, die sich für das einsetzt, was *al-Manār* zuwege bringt. Die meisten individuellen Tätigkeiten enden auf diese Art.“¹⁴

Dies bestätigt die Annahme, dass Riḍā selbst al-Bannā nicht als seinen Nachfolger in Betracht zog, und weist zudem darauf hin, dass er auch keine andere Person als geeignet erachtete, seine Arbeit weiterzuführen. Mangels einer solchen Person und aus der Sorge, dass seine Aufrufe zu einer umfassenden Reform in sämtlichen Bereichen muslimischer Gesellschaften mit seinem Ableben verschwinden und in Vergessenheit geraten würden, übertrug Riḍā sein ideelles Erbe keinem Einzelnen, sondern einer der neueren islamischen Vereinigungen, nämlich der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*. Es war nur sinnvoll, dass er *eine* Vereinigung auswählte und nicht verschiedene in gleichem Maße unterstützte, da er auf diese Weise eine klare Linie vorgeben konnte. Im Vergleich mit den anderen Vereinigungen der späten 1920er-Jahren, war die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* diejenige, die Ideen und Ziele vertrat, mit denen sich Riḍā am besten identifizieren konnte. Zudem war Riḍā einigen Akteuren dieser Vereinigung durch langjährige Zusammenarbeit eng verbunden, zum Beispiel Muḥammad al-Ḥiḍr, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Herausgeber der Zeitschriften *az-Zahrāʾ* und *al-Faṭḥ*, Aḥmad Taymūr, einem bekannten Autor und Historiker, oder ʿAbd al-Wahhāb an-Naġġār, mit dem Riḍā schon in früheren religiösen Vereinigungen zusammengearbeitet hatte. Die Rolle der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* für das Fortbestehen von Riḍās Ideen hat Sajid überzeugend beschrieben:

„A key element in this regard was the ability of the association’s members to re-introduce Islamic themes and concepts into public discourse in the interwar years and to make the ideas of earlier traditionally trained reformist scholars, such as Riḍā and ʿAbduh, more accessible to a younger generation of modern-educated

¹² *al-Manār* (September 1932), Jg. 32 (8), S. 635.

¹³ *al-Manār* (Januar 1928), Jg. 28 (10), S. 788.

¹⁴ *al-Manār* (August 1930), Jg. 31 (2), S. 155.

Muslims, who were connected to Islam by faith and culture, but not always by epistemology.“¹⁵

Dies konnte Riḍā zum Zeitpunkt der Gründung der *Ġamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* natürlich nicht vorhersehen, aber er erkannte das Potenzial dieser Vereinigung, das er an ihren Themenschwerpunkten und an den Fähigkeiten ihrer führenden Persönlichkeiten festmachte.¹⁶ Er stand für zahlreiche Vorträge im Vereinshaus zur Verfügung und fungierte dabei als Mentor der Mitglieder. Die führenden Persönlichkeiten der Vereinigung, die das Programm festlegten und ihre Grundsätze in der Presse und in einer eigenen Zeitschrift verbreiteten, vermittelten Riḍās Ideen an ihr junges, vornehmlich studentisches Publikum. Al-Bannā wiederum machte diese Ideen durch die Muslimbrüder einer noch größeren Öffentlichkeit zugänglich, indem er sich nicht auf ein studentisches Publikum beschränkte und das soziale Spektrum seiner potenziellen Anhänger erweiterte.¹⁷ Dabei suchte er den direkten Kontakt zu ihnen auf den Straßen, in Moscheen und Kaffeehäusern.¹⁸ Da er auch sozial relevante Themen wie Armut ansprach, konnte er auch Interessenten der Arbeiterschicht für sich gewinnen.¹⁹ Interessant ist die Frage, ob die Reformbewegung nach Riḍās Tod deswegen als *populistisch* bezeichnet werden kann²⁰ oder ob sie aufgrund der genannten Faktoren *populärer* wurde. Für eine fundierte Beantwortung dieser Frage müsste zunächst geklärt werden, wie Populismus zu definieren und auf welchen Ebenen er erkennbar ist, beispielsweise auf ideologischer, diskursiver oder strategischer Ebene.²¹

Den im Vergleich zu den früheren Vereinigungen Riḍās erhöhten Zulauf der *Ġamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* machten unter anderem die hohen Mitgliederzahlen sichtbar, die die Vereinigung kurze Zeit nach ihrer Gründung verzeichnen konnte.²² Schon bald eröffnete sie zahlreiche Zweigstellen, zunächst im ägyptischen Raum, dann in Palästina, in Syrien und im

¹⁵ Sajid (2018), S. 199.

¹⁶ Als Riḍā über die Gründung der *Ġamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* berichtete, schrieb er über ihre Initiatoren, dass sie die Kompetenz für ihre leitenden Funktionen besäßen und ihre gute Reputation keiner weiteren Worte bedürfe (*al-Manār* (Januar 1928), Jg. 28 (10), S. 792).

¹⁷ Krämer (2010), S. 29.

¹⁸ Baron (2000), S. 228.

¹⁹ Munson (2001), S. 498. In den 1940er-Jahren gründeten die Muslimbrüder sogar eigene Unternehmen, um Angehörige der Arbeiterschicht anzusprechen (Krämer (2010), S. 69).

²⁰ Ebenso wie Sajid meint auch Ryad, dass die von al-Ḥaṭīb herausgegebene Wochenzeitschrift *al-Faṭḥ* – die Riḍās Ideen nach dessen Tod weiterverbreitet habe – den reformistischen Trend in Richtung eines populistischeren Diskurses gelenkt habe (Ryad (2016), S. 50–51).

²¹ Zu einem knappen Überblick über die verschiedenen Ansätze der Populismusforschung siehe Bonikowki/Gidron (2013).

²² Nach zwei Jahren soll die Zahl der Mitglieder aller Zweigstellen in Ägypten 15.000 betragen haben (Sajid (2015), S. 219).

Irak.²³ Da die westliche arabische Welt in den hier behandelten islamischen Vereinigungen deutlich weniger repräsentiert war als die östliche, ist die Gründung einer Zweigstelle in Tunis im Jahr 1935 besonders bemerkenswert. Die Initiative dazu ging von Šayḥ Muḥammad Ṭāhir ibn ʿĀšūr (1879–1973) aus,²⁴ einem Gelehrten der az-Zaytūna-Universität in Tunis, an der auch der weiter oben bereits erwähnte Muḥammad al-Ḥiḍr, einer der Initiatoren der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in Kairo, studiert und gelehrt hatte. Es liegt also nahe, dass die Verbreitung dieser Vereinigung in Tunis von seinen Kontaktpersonen eingeleitet wurde. Meines Wissens war diese Zweigstelle die einzige im Maghreb, was wiederum die Annahme bestätigt, dass die Verbreitung der Vereinigungen von persönlichen Netzwerken der Mitglieder abhängig war. Die führenden Persönlichkeiten waren Ägypter und Syrer; dementsprechend verbreitete sich die Vereinigung in den Gebieten, in denen diese führenden Mitglieder gut vernetzt waren.

Die rasche Erweiterung ihres Einflussbereichs war zum einen dank der gesteigerten Einsatzbereitschaft der Muslime im arabischen Raum möglich. Zum anderen verhalfen ihr Faktoren wie die gute Vernetzung der Initiatoren der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in Kairo, ihre Kenntnisse der Leitung von Vereinigungen, ihre engen Verbindungen mit der arabisch-islamischen Presse und eine Finanzierung, die durch die hohen Mitgliederzahlen und regelmäßige Spenden gesichert war, zum Erfolg. Zur Zeit als die *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und *Ġamʿiyat šams al-islām* um 1900 aktiv waren, handelte es bei solchen islamischen Vereinigungen um relativ neue Erscheinungen, die einige Zeit brauchten, um ihr Potenzial zu entfalten. Insofern kann hier von einem Prozess der Professionalisierung islamischer Vereinigungen in Kairo gesprochen werden, der zusammen mit dem Aufschwung islamischer Themen in den 1920er-Jahren Phänomene wie die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* oder die Muslimbrüder hervorbrachte.

Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* spielte eine bedeutende Rolle beim Wandel der religiös-intellektuellen Reformbewegung um Riḍā zu einer sozialen Bewegung mit islamischen Referenzen, wie sie bei den Muslimbrüdern zu finden sind, und ist daher für diese Arbeit von besonderem Interesse. Es folgt eine Übersicht über die Grundprinzipien, Aktivitäten und Mitglieder der Vereinigung sowie über die Rolle Riḍās als deren Mentor. Dabei wird insbesondere die Annahme einer Kontinuität zu frühen islamischen Vereinigungen überprüft.

²³ Zu den Zweigstellen in Ägypten siehe zum Beispiel *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Dezember 1929), Jg. 1 (3), S. 213, und *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Dezember 1929), Jg. 1 (3), S. 221, sowie Abbildung 4. In Palästina war die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* auch sehr stark vertreten. Im Jahr 1928 wurden dort innerhalb weniger Monate mindestens zehn Zweigstellen gegründet. Zum Beginn der Aktivitäten der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in Palästina siehe Matthews (2006), S. 56–60. Zu einem Lagebericht der Vereinigung in Palästina aus dem Jahr 1930 siehe *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Juli 1930), Jg. 1 (10), S. 833–835. Zur Eröffnung von Zweigstellen in Homs, Aleppo, Damaskus und Beirut siehe Thompson (2000), S. 106. Zur Eröffnung der Zweigstelle in Bagdad siehe *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (April 1930), Jg. 1 (7), S. 520.

²⁴ Imady (1993), S. 153.

Abschließend werden die Beziehungen Riḍās zu führenden Mitgliedern der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* behandelt.

6.1 Riḍā als Mentor der reformorientierten muslimischen Jugend

Während die früheren religiösen Vereinigungen in der westlichen islamwissenschaftlichen Forschung kaum behandelt werden, findet die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* deutlich mehr Beachtung. Bereits 1932 veröffentlichte der deutsche Orientalist Georg Kampffmeyer einen zeitgenössischen Bericht über die Prinzipien und Aktivitäten der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* auf der Grundlage seiner zahlreichen Besuche des Vereinshauses in Kairo. Indem er diesen Bericht ins Zentrum seiner Darlegung über die Entwicklung islamischer Bewegungen in Ägypten stellte, hob er die wichtige Rolle dieser Vereinigung für die Reformbewegung innerhalb und außerhalb Ägyptens hervor.¹ Spätere Studien behandelten insbesondere Aspekte des Wandels der Reformbewegung, für den die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* eine Schlüsselfunktion hatte, wie im vorhergehenden Abschnitt dargelegt wurde. Da Kampffmeyer in seinem Bericht die wesentlichen Punkte hinsichtlich der Ziele, Aktivitäten und Mitglieder der Vereinigung bereits im Detail behandelt hat, genügt es an dieser Stelle, diese Aspekte hinsichtlich der Frage zu behandeln, inwiefern sie in einem Verhältnis der Kontinuität zu den anderen religiösen Vereinigungen stehen, in denen sich Riḍā zuvor engagiert hatte, und in welcher Form Riḍā seine Funktion als Mentor der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* ausübte.

Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* wurde im November 1927 von namhaften Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Kairo gegründet. Die ersten Gespräche darüber ereigneten sich in der al-Maktaba as-salafiya von al-Ḥaṭīb, was die engen Verbindungen zwischen Vereinigungen und Institutionen kultureller Produktion verdeutlicht. Den Anstoß dazu hatte al-Ḥaṭīb gegeben, als er seinem Freund al-Ḥiḍr seinen Wunsch offenbarte, ein islamisches Pendant zur *Young Men's Christian Association* (YMCA) ins Leben zu rufen, einer Vereinigung der amerikanischen protestantischen Mission, die 1923 eine Zweigstelle in Kairo gegründet hatte.² Al-Ḥaṭīb konnte zwei weitere Mitstreiter für dieses Vorhaben gewinnen, die die Buchhandlung rege frequentierten, nämlich Taymūr, zu dem al-Ḥaṭīb einen langjährigen

¹ „I dare to say that the Y.M.M.A. [Young Men's Muslim Association] is the one great movement of the Arabic-speaking world of today, and that its importance and influence, at the present time and in future, can hardly be overestimated“ (Kampffmeyer (1932), S. 108–109).

² Dass die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* eine Herausforderung der YMCA (arabisch: *Ġamʿiyat aš-šubbān al-masīhīyyīn*) ist schon an ihrer Namensgebung deutlich erkennbar, die eine Anlehnung an ihr christliches Pendant ist.

Kontakt pflegte,³ und einen Studenten des Dār al-‘ulūm namens ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn (Lebensdaten unbekannt). Da letzterer sehr gut mit anderen religionsbewussten muslimischen Studenten vernetzt war, bat al-Ḥaṭīb ihn, die Idee einer Vereinigung für junge Männer unter ihnen zu verbreiten. Hārūn konnte zwölf muslimische Studenten um sich scharen, bei denen al-Ḥaṭīb's Idee auf Interesse stieß. Bei drei Versammlungen unter der Leitung von Taymūr, al-Ḥiḍr und al-Ḥaṭīb entwarfen die zwölf Studenten eine Satzung und legten einen Termin für eine vierte Versammlung fest, bei der der Vorstand gewählt werden sollte. Daran sollen insgesamt etwa 300 Personen teilgenommen haben, die die zwölf Studenten in der Zwischenzeit in ihren Milieus für die Vereinigung rekrutiert hatten.⁴

Bemerkenswert ist, dass sich die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* zwar an junge Männer richtete und diese die Basis der Vereinigung bildeten, der Vorstand sich aber vornehmlich aus älteren, erfahrenen und in der Öffentlichkeit bekannten Männern zusammensetzte, die in Riḍās Alter oder etwas jünger waren. Die Mitglieder wählten ‘Abd al-Ḥamīd Bek Sa‘īd (gest. 1940) zu ihrem Vorsitzenden und Šayḥ ‘Abd al-‘Azīz Ġāwīš (1876–1929), der zu jenem Zeitpunkt die Abteilung für Grundschulausbildung im ägyptischen Bildungsministerium leitete, zum stellvertretenden Vorsitzenden. Taymūr sollte die Finanzen verwalten, und al-Ḥaṭīb wurde zum Generalsekretär gewählt. Unter den weiteren acht der insgesamt zwölf Mitglieder des Vorstands waren neben al-Ḥiḍr drei Absolventen von Universitäten in Europa, davon zwei Juristen, drei im Bildungswesen tätige Personen und ein Journalist.⁵ Eine klassische islamische Ausbildung hatten nur al-Ḥiḍr und Ġāwīš absolviert. Als Letzterer verstarb, wurde er durch an-Naġġār ersetzt, der ebenso eine islamische Ausbildung abgeschlossen hatte. Somit waren im Vorstand nur zwei Personen mit einer Bildungsbiografie vertreten, die sie dazu qualifizierte, fachkundige Antworten auf religiöse Fragen zu geben. Daher war die Vereinigung auf die Unterstützung von Personen wie Riḍā angewiesen; dieser befürwortete ihre Grundsätze und Aktivitäten und konnte die jungen Mitglieder der Vereinigung in religiösen Fragen anleiten. Nach einer Erläuterung der Grundsätze, Ziele und Aktivitäten der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* wird im Folgenden der Frage nachgegangen, in welchem Bereich und auf welche Art und Weise Riḍā seine Rolle als Mentor wahrnahm.

Die Gründungsmitglieder der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* beabsichtigten einerseits, die jungen Muslime Kairo von der YMCA und anderen Organisationen christlicher Missionare

³ Taymūr und al-Ḥaṭīb kannten sich seit 1907, als al-Ḥaṭīb sich für kurze Zeit in Kairo aufhielt und auch Riḍā persönlich begegnete (*al-Faṭḥ* (Mai 1930), Jg. 4 (197), S. 2). Sie intensivierten ihren Kontakt, als al-Ḥaṭīb nach seinem Aufenthalt im Jemen für längere Zeit nach Kairo ging. Taymūr besorgte ihm eine Anstellung als Autor bei *al-Mu‘ayyad*, damit er dort seinen Lebensunterhalt verdienen und sich dem Aufbau seiner Buchhandlung widmen konnte (Suwaydān (1998), S. 141–142).

⁴ Ebd., S. 169–170. Die Namen aller zwölf Studenten finden sich bei Ġamāl (2003), S. 774.

⁵ Die Namen aller Vorstandsmitglieder finden sich bei Kampffmeyer (1932), S. 104–105.

fernzuhalten. Andererseits wollten sie ihre jungen Mitglieder geistig, moralisch, ethisch und auch physisch stärken, damit diese westlichen Einflüsse, die die Gründer als nicht mit dem Islam vereinbar erachteten, aus eigener Kraft widerstehen konnten. Mit der Stärkung des muslimischen Individuums sollte die Stärkung der muslimischen Gemeinschaft einhergehen. Die moralischen und ethischen Normen waren dabei dem Koran zu entnehmen und, soweit sie nicht den Bereich der Gebote gegenüber Gott (*‘ibādāt*) betrafen, durch einen unabhängigen, zeitgemäßen *iğtihād* zu definieren.⁶ Das Grundmotiv der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* sowie die in ihrer Satzung definierten Ziele und Mittel weisen klare Parallelen zur *Ġam‘īyat makārim al-aḥlāq* und zur *Ġam‘īyat šams al-islām* auf: Durch regelmäßige Vorträge in einem eigenen Vereinshaus beabsichtigten die Gründer der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, einen Beitrag zur Lehre islamischer Moral und Ethik zu leisten, Wissen auf eine zeitgemäße Art zu verbreiten und Konflikte zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen zu beseitigen.

Ein weiterer Aspekt der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* war ihr Ideal einer muslimischen Gesellschaft, die eine Synthese der aus Sicht ihrer Mitglieder guten – also fortschrittlichen und mit dem Islam vereinbaren – Elemente der Zivilisationen des Ostens und des Westens darstellen sollte.⁷ Die westlichen Einflüsse, denen die Vereinigung entgegneten wollte, beschränkten sich auf den religiösen, kulturellen und sozialen Bereich, wohingegen wissenschaftliche und technologische Errungenschaften, die den eigenen Fortschritt förderten, gutgeheißen wurden, sofern sie nicht islamischen Prinzipien widersprachen. Der Aspekt des Umgangs mit westlichen Einflüssen war in der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* präsenter als in den Vorgängervereinigungen, die ihr Verhältnis zur westlichen Zivilisation nicht explizit definiert hatten. Viele Mitglieder der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* waren Absolventen europäischer Hochschulen und waren in höherem Maße europäischen Einflüssen ausgesetzt gewesen als die Akteure der *Ġam‘īyat makārim al-aḥlāq* und der *Ġam‘īyat šams al-islām*, von denen ein großer Teil eine pädagogische Ausbildung – meist in Ägypten – abgeschlossen hatte. Wie im Fall aller vorliegenden Satzungen der hier behandelten Vereinigungen bleiben auch hier wichtige Fragen unbeantwortet. Zum Beispiel ist unklar, wer die Autorität besaß, zwischen guten und schlechten Eigenschaften östlicher und westlicher Gesellschaften zu unterscheiden und darüber zu urteilen, welche anzunehmen und welche abzulehnen waren, kurz: wer den unabhängigen *iğtihād* durchführen sollte.⁸ Es war zwar vorgesehen, dass der Vorstand ein internes Dokument erstellte, das die in der Satzung

⁶ Dies führte Yaḥyā ad-Dardīrī (gest. 1956), Herausgeber der Vereinszeitschrift, im ersten Leitartikel der ersten Ausgabe aus (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Oktober 1929), Jg. 1 (1), S. 1–5). Den Lösungsansatz der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* bezeichnete er dabei als „Gestaltung nach dem Vorbild der Moral und guten Sitten des Korans“ (*taḥalluq bi-aḥlāq wa-ādāb al-Qur‘ān*).

⁷ *al-Manār* (Januar 1928), Jg. 28 (10), S. 789.

⁸ Die allgemein gehaltenen Formulierungen in der Satzung der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* bemerkte auch Riḍā in ebd., S. 792.

definierten Grundsätze näher erläuterte. Da ein solches Dokument jedoch nicht vorliegt, kann nicht überprüft werden, ob hier eindeutigere Definitionen festgehalten wurden.

Im Gegensatz zu den oben behandelten Vereinigungen plante die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* zunächst nicht, ihre Grundsätze in eigenen Bildungseinrichtungen zu verbreiten. Erst bei einer allgemeinen Versammlung im Oktober 1930 beschlossen die Führungsfiguren der inzwischen zahlreichen Zweigstellen, dass jede von ihnen eine eigene Koranschule haben sollte.⁹ Insofern bildeten die im Vereinshaus gehaltenen Vorträge und eine eigene Vereinszeitschrift (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn*) zunächst den Kern des Bildungsangebots der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*. Für die Organisation der Vorträge, die für jeden Redner und Zuhörer offen waren, war ein dreiköpfiges Komitee zuständig.¹⁰ Die Inhalte reichten von religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und verschiedene Aspekte der Industrie betreffenden Themen bis hin zu den Bereichen Geschichte, Philosophie, Medizin und Recht. Im Durchschnitt wurden im Vereinshaus drei Vorträge pro Woche gehalten, also mehr als bei der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und der *Ġamʿiyat šams al-islām*. Zudem waren die Vorträge thematisch vielfältiger. Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* veröffentlichte in der ersten Ausgabe ihrer Zeitschrift eine Liste von Vorträgen, die im Vereinshaus gehalten worden waren.¹¹ Zu den Rednern gehörten zum Beispiel Yūsuf ad-Diğwī, Šayḥ Ṭanṭāwī Ġauharī (1862–1940), der für seinen *tafsīr ʿilmī*¹² bekannt war, ʿAbd al-Wahhāb an-Nağğār oder Muḥammad al-Ḥiḍr. Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* bot nicht nur ihren Mitgliedern einen Raum für Vorträge, sondern auch Vertretern der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*. Die Vernetzung gleichgesinnter und gleichzeitig agierender islamischer Gruppierungen der 1920er-Jahre in Kairo¹³ ist ein Aspekt, der in den früheren Vereinigungen nicht im selben Maß eine Rolle gespielt hatte. Es gab zwar Mitglieder, die sich sowohl in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* als auch in der *Ġamʿiyat šams al-islām* beteiligten, die Vereinigungen traten jedoch stets getrennt voneinander auf, und bei ihren Versammlungen wurde das Thema Rivalität diskutiert.

Bevor die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* im Oktober 1929 ihre eigene Zeitschrift gründete, hatte sie bereits bestehende Periodika genutzt, um ihre Vorträge öffentlich bekanntzugeben

⁹ Kampffmeyer (1932), S. 133–134.

¹⁰ In der ersten Amtsperiode des Vorstands bestand dieses Komitee aus ʿAbd al-ʿAzīz Ġāwīš, Maḥmūd ʿAlī Faḍlī und Yaḥyā ad-Dardīrī (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Oktober 1929), Jg. 1 (1), S. 64).

¹¹ Ebd., S. 64–67.

¹² Als *tafsīr ʿilmī* wird eine Methode der Koranexegese bezeichnet, durch die Passagen im Koran aufgezeigt werden sollen, die moderne wissenschaftliche Entdeckungen antizipierten (Ragheb (2017), S. 145).

¹³ Die Nutzung des Netzwerks um die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* durch al-Bannā sowie der Publikationen, die in diesem Milieu entstanden, war zum Beispiel ein Faktor für den Erfolg der Muslimbrüder. Diese Rolle der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* wird auch hervorgehoben bei Imady (1993), S. 155, und bei Sajid (2018), S. 203–204.

und Auszüge daraus zu verbreiten.¹⁴ Al-Ḥaṭīb, Generalsekretär der Vereinigung, hatte bereits viel Erfahrung im Bereich des Journalismus gesammelt und wusste um die Bedeutung der Presse für Vereinigungen wie die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*.¹⁵ Also stellte er ihr seine islamische Wochenzeitschrift *al-Faṭḥ* als Plattform zur Verfügung. Er veröffentlichte hier ihre Bekanntmachungen, Erklärungen ihrer Mitglieder und detaillierte Berichte über die Gründung, über Versammlungen und Feiern.¹⁶ In einem solchen Umfang berichteten sonst nur vereinseigene Zeitschriften über die Aktivitäten solcher Gruppierungen. Dass *al-Faṭḥ* diese Funktion nahezu vollständig übernahm, deutet auf den hohen Stellenwert hin, den die Vereinigung für al-Ḥaṭīb hatte, ebenso wie für dessen Partner Taymūr, der die Zeitschrift finanzierte und ebenso Mitglied des Vorstands war.¹⁷ Über die Vereinszeitschrift hat sich bereits Kampffmeyer ausführlich geäußert.¹⁸ Ihre Inhalte waren sehr vielfältig und umfassten einerseits rein religiöse Themen wie das Leben des Propheten sowie Koran, *ḥadīṭ* und *tafsīr*.¹⁹ Andererseits behandelte die Zeitschrift auch Themen wie den Zustand muslimischer Gesellschaften, deren Notwendigkeit zu Erneuerung (*tağdīd*) und Reform (*iṣlāḥ*), das Verhältnis des Islams zu Wissenschaft und Technik, Fragen der Psychologie, des sozialen Lebens und des Alltags, wie zum Beispiel die Stellung der Frau in muslimischen Gesellschaften, Bildung, Medizin und Hygiene.²⁰ Entsprechend dem Grundsatz, dass muslimische Gesellschaften die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des Westens übernehmen sollten, wenn diese mit dem Islam vereinbar waren, stellte die Zeitschrift regelmäßig die Arbeit westlicher Wissenschaftler und Erfinder vor.²¹ Ebenso widmete sich die Zeitschrift dem Thema Sport, das in dieser Vereinigung eine besondere Rolle spielte, auf die

¹⁴ Kampffmeyer (1932), S. 113–114.

¹⁵ Al-Ḥaṭīb hatte bereits in den Redaktionen der Tageszeitungen *al-Muʿayyad* und *al-Ahrām* mitgearbeitet; er war Redaktionsleiter der haschemitischen Zeitung *al-Qibla* und der syrischen Zeitung *al-ʿĀsima*, die die Interessen von König Fayṣal von Syrien nach dem Ersten Weltkrieg vertrat. In den 1920er-Jahren gründete er zwei eigene Zeitschriften, *az-Zahrāʾ* und *al-Faṭḥ*, und beteiligte sich maßgeblich an den ersten Publikationen der Muslimbrüder. In den 1950er-Jahren wurde er sogar Redaktionsleiter der offiziellen Zeitschrift der Azhar. Siehe dazu Rizvi (1991), S. 39–51.

¹⁶ Siehe dazu Sajid (2015), S. 220.

¹⁷ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 789.

¹⁸ Kampffmeyer (1932), S. 116–119.

¹⁹ Zum Beispiel die Artikelserie „Tafsīr al-Qurʿān“ von Ḥasan Maṣṣūr al-Iskandarī, Konrektor des Dār al-ʿulūm, dann des Dār al-muʿallimīn al-ʿulyā. Der erste Artikel dieser Serie erschien in *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 87–92. ʿAbd al-Wahhāb an-Nağğār veröffentlichte eine Artikelserie über das Leben des Propheten (der erste Artikel dieser Serie erschien in *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 93–96).

²⁰ Hervorzuheben ist hier, dass einige Artikel zum Thema Bildung von al-Bannā verfasst wurden, zum Beispiel in *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 104–108, und *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Januar 1930), Jg. 1 (4), S. 280–285).

²¹ Dazu diente die Rubrik „Uzmā ar-riğāl“, in der zum Beispiel der Erfinder Thomas Edison (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Oktober 1929), Jg. 1 (1), S. 31–38), der Physiker Michael Faraday (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Mai 1930), Jg. 1 (8), S. 583–585) oder der Automobilhersteller Henry Ford (*Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Dezember 1930), Jg. 1 (3), S. 194–197) vorgestellt wurden. Auffällig ist, dass es sich dabei fast ausschließlich um Amerikaner handelte. Die Artikel dieser Rubrik verfasste ein mir unbekannter Diplom-Ingenieur namens Ibrāhīm Ḥasan Muḥammad Ḥaṭṭāb.

weiter unten eingegangen wird. Wie bei anderen Zeitschriften religiöser Vereinigungen war Riḍā auch in diesem Fall weder als Autor noch administrativ beteiligt.

Wie die Themen der Vorträge im Vereinshaus der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* waren auch die Inhalte ihrer Zeitschrift vielfältiger als beispielsweise die der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* 30 Jahre zuvor. Diese hatte sich noch weitgehend auf die Bereiche Religion, Bildung und Erziehung, Ethik und Moral beschränkt. Die thematische Verbreiterung der Zeitschrift der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* ist auf die vielfältigen Interessen der Mitglieder zurückzuführen, die an ihr mitwirkten. Die Perspektiven beider Publikationen hinsichtlich religiöser Themen sowie Fragen der Bildung, Erziehung, Moral und Ethik ähneln einander jedoch sehr. So ist es auch nicht verwunderlich, dass in der Zeitschrift der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* mit an-Naḡḡār ein Autor in Erscheinung trat, der schon für die *Maḡallat makārim al-aḥlāq* geschrieben hatte. Damals hatte er eine Artikelserie zum Thema *tauḥīd* beigeleitet und vertretungsweise die Leitung der Redaktion übernommen; nun verfasste er Abhandlungen über das Leben des Propheten.²²

Die Aktivitäten der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* beschränkten sich nicht darauf, ihren Mitgliedern mit Vorträgen und Publikationen eine Bildungsplattform zu bieten. Obwohl der Artikel 2 der Satzung festlegte, dass die Vereinigung unter keinen Umständen in politische Angelegenheiten intervenieren dürfe, veröffentlichte sie zahlreiche Protestbriefe, die im Vereinshaus formuliert und diskutiert wurden und durchaus politische Fragen betrafen. Darunter waren ein an den Völkerbund adressierter Protestbrief gegen die Politik Italiens im libyschen Tripolis,²³ ein Aufruf an die Völker und Regierungen der islamischen Welt gegen den sogenannten „Berber-Dahir“ im Jahr 1930²⁴ sowie mehrere Protestbriefe, die die Vereinigung im Zuge verschiedener Ereignisse in Palästina veröffentlichte, und das Sammeln von Spenden für die dortige arabische Bevölkerung.²⁵ Die politischen Implikationen dieser Proteste und Aktionen sind zwar offensichtlicher, als es bei den Vorgängervereinigungen der Fall war, aber solche Widersprüche zwischen dem Grundsatz politischer Nichteinmischung und der Praxis des politischen Protests hatten sich bereits beispielsweise bei der *Ġamʿiyat šams al-islām* ergeben. Bei der oben erwähnten zweigstellenübergreifenden Versammlung der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* im Oktober 1930 thematisierte ad-Dardīrī diesen Widerspruch und

²² *Maḡallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 93–96, und *Maḡallat aš-šubbān al-muslimīn* (Dezember 1929), Jg. 1 (3), S. 166–169.

²³ *al-Manār* (Juni 1931), Jg. 31 (9), S. 714–718.

²⁴ Dabei handelte es sich um ein vom französischen Protektorat erlassenes Dekret, das verschiedene Systeme der Rechtsprechung für Berber und den restlichen Teil der marokkanischen Bevölkerung vorsah (*al-Manār* (September 1930), Jg. 31 (3), S. 205–208).

²⁵ Siehe dazu beispielsweise *Maḡallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 148, oder *Maḡallat aš-šubbān al-muslimīn* (Dezember 1929), Jg. 1 (3), S. 211. In ihrer Zeitschrift veröffentlichte die Vereinigung außerdem regelmäßig die Namen derjenigen, die für Palästina gespendet hatten (zum Beispiel in *Maḡallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 150).

betonte, dass Interventionen, die die Vereinigung beispielsweise zur Verteidigung der Klagemauer und der al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem einleitete, keine politisch, sondern islamisch motivierten Handlungen seien. Diese Art der Rechtfertigung übernimmt auch Kampffmeyer in seinem zeitgenössischen Bericht:

„So, as these young men are true Moslems and fighting for the influence of Islam, they are deeply interested in any events regarding Islam, and feel deeply moved when there is any aggression against Islam or Islamic communities, or when it seems to them that there is any such aggression, in Egypt or outside Egypt. Then they rise vehemently. And when such an aggression, or supposed aggression, comes from political authorities, then the protestations and actions of the Y.M.M.A. [Young Men’s Muslim Association] seem to have a political character.“²⁶

Mit Sicherheit erweckten die Ereignisse, gegen die die Vereinigung protestierte, Gefühle religiöser Solidarität in ihren Mitgliedern. Ein weiterer Faktor, der die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* als nicht unpolitisch erscheinen ließ, war auch der nationalistische Geist, den die Führungsfiguren der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* und viele der jungen Mitglieder vertraten. ‘Abd al-Ḥamīd Sa‘īd, Vorsitzender der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, war beispielsweise als Vertreter der ägyptischen *al-Ḥizb al-waṭanī* Mitglied im Parlament. In dieser Funktion vertrat er auch Interessen der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, indem er sich zum Beispiel bemühte, die Aktivitäten christlicher Missionare in Ägypten gesetzlich einzuschränken.²⁷ Sowohl in seiner ägyptischen als auch in seiner arabischen Variante richtete sich der Nationalismus der Vertreter der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* insbesondere gegen den westlichen Imperialismus; ebenso verhielt es sich mit den Protesten. Diese demonstrierten nicht nur Solidarität mit anderen Muslimen, sondern auch mit anderen arabischen Regionen und thematisierten den zunehmenden Verlust ihrer Selbstbestimmungsrechte. Die Protestaktionen der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* hatten also nicht nur deshalb politischen Charakter, weil sie sich gegen politische Autoritäten richteten, sondern auch aufgrund der politischen, arabisch-nationalistischen Bestrebungen ihrer Initiatoren und Anhänger.

Der Bezug auf die Nation war in der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* immer präsent, was gegenüber den frühen religiösen Vereinigungen ein neuer Aspekt war. Dieser nationale Geist fand insbesondere in der Bildung von Sportteams aus den jungen Mitgliedern und der Austragung von Sportwettkämpfen seinen Ausdruck, was nicht nur eine Parallele zur YMCA war, sondern auch als ein eindeutiger Affront gegen diese zu verstehen ist.²⁸ Den hohen Stellenwert, den sportliche Aktivitäten im Alltag der Vereinigung hatten, belegt die

²⁶ Kampffmeyer (1932), S. 120–121.

²⁷ Siehe dazu Baron (2014), S. 140 ff., und Kampffmeyer (1932), S. 107–108. Auch ‘Abd al-‘Azīz Ġāwīš war ein ausgesprochener ägyptischer Nationalist. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb war seit seiner Jugend ein vehementer Verfechter des syrisch-arabischen Nationalismus.

²⁸ Zur Bedeutung des Sports in der YMCA siehe Putney (2003), S. 64–72.

umfangreiche Berichterstattung in der Vereinszeitschrift. In fast jeder Ausgabe wurden Ergebnisse von Wettkämpfen in den Sportarten Fußball, Basketball, Gymnastik oder Leichtathletik veröffentlicht sowie Fotografien verschiedener Mannschaften.²⁹ Außerdem wurde der Nutzen von Sport für Körper und Seele in verschiedenen Artikeln thematisiert.³⁰ Jacob behandelt neben anderen Aspekten auch die Bedeutung von Sport und allgemein der Kultivierung des Körpers bei der Formung starker, männlicher Subjekte, die dem Dienst für die Nation körperlich gewachsen sein sollten. Männer der ägyptischen Mittelschicht, die *affandīya*, sollte diesen Wandel des ägyptischen Mannes vollziehen, der im „kolonialen Diskurs“ als schwach, undiszipliniert und nicht maskulin beschrieben wurde. Aus dem Gefühl körperlicher Unterlegenheit heraus entstand Ende des 19. Jahrhunderts ein öffentlicher Diskurs um den Körper und dessen Kultivierung.

„[...] [T]he act of occupation by a foreign colonial power deploying its self-proclaimed superior epistemological and moral armory alongside its military arsenal resulted in the formulation of some novel responses from the new subject race. One of these responses was to theorize the nature of that subjugation in terms of a deficient masculine corporeality.“³¹

Als nationales Konzept sei die Kultivierung des männlichen Körpers in Ägypten ab den 1880er-Jahren erstmals in Erscheinung getreten, was die Einführung von Sportunterricht an öffentlichen Schulen (1895), die Gründung nationaler Sportvereine (1909) und eines nationalen olympischen Komitees (1914) zur Folge gehabt habe, bis sie in den 1920er-Jahren in der ägyptischen Elite und der Mittelschicht allgemein anerkannt war und praktiziert wurde.³² In diese Entwicklung reihte sich die *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* ein und bot ihren Mitgliedern Raum für sportliche Betätigung (*riyāḍa*).

Weitere Manifestationen der nationalen Bezüge der *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* waren zum Beispiel die Absicht, eigene Pfadfindertruppen zu bilden – was meines Wissens in der Zentrale in Kairo zumindest zu Riḍās Lebzeiten nicht umgesetzt wurde –³³ und das Komponieren und Dichten von Hymnen „zur Förderung des nationalen Gefühls“ (*tarqīya li-š-šu'ūr al-qaumī*). Dazu lud ad-Dardīrī stellvertretend für die Vereinigung ausgewählte Mitglieder, darunter Komponisten, Dichter und Musiker, zu einer Versammlung ein, bei der ein operativer Plan zur Umsetzung des Vorhabens entworfen werden sollte. Auch Riḍā war

²⁹ Siehe dazu beispielsweise *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Mai 1930), Jg. 1 (8), S. 588–596, und *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (Januar 1930), Jg. 1 (4), S. 293.

³⁰ Zum Beispiel in *Mağallat aš-šubbān al-muslimīn* (November 1929), Jg. 1 (2), S. 139–141.

³¹ Jacob (2011), S. 71–72.

³² Ebd., S. 72 und S. 85–89.

³³ Kampffmeyer (1932), S. 134. Es gab aber zum Beispiel eine Pfadfindertruppe in der Zweigstelle der *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* in Alexandria (ebd., S. 118). Zur Pfadfinderbewegung in Ägypten siehe Jacob (2011), S. 92–124.

eingeladen, da die Vereinigung ihn „als Stütze zur Verbreitung dieser Idee“ erachtete.³⁴ Riḍā nahm die Einladung an, verhielt sich bei der Diskussion des Vorhabens aber passiv und war mit den Äußerungen eines anderen Teilnehmers nicht einverstanden. Dabei ging es um den Vorschlag, Koranverse in die zu komponierenden Lieder einzubinden. Riḍā hielt die Ausführungen des Redners für unqualifiziert – er flüsterte ad-Dardīrī zu, dass der Redner für das Verfassen von Liedern für Hochzeiten besser geeignet sei, und verließ die Veranstaltung vorzeitig.³⁵ Riḍās Passivität in dieser Angelegenheit zeigt, dass er sich mit dem nationalen Aspekt der Vereinigung nicht identifizieren konnte und sich bei Gelegenheiten, bei denen dieser im Zentrum stand, zumindest zurückhaltend gab. Da Riḍā das Konzept der Nation nur in einem gesamtislamischen Rahmen akzeptierte und dessen territoriale Varianten ablehnte, entsprach sein Verhalten seiner allgemeinen Haltung zu diesem Thema.

Anders verhielt es sich, wenn Riḍā die Gelegenheit hatte, die Mitglieder der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in religiösen Fragen zu beraten. Die Funktion als Mentor, die er dabei erfüllte, belegen zwei Berichte über Vorträge, die er im Haus der Vereinigung hielt. Der erste Vortrag behandelte die Frage der Koedukation im Bereich der sekundären und weiterführenden Bildung.³⁶ In diesem Vortrag lehnte Riḍā die Argumente ab, auf die sich die Befürworter gestützt hatten. Da sich der soziale, religiöse und kulturelle Kontext Ägyptens von den Kontexten europäischer Gesellschaften unterscheidet, seien die positiven Erfahrungen, die beispielsweise die britische Gesellschaft mit Koedukation gemacht habe, nicht auf ägyptische Bildungseinrichtungen übertragbar. Wie bei anderen Formen der Erneuerung (*tağdīd*) sei auch hier zu beachten, dass westliche Praktiken nicht durch unreflektierte Imitation (*taqlīd*) übernommen, sondern nach eingehender Überprüfung ihrer Tauglichkeit für den ägyptischen Kontext zu adaptieren oder abzulehnen seien.³⁷ Riḍā nannte abschließend verschiedene Argumente gegen die Einführung der Koedukation in Ägypten, zum Beispiel die gegenseitige Anziehung männlicher und weiblicher Schüler in der Phase der Pubertät – was diese vom Lernen ablenken würde – oder die Befürchtung, dass die Praxis der Koedukation auch auf andere Räume sozialer Begegnung ausgeweitet würde.

Ebenso wie andere Fragen der Geschlechterrollen in der ägyptischen Gesellschaft war zu diesem Zeitpunkt auch dieses Thema sehr präsent in der öffentlichen Debatte. Wenige Monate später veranstaltete zum Beispiel die Ägyptische Universität eine Diskussion über die Pflicht zur Gleichbehandlung von Mann und Frau, zu der auch Riḍā als Disputant eingeladen war – er

³⁴ Yaḥyā ad-Dardīrī (Mai 1934): Einladung für Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

³⁵ *al-Manār* (Juli 1934), Jg. 34 (2), S. 159–160.

³⁶ *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 115–127.

³⁷ Dies gelte jedoch nicht für Neuerungen in den Bereich der Industrie, Wirtschaft, Landwirtschaft oder des Militärs, da diese für alle Völker gleich notwendig seien (ebd., S. 120).

sollte für die ablehnende Position argumentieren.³⁸ Entsprechend der aktuellen Relevanz der Frage stieß Riḍās Vortrag auf großes Interesse seitens der jungen, vornehmlich studentischen Mitglieder der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*. Im Anschluss daran stellten sie Riḍā zahlreiche Fragen, einige begleiteten ihn sogar bis zu seinem Haus, um das Gespräch dort weiterzuführen. Was Angelegenheiten des modernen Lebens betraf, über die Unsicherheit hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit dem Islam herrschte, sahen die Mitglieder der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* Riḍā offenbar als Autorität an. Das in den meisten Fällen nicht religiös ausgebildete Führungspersonal der Vereinigung stützte sich auf die Erfahrung von Riḍā, der sich in *al-Manār* seit drei Jahrzehnten öffentlich mit solchen Themen beschäftigt hatte. Riḍā wiederum nahm die Funktion, die er für die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* hatte, ernst und war bereit, mit den jungen Männern über die offizielle Versammlung hinaus zu interagieren.

Der zweite Vortrag, der die Rolle Riḍās in dieser Vereinigung illustriert, behandelte die Frage der Vereinbarkeit der Evolutionstheorie Darwins mit der islamischen Schöpfungslehre. Der Inhalt des Vortrags wurde bereits untersucht und soll hier nicht näher erläutert werden.³⁹ An dieser Stelle ist vielmehr von Belang, wie Riḍā dazu kam, den erwähnten Vortrag im Vereinshaus der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* zu halten:

„Am Abend, an dem ich an diesem Rednerpult [...] sprach, gab mir einer der jungen Männer ein Blatt Papier, und ich steckte es in die Tasche meiner *ġubba*. Da ich es zunächst vergaß, las ich es erst nach einigen Tagen. Es enthielt eine Einführung über den Darwinismus (*maḏhab Dārwin*), gefolgt von einigen Fragen. Der Verfasser meint, dass die Theorie Darwins eines der stärksten Argumente gegen die Theorie der göttlichen Schöpfung ist. [...] Nachdem ich diesen Text gelesen hatte, sprach ich das Thema im Vereinshaus an. Ich fasste die Fragen sowie die Gelehrtenmeinungen dazu zusammen und sprach über meine Absicht, über dieses Thema einen langen Vortrag vorzubereiten. Jedoch legte die Leitung der Vereinigung den heutigen Termin fest, ohne dies mit mir abzusprechen, und teilte ihn mir erst vorgestern mit. Ich dachte über das Thema nach und arbeitete hart daran, aufzuschreiben, was erforderlich ist. Aber es gab keine zufriedenstellende Antwort auf die gestellten Fragen. Die Antworten sollen einfach sein, aber es gibt theoretische Grundlagen und praktische Beispiele, die damit verknüpft sind, die wichtiger sind als diese Fragen. Ich denke, dass es für unsere Jugendlichen sehr notwendig ist, sie zu klären. Da ich in den letzten zwei Tagen keine Zeit gefunden habe, einen ausführlichen Vortrag zu schreiben, ist es heute Abend ausreichend, die mir auf dem Papier gestellten Fragen zu erwähnen und deren Beantwortung allgemein zu halten.“⁴⁰

Dieser Bericht zeigt, dass die Mitglieder der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* Riḍā seine Aufgabe, als Mentor der Vereinigung zu agieren, auf informeller Ebene übertrugen. Seine Position hatte keinen offiziellen Status, er war nicht im Vorstand vertreten und anscheinend

³⁸ *al-Manār* (Januar 1930), Jg. 30 (7), S. 536.

³⁹ Zu einer Zusammenfassung des Vortrags siehe Shavit (2015), S. 21–23.

⁴⁰ *al-Manār* (März 1930), Jg. 30 (8), S. 593–594.

nur als „aktives“ oder „unterstützendes“ Mitglied an der Vereinigung beteiligt.⁴¹ Sie ergab sich vielmehr aus der Stellung innerhalb der islamischen Reformbewegung, die sich Riḍā durch *al-Manār* und sein Engagement in vielen verschiedenen Vereinigungen erarbeitet hatte. Die Kombination aus Riḍās Ruf in der Öffentlichkeit und der fehlenden Expertise der Akteure der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* bei der Beurteilung komplexer religiöser Fragen führte zu diesem Verhältnis zwischen Riḍā und der Vereinigung. Schulze meint, Riḍā habe sich für diese Funktion besser geeignet als andere in der Öffentlichkeit bekannte reformorientierte Gelehrte, wie zum Beispiel Šayḥ Muḥammad aḏ-Ḍawāhirī (1878–1944) oder Šayḥ Muṣṭafā l-Marāġī (1881–1945). Dass diese an der Azhar-Universität etabliert waren, habe im Widerspruch zu den Bestrebungen der jungen Reformer gestanden, Institutionen der „alten Gesellschaft“ zu überwinden.⁴² Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass zahlreiche andere Mitglieder ebenso an der Azhar etabliert waren, wie ad-Diġwī oder al-Ḥiḍr. Es waren also andere Faktoren, denen Riḍā seine Position in der Vereinigung zu verdanken hatte, etwa seine persönlichen Beziehungen zu führenden Figuren der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*, sein Ruf in der Reformszene sowie sein Konzept der religiösen Führung, das er in verschiedenen religiösen Vereinigungen umgesetzt hatte.

Aus der zitierten Passage wird ebenso klar, dass Riḍā es teilweise als Herausforderung empfand, komplexe Fragen für ein junges und ungeschultes Publikum zu vereinfachen. Obwohl er die Notwendigkeit der Vereinfachung vielschichtiger Zusammenhänge als Methode zur Verbreitung von Wissen stets betonte, pflegte er manchmal selbst einen sehr ausschweifenden Schreibstil. Dies thematisierte ad-Dardīrī in einer Rezension von ‘Abduhs und Riḍās „Tafsīr al-Manār“.⁴³ Darin bemerkte der Autor, dass Riḍās Ausschweifungen (Sg.: *istiṭrād*) teilweise über den Zweck des *tafsīr* hinausgingen und eine kurze Zusammenfassung verständlicher sei und länger im Gedächtnis bleibe als eine so detaillierte Darlegung. Da es aber dennoch ein wichtiges Referenzwerk sei, hoffte ad-Dardīrī, dass Riḍā es noch vervollständigen würde, damit dem islamischen Nachwuchs (*an-nāšīʿa al-islāmīya*) ein kompletter *tafsīr* vorliege. Die Unvollständigkeit des „Tafsīr al-Manār“ und der als für die Mitglieder der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* zu umständlich bewertete Schreibstil Riḍās standen womöglich hinter der Idee führender Persönlichkeiten der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*, einen eigenen *tafsīr* zu veröffentlichen, der von einer qualifizierten Kommission verfasst werden sollte.⁴⁴ Des Weiteren veröffentlichte die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* in ihrer Zeitschrift eine

⁴¹ Die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* teilte ihre Mitglieder in diese beiden Kategorien ein. Bei den aktiven Mitgliedern handelte es sich um eingeschriebene Mitglieder, die einen monatlichen Beitrag zahlten. Unterstützende Mitglieder waren solche, die mit der Vereinigung sympathisierten und sie moralisch oder finanziell unterstützten (*al-Manār* (Januar 1928), Jg. 28 (10), S. 789).

⁴² Schulze (1990), S. 89–90.

⁴³ *al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 106–109.

⁴⁴ Kampffmeyer (1932), S. 134.

Artikelreihe mit dem Titel „Tafsīr al-Qur’ān“ von Ḥasan Maṣṣūr al-Iskandarī, der zu den Absolventen und dann zum leitenden Personal des Dār al-‘ulūm gehörte. Obwohl er keine klassische islamische Ausbildung genossen hatte, hielt Riḍā ihn für qualifiziert, über die Koranexegese zu schreiben, da al-Iskandarī gemeinsam mit ihm die Vorlesungen ‘Abduhs besucht habe, auf die der „Tafsīr al-Manār“ basierte.⁴⁵ Insofern war die Koranexegese, die die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* ihren Mitgliedern und Lesern ihrer Zeitschrift präsentierte, ebenso von ‘Abduhs Ideen beeinflusst. Das alles deutet darauf hin, dass der „Tafsīr al-Manār“ für die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* durchaus eine Referenz darstellte, eine gekürzte und vereinfachte Variante davon aber als notwendig erachtet wurde.

Die Weitergabe der Ideen Riḍās sowie anderer Akteure der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, die bereits an frühen religiösen Vereinigungen beteiligt gewesen waren – wie etwa an-Nağğār –, ist einer der Faktoren, die auf eine Kontinuität zwischen den frühen religiösen Vereinigungen und der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* hinweisen. Darüber hinaus erinnern auch die Strukturen und die Feindbilder der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* an die Vorgängervereinigungen, ebenso wie die Mittel zur Umsetzung ihrer Ziele und die Praxis, den Anspruch politischer Nichteinmischung zu missachten. Andere Bildungshintergründe und die politischen und religiösen Bestrebungen der Initiatoren und Mitglieder der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* sowie ein veränderter politischer Kontext gegenüber der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg brachten aber auch neue Elemente hervor, zum Beispiel eine junge Zielgruppe, die thematische Verbreiterung über religiöse Themen hinaus, ein gesteigertes Interesse an wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen des Westens, Angebote für die Mitglieder, sich sportlich zu betätigen, und die Praxis expliziteren politischen Protests. Dank seiner langjährigen Verbindungen zu den meisten führenden Persönlichkeiten der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, von denen zwei im Folgenden behandelt werden, konnte sich Riḍā in seiner Rolle als ideeller Mentor der jungen Vereinsmitglieder an diesen neuen Entwicklungen beteiligen.

6.2 Riḍās Brücken zur muslimischen Jugend: Muḥammad al-Ḥiḍr und Aḥmad Taymūr

Von den Mitgliedern des Vorstands erwähnte Riḍā fast alle in *al-Manār*. Die mit großem Abstand meisten Treffer in der Volltextsuche der Zeitschrift, nämlich 43, finden sich zu Ġāwīš. Dieser war ein ausgesprochener Anhänger des ägyptischen Nationalismus, der als Herausgeber verschiedener Periodika für seine Attacken gegen die Briten bekannt wurde. Aufgrund seiner anti-britischen Schriften wurde er zu mehreren Gefängnisstrafen verurteilt.

⁴⁵ *al-Manār* (August 1930), Jg. 31 (2), S. 159.

Von 1912 bis 1923 ging er ins Exil in Istanbul und Berlin und kehrte schließlich nach Kairo zurück, wo er seine Tätigkeiten im Bildungssektor und Journalismus wiederaufnahm.¹ Riḍā bezeichnete ihn kurz nach der Gründung der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* als „bedeutenden Vertreter einer moderaten Reform“.² Zu Beginn seiner eigenen Karriere in Kairo pflegte Riḍā eine Verbindung zu ihm, die sich aber zu einer regelrechten Feindschaft entwickelte, als Ġāwīš nach der Revolution der Jungtürken von 1908 dem Komitee für Einheit und Fortschritt gegenüber loyal blieb, statt sich der erstarkenden arabischen Bewegung anzuschließen. Aus dem gleichen Grund hatte Riḍā auch den Kontakt zu seinem langjährigen Freund Šakīb Arslān abgebrochen. Jedoch gab es beim öffentlichen Umgang Riḍās mit den Angelegenheiten um Arslān und Ġāwīš einen Unterschied, der ausschlaggebend dafür ist, dass Letzterer aus den hier behandelten Netzwerken ausgeschlossen wird: Während Riḍā den Namen von Arslān in *al-Manār* nach ihrem Streit bis zur Versöhnung im Jahr 1921 schlicht nicht erwähnte und sehr diskret mit ihrem Konflikt umging, ließen Ġāwīš und Riḍā keine Gelegenheit aus, sich in der Presse gegenseitig zu diffamieren. Erst 1921 beendeten auch Riḍā und Ġāwīš ihre Rivalität, und zwar durch die Vermittlung von Arslān.³ Wegen der Feindseligkeiten zwischen Ġāwīš und Riḍā – insbesondere hinsichtlich der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*, des Herzstücks von Riḍās Arbeit in religiösen Vereinigungen – wird ihre Verbindung hier nicht behandelt. Zwei weitere Mitglieder des ersten Vorstands fallen aufgrund häufiger Erwähnungen in *al-Manār* auf, nämlich al-Ḥiḍr (1904–1933; 21 Artikel) und Taymūr (1902–1933; 14 Artikel); um diese beiden soll es im Folgenden gehen. Darüber hinaus sind al-Ḥaṭīb (1912–1931; 16 Artikel) und an-Naġġār (1900–1935; 10 Artikel) zu berücksichtigen, deren Verbindungen zu Riḍā aber an anderer Stelle behandelt werden.⁴

Al-Ḥiḍr stammte aus Neḫṭa, einer kleinen Stadt im südlichen Tunesien, wo er in einer Gelehrtenfamilie aufwuchs. Um ihm ein Studium an der Zaytūna-Universität zu ermöglichen, zog seine Familie im Jahr 1886 nach Tunis. Im Juli 1898 erhielt er sein Diplom, das ihn zur Lehre an dieser namhaften Lehrinstitution qualifizierte. Zum einen kristallisierte sich während seines Studiums sein besonderes Interesse für arabische Sprache und Dichtung heraus, zum anderen entwickelte er hier seine antikoloniale Einstellung, die seine Karriere ebenfalls prägte.

¹ EI³: Gershoni, „Jāwīsh, ‘Abd al-‘Azīz“.

² Die Passage lautet im arabischen Original: „[Kāna] aš-šayḥ ‘Abd al-‘Azīz Šawīš min arkān ḥizb al-iṣlāḥ al-muʿtadil allāḍi huwa wasaṭ bayna al-muslimīn al-ġāmidīn al-ḥurāfiyyīn wa-l-muslimīn al-ġuġrāfiyyīn al-mulḥidīn.“ (*al-Manār* (Februar 1928), Jg. 29 (9), S. 712). Riḍā bezeichnete Muslime, die sich in keiner Weise dem Islam gegenüber verpflichteten, als „geografische Muslime“, da die in Geografiebüchern zitierten Volkszählungen sie als Muslime aufführten. (*al-Manār* (April 1905), Jg. 8 (4), S. 147).

³ Siehe dazu Kapitel 10.4.

⁴ Die Verbindung zu an-Naġġār wurde bereits im Kontext anderer religiöser Vereinigungen behandelt (siehe dazu die Kapitel 4.1 und 5.1). Die Verbindung zu al-Ḥaṭīb entstand zunächst im Kontext politischer Vereinigungen, weshalb sie in Kapitel 10.2 behandelt wird.

Im April 1904 gründete er die erste arabischsprachige islamische Zeitschrift Tunesiens, *as-Sa‘āda al-‘uẓmā*, die zweiwöchentlich erschien. Da die französische Kolonialmacht Druck auf ihn ausübte, musste al-Ḥiḍr die Produktion seiner Zeitschrift bereits im Januar 1905 einstellen.⁵ Daraufhin arbeitete er als Scharia-Richter in der tunesischen Hafenstadt Bizerte, bis er diese Anstellung im Januar 1907 zugunsten eines Lehrauftrags an der Zaytūna-Universität aufgab. Da der erhoffte Aufstieg in höhere Ränge der Dozenten ausblieb, entschloss er sich im Jahr 1911, dauerhaft nach Damaskus umzusiedeln, wo er wiederum als Dozent für Arabisch und Philosophie an der dortigen al-Madrasa as-sulṭāniya tätig war.

Während des Ersten Weltkriegs beauftragte ihn die osmanische Regierung, nach Berlin zu reisen, um im Exil lebende Syrer dazu zu bewegen, sich freiwillig der Armee für den Widerstand gegen Frankreich anzuschließen. Infolgedessen wurde al-Ḥiḍr in Frankreich *in absentia* zum Tode verurteilt, was ihn an einer Rückkehr nach Tunesien hinderte. In Damaskus war al-Ḥiḍr weiterhin wissenschaftlich sehr aktiv: beispielsweise war er Mitglied der von Muḥammad Kurd ‘Alī gegründeten wissenschaftlichen Akademie (*al-mağma‘ al-‘ilmī*) und hielt zahlreiche Vorträge in der Umayyadenmoschee sowie in literarischen Clubs. Zudem veröffentlichte er einige Artikel in den Zeitschriften *al-Ḥaqā’iq* und *al-Muqtabas*. Aus dieser Zeit liegen jedoch deutlich weniger Publikationen vor als aus der Zeit nach 1920. In diesem Jahr ging al-Ḥiḍr nach Kairo, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Er schrieb sich an der Azhar-Universität ein und absolvierte eine Prüfung, um das dortige Diplom zu erhalten und dort lehren zu können, was er ab 1927 tat. Wie bereits in Damaskus war al-Ḥiḍr auch in Kairo in der Sprachakademie (*al-mağma‘ al-luġawī*) aktiv, beteiligte sich an öffentlichen Debatten und veröffentlichte zahlreiche Schriften: sowohl eigene Publikationen, von denen einige in der al-Maṭba‘a as-salafīya gedruckt wurden, als auch Beiträge in verschiedenen Periodika. Zusätzlich dazu leistete er Ende der 1920er-Jahre mit der Gründung der *Ġam‘iyat al-hidāya al-islāmīya* und einer dazugehörigen Zeitschrift sowie der *Ġam‘iyat aš-šubbān al-muslimīn* wichtige Beiträge für den Aufschwung islamisch-reformistischer Ideen. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Ideen von al-Ḥiḍr nicht immer eindeutig dem islamisch-reformistischen Spektrum zugeordnet wurden. So beschreibt ihn Ziadeh – Green zufolge – als führende Figur konservativer ‘ulamā’ in Tunis zu Anfang des 20. Jahrhunderts, die die aus dem Milieu von *al-Manār* stammenden Ideen ablehnten. Trotz der Bereitschaft von al-Ḥiḍr, in eigenen Publikationen wie *as-Sa‘āda al-‘uẓmā* auch konservativen Stimmen Raum zu geben, sei die Zeitschrift jedoch eindeutig als reformistisch einzustufen, wenn auch in geringerem Maße als

⁵ Ḥusaynī (2010), Bd. 21, S. 5. Dies war von führenden tunesischen ‘ulamā’ veranlasst worden, die im gleichen Zuge ein Verbot von *al-Manār* in Tunesien forderten. Die französischen Autoritäten in Tunis, die einerseits dortige reformistische Kreise unterstützen, andererseits aber konservative ‘ulamā’ nicht verstimmen wollten, brachten al-Ḥiḍr dazu, seine Zeitschrift einzustellen, verboten jedoch *al-Manār* nicht (Green (1978), S. 188–189).

al-Manār.⁶ Seine Offenheit für eine konservativere Haltung als diejenige, die die Führungsfiguren der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* vertraten, manifestierte sich auch darin, dass er im Jahr 1930 vom Ṣayḥ al-Azhar beauftragt wurde, die Redaktion der neu gegründeten offiziellen Zeitschrift der Azhar zu leiten, was zu einem Disput zwischen ihm und Riḍā führte, der der Zeitschrift kritisch gegenüberstand. Im Jahr 1952, zwei Jahre vor seinem Tod wurde al-Ḥiḍr darüber hinaus sogar zum Ṣayḥ al-Azhar ernannt.⁷

Der erste Artikel in *al-Manār*, in dem sein Name erscheint, ist eine Rezension seiner Zeitschrift *as-Saʿāda al-ʿuẓmā*. Wie immer begrüßte Riḍā solche Projekte, die ein aus seiner Perspektive „richtiges“ islamisches Wissen verbreiteten, und ordnete es als nützlichen Dienst (*ḥidma nāfiʿa*) für die Muslime ein. Er deutete diese Zeitschrift zudem als Zeichen für die Toleranz Frankreichs gegenüber Publikationen tunesischer Muslime, auf die er schon zuvor hingewiesen habe.⁸ Es ist sehr wahrscheinlich, dass der erste Kontakt zwischen al-Ḥiḍr und Riḍā im Zusammenhang mit dieser Rezension stattfand. Al-Ḥiḍr übersandte Riḍā zu diesem Zweck die erste Ausgabe seiner Zeitschrift, wodurch Riḍā von der neuen Publikation und wahrscheinlich auch von den Ideen von al-Ḥiḍr erfuhr. Es begann ein jahrelanger Austausch, der für die Dauer des Aufenthalts von al-Ḥiḍr in Damaskus ausgesetzt und nach seinem Umzug nach Kairo 1920 wiederaufgenommen wurde. Riḍā veröffentlichte auch Beiträge von al-Ḥiḍr. Beachtlich ist, dass er keinem dieser Beiträge, die zwischen 1910 und 1922 in *al-Manār* erschienen, einen Kommentar angliederte. Das deutet darauf hin, dass er den Inhalten insgesamt zustimmte, was durchaus nicht bei allen Beiträgen externer Autoren der Fall war.⁹

Der erste Artikel aus der Feder von al-Ḥiḍr erschien in *al-Manār* im März 1910; er trug den Titel „al-Mašwara“ und war Teil des Vortrags „al-Ḥurrīya fī-l-islām“, den al-Ḥiḍr 1906 vor Mitgliedern des Vereins ehemaliger Studenten der al-Madrassa aš-Ṣādiqiya gehalten hatte.¹⁰ Im Jahr 1909 ließ al-Ḥiḍr diesen Vortrag drucken und versorgte Riḍā zu Rezensionszwecken wieder mit einer Kopie. Riḍā beschloss, diese nicht nur zu rezensieren, sondern auch eine Leseprobe in einer der kommenden Ausgaben zu veröffentlichen. In seinem Vortrag ging al-Ḥiḍr auf verschiedene Aspekte der Freiheit ein und erläuterte deren Behandlung in Koran und

⁶ Ebd., S. 189 und S. 195.

⁷ Biografische Daten sind Ḥusaynī (2010), Bd. 1, S. 11–34, und Green (1978), S. 251–252, entnommen. Die zeitlichen Angaben der Kurzbiografie bei az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 6, S. 113–114, weichen leicht von denen bei Ḥusaynī ab. Zum Beispiel zog die Familie von al-Ḥiḍr laut az-Ziriklī erst im Jahr 1888 nach Tunis. Da die bei Ḥusaynī angegebenen Daten umfangreicher sind und genauere Angaben enthalten, werden sie für diese Arbeit übernommen.

⁸ *al-Manār* (Mai 1904), Jg. 7 (4), S. 153. Zu einer Auswahl von Artikeln, die al-Ḥiḍr in *as-Saʿāda al-ʿuẓmā* veröffentlichte, siehe Ḥusaynī (2010), Bd. 24.

⁹ Üblicherweise versah Riḍā Texte anderer Autoren mit Fußnoten, um sie zu kommentieren oder zu berichtigen; oft schloss er einen langen Kommentar an den betreffenden Artikel an.

¹⁰ *al-Manār* (März 1910), Jg. 13 (2), S. 120. Dabei handelte es sich um eine 1875 gegründete Sekundarschule in Tunis, in der auch moderne Fächer und Fremdsprachen unterrichtet wurden.

sunna sowie den Umgang mit ihnen in frühislamischer Zeit: beispielsweise die Aspekte der finanziellen Freiheit (*al-ḥurrīya fī l-amwāl*), der Religionsfreiheit (*al-ḥurrīya fī d-dīn*), der Gleichberechtigung (*al-musāwāt*) und der Konsultation (*al-mašwara*).¹¹ Außerdem behandelte er die Einflüsse von Despotismus auf die Freiheit. Die offensichtlichen politischen Implikationen im Vortrag von al-Ḥiḍr deutete Riḍā abermals als Zeichen dafür, dass die tunesische Bevölkerung größere Freiheit genieße als die ägyptische – respektive dafür, dass die französische Regierung den Muslimen Tunesiens mehr Freiheit gewähre als die britische denen Ägyptens. Zum einen sei es erstaunlich, dass es einem Gelehrten der Zaytūna-Universität überhaupt möglich sei, öffentlich über solche Themen zu sprechen; für einen Gelehrten der Azhar sei dies nicht denkbar. Des Weiteren sei beachtlich, dass al-Ḥiḍr zum Zeitpunkt des Vortrags als Richter in Bizerte tätig war, denn Angestellten der ägyptischen Regierung sei es verboten, über Politik öffentlich zu sprechen oder zu schreiben.¹²

Drei weitere Beiträge von al-Ḥiḍr in *al-Manār* behandeln verschiedene Aspekte der arabischen Sprache und Dichtung. Der Artikel „Die Phasen der arabischen Sprache“ (*Aṭwār al-luġa al-‘arabīya*)¹³ war Teil des Vortrags „Das Leben der arabischen Sprachen“ (*Ḥayāt al-luġa al-‘arabīya*), den al-Ḥiḍr vor Mitgliedern der al-Ġam‘īya aš-šādiqīya gehalten hatte, dem größten Literaturclub Tunesiens.¹⁴ Auch diesen Vortrag gab al-Ḥiḍr 1909 als eigene Publikation heraus; Riḍā rezensierte sie in *al-Manār* und stufte sie als wichtigen Beitrag für die tunesische *nahḍa* ein. Er nahm die rege wissenschaftliche und publizistische Aktivität von al-Ḥiḍr zum Anlass, sie der von Riḍā postulierten Untätigkeit der Azhar-Gelehrten gegenüberzustellen.¹⁵ Nach der Veröffentlichung des genannten Ausschnitts aus dem Vortrag erschienen in *al-Manār* bis 1921 zunächst keine Beiträge von al-Ḥiḍr mehr. Während dieser Phase befand dieser sich in Damaskus, und obwohl er auch hier wissenschaftlich aktiv war, kam es kaum zu Publikationen. Die einzigen mir bekannten Schriften aus dieser Zeit sind eine Abhandlung über die islamische Reform von 1913 und Reiseberichte in den Zeitschriften *al-Ḥaḳā’iq* und *al-Muqtabas*.¹⁶

Als al-Ḥiḍr im Jahr 1920 nach Kairo zog, wurde der Austausch zwischen ihm und Riḍā wieder aufgenommen. Riḍā veröffentlichte zwei Artikelreihen von ihm, eine sechsteilige über das Imaginäre (*al-ḥiyāl*) in der arabischen Dichtung (Januar bis Oktober 1921) und eine dreiteilige über die Analogie (*qiyās*, hier grammatikalischer Fachterminus) in der arabischen Sprache, die

¹¹ Für den vollständigen Text siehe Ḥusaynī (2010), Bd. 7, S. 5–58.

¹² *al-Manār* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 789.

¹³ *al-Manār* (April 1910), Jg. 13 (3), S. 205.

¹⁴ Zum vollständigen Text siehe Ḥusaynī (2010), Bd. 10, S. 117–167.

¹⁵ *al-Manār* (März 1910), Jg. 13 (2), S. 141.

¹⁶ Dies geht aus einer Durchsicht der 30-bändigen Schriftensammlung von al-Ḥiḍr hervor, die Ḥusaynī herausgebracht hat. Seine Schriften wurden im Wesentlichen während seiner Zeit in Tunis und Kairo gedruckt und veröffentlicht, zum Teil als eigene Publikationen, zum Teil als Beiträge in den eigenen Zeitschriften *as-Sa‘āda al-‘uẓmā*, *al-Hidāya al-islāmīya*, *Nūr al-islām* und *Liwā’ al-islām* oder anderen Periodika.

zwischen September 1921 und Februar 1922 erschien. Für al-Ḥiḍr war die Verbindung zu Riḍā in dieser Zeit von besonderer Bedeutung, da ihm durch *al-Manār* unmittelbar nach seiner Ankunft in Kairo eine Plattform zur Verbreitung seiner Schriften zur Verfügung stand. Dass der Neuankömmling in der intellektuellen Szene Kairos sich für *al-Manār* als Medium der Verbreitung entschied und nach einer längeren Pause wieder in den Kreis der Autoren der Zeitschrift aufgenommen werden konnte, kam Riḍā mit Sicherheit gelegen. Schließlich war al-Ḥiḍr in Gelehrtenkreisen in Tunis hoch angesehen und hatte Ambitionen, sich der Azhar anzuschließen.

Die beiden genannten Abhandlungen waren bis dahin unveröffentlicht. Die erste erschien kurz darauf im Jahr 1922 als eigene Publikation, die zweite ließ al-Ḥiḍr erst 1934 in der *al-Maṭbaʿa as-salafiya* herausgeben und in der dazugehörigen Buchhandlung vertreiben, ebenso wie die Erwiderung (*radd*) von al-Ḥiḍr auf das „Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ von ʿAbd ar-Rāziq. Riḍā rezensierte die systematische Kritik von al-Ḥiḍr zusammen mit der Erwiderung von Muḥammad Baḥīt (1856–1935) im Zuge der lang andauernden Debatte, die in *al-Manār* und anderen Periodika über dieses Buch geführt wurde, und nahm sie zudem in das Sortiment seiner *Manār*-Buchhandlung auf.¹⁷ Dass al-Ḥiḍr und Riḍā die Ansichten von ʿAbd ar-Rāziq ablehnten, ist nicht verwunderlich, da sein Buch in der muslimischen Öffentlichkeit allgemeine Entrüstung ausgelöst hatte und zahlreiche kritische Repliken dazu veröffentlicht wurden. Dass Riḍā zwei Texte aus der Feder zweier namhafter Gelehrter, die – wie ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq selbst – der Azhar angehörten, für eine Rezension auswählte, hängt damit zusammen, dass Riḍā die quietistische Haltung der Azhar-Gelehrten hinsichtlich der Debatte um ʿAbd ar-Rāziqs Thesen für inakzeptabel hielt und sie dazu aufforderte, aktiv zu werden und ablehnende Schriften zu verfassen.¹⁸ Dementsprechend sah es Riḍā als angemessen an, auf individuelle Reaktionen von Universitätsangehörigen hinzuweisen.

Nachdem al-Ḥiḍr begonnen hatte, an der Azhar zu lehren, war er weiterhin in der Publizistik sowie im intellektuellen Leben Kairos sehr aktiv. Er war in vielen Komitees der Arabischen Sprachakademie in Kairo vertreten, hielt vor deren Mitgliedern zahlreiche Vorträge und nahm an ihren Konferenzen teil. Seine islamische Vereinigung, die *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya*, widmete sich dem Widerstand gegen den Atheismus (*ilhād*) – der sich aus der Sicht von al-Ḥiḍr in muslimischen Gesellschaften ausbreitete – sowie den Einfluss christlicher Missionare. Zu diesem Zweck setzte sie sich für die Herstellung und Stärkung von Verbindungen zwischen islamischen Völkern ein und machte es sich zur Aufgabe, islamisches Wissen zu verbreiten und die Bedeutung der arabischen Sprache und Literatur hervorzuheben. Es entsprach der

¹⁷ *al-Manār* (September 1926), Jg. 27 (6), S. 478.

¹⁸ *al-Manār* (Juni 1925), Jg. 26 (2), S. 104.

Entwicklung islamischer Vereinigungen in Kairo Ende der 1920er-Jahre, dass al-Ḥiḍr ein Interesse daran hatte, seine Vereinigung für junge Muslime interessant zu machen.¹⁹ Riḍā widmete dieser kaum Aufmerksamkeit in *al-Manār* und erwähnte sie nur vereinzelt und beiläufig, was darauf hinweist, dass Riḍā hier kein Mitglied war. Ein Grund für das offenbare Desinteresse Riḍās könnte sein, dass die Vereinigung aus seiner Sicht die Frage der islamischen Bildung und insbesondere der praktischen Erziehung nicht ausreichend berücksichtigte. Riḍā machte dennoch seine Anerkennung für das Projekt von al-Ḥiḍr deutlich, indem er die Vereinszeitschrift der *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya* in *al-Manār* rezensierte und seine Leser dazu ermunterte, sie zu abonnieren. Er erinnerte zudem daran, dass al-Ḥiḍr zum Kreis von *al-Manār* gehörte, wobei er die Vielschichtigkeit seines Schaffens sowie seine Zugehörigkeit zur Zaytūna- und der Azhar-Universität erwähnte.²⁰

Darüber, dass al-Ḥiḍr das Azhar-Diplom erlangt hatte und an der Universität als Dozent tätig war,²¹ äußerte sich Riḍā weder kritisch noch zustimmend. Es ist anzunehmen, dass er diesen Schritt von al-Ḥiḍr befürwortete, da er jeden reformorientierten Geist an der Azhar-Universität guthieß. Als al-Marāḡī – ebenso ein reformorientierter *ʿālim*, der den Ideen von ʿAbduh naheiferte – im Mai 1928 zum Šayḥ al-Azhar ernannt wurde, schien sich sogar Riḍās lang gehegte Hoffnung auf eine Reform der Lehre an der Azhar zu erfüllen: Al-Marāḡī verfasste kurz nach seiner Amtseinführung ein Memorandum, in dem er einen Plan für eine umfassende Reform entwarf. Darin reflektierte er einerseits über die Rolle der *ʿulamāʾ* in der Moderne und machte andererseits konkrete Reformvorschläge für eine Studienreform.²² Im Oktober 1929, kurz nachdem ein Komitee zur Umsetzung der Reformen gebildet worden war, musste al-Marāḡī allerdings von seinem Amt zurücktreten,²³ und es oblag seinem Nachfolger aḏ-Ḍawāhirī, al-Marāḡīs Reformpläne zu realisieren. Dieser setzte von al-Marāḡīs Vorschlägen allerdings nur die strukturellen Änderungen um und übergab wesentliche Elemente wie den *iġtihād* sowie

¹⁹ Al-Ḥiḍr bot zum Beispiel einen deutlichen Preisnachlass für Studenten an, die die Vereinszeitschrift abonnierten. Zu der Zeitschrift siehe Ḥusaynī (2010), Bd. 18, S. 3.

²⁰ Die Passage lautet im arabischen Original: „Mudīr (al-maġalla) raʿīs al-ġamʿīya, Muḥammad al-Ḥiḍr al-Ḥusayn. A-lā wa-huwa ṣadīqunā š-šayḥ al-ustād at-tūnisī z-Zaytūnī l-Azharī l-ʿālim al-fāḍil al-kātib al-ḥaṭīb“ (*al-Manār* (Februar 1929), Jg. 29 (9), S. 720). Sowohl in der gedruckten als auch in der digitalen Version von *al-Manār* ist diese Ausgabe falsch datiert. Sie erschien nicht im Februar 1928, sondern 1929.

²¹ *al-Manār* (September 1926), Jg. 27 (6), S. 477.

²² Zu seinen Vorschlägen gehörten eine allgemeine Überarbeitung des Curriculums und die Einführung moderner Fächer, die Aufteilung des fortgeschrittenen Studiums in die Bereiche Recht, arabische Sprache, *daʿwa* und *iršād* und die Zusammenlegung der Azhar mit der Richterschule und dem Dār al-ʿulūm (Brunner (2009), S. 118–119). Brunner hebt insbesondere al-Marāḡīs Forderung nach der Öffnung des Tores des *iġtihād* als Grundvoraussetzung und Kern seiner Reform hervor, über die sich al-Marāḡī klar als Vertreter der Denkschule ʿAbduhs identifizieren lasse. Zum vollständigen Text des Memorandums siehe *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 325–336. Zu einer französischen Übersetzung siehe Costet-Tardieu (2002).

²³ Brunner nennt als Gründe für seinen Rücktritt das obstruktive Verhalten von König Fuʿād, der lieber aḏ-Ḍawāhirī im Amt des Šayḥ al-Azhar gesehen hätte, sowie den Verlust von Unterstützung innerhalb der Azhar (Brunner (2009), S. 119).

die Einführung neuer Lehrbücher und -methoden.²⁴ Dementsprechend stand Riḍā az-Ẓawāhirī sehr kritisch gegenüber.²⁵

Ein Teil der Azhar-Reform von 1930 war auch die Gründung einer offiziellen Zeitschrift, für die bereits al-Marāḡī Gelder im Jahresbudget für 1929 eingeplant hatte.²⁶ Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung der Zeitschrift hatte al-Marāḡī Riḍā um eine schriftliche Beratung gebeten. Riḍā schlug sieben Rubriken für die Zeitschrift vor, machte aber insbesondere auf die bevorstehende Kritik aufmerksam, der sie als offizielles Organ der Azhar ausgesetzt sein würde. Wissenschaftler, Religionsgelehrte und Politiker im In- und Ausland würden die Inhalte der Zeitschrift genau durchleuchten und beurteilen. Daher sei ein geschickter Umgang mit Kritik eine der wichtigsten Voraussetzungen, die der Chefredakteur (*raʿīs at-taḥrīr*) mitbringen müsse. Überhaupt solle die größte Aufmerksamkeit der Auswahl des Chefredakteurs gewidmet werden – es reiche nicht aus, hier eine vertrauenswürdige Person einzusetzen. Dieser müsse zusätzlich ein Aufseher (*murāqib*) oder Berater (*mustaṣār*) zur Seite stehen.²⁷

Als die offizielle Zeitschrift der Azhar, Nūr al-Islām, 1930 begründet wurde, setzte az-Ẓawāhirī al-Ḥiḍr als Chefredakteur ein, der inzwischen eine feste Anstellung als Dozent an der Azhar hatte. Riḍā veröffentlichte eine lange Rezension der ersten Ausgabe, in der er sich hauptsächlich auf den Leitartikel von al-Ḥiḍr über die Entstehungsgeschichte der Zeitschrift und ihr Programm bezog. Zunächst stellte Riḍā klar, dass er die Azhar-Zeitschrift lange herbeigesehnt habe und sich nun sehr darüber freue, dass die größte islamische Bildungseinrichtung dieses Projekt umgesetzt hatte.²⁸ In seiner inhaltlichen Kritik ging er einerseits auf die Auswahl des leitenden Personals der Zeitschrift sowie auf deren Programm ein. Da Riḍā Absolventen der Azhar als Leiter der Zeitschrift für ungeeignet hielt, bewertete er es als positiv, dass dafür Personen ausgewählt worden waren, die ihre Ausbildung an anderen Instituten abgeschlossen hatten. Die Leitung des administrativen Bereiches oblag ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad, er war Absolvent der Schule für Richter an gemischten Gerichtshöfen. Riḍā hielt ihn für qualifiziert, ebenso wie den Chefredakteur al-Ḥiḍr. Jedoch sei er sehr verwundert darüber gewesen, dass dieser in seinem Artikel den Namen al-Marāḡī nicht erwähnt habe, obwohl dieser das Projekt überhaupt angestoßen und sich um die Ratifizierung des Budgets bemüht hatte. Zudem sei er derjenige gewesen, der al-Ḥiḍr in das Kollegium der Azhar

²⁴ Ebd., S. 123.

²⁵ Ebd., S. 126–131.

²⁶ *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 144.

²⁷ *al-Manār* (März 1932), Jg. 32 (3), S. 223.

²⁸ *al-Manār* (August 1930), Jg. 31 (2), S. 155.

aufgenommen hatte.²⁹ Riḍā war also der Meinung, dass al-Marāḡīs Beitrag zu diesem Vorhaben nicht in ausreichendem Maße gewürdigt wurde.

Hinsichtlich des Programms der Zeitschrift kritisierte Riḍā im Wesentlichen die Zurückhaltung der Redaktion hinsichtlich der Diskussion politischer Angelegenheiten sowie ihre Absicht, nicht auf den Islam schmähende Schriften von Angehörigen anderer Religionen zu reagieren.

„Der Verzicht auf das Berühren politischer Angelegenheiten ist eine Selbsteinschränkung und hindert die Redakteure daran, den Dienst für den Islam und dessen Verteidigung frei auszuführen, wenn sie über politische Fragen schweigen. [...] Der Islam ist eine Religion der Politik, der Führung und Gesetzgebung, die alle Angelegenheiten der Menschheit umfasst. Warum verbieten sich die Männer der Religion selbst, das zu erklären, was nicht in Büchern steht, weil es zum Beispiel neu in diesem Zeitalter ist? Wenn die Zeitschrift nur enthält, was in Büchern zu finden ist, können wir dann nicht auf sie verzichten? [...] Ich wünsche mir für die Zeitschrift unserer *‘ulamā’* nicht, dass sie Religionen auf so verachtende und schamlose Art schmäht, wie christliche Missionare es in ihren Zeitschriften und Büchern über den Islam tun. Aber die Zeitschrift der Azhar wird nicht in der Lage sein, den christlichen Missionaren etwas zu erwidern – wie es ihre Pflicht ist – wenn sie all das vermeidet, was sie nicht sagen will.“³⁰

Wie es üblich war, antwortete al-Ḥiḍr auf die Rezension von Riḍā und ging dabei auf die einzelnen Aspekte der Kritik ein.³¹ Zunächst wies al-Ḥiḍr jegliche persönliche Verpflichtung gegenüber al-Marāḡī zurück, da er schon vor der Amtszeit von al-Marāḡī als Dozent an der Azhar tätig gewesen sei. Des Weiteren habe er das Jahr erwähnt, in dem das Budget für die Zeitschrift ratifiziert wurde, woraus der Leser schließen könne, dass dies unter der Leitung von al-Marāḡī geschehen sei. Was die Kritik hinsichtlich der Zurückhaltung in politischen Fragen betrifft, erwiderte al-Ḥiḍr, dass diese Zurückhaltung langfristig klüger sei, da die Zeitschrift so nicht Gefahr laufe, zensiert zu werden, und ihre Leser mit Wissen über den Islam versorgen könne. Ebenso wies er die Aufforderung Riḍās zurück, sich gegenüber anderen Religionen offensiver zu verhalten, und verwies auf den Grundsatz wissenschaftlicher Sachlichkeit.³² Auch in dem darauffolgenden Artikel Riḍās, der hier nicht im Einzelnen reproduziert werden muss, wird deutlich, dass Riḍā die ausgebliebene Erwähnung von al-Marāḡī weiterhin zum Kern seiner Argumentation machte. Dies zeigt, dass Riḍā über die Umstände sehr verärgert war, die al-Marāḡī zum Rücktritt gezwungen hatten, und nun außerdem eine bei Weitem unvollständige Version seiner Reformpläne umgesetzt wurde.

²⁹ Ebd., S. 158–159.

³⁰ Ebd., S. 160.

³¹ Es ist verwunderlich, dass al-Ḥiḍr seine Erwidern nicht in *Nūr al-islām*, sondern in seiner eigenen Zeitschrift *Maḡallat al-hidāya al-islāmīya* veröffentlichte. Dies verwunderte auch Riḍā, wie er in seiner Replik darlegte (*al-Manār* (Dezember 1930), Jg. 31 (5), S. 375).

³² Ebd., S. 371–374.

Seine Aussage, dass al-Ḥiḍr für die redaktionelle Leitung der Zeitschrift qualifiziert sei, relativierte Riḍā in einem Artikel vom November 1933. Darin ging es um die schlechte Reputation, die *Nūr al-islām* inzwischen in allen gehobenen Schichten der muslimisch-ägyptischen Gesellschaft habe. Dafür machte Riḍā hauptsächlich die Schriften von ad-Diğwī verantwortlich, die seiner Ansicht nach religiöse Praktiken befürworteten, die Riḍā als nicht dem Islam zugehörig bewertete.³³ Trotz der der Kultiviertheit (*adab*) und Mäßigkeit (*i'tidāl*) al-Ḥiḍrs, aufgrund derer er schließlich als Chefredakteur eingesetzt worden sei, sei er nicht in der Lage gewesen, gegen solche verwerflichen Inhalte vorzugehen. Riḍā erklärte die Fehler von al-Ḥiḍr damit, dass seine Position nur eine nominelle und sein Wille zu schwach gewesen sei, als dass er sich gegen negative Einflüsse auf die Zeitschrift, beispielsweise durch die Auswahl bestimmter Autoren, hätte durchsetzen können.³⁴ Riḍās Einschätzung, dass es al-Ḥiḍr an Eigeninitiative und Durchsetzungsvermögen fehle, teilten auch andere. Laut Brunner habe ein azharitischer Reformgelehrter, ‘Abd al-Muṭā‘a as-Sa‘īdi, al-Ḥiḍr „grob einen Reaktionär [genannt], dessen Interesse rein aufs Materielle beschränkt sei“.³⁵ Letzteres suggerierte auch Riḍā, als er die Aussagen von al-Ḥiḍr über den Beginn seiner Anstellung als Dozent an der Azhar berichtigen wollte. Riḍā bestätigte, dass al-Ḥiḍr bereits vor der Amtszeit von al-Marāgī als Dozent tätig gewesen war, allerdings nur befristet und für einen monatlichen Lohn von acht Ägyptischen Pfund. Eine dauerhafte Anstellung habe er erst von al-Marāgī erhalten, für einen monatlichen Lohn von 72 Ägyptischen Pfund. Al-Ḥiḍr habe dies verschwiegen und damit in dieser Angelegenheit nur die halbe Wahrheit gesagt.³⁶ Dass al-Ḥiḍr es vermied, den Beitrag al-Marāgīs sowohl für die Zeitschrift als auch für seine eigene Karriere öffentlich wertzuschätzen, liegt an der ablehnenden Haltung von az-Ḍawāhirī gegenüber reformorientierten ‘*ulamā*’, zu denen al-Marāgī und seine Anhänger gehörten. Er brachte Reformen an der Azhar mit zahlreichen Entlassungen zum Schweigen.³⁷ Aus Furcht um seine Anstellung an der Azhar hielt sich al-Ḥiḍr wohl bewusst damit zurück, sich über den Vorgänger und Konkurrenten von az-Ḍawāhirī in der Öffentlichkeit lobend zu äußern. Ein von finanziellen und beruflichen Anreizen

³³ In den drei Jahren nach Erscheinen der ersten Ausgabe war der Dialog zwischen *Nūr al-islām* und *al-Manār* von einem schriftlichen Konflikt zwischen Riḍā und ad-Diğwī geprägt, der die Form zahlreicher kritischer Artikel und Erwiderungen annahm. Dreh- und Angelpunkt war dabei Riḍās Unterstützung der wahhabitischen Strömung. Dieser Streit wurde so heftig, dass der damalige Mufti Ägyptens, Ṣayḥ ‘Abd al-Māğid Salīm, sich um eine Schlichtung bemühte, die aber letzten Endes scheitern sollte (siehe dazu *al-Manār* (Oktober 1932), Jg. 32 (9), S. 682–690).

³⁴ Im Zuge eines Versuches der Azhar, den Ruf ihrer Zeitschrift zu verbessern, ersetzte der Ṣayḥ al-Azhar die beiden Leitungspositionen der Redaktion durch eine, die sowohl für redaktionelle als auch administrative Aufgaben zuständig war. Voraussetzung war, dass der Leiter weder an der Azhar studiert hatte noch in irgendeiner Weise affiliert war. Die Wahl fiel auf Muḥammad Farīd Wağdī, der den Einfluss von ad-Diğwī in der Redaktion deutlich eingeschränkt habe (*al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 534–535).

³⁵ Brunner (1996), S. 191.

³⁶ *al-Manār* (Dezember 1930), Jg. 31 (5), S. 376–378.

³⁷ Brunner (2009), S. 124.

geleitetes Verhalten von Religionsgelehrten lehnte Riḍā strikt ab, insbesondere wenn diese in der Öffentlichkeit standen. Offenbar konnten die Qualitäten, die Riḍā einst in al-Ḥiḍr erkannt hatte, dieses Verhalten nicht aufwiegen, weshalb sich Riḍā von ihm abgewandt zu haben scheint. Zumindest tauchte sein Name jenseits der zahlreichen Artikel im Zuge der Debatte zwischen *al-Manār* und *Nūr al-islām* nicht mehr in Riḍās Zeitschrift auf. An dieser Stelle stellt sich die Frage, inwiefern Konkurrenzdenken bei Riḍā eine Rolle spielte, als er sich von al-Ḥiḍr distanzierte. Schließlich war Riḍā derjenige gewesen, der eine Anleitung für die Gründung einer Azhar-Zeitschrift formuliert hatte, die von al-Ḥiḍr missachtet worden war. Angesichts einer gewissen Eitelkeit, die in Riḍās Schriften unübersehbar ist, wenn es um seine eigenen Aktivitäten, Qualifikationen und Errungenschaften im Bereich der islamischen Reform geht,³⁸ kann Konkurrenzdenken durchaus ein Grund für die harsche Kritik an al-Ḥiḍr gewesen sein; dieses würde auch die Relativierung von al-Ḥiḍrs Qualifikation erklären.

Es ist bereits deutlich geworden, dass al-Ḥiḍr in den 1920er-Jahren sehr eng mit den anderen Initiatoren der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* zusammenarbeitete. Al-Ḥiḍr und al-Ḥaṭīb leisteten ihren Beitrag zum Aufschwung der islamisch-reformistischen Strömung mit ihren Kenntnissen im Journalismus, ihrer Erfahrung in Vereinigungen und ihren weitreichenden Kontaktnetzwerken. Eine ebenso bedeutende Rolle spielte für den islamisch-reformistischen Aufschwung der 1920er-Jahre auch Aḥmad Taymūr, der sowohl Vereinigungen als auch journalistische Projekte finanziell unterstützte. Auch mit ihm war Riḍā durch einen langjährigen Austausch verbunden, der bereits kurze Zeit nach Riḍās Ankunft in Kairo begonnen hatte. Zwischen Riḍā und Taymūr bestand eine Art informelle Lehrer-Schüler-Beziehung, in der Riḍā die Autorität in islamischen Fragen hatte.

Taymūr wurde 1871 in Kairo als Sohn einer wohlhabenden Familie kurdischen Ursprungs geboren. Sowohl sein Großvater Muḥammad Taymūr (gest. 1848) als auch sein Vater Ismāʿīl Taymūr (gest. 1872) bekleideten hohe Ämter in der staatlichen Verwaltung unter Muḥammad ʿAlī Pascha und dessen Nachfolgern.³⁹ Da sein Vater früh verstarb, wuchs Aḥmad Taymūr als Halbweise auf. Seine ältere Schwester ʿĀʾiša ʿIṣmat Taymūr (1840–1902), eine berühmte soziale Aktivistin und Dichterin,⁴⁰ übernahm die Verantwortung für Taymürs frühe Bildung und ließ ihn zu Hause in verschiedenen Fremdsprachen unterrichten.⁴¹ Seinen Bildungsweg setzte er für fünf Jahre an der französischen Marseille-Schule (Madrasat Mārsīl al-faransīya) in

³⁸ Brunner (2017) hat am Beispiel von Riḍās Bericht über seine Pilgerreise die Praxis der Selbstdarstellung als idealisierter muslimischer Reformers herausgearbeitet. Siehe dazu Kapitel 3.4.

³⁹ Kaḥḥāla (1993), S. 105, und Schacht (1930), S. 255.

⁴⁰ Zu ʿĀʾiša Taymūr siehe Hatem (2011).

⁴¹ Goldschmidt (2000), S. 208–209.

Kairo fort;⁴² anschließend unterrichteten ihn verschiedene *‘ulamā’*, darunter auch ‘Abduh, in arabischer Sprache und religiösen Disziplinen.⁴³ Taymūr tendierte offenbar zum reformistischen Ansatz ‘Abduhs, denn er war von der ersten Ausgabe an Abonnent von *al-Manār*, wodurch er auch Riḍās Ideen kennenlernte. Persönlich begegnete er Riḍā 1899; zu dieser Zeit besuchte er täglich die Lehrvorträge (*durūs*), die Riḍā kurze Zeit nach seiner Ankunft in Kairo in der al-Ḥusaynī-Moschee hielt.⁴⁴

Anders als sein Vater und sein Großvater entschied Taymūr sich zunächst gegen den staatlichen Dienst und widmete sich seiner Leidenschaft für die arabische Sprache und Literatur, die er bereits in seiner frühen Jugend entwickelt und unter der Obhut verschiedener Lehrer vertieft hatte. Das Vermögen seiner Familie erlaubte es ihm, zahlreiche Bücher und seltene Handschriften zu kaufen, die er las, kommentierte und katalogisierte.⁴⁵ Im Lauf der Jahre sammelte Taymūr mehrere Tausend Titel, die er in seiner Bibliothek der Öffentlichkeit zugänglich machte.⁴⁶ Unter dem Namen al-Ḥizāna at-taymūriya bekannt, war sie die drittgrößte Bibliothek in Kairo – nach dem Dār al-kutub al-miṣrīya und der Azhar-Bibliothek. Insbesondere aufgrund des hohen Wertes und der Seltenheit der hier vorhandenen Titel galt Taymūrs Sammlung als einzigartig.⁴⁷ Neben seiner Aktivität als Autor und seinem Engagement in verschiedenen kulturellen Gruppierungen waren das lebenslange Studium verschiedenster Fachgebiete und die Vergrößerung und Pflege seiner Bibliothek seine Hauptbeschäftigungen. Kurzzeitig war er darüber hinaus Mitglied im Aufsichtsrat der staatlichen ägyptischen Bibliothek (Dār al-kutub al-ḥidīwīya, bzw. al-malikīya, 1911 bis 1912 und 1924) sowie im ägyptischen Senat (*mağlis aš-šuyūḥ*, 1924).

Taymūr verfasste darüber hinaus zahlreiche Bücher sowie Artikel für die arabische Presse. Die bekanntesten Werke, die zu seinen Lebzeiten publiziert wurden, spiegeln sein Interesse für die arabische Sprache und islamische Geschichte wider: Im Jahr 1916 veröffentlichte er den ersten von zwei Bänden des „Taṣḥīḥ lisān al-‘arab“ (der zweite Band erschien 1924) und im Jahr 1924 den „Taṣḥīḥ qāmūs al-mūḥiṭ“. Bei beiden handelt es sich um korrigierte Fassungen von Standardnachsschlagewerken der arabischen Sprache. Darüber hinaus gehörte zum Beispiel ein Buch über die Geschichte der vier sunnitischen Rechtsschulen zu seinen bekanntesten

⁴² Diese Schule besuchten die Söhne bedeutender Persönlichkeiten Kairos (*az-Zahrā’* (ohne Datum), Jg. 5 (7–8), S. 556).

⁴³ Andere bekannte Lehrer waren Šayḥ Raḍwān Muḥammad al-Maḥallalātī, Šayḥ Ḥasan aṭ-Ṭawīl und Šayḥ Muḥammad Maḥmūd aš-Šanqīṭī (Kaḥḥāla (1993), S. 105, und Taymūr (196-), S. 90).

⁴⁴ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 784.

⁴⁵ Schacht (1930), S. 256.

⁴⁶ Die Bibliothek befand sich zunächst in seinem Haus, bis er ein eigenes Gebäude für seine Sammlung im Stadtviertel Zamālik mietete. Im Jahr 1902 machte er seine Bibliothek zur religiösen Stiftung (*waqf*) (*al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 787, und Schacht (1930), S. 256).

⁴⁷ Taymūr (196-), S. 91–92. Nach seinem Tod vermachte Taymūr seine Sammlung dem Dār al-kutub al-malikīya.

historischen Werken. Taymūr hinterließ außerdem eine Vielzahl an Manuskripten, für deren Veröffentlichung nach dessen Tod ein eigenes Komitee gebildet wurde (*Lağnat našr al-mu'allafāt at-taymūrīya*).⁴⁸

Sein ausgesprochenes Interesse für die arabische Sprache brachte Taymūr dazu, sich privaten und öffentlichen Akademien anzuschließen, die zur Wahrung und Weiterentwicklung der arabischen Hochsprache eröffnet wurden.⁴⁹ Eines dieser privaten Projekte war *al-Muntadā l-adabī*, das 1909 in Istanbul mit dem Ziel gegründet wurde, in den arabischen Distrikten des Osmanischen Reiches (*wilāyāt*) die Bildung in der jeweiligen einheimischen Hochsprache zu fördern.⁵⁰ Als zwei Jahre später in Kairo ein Komitee gebildet wurde, das die Umsetzung dieses Vorhabens in Ägypten unterstützen sollte, trat Taymūr diesem Komitee bei.⁵¹ Ein weiteres Projekt im Sinne der Förderung des Arabischen verfolgte die Ägyptische Sprachakademie (*al-Mağma' al-luğawī l-miṣrī*), die 1917 in Kairo gegründet worden war und von hochrangigen Personen im Bereich Bildung und Kultur geführt wurde, zum Beispiel Šayḥ Salīm al-Biṣrī (1832–1916), damaliger Šayḥ al-Azhar, Muḥammad Baḥīt, damals Mufti von Ägypten, oder Aḥmad Luṭfī s-Sayyid Bek (1872–1963), der unter anderem Leiter des Dār al-kutub as-sultānīya war. Ihr Ziel war es, mit der Unterstützung von Spezialisten in den jeweiligen Fachgebieten ein Lexikon zu verfassen, das Fachtermini aus allen Wissenschaften und Handwerken enthalten sollte. Taymūr schloss sich, ebenso wie Riḍā, diesem Vorhaben an.⁵² 1919 gründete Muḥammad Kurd 'Alī, der unter anderem Herausgeber der Monatszeitschrift *al-Muqtabas* war, im Auftrag der syrisch-arabischen Regierung unter Fayṣal die *al-Mağma' al-'ilmī l-'arabī* (Arabische Wissenschaftliche Akademie) in Damaskus. Diese gab eigene Publikationen heraus, organisierte Vorträge und verwaltete die Bibliothek Dār al-kutub al-'arabīya in Damaskus sowie historische Museen und Archive. Al-Ḥiḍr, der sich zum Zeitpunkt der Gründung in Damaskus befand und in engem Kontakt zu Kurd 'Alī stand, wurde Mitglied der Akademie und war als einer ihrer Korrespondenten tätig, nachdem er sich dauerhaft in Kairo niedergelassen hatte.⁵³ Aufgrund des engen Kontaktes, den al-Ḥiḍr mit Taymūr in Kairo

⁴⁸ Eine Auflistung seiner wichtigsten Werke sowie einiger seiner Manuskripte findet sich bei Schacht (1930), S. 256–257.

⁴⁹ Zur Entstehung solcher Akademien in der arabischen Welt siehe EI²: Waardenburg, „Madjma' 'Ilmi“.

⁵⁰ Der Kopf dieser Gruppierung war 'Abd al-Karīm Qāṣim al-Ḥalīl (1884–1916), ein aus Beirut stammender politischer Aktivist. Zu *al-Muntadā l-adabī* siehe Tauber (1993b), S. 101–108.

⁵¹ Das Komitee hatte 17 Mitglieder; darunter waren auch andere Personen, die zum Netzwerk Riḍās gehörten, wie zum Beispiel Rafiq al-'Aẓm und Maḥmūd Salīm al-'Arafātī (*al-Manār* (August 1911), Jg. 14 (8), S. 636).

⁵² *al-Manār* (Juni 1917), Jg. 20 (1), S. 61–62. Hier veröffentlichte Riḍā die Satzung der Akademie sowie die bei der ersten Sitzung gebildeten Komitees, die für die Sammlung von Fachbegriffen und die Suche nach Spezialisten der jeweiligen Fachgebiete zuständig waren. Die Akademie bestand im Jahr 1919 nur wenige Monate und nahm ab 1920 ihre Aktivitäten wieder auf. Siehe dazu Hermann (1990), S. 143–163.

⁵³ Ḥusaynī (2010), Bd. 1, S. 20–21.

pflegte, liegt es nahe, dass dieser Taymūr dazu brachte, sich der Akademie in Damaskus anzuschließen.

Riḍā begrüßte Projekte zur Förderung der arabischen Sprache und Literatur wie diejenigen, mit denen Taymūr sich befasste. Er rezensierte Publikationen von Taymürs Schriften in *al-Manār* und erkannte ihn als ernst zu nehmenden Sprachwissenschaftler an. Beispielsweise berief er sich auf ihn, als er in seiner Fatwa-Rubrik eine sprachliche Frage eines Lesers beantwortete, die sich diesem beim Lesen eines Gedichtes gestellt hatte. Am Ende der Fatwa erwähnte er Taymūr unter anderen renommierten ägyptischen Sprachwissenschaftlern und Dichtern des 19. und 20. Jahrhunderts.⁵⁴ Riḍā rezipierte also Taymürs Schriften und nutzte sie als Referenz, wie er es auch mit denen anderer Autoren seines Milieus tat, wenn diese in Bereichen spezialisiert waren, in denen er selbst keine ausreichende Qualifikation besaß. Darüber hinaus würdigte Riḍā die Verdienste Taymürs um die arabische *nahḍa*, die er mit seiner Bücher- und Handschriftensammlung erworben hatte. Die Bewahrung und Verbreitung arabischsprachiger Literatur sowie die Publikation neuer Schriften von zeitgenössischen Autoren waren den Vorstellungen Riḍās zufolge wesentliche Voraussetzungen für den Fortschritt arabisch-islamischer Gesellschaften. Dazu leisteten Projekte wie die *al-Ḥizāna at-taymūrīya* einen bedeutenden Beitrag.

Da die arabische Sprache auch in den Reformvorstellungen Riḍās eine wichtige Rolle spielte, war er, wenn auch indirekt, an beiden genannten Organisationen beteiligt. Der Gründer von *al-Muntadā l-adabī* hatte Riḍā den Entwurf einer Satzung für den Literaturclub zur Beratung vorgelegt, als dieser sich in Istanbul aufhielt. Riḍā unterstützte die Idee, einen solchen Literaturclub zu gründen, und verwies auf den *auqāf*-Minister zum Beantragen finanzieller Unterstützung. Nachdem der Club gegründet worden war, hielt Riḍā dort auch Vorträge.⁵⁵ Als er das Komitee, das in Kairo zur Unterstützung des zentralen Gremiums in Istanbul gegründet worden war, in *al-Manār* vorstellte, bezeichnete er die Förderung der arabischsprachigen Bildung in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches (*wilāyāt*) als Maßnahme zur Stärkung seiner einzelnen – in diesem Fall arabischen – Volkselemente (*‘anāṣir*, Sg.: *‘unṣur*).⁵⁶ Dies entsprach den Grundsätzen der politisch ausgerichteten Gruppierungen, in denen Riḍā in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg aktiv war. Sowohl die *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* (die von 1897 bis 1908 bestand) als auch die *Ḥizb al-lāmarkazīya* (von 1912 bis 1915) zielten auf eine Emanzipierung der einzelnen osmanischen Provinzen von der zentralistischen Regierung in Istanbul ab, indem sie eine erhöhte politische Partizipation für die einzelnen Volksgruppen respektive eine dezentralisierte osmanische Regierung forderten. Die autonome Gestaltung

⁵⁴ *al-Manār* (Juni 1915), Jg. 18 (5), S. 398.

⁵⁵ Tauber (1993b), S. 101, und S. 103.

⁵⁶ *al-Manār* (August 1911), Jg. 14 (8), S. 636.

einer den jeweiligen regionalen Kontexten angepassten Bildung, insbesondere hinsichtlich der öffentlichen Lehre in der jeweiligen einheimischen Sprache, war Teil dieser Emanzipierung. Insofern verstand Riḍā solche Projekte wie *al-Muntadā l-adabī* als Ergänzung zu seiner eigenen Arbeit in politisch ausgerichteten Vereinigungen, denen Taymūr nicht angehörte.⁵⁷

Auch an den anderen hier behandelten religiösen Vereinigungen war Taymūr nicht beteiligt. Dies belegt eine Äußerung Riḍās, die besagt, dass Taymūr sich erst in den letzten Jahren seines Lebens, also in den 1920er-Jahren, der Unterstützung religiöser Vereinigungen gewidmet habe.⁵⁸ Taymūr kam dennoch mit den Themen in Berührung, die Riḍā in der *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq* und der *Ġamʿiyat šams al-islām* behandelte, indem er dessen Vorträge in der al-Ḥusaynī-Moschee besuchte.⁵⁹ Zwischen Riḍās Vorträgen in den Vereinigungen und in der Moschee lagen deutliche inhaltliche Parallelen vor. Riḍā verwies beispielsweise bei der Veröffentlichung von Vorträgen, die er vor den Mitgliedern einer Vereinigung gehalten hatte, darauf, dass er das Thema schon bei Vorträgen in besagter Moschee behandelt habe.⁶⁰ Taymūrs ausgesprochenes Interesse an Riḍās Reformansatz wird daran deutlich, dass er sich nach den Vorträgen mit Riḍā austauschte. Riḍā beschrieb diesen Austausch rückblickend so:

„In dieser Zeit traf ich ihn oft, wenn ich die Moschee verließ. Wir spazierten im [Stadtviertel] Ḥān al-Ḥalīlī, und [...] unterhielten uns über das Thema meines Vortrags und den gegenwärtigen Zustand der Muslime. Er stimmte mir zu, dass Anreize zu schlechten Taten durch Unglauben nicht in die Herzen eindringen dürfen. [...] Ebenso stimmte er meiner Zurückweisung von religiösen Neuerungen (*bidaʿ*) und abergläubischen Praktiken (*ḥurāfāt*) zu sowie der von mir als notwendig erachteten islamischen Reform (*al-iṣlāḥ al-islāmī*).“⁶¹

Da Taymūr diese in Riḍās religiöser Anschauung so grundlegenden Ideen umfassend befürwortete, zählte Riḍā ihn zu den aufmerksamsten Teilnehmern seiner Vorträge und baute eine Verbindung zu ihm auf. Taymūr nahm zusammen mit Riḍā auch an ʿAbduhs Vorlesungen an der Azhar teil. Als Riḍā diesem vorschlug, zusätzlich zu diesen Vorlesungen auch private Sitzungen (*mağālis*) stattfinden zu lassen, empfahl er das Haus von Taymūr als Veranstaltungsort, da dieser in ʿAbduhs Vorlesungen durch seinen Eifer hervorstach.⁶² In dieser Phase hatte Riḍā die Möglichkeit, Taymūr gut kennenzulernen, und nahm ihn als frommen, fest im Glauben stehenden Muslim wahr, was Riḍā bei jungen Männern seines sozialen Standes für außergewöhnlich hielt.⁶³ Diese Qualitäten, die Taymūr in Riḍās Augen

⁵⁷ Zusätzlich zum öffentlich erklärten Programm hatte *al-Muntadā l-adabī* auch geheime Absichten, die auf die Verbreitung der Ideen zu „Nationalismus (*ʿunsuriya*) und Unabhängigkeit“ abzielten und in einem geheimen Programm festgehalten wurden (Tauber (1993b), S. 103).

⁵⁸ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 789.

⁵⁹ Zu den in den Vorträgen in der al-Ḥusaynī-Moschee behandelten Themen siehe ebd., S. 784.

⁶⁰ Zum Beispiel in *al-Manār* (September 1899), Jg. 2 (29), S. 456.

⁶¹ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 784–785.

⁶² Ebd., S. 785, und *al-Manār* (März 1924), Jg. 25 (3), S. 217.

⁶³ *al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 789.

auszeichneten, hob er nicht nur in seinem Nachruf auf Taymūr hervor, sondern auch schon zu dessen Lebzeiten. Als im Jahr 1902 sowohl Taymūrs Mutter als auch seine Schwester innerhalb weniger Wochen verstarben, hob Riḍā lobend hervor, dass er die prophetische Tradition bei den Beerdigungen eingehalten habe:

„Obwohl er in größter Trauer ist, hat er die Beerdigung entsprechend der islamischen Tradition gestaltet. Er dient als frommes Beispiel für diejenigen, die religiöse Neuerungen bei den Beerdigungen bedeutender Persönlichkeiten gewohnt sind, zum Beispiel das Tragen von silbernen Schüsseln, die mit aromatischen Pflanzen gefüllt sind. [...] Aber Aḥmad Bek Taymūr⁶⁴ sticht durch seine hohe Integrität, sein Befolgen der *sunna* und seine Arbeit für Wissenschaft und Literatur aus anderen Söhnen von Paschas in Kairo hervor. Wir haben in diesem Land fast keinen anderen jungen Mann mit einer solchen Integrität und Ethik gesehen. [...] Wir bitten Allāh, ihn zu einer Vorbildfigur für Persönlichkeiten seines hohen Ranges zu machen, die wiederum als Vorbild für die anderen Schichten (*ṭabaqāt*) hinsichtlich aller Traditionen und Bräuche dienen sollen.“⁶⁵

Taymūrs Standhaftigkeit, was bestimmte Einflüsse auf religiöse Riten betraf, die Riḍā und andere Vertreter der islamisch-reformistischen Strömung als *bidaʿ* und *ḥurāfāt* bezeichneten, betonte auch al-Ḥaṭīb bereits zu Taymūrs Lebzeiten in seiner Zeitschrift *az-Zahrāʿ*. Als Beispiel für Taymūrs religiöse Standhaftigkeit (*ṣalāba dīniya*) führte al-Ḥaṭīb dessen Gewohnheit an, bei seiner Korrespondenz mit der französischen Bank Crédit Lyonnais stets das islamische *hiğrī*-Datum zu verwenden. Dies wertete al-Ḥaṭīb als Zeichen für religiöse und nationale Moral (*aḥlāq dīniya wa-qaumīya*) und äußerte – ebenso wie Riḍā über 20 Jahre zuvor – den Wunsch, dass andere sich Taymūr zum Vorbild nehmen würden, zumal selbst explizit islamische Institutionen in Kairo, wie das Dār al-iftāʿ, das christliche Datum verwendeten.⁶⁶

Angesichts der religiösen Überzeugungen Taymūrs, insbesondere hinsichtlich der Notwendigkeit einer islamischen Reform, und der Integrität, mit der er seinen Glauben auslebte, beschrieb Riḍā ihn in seinem Nachruf mit bestimmten, im Folgenden hervorgehobenen Schlüsselbegriffen, die Taymūrs Zugehörigkeit zur Reformbewegung Riḍās unterstreichen:

„Er war ein Bekenner der **Einheit Gottes**, der die **salafitische Lehre** befolgte, eine gute **Moral** und einen hohen Grad an **Kultiviertheit** pflegte. Er liebte den **islāḥ** und verabscheute **Verwestlichung** und **Atheismus**.⁶⁷ Seine Hoffnung auf einen **Aufschwung (nahḍa) des Islams** wurde wiedererweckt, als der **saudische Staat** errichtet wurde. Einige Zeitungen haben ihm Zweifel an der Wahrheit der **wahhabitischen Lehre** sowie die Aussage zugeschrieben, dass **Ibn Taymiya** und **Ibn**

⁶⁴ Der Ehrentitel *Bāšā* wurde Aḥmad Taymūr erst im Jahr 1919 verliehen (Taymūr (196-), S. 90–91).

⁶⁵ *al-Manār* (November 1902), Jg. 5 (5), S. 200.

⁶⁶ *az-Zahrāʿ* (ohne Datum), Jg. 5 (7–8), S. 556.

⁶⁷ Im arabischen Original lautet diese Passage: „Kāna muwaḥḥidā salafi l-ʿaqīda, muḥaḍḍab al-aḥlāq, ʿālī l-ādāb, muḥibbā li l-islāḥ, wa-mubagġidā li-t-tafarnuġ wa-l-ilḥād.“ (*al-Manār* (Mai 1930), Jg. 30 (10), S. 789).

al-Qayyim keine herausragenden Gelehrten gewesen seien. [...] Dabei muss es sich um eine Verleumdung gegen ihn oder um ein Missverständnis handeln.“⁶⁸

In dieser Passage sind nicht nur die Grundpfeiler der Reformideen Riḍās sowie dessen bevorzugte Autoren aufgeführt, sondern auch eine Tendenz zur wahhabitischen Lehre, die er mit Riḍā gemeinsam hatte. Im Jahr 1930, aus dem dieser Text stammt, wurden wahhabitische Dogmen und Praktiken kontrovers diskutiert, wobei Riḍā zu den vehementesten Verteidigern der Strömung gehörte. Indem er erwähnte, dass auch Taymūr seine diesbezüglichen Ideen teilte, erinnerte Riḍā die muslimische Öffentlichkeit Kairos daran, dass dieser fromme Muslim hohen sozialen Ranges, der aufgrund seiner persönlichen Eigenschaften und seines weitreichenden Wissens einen exzellenten Ruf in öffentlichen Kreisen genoss, auch zu dem Lager gehörte, das die umstrittenen wahhabitischen Dogmen und Praktiken verteidigte.

Die religiösen Vereinigungen, die in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre in Kairo gegründet wurden, gingen aus einem Milieu hervor, in dem Taymūr durch seine engen Verbindungen mit al-Ḥaṭīb und al-Ḥiḍr täglich verkehrte. Während er anscheinend kein Interesse daran gehabt hatte, die frühen religiösen Vereinigungen aktiv zu unterstützen, wurde er in den 1920er-Jahren zu einem der wichtigsten Akteure solcher Gruppierungen in Kairo. Er war Gründungsmitglied der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn*, finanzierte die Wochenzeitschrift *al-Faṭḥ*, die die Vereinigung als ihr Sprachrohr nutzte, sowie die von al-Ḥiḍr gegründete *Ġamʿiyat al-hidāya al-islāmīya* und deren Zeitschrift und war Mitglied der wiederbelebten *Ġamʿiyat makārim al-aḥlāq*. Nicht zuletzt aufgrund dieser finanziellen Zuwendungen blieb der reformistischen Szene Kairos nach Taymūrs Tod insbesondere seine Großzügigkeit in Erinnerung.

Die intensivsten Phasen der Verbindungen zwischen Riḍā und Taymūr bzw. Riḍā und al-Ḥiḍr fielen in unterschiedliche Zeiten: Im Fall der Verbindung zwischen Riḍā und Taymūr war dies die Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, also der frühen Phase in Riḍās Karriere; die Verbindung zwischen Riḍā und al-Ḥiḍr erreichte den Höhepunkt ihrer Intensität in den 1920er-Jahren. Die Quellen weisen zudem darauf hin, dass zwischen Taymūr und al-Ḥiḍr eine enge Freundschaft bestand. Riḍā hingegen pflegte zu al-Ḥiḍr eine professionelle Beziehung im Bereich der Publizistik, die im Zuge des Erscheinens der Azhar-Zeitschrift zu Bruch gegangen zu sein scheint. Dass ihre Diskussion über die Azhar-Zeitschrift mit einer Rezension begann und auch schriftlich fortgesetzt wurde, unterstreicht den professionellen und eher unpersönlichen Charakter ihres Austauschs. Die Verbindung zu Taymūr scheint etwas persönlicher gewesen zu sein, wobei ihr frühes Kennenlernen und ihre Lehrer-Schüler-artige Beziehung wesentliche Faktoren dafür waren. Riḍā schätzte die Arbeit beider, weshalb er ihre

⁶⁸ Ebd.

Publikationen – mit Ausnahme der Azhar-Zeitschrift unter der Leitung von al-Ḥiḍr – positiv rezensierte. Zudem veröffentlichte er viele Schriften von al-Ḥiḍr in *al-Manār* und förderte Taymürs Status in der islamisch-reformistischen Szene Kairos, indem er ‘Abduh auf Taymürs Qualitäten aufmerksam machte und ihm vorschlug, seine wissenschaftlichen Zusammenkünfte in dessen Haus abzuhalten. Angesichts ihrer unterschiedlichen Bildungsbiografien hatte Riḍā im Hinblick auf den Beitrag, den al-Ḥiḍr und Taymūr für die islamische Reform leisten sollten, unterschiedliche Ansprüche. Während er sich im Fall von Taymūr, der keine klassische islamische Ausbildung genossen hatte, damit zufriedengab, dass er einen Islam praktizierte, der Riḍās Idealvorstellungen entsprach, und verschiedene Projekte von al-Ḥiḍr und al-Ḥaṭīb finanziell unterstützte, die den *iṣlāḥ* förderten, erwartete Riḍā von al-Ḥiḍr, dass er seine Position an der Azhar nutzte, um den reformerischen Geist an der Universität zu fördern, und nicht davor zurückschreckte, in politischen Angelegenheiten Stellung zu beziehen. Dementsprechend war er äußerst enttäuscht darüber, dass gerade al-Ḥiḍr, vom dem er eine solche Zurückhaltung in politischen Fragen wohl nicht erwartet hatte, seine Erwartungen in dieser einflussreichen Position nicht erfüllte.

Die Bedeutung der Verbindung Riḍās zu Vorstandsmitgliedern der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* liegt darin, dass diese mit ihrer Arbeit für den inzwischen 62-jährigen Riḍā eine Brücke zur muslimischen Jugend bauten. Wie die Gründungsgeschichte der Vereinigung gezeigt hat, standen Taymūr und al-Ḥiḍr in einem regen Austausch mit jungen Studenten, was wiederum durch al-Ḥaṭīb ermöglicht wurde, der nicht nur seine Buchhandlung als Raum für persönlichen Austausch zur Verfügung stellte, sondern besonders vielversprechenden Studenten auch die Möglichkeit bot, Artikel in *al-Faṭḥ* zu veröffentlichen. Zwischen *al-Manār* und dieser jungen Generation bestand ein solcher Austausch nicht. Keiner der zwölf Studenten, die den Kern der ersten Mitglieder der Vereinigung darstellten, wurde namentlich in *al-Manār* erwähnt. Riḍās Interesse an einem Kontakt zur jüngeren Generation ist durch seine aktive Teilnahme an Veranstaltungen der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* belegt, der Kontakt selbst fand aber hauptsächlich auf mündlicher und informeller Basis statt, wie oben bereits erläutert wurde. Insofern war es für Riḍā von großer Bedeutung, dass er mit al-Ḥiḍr, Taymūr und anderen Mitgliedern des Vorstands in jahrelangem Kontakt stand, dass er bereits in Vereinigungen mit ihnen zusammengearbeitet hatte und dass sie mit seinen Schriften sehr vertraut waren. Sie sahen ihn als Autorität in islamischen Fragen an und vermittelten dies auch den Mitgliedern ihrer Vereinigung. Dadurch schufen sie eine wichtige Grundlage dafür, dass Riḍās Ideen nicht nur durch *al-Manār* erhalten blieben, sondern auch durch die jungen Vereinsmitglieder weitergetragen wurden.

7 Aktivismus gegen Sultan Abdülhamid: Die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*

Als Riḍā seine Aktivitäten in politischen Vereinigungen begann, herrschte Sultan Abdülhamid (reg. 1876–1909) über das Osmanische Reich. Dieser verfolgte eine zentralistische Politik, was dadurch möglich geworden war, dass er im Jahr 1878 die Verfassung und das Parlament *de facto* abgesetzt hatte. Dadurch beseitigte er Faktoren, die seine Macht einschränkten, was in der Verbindung mit neuen technischen Möglichkeiten dazu führte, dass er sich in einer Machtposition befand, die kein anderer osmanischer Sultan zuvor erreicht hatte.¹ Von diesen technischen Errungenschaften ist insbesondere der Telegraf zu nennen, der eine unmittelbare Befehlskette zu Funktionären des Verwaltungsapparates im gesamten Osmanischen Reich ermöglichte und zu einem wichtigen Instrument der zentralistischen Politik des Sultans wurde. Aufgrund seines autokratischen Führungsstils und seiner repressiven Politik galt seine Regierungszeit lange als dunkles Kapitel osmanischer Geschichte. Neuere Forschungsarbeiten, die sich auf die in den 1990er-Jahren zugänglich gemachten Materialien des osmanischen Staatsarchivs berufen, weisen aber auch auf einige positive Aspekte seiner Politik hin. Georgeon beispielsweise hebt Abdülhamids Modernisierungspolitik hervor, die in den Bereichen der Justiz, des Militärs und der Bildung eine positive Bilanz vorzuweisen habe,² und geht gleichzeitig in differenzierter Weise auf dessen autokratischen Regierungsstil ein. Insbesondere Abdülhamids Spionage- und Zensursystem, das auf eine Kontrolle der öffentlichen Meinung abzielte, provozierte harsche Kritik seitens seiner Untertanen. Seine repressiven Maßnahmen verunsicherten die Bevölkerung und schränkten intellektuelle Aktivitäten stark ein. In besonderem Maße war die Entwicklung der arabischen Presse davon betroffen. In den libanesischen und syrischen Gebieten des Osmanischen Reiches, wo sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals eine nichtstaatliche arabische Presse zu entwickeln begann, resultierten Abdülhamids strenge Pressekontrolle und -zensur in einem für Journalisten und Herausgeber von Periodika ungünstigen Milieu. Infolgedessen verlagerte sich das Zentrum der arabischen Presse von Beirut nach Kairo, wo sich bereits seit den 1860er-Jahren viele syrische und libanesische Akademiker und Intellektuelle angesiedelt hatten.³

Da Riḍā selbst den Wunsch hegte, eine eigene Zeitschrift herauszugeben, der Gouverneur (*walī*) von Beirut aber nur selten Genehmigungen für neue Periodika erteilte,⁴ ging auch Riḍā nach Kairo,

¹ Georgeon (2003), S. 148–149.

² Ebd., S. 445.

³ Ayalon (1995), S. 38–39.

⁴ Ayalon schreibt, dass Riḍā bereits in Beirut versucht habe, eine Genehmigung für eine neue Zeitschrift einzuholen, die ihm aber verweigert worden sei (ebd., S. 114). Ryad korrigiert ihn dahingehend, dass es sich dabei nicht um Riḍā selbst gehandelt habe, sondern um den späteren Geschäftsführer (*wakīl*) von *al-Manār* (Ryad (2009a), S. 35).

was als Flucht vor der Pressepolitik des osmanischen Sultans und somit als politischer Akt betrachtet werden kann.⁵ Offenbar hatte Riḍā vor seinem Umzug nach Kairo das Angebot abgelehnt, Herausgeber von *Tamarāt al-funūn* zu werden,⁶ einer 1875 gegründeten islamischen Wochenzeitschrift in Beirut, die aufgrund ihrer proosmanischen Orientierung der Pressepolitik von Abdülhamid bis 1908, also vergleichsweise lange bestehen konnte. Hier hätte Riḍā seine Ideen zu einer Reform des Islams und der Muslime verbreiten können, nicht aber seine Ansichten über nötige Reformen in der Politik, die zwar im Rahmen des Osmanischen Reiches stattfinden sollten, jedoch die Beseitigung autokratischer Herrschaft zugunsten einer repräsentativen Ordnung vorsahen.

Doch auch nach seinem Umzug nach Kairo und der Gründung von *al-Manār* konnte Riḍā seinen politischen Forderungen kaum Ausdruck verleihen. ʿAbduh hatte ihm als Bedingung für seine Teilhabe an der Zeitschrift auferlegt, darin keine politischen Angelegenheiten zu behandeln und keinerlei politische Position zu beziehen. Da die Propagierung eines ausgeglichenen Verhältnisses zwischen Herrscher und Volk für Riḍā ursprünglich zur Mission von *al-Manār* gehörte, musste er hier einen Kompromiss eingehen, wenn er die Zeitschrift zusammen mit ʿAbduh gründen wollte.

„In der ersten Ausgabe [von *al-Manār*] habe ich die Ziele der Zeitschrift dargelegt und erklärt, dass sie den Weg (*maḍhab*) der religiösen und sozialen Reform (*al-iṣlāḥ ad-dīnī wa-l-iġtimāʿī*) eingeschlagen hat. Ich schwieg über ihr Programm hinsichtlich der politischen Reform (*al-iṣlāḥ as-siyāsī*), indem ich sie als osmanisch definierte und ihr einen Dienst am osmanischen Staat zuschrieb. Es war Muḥammad ʿAbduh, der mich darüber hatte schweigen lassen. Er beriet mich bezüglich der Gründung von *al-Manār*, weshalb ich ihm den Eröffnungsartikel vorlas, bevor er gedruckt werden sollte. Darin stand, dass eine der Absichten von *al-Manār* sei, die Rechte der Nation (*umma*) gegenüber dem Anführer (*imām*) und die Rechte des Anführers gegenüber dem Volk zu erläutern. ʿAbduh stimmte allem zu, was ich in diesem Artikel geschrieben hatte, außer diesen Worten und schlug vor, sie zu streichen. [...] Er sagte dazu: ‚Die Muslime haben in diesem Zeitalter nur den Koran als Anführer.‘ Er sagte, dass die Erörterung der osmanischen Politik einem Aufruhr (*fitna*) gleiche, von dem Schaden zu befürchten sei. [...] ‚Die Politik und deine reformistischen Absichten (*al-maqāṣid al-iṣlāḥīya*) passen nicht zusammen. Vielleicht schadet dir die Politik eher.‘ [...] Seinem Wunsch entsprechend entfernte ich die Passage.“⁷

Auch wenn Riḍā sich nicht streng an die Vorgaben von ʿAbduh hielt und nicht von Aufrufen zu politischen Reformen und impliziter Kritik an der Politik von Abdülhamid absah,⁸ beteuerte er

⁵ Sālim (2001), S. 63.

⁶ Unveröffentlichter Artikel von Dyala Hamzah aus dem Jahr 2003 (Rašid Riḍā: ʿālim, Islamic Reformer or Journalist? Genre, Class and the Intellectual Craft during the Nahḍa), S. 7, zitiert nach Ryad (2009a), S. 34.

⁷ *al-Manār* (Februar 1909), Jg. 12 (1), S. 2.

⁸ Zum Beispiel rief Riḍā im Jahr 1899 zur Einheit der Muslime als Mittel gegen das Eindringen europäischer Mächte auf, beispielsweise in Form einer gemeinsamen Außenpolitik des sunnitischen Osmanischen Reiches und des schiitischen Iran (Haddad (1997)). Zudem ist auch die Veröffentlichung von al-Kawākibīs „Umm al-qurā“, in der dieser einen islamische Kongress in Mekka vorschlug, als Kritik an der Politik von Abdülhamid zu sehen (Kramer (1986), S. 30), ebenso wie Riḍās Rezension von al-Kawākibīs „Ṭabāʿīʿ al-istiḍād wa-maṣāriʿ al-istiḥād“ (*al-Manār* (März 1901), Jg. 4 (3), S. 105–106, zitiert nach Commins (2006), S. 43.

stets seine Loyalität zum Osmanischen Reich und zum Sultan. Derweil wuchs sein Unmut über die aus seiner Sicht willkürliche osmanische Pressepolitik, insbesondere nachdem die Gouverneure von Tripoli und Beirut veranlasst hatten, einige der ersten Ausgaben von *al-Manār* zu vernichten und die Zeitschrift in ihren Verwaltungsgebieten zu verbieten. Busool schreibt, dass diese Erfahrungen mit der osmanischen Pressezensur und die darauffolgenden Attacken auf seine Person und seine Familienangehörigen der Auslöser dafür waren, dass Riḏā sich in *al-Manār* vermehrt regimekritisch äußerte.⁹ Mit Sicherheit verstärkten diese Erfahrungen seine ablehnende Haltung gegenüber der Politik des Sultans mit der Zeit. Als zusätzlicher Faktor muss aber auch berücksichtigt werden, dass Riḏā nach dem Tod ʿAbduhs im Jahr 1905 von seiner Verpflichtung befreit war, sich in *al-Manār* nicht regimekritisch zu äußern. Dementsprechend definiert Sālim den Tod ʿAbduhs als Wendepunkt in der Behandlung politischer Themen in *al-Manār*.¹⁰

Eine weitere Möglichkeit, seinen Forderungen nach politischer Reform Ausdruck zu verleihen, sah Riḏā in politisch ausgerichteten Gruppierungen, die organisiert zusammenkamen, in einem Programm ihre Ziele formulierten und diese mit verschiedenen Mitteln propagierten. Die erste bekannte Vereinigung mit explizit politischen Zielen, in der Riḏā in Kairo aktiv wurde, war die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* (Osmanische Vereinigung der Konsultation). Ihre Mitglieder forderten für das Osmanische Reich eine Regierung, die auf der Grundlage sich beratender Gremien und einer Verfassung regierte (*ḥukūma dustūrīya šūrawīya*). Die Gründung der Vereinigung wird in einigen Studien auf Anfang 1907 datiert.¹¹ Dies ist jedoch lediglich der Zeitpunkt, zu dem Riḏā ihre Existenz öffentlich in *al-Manār* bekanntgab. Auf der Grundlage eines Briefes von Ḥaqqī l-ʿAẓm an Riḏā gibt Šawābika für den Beginn der Aktivitäten dieser Gruppierung das Jahr 1897 an, wobei die Zusammenkünfte zunächst auf geheimer Ebene stattfanden.¹² Riḏā hatte die Vereinigung gemeinsam mit Rafīq al-ʿAẓm gegründet, den er kurz zuvor in Kairo kennengelernt hatte. Der Wahl des Zeitpunkts, zu dem der Vorstand die Existenz der Vereinigung öffentlich bekanntgab, können verschiedene Faktoren zugrunde liegen: Das Komitee für Einheit und Fortschritt hatte ab 1906 keine Zweigstelle mehr in Kairo,¹³ was für die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* eine gute Gelegenheit war, Mitglieder der jungtürkischen Organisation in ihre eigene Vereinigung einzuladen, wofür eine Bekanntmachung in der Presse sicherlich das effektivste Mittel war. Ein weiterer Grund für die Wahl dieses Zeitpunkts könnte sein, dass die Akteure der Vereinigung aufgrund ihrer Anzahl an Mitgliedern und Zweigstellen und ihrer gefestigten

⁹ Busool (1984), S. 87–88.

¹⁰ Sālim (2001), S. 64.

¹¹ Zum Beispiel von Tauber (1993b), S. 51, und Imady (1993), S. 136.

¹² Diesen Brief schrieb Ḥaqqī l-ʿAẓm am 3. August 1908 an Rašīd Riḏā (Šawābika (1986), S. 232.). Barrū (1960), S. 51, Ṭalās (1978), S. 68, Kayalı (1997), S. 46, Nuşayrāt (2009), S. 218, und Reichmuth (2016), S. 294, nennen als Gründungsjahr ebenfalls das Jahr 1897, liefern jedoch keine Quellenbelege.

¹³ Hanioglu (2001), S. 163.

Strukturen bereit waren, einer Verfolgung durch das Regime standhalten zu können, die womöglich mit einem öffentlichen Status einhergehen würde.

Um die Forderungen der Vereinigung in den politischen Reformplan Riḍās einordnen zu können, ist zunächst ein kurzer Exkurs zu dessen Verständnis von Konsultation (*šūrā*) und Verfassung (*dustūr*) erforderlich. Das Konzept der *šūrā* nimmt eine wichtige Position in der politischen Reformidee Riḍās ein, die Kerr eingehend untersucht hat:

„Consultation, which is recommended in Qur'ān and ḥadīth but receives little attention in the classical juristic writings and was never definitively institutionalized in Muslim history, is adopted by Rashīd Riḍā as the hallmark of his political theory and confided to a single body in the fields of election, constitutional interpretation, administration, and legislation.“¹⁴

Riḍās Verständnis von Konsultation sei jedoch keineswegs mit demokratischen Prinzipien oder mit Volkssouveränität gleichzusetzen. Vielmehr sollte ein Gremium einflussreicher Personen – die Riḍā, klassischen Religionsgelehrten folgend, als „Leute des LöSENS und BindENS“ (*ahl al-ḥall wa-l-ʿaḳd*) bezeichnete, aber nicht genauer definierte – als Vertreter für die Rechte des Volkes an politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen. Dazu erkannte Riḍā diesem Gremium beispielsweise die Rechte zu, den Kalifen zu wählen und abzusetzen und Gesetze zu bestimmen.¹⁵

Im Kontext des Osmanischen Reiches in der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war die Bildung eines solchen Gremiums für Riḍā das einzig wirksame Mittel zur Beendigung der Alleinherrschaft des Sultans. Diese Idee verbreitete er bereits vor der Bekanntmachung der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* in *al-Manār*. Ein Anlass war beispielsweise, dass Irans Schah Muḳaffar ad-Dīn (reg. 1896–1907) nach andauernden Protesten ein verfassungsgebendes Gremium gebildet hatte:¹⁶

„Der Schah hat bewilligt, dass seine Regierung auf Grundlage der islamischen *šūrā* geführt wird. Durch diese Anordnung ließ er den Despotismus hinter sich, mit dem er gemäß der alten Ordnung herrschte. Alle Monarchen haben ihm dazu gratuliert, außer Sultan Abdülhamid. Vernünftige Muslime in allen Ländern haben sich darüber gefreut, am meisten die Osmanen. Ich sage jetzt etwas über diese bedeutsame Tat, das wichtiger ist als ausführliche Artikel und beredte Gedichte: Der Koran hat die Muslime beauftragt, sich untereinander zu beraten (*kitāb Allāh ḡāʿala amr al-muslimīn šūrā baynahum*). Alleinherrschaft ist auf dem Prinzip des Despotismus aufgebaut, und diese Art des Regimes ist anders, als Gott es offenbart hat, und es ist nicht erlaubt, es als islamisch zu bezeichnen. Wenn in Iran das Regime der *šūrā* richtig implementiert wird und die restlichen Regierungen der Muslime despotisch bleiben, müssen wir sagen: Die iranische Regierung ist die einzige wahrhaftige islamische Regierung auf der Erde.“¹⁷

¹⁴ Kerr (1966), S. 163.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Siehe dazu Abrahamian (2008), S 44–46.

¹⁷ *al-Manār* (August 1906), Jg. 9 (7), S. 553–554.

Hier wird die religiöse Komponente der Idee der Konsultation bei Riḍā deutlich: Er forderte sie, weil der Koran sie für die Muslime vorgegeben habe,¹⁸ und nicht aufgrund externer Faktoren, die ihn zu einer Imitation westlicher parlamentarischer Systeme bewogen hätten. Dies entspricht der Annahme Badrys, laut der Interpretationen des koranischen *šūrā*-Konzepts seit dem 19. Jahrhundert das Ziel hatten, zum einen „als Reaktion auf die Überlegenheit Europas [...] die Ursprünge des Parlamentarismus in der islamischen [...] Geschichte nachzuweisen [...] [und] zum anderen Demokratisierungstendenzen und -forderungen mithilfe des *šūrā*-Prinzips zu legitimieren“.¹⁹

Im Gegensatz zum im Islam inhärenten Konzept der Konsultation sah Riḍā die Idee des Konstitutionalismus als Produkt des Westens an. Europäische Großmächte hätten durch ihre Präsenz im östlichen Teil der Welt dort ein Bewusstsein für diese Idee geschaffen, was Riḍā als einen der Vorzüge der Begegnung mit dem Westen bezeichnete.²⁰ Daher definiert Haddad Riḍās Ideen zu konsultativer und konstitutioneller Herrschaft als Mischung islamischer und westlicher Vorstellungen von einer repräsentativen Regierung. Wie auch bei Riḍās Konzept von Konsultation in diesem spezifischen Kontext war auch sein Verständnis von Konstitutionalismus primär auf die Einschränkung der Macht von Sultan Abdülhamid gerichtet. In einer Ansprache, die Riḍā nach dem Ausruf der Verfassung im Jahr 1908 im Vereinshaus des Komitees für Einheit und Fortschritt in Tripoli hielt, ging er auf die Vorzüge einer Verfassung im Kontext des Osmanischen Reiches ein:

„Seitdem die Verfassung ausgerufen wurde, sind wir glücklich darüber, dass wir begonnen haben, uns mit Hinblick auf unsere eigene Person sicher zu fühlen (*širnā āminīn ʿalā anfusīnā*). Das heißt, wir müssen nicht befürchten, der Spionage beschuldigt zu werden. [...] Wir haben begonnen, uns in unseren Häusern sicher zu fühlen (*širnā āminīn ʿalā buyūtīnā*). Das heißt, die Regierung kann nicht tagsüber oder in der Nacht zu uns kommen, um [unsere Häuser] nach Büchern der Wissenschaft und nach politischen Zeitungen zu durchsuchen, die sie als schädliche Papiere (*al-aurāq al-ḍārra*) bezeichnet hat. [...] Wir sind nun frei, und niemand kann uns daran hindern, die Bildung und Erziehung zu erhalten, die wir möchten. [...] Wir sind glücklich, weil wir begonnen haben, uns im Hinblick auf unser Geld sicher zu fühlen (*širnā āminīn ʿalā amwālīnā*). Das heißt, niemand kann uns Steuern auferlegen oder von uns Geld nehmen, wenn es uns nicht vom islamischen Gesetz (*aš-šarʿ*) vorgeschrieben ist oder von den Gesetzen (*qawānīn*), die unsere Deputierten für uns aufstellen, die wir wählen, damit sie über unser Allgemeinwohl wachen (*nawwābunā allādīn intaḥabnāhum li-naẓar fī mašaliḥīnā*). Von all diesen Vorteilen (*fawāʿid*) können wir durch die Verfassung profitieren.“²¹

Den Gedanken der Volkssouveränität und der repräsentativen Politik, der hier angedeutet ist, äußerte Riḍā an anderer Stelle expliziter, als er schrieb, die Absicht einer Verfassung liege darin, dass das Volk – durch gewählte Vertreter – die Macht habe und nicht ein einziger, willkürlich

¹⁸ Riḍā berief sich zum Beispiel auf die Verse 42:38 und 4:83 (*al-Manār* (Juli 1908), Jg. 11 (6), S. 467).

¹⁹ Badry (1998), S. 40.

²⁰ *al-Manār* (Juni 1907), Jg. 10 (4), S. 279–284, zitiert nach Haddad (1997), S. 256–257.

²¹ *al-Manār* (Dezember 1908), Jg. 11 (11), S. 866.

handelnder Anführer.²² Riḍā äußerte sich zu diesem Zeitpunkt nicht darüber, wie und von wem diese Vertreter gewählt werden oder wie die Machtverhältnisse zwischen diesen Vertretern und dem Sultan aussehen sollten. Etwas genauer formulierte er seine Ideen in seinem Buch „al-Ḥilāfa au-l-imāma al-‘uṣmā“, das er im Jahr 1922 als Reaktion auf die Krise des Kalifats veröffentlichte. Aber auch hier bleibt die Frage danach, wie die Volksvertreter zu bestimmen seien, unbeantwortet.²³ Riḍā und seinen Mitstreitern in der *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* ging es zu diesem Zeitpunkt also zunächst darum, die machteinschränkenden Faktoren der Konsultation und der Verfassung überhaupt in das osmanische Regierungssystem einzugliedern. Details hinsichtlich der konkreten Umsetzung sowie den Schutz der Verfassung und der *šūrā* nach deren Implementierung überließen sie dem Komitee für Einheit und Fortschritt und der Osmanischen Freiheitlichen Partei, in den Quellen als *al-aḥrār* bezeichnet.²⁴

Aufgrund ihrer Bestrebungen mussten die führenden Personen der Vereinigung einige Vorsichtsmaßnahmen treffen, um sich vor der Verfolgung durch Abdülhamid zu schützen. Riḍā bemühte sich in einem Gespräch mit dem osmanischen Hochkommissar in Kairo, Aḥmad Muḥtār Bāšā (1839–1919), darum, dass dieser der Vereinigung seinen Schutz gewährte.²⁵ Bei diesem Gespräch erfuhr Riḍā, dass der Sultan bereits über die Existenz der Vereinigung informiert war und sich bei Aḥmad Muḥtār wiederholt nach der „Unheil anrichtenden Vereinigung“ (*al-ğam'īya al-ifsādīya*) und den Namen ihrer Gründer erkundigt hatte. Obwohl dieser dem Sultan zugesichert habe, dass von der Vereinigung keine Gefahr ausgehe und es sich bei den Gründern um Gelehrte und Angehörige angesehener Familien handle, wurde die Sorge des Sultans anscheinend nicht zerstreut. Aus anderer Quelle erfuhr Riḍā nämlich über Ḥaqqī l-‘Aẓm, dass Abdülhamid einen seiner Spitzel in Kairo beauftragt habe, der Vereinigung beizutreten und die Identität ihrer zentralen Akteure aufzudecken.²⁶ Der Sultan beobachtete auch die Aktivitäten einiger Mitglieder der Vereinigung in Istanbul – wo sie anscheinend eine Zweigstelle hatte –, was die Flucht zweier Aktivisten nach Marseille zur Folge hatte. Einer von ihnen war Korrespondent für die Zeitung, die die Vereinigung ab Februar 1907 herausgab.²⁷

Angesichts dieser Umstände berichtete Riḍā in *al-Manār* kaum über die Aktivitäten der *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya*. Im gesamten Jahr 1907 erschienen lediglich zwei Artikel, in denen die

²² *al-Manār* (Dezember 1908), Jg. 11 (11), S. 836.

²³ Dieses Buch liegt als kommentierte französische Übersetzung vor (Laoust (1938)) und ist von Kerr (1966) eingehend behandelt worden.

²⁴ *al-Manār* (Dezember 1908), Jg. 11 (11), S. 841. Diese zwei Flügel der jungtürkischen Bewegung vereinten ihre Kräfte gegen die Alleinherrschaft von Abdülhamid und erreichten ihr Ziel, als der Sultan am 24. Juli 1908 einlenkte und ankündigte, die Verfassung von 1876 wieder einzusetzen und Parlamentswahlen durchzuführen.

²⁵ Dass Şā'ib Bek, der Sekretär des osmanischen Vertreters, zu den Gründungsmitgliedern der *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* gehörte, hat wahrscheinlich zum Zustandekommen dieses Treffens beigetragen.

²⁶ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 291–292.

²⁷ Burg (1990), S. 45.

Vereinigung erwähnt wird, nämlich im Januar eine Erklärung zu ihren Zielen und Grundsätzen sowie im März eine Rezension ihrer Zeitung. Im darauffolgenden Jahr wurde sie im Zusammenhang mit Versammlungen genannt, bei denen die Wiedereinsetzung der Verfassung gefeiert wurde. Im Jahr 1909, nachdem sich die *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* schon wieder aufgelöst hatte, erschienen die meisten Artikel über sie, später nur noch vereinzelte – wobei der Nachruf auf Rafīq al-‘Az̄m aus dem Jahr 1925 der informativste ist. Insofern liegt nicht viel Material vor, das Informationen über Mitglieder und Aktivitäten der *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* enthält; den Artikeln können jedoch einige Details entnommen werden. Zudem liefern die bei Burğ zitierten Privatdokumente von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, der eine Zweigstelle der Vereinigung im Jemen gründete, zusätzliche Informationen.

Als Riḍā im Januar 1907 seinen Lesern die Existenz der Vereinigung bekanntgab, schickte er der Auflistung ihrer Grundsätze eine Erklärung zu ihrer Raison d’Être voraus, nämlich die Einheit aller dem Osmanischen Reich zugehörigen Völker (*ittihād aš-šu‘ūb al-‘uṭmānīya*) und deren Repräsentation in einer konsultativen Regierung (*ḥukūmat aš-šūrā*). Als einheitsstiftendes Element für die verschiedenen Kulturen, Sprachräume und Religionszugehörigkeiten sollte eine osmanische Nationalität (*ğinsīya*) allen Völkern des Reiches das Recht auf Gleichbehandlung und Gerechtigkeit garantieren. Das Einbeziehen einer ethnisch-nationalen Kategorie wie der Nationalität ist in diesem Kontext – in dem Nationalstaaten noch nicht existierten – bemerkenswert. Hier wird nämlich Riḍās ambivalentes Verständnis von Nationalität deutlich, das Dupont bereits herausgearbeitet hat. Demnach unterschied Riḍā zwischen „islamischer Nationalität“ (*al-ğinsīya al-islāmīya*) und ethnischer oder territorialer Nationalität (*al-ğinsīya al-waṭanīya*), wobei er Letztere als schiere Nachahmung des Westens verurteilt habe. Gleichzeitig habe er eine osmanische Nationalität gefordert, in der die Nationalitäten aller osmanischen Völker verschmelzen sollten. Diese Ambivalenz sei mit Riḍās Verständnis des Osmanismus als „ziviler und politischer Form islamischer Einheit“ zu erklären.²⁸

In seiner Erklärung berichtete Riḍā von einer Intensivierung der absoluten und despotischen Herrschaft von Abdülhamid, gegen die einige türkische Aktivisten eine geheime Vereinigung gebildet hätten.²⁹ Diese sei jedoch schon kurz darauf ins Visier des Sultans geraten, der ihren Mitgliedern attraktive Amtsposten als Kompensation für das Einstellen ihrer Aktivitäten angeboten habe. Riḍā sah einen Grund für das Scheitern dieser Vereinigung zudem darin, dass sie nur türkische Mitglieder gehabt und nicht aus den Ressourcen anderer Völker des Osmanischen Reiches geschöpft habe. Die Bildung der *Ğam'iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya*, also einer Vereinigung, die alle Völker einschließe, sei eine Idee gewesen, die in einem längeren Prozess von „vielen klugen

²⁸ Dupont (2008), S. 137.

²⁹ Dabei handelte es sich um die *Ğam'iyat al-ittihādīyyīn al-ğudud* (Vereinigung der neuen Unionisten) (Şawābika (1986), S. 233).

Osmanen“ entwickelt und nun umgesetzt worden sei. Am Ende seiner Einleitung rief Riḍā seine Leser dazu auf, der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* beizutreten und sie finanziell zu unterstützen.³⁰

Das grundlegende Programm (*lā'iḥa asāsīya*) der Vereinigung, das Riḍā wörtlich in *al-Manār* zitierte, nannte zunächst ihr Ziel, nämlich eine konsultative Verfassungsregierung (*ḥukūma dustūrīya šūrawīya*) im Osmanischen Reich, sowie ihre Grundsätze, auf dem Weg zu diesem Ziel nur legale Mittel anzuwenden und Mitglieder aus dem gesamten Osmanischen Reich und jeder Religionszugehörigkeit aufzunehmen. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Riḍā selbst zwar die Forderungen der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* religiös legitimierte, indem er beispielsweise auf das koranische Gebot der *šūrā* hinwies; die Vereinigung selbst scheint sich laut den vorhandenen Quellen aber nicht einer islamischen Argumentation bedient zu haben. So war der Anspruch, für Angehörige aller Religionen offen zu sein, zumindest dem Anschein nach erfüllt.

Riḍā veröffentlichte nicht die Satzung (*qawānīn*) der Vereinigung, sondern ihr Programm, aus dem Ziele, Strukturen und Zuständigkeiten des Vorstands hervorgingen, aus dem jedoch nicht ersichtlich war, welche Mittel zur Anwendung kommen sollten, worin die Aktivitäten der Vereinigung im Einzelnen bestanden oder wer die Führungspersonen waren. Es ging bei der Bekanntmachung im Wesentlichen darum, die Öffentlichkeit über die Existenz dieser bereits bestehenden Gruppierung zu informieren und neue Mitglieder und finanzielle Förderer zu gewinnen; diese konnten sich über ein Postfach an die Vereinigung wenden.³¹ Der allgemeine Charakter des Programms weist darauf hin, dass Details über die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* aus Sicherheitsgründen weiterhin geheim bleiben sollten. Dies erklärt auch, warum Riḍā in der Phase von 1907 bis 1908 – also nachdem die Existenz der Vereinigung öffentlich bekanntgegeben worden war, aber noch vor der jungtürkischen Revolution – in *al-Manār* keine Namen von Mitgliedern nannte. Aus den privaten Dokumenten von al-Ḥaṭīb geht Burğ zufolge außerdem hervor, dass die Namen der Mitglieder in der schriftlichen Korrespondenz der Vereinigung mithilfe von Ziffern anonymisiert wurden.³² Erst im Jahr 1925 nannte Riḍā die Namen einiger Gründungsfiguren der Vereinigung: Er selbst war Vorstandsvorsitzender, Rafīq al-ʿAẓm fungierte als Kassenwart, und Ḥaqqī l-ʿAẓm beteiligte sich als arabischer Sekretär. ʿAbdallāh Ġaudat Bek (1869–1932), ein politischer Aktivist und Gründungsmitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt, übernahm in der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* die Funktion des türkischen Sekretärs, und Aḥmad Šā'ib Bek (1859–1920), ein türkischer Offizier und Vertreter des Komitees für Einheit und Fortschritt in Kairo, gehörte ebenso zu den Gründungsmitgliedern.³³ Von Burğ ist außerdem bekannt, dass auch Šibli Šumayyil (1850–1917), ʿAbd al-Ḥamīd az-Zahrāwī, zwei Armenier und

³⁰ *al-Manār* (Januar 1907), Jg. 9 (12), S. 950–951.

³¹ Ebd., S. 952.

³² Burğ (1990), S. 43.

³³ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 291.

ein Journalist aus dem Balkan zu den Gründungsmitgliedern in Kairo gehörten.³⁴ 1907 schloss sich auch al-Ḥaṭīb der Vereinigung an. Zudem erwähnte Riḍā, dass ʿAbd al-Ġānī l-ʿUraysī (1891–1916), der später die Zeitung *al-Mufīd* gründete, trotz seines jugendlichen Alters zu den Mitgliedern der Vereinigung gehörte. Al-ʿUraysī war eines von lediglich zwei Mitgliedern in Beirut; bei dem zweiten dürfte es sich um Šayḥ Mušṭafā l-Ġalāyinī (1885–1944) handeln, dem Gründer der Monatszeitschrift *an-Nibrās*, die von 1909 bis 1910 in Beirut erschien.³⁵ Des Weiteren ist der Name eines in São Paulo lebenden Syriers bekannt, Ġürġ Ḥaddād (Lebensdaten unbekannt), der dort eine Zweigstelle der Vereinigung gründete.³⁶ Riḍā versuchte zudem wiederholt, Muḥammad Kurd ʿAlī zu einem Beitritt zu bewegen, der jedoch stets ablehnte.³⁷

Riḍā gab an, dass die Vereinigung sich aus arabischen, türkischen, albanischen und kurdischen Muslimen und aus arabischen, südosteuropäischen und armenischen Christen zusammensetzte.³⁸ Aus den wenigen bekannten Namen können wir schließen, dass – zumindest was den Kern der Vereinigung in Kairo betrifft – die syrischen Muslime zahlenmäßig eindeutig dominierten. Ihren Anspruch, das gesamte Osmanische Reich zu repräsentieren, erfüllte die Vereinigung *de facto* nicht; sie versuchte ihn aber zum Beispiel dadurch aufrechtzuerhalten, dass ihre Publikationen stets mehrsprachig waren. Die Vereinszeitung *Šūrāwī ʿuṭmānī*, auf die später eingegangen wird, erschien in arabischer und türkischer Sprache, und gelegentlich erschienen auch Artikel auf Französisch und Armenisch,³⁹ was den Sprachkenntnissen der Gründungsmitglieder entsprach.

Aufgrund ihrer ähnlichen Forderungen sympathisierten die Mitglieder der Vereinigung auch mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt oder waren sogar ranghohe Mitglieder dieser Gruppierung, die die Bewegung der Jungtürken anführte.⁴⁰ Die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*

³⁴ Burġ (1990), S. 44.

³⁵ In einer Ansprache, die Riḍā während seiner syrischen Reise im Jahr 1908 in Tripoli hielt, berichtete er von den Schwierigkeiten bei der Suche nach vertrauenswürdigen Personen in syrischen und libanesischen Städten, die dort eine Zweigstelle der Vereinigung hätten gründen können. Lediglich zwei Mitglieder aus Beirut hätten sich angeschlossen, die – obwohl sie miteinander befreundet gewesen seien – dem jeweils anderen ihre Mitgliedschaft in der Vereinigung verschwiegen hätten (*al-Manār* (Dezember 1908), Jg. 11 (11), S. 840). In seiner Rezension der Zeitung *al-Mufīd* erwähnte Riḍā dann, dass deren Herausgeber al-ʿUraysī Mitglied der Vereinigung war und dass er und der Herausgeber von *an-Nibrās* die am besten geeigneten Vertreter der jüngeren syrischen Generation seien, wenn es darum gehe, die Bestrebungen der Vereinigung zu verfolgen (*al-Manār* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 791).

³⁶ *al-Manār* (September 1908), Jg. 11 (8), S. 626–627.

³⁷ *al-Manār* (Oktober 1909), Jg. 12 (9), S. 720. Zu den unterschiedlichen politischen Ansichten zwischen Kurd ʿAlī und Riḍā, die zu einer Verschlechterung ihrer Beziehung führten, siehe Hermann (1990), S. 47. Demnach hielt Kurd ʿAlī Riḍā im Hinblick auf politischen Aktivismus für unfähig.

³⁸ *al-Manār* (Januar 1907), Jg. 9 (12), S. 951.

³⁹ *al-Manār* (März 1907), Jg. 10 (1), S. 68.

⁴⁰ Rafīq al-ʿAzm zum Beispiel war bereits vor seinem Umzug nach Kairo kurzzeitig Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt und trat ihm auch nach der Auflösung der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* wieder bei, ebenso wie Ḥaqqī l-ʿAzm und andere Mitglieder (*al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 289–290 und S. 293–294, sowie Tauber (1993b), S. 53. Aḥmad Šāʿib war bis 1906 ebenfalls Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt und gab in Kairo dessen Organ, die Zeitschrift *Šūra-yı Ümmet*, heraus (Haniöġlü (2001), S. 131).

brachte außerdem Angehörige verschiedener Berufsgruppen zusammen, etwa Intellektuelle, Akademiker, Offiziere, Angestellte der osmanischen Verwaltung und Publizisten. Zudem waren die Bestrebungen der Vereinigung für die ältere Generation, zu der al-ʿAẓm, az-Zahrāwī und Riḍā gehörten, ebenso von Interesse wie für die jüngere Generation, die beispielsweise durch al-ʿUraysī, al-Ġalāyinī und al-Ḥaṭīb vertreten wurde. Wie weiter unten am Beispiel der Zweigstelle im Jemen deutlich wird, hing die Zusammensetzung der Mitglieder in den einzelnen Zweigstellen stark von den persönlichen Netzwerken des jeweiligen Gründers ab.

Die Verbreitung der Forderungen der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* fand hauptsächlich in schriftlicher Form statt: In individuellen Pressebeiträgen argumentierten die Autoren aus historischer, politischer, sozialer und religiöser Perspektive für die *šūrā* und die konstitutionelle Regierung und gegen die Alleinherrschaft des Sultans. Riḍā veröffentlichte in *al-Manār* beispielsweise Artikel von Rafīq al-ʿAẓm, in denen dieser das Fehlen einer verfassungsrechtlichen Ordnung und demokratischer Prinzipien im Osmanischen Reich als Ursachen für dessen Rückständigkeit gegenüber dem Westen identifizierte.⁴¹ Die Akteure der Vereinigung gaben zusätzlich zu individuellen Publikationen auch als Gruppe Schriften heraus. In ihrer ersten Phase, als die Vereinigung noch im Geheimen operierte, druckte die zentrale Stelle in Kairo Flugblätter (*manšūrāt*), die sie über europäische Postdienste, die Filialen in einigen ägyptischen Städten hatten,⁴² sowie über Angestellte und Reisende auf russischen Schiffen bis nach Anatolien verbreiteten. Kurz nachdem die Vereinigung an die Öffentlichkeit gegangen war, gründete sie eine eigene Zeitung (*šūrāwī ʿuṭmānī*), die die Flugblätter ersetzte. Im Gegensatz zu den Periodika religiöser Vereinigungen, die als *mağalla* (Zeitschrift) bezeichnet wurden, handelte es sich dabei um eine *ğarīda* (Zeitung). Der wesentliche Unterschied bestand darin, dass eine *mağalla* im wöchentlichen oder monatlichen Turnus erschien und eher instruktiven Charakter hatte, wohingegen eine *ğarīda* auch täglich erscheinen konnte und primär die Funktion hatte, über Neuigkeiten zu berichten.⁴³ Aufgrund des Arbeitsaufwands, den die Produktion einer Tageszeitung mit sich brachte, erschien die Vereinszeitung wahrscheinlich wöchentlich. Aufgrund der Bezeichnung als *ğarīda* ist außerdem davon auszugehen, dass in der Zeitung Berichte über politische Ereignisse im Osmanischen Reich erschienen; da die Vereinigung aber eine klare

⁴¹ Dies lag laut al-ʿAẓm an der Vermischung religiöser und weltlicher Angelegenheiten in der Politik muslimischer Gesellschaften. Seine Kritik am islamischen Charakter der osmanischen Regierung und anderer Regierungen zuvor löste eine schriftliche Debatte mit einem Publizisten aus Hyderabad aus, die in *al-Manār* veröffentlicht wurde (*al-Manār* (Juni 1904), Jg. 7 (7), S. 269–271, und *al-Manār* (Juni 1904) Jg. 7 (8), S. 304–312). Die Argumentation beider Autoren hat Zemmin (2018), S. 311–323, umfassend behandelt; auf die für diese Arbeit relevanten Aspekte dieser Debatte werde ich in Kapitel 10.1 eingehen.

⁴² Siehe zum Beispiel zu Kairo und Alexandria in den 1870er-Jahren Gardner Wilkinson (1873), S. 72 und S. 117.

⁴³ Ayalon (1995), S. 38 und S. 187.

Agenda hatte, beschränkte sie sich sicherlich nicht darauf, sondern veröffentlichte insbesondere argumentative Artikel.

Leider liegen keine Kopien der Zeitung vor, ganz zu schweigen von den Flugblättern, die nicht leicht aufzuspüren sind – falls überhaupt einige Exemplare erhalten geblieben sind, beispielsweise in Privatarchiven. Daher kann über die Inhalte nur spekuliert werden. Andere Publikationen der Autoren in Form von Pressebeiträgen wie der oben genannte Artikel von al-ʿAz̧m oder auch Monografien geben aber Hinweise auf eine vornehmlich soziohistorische Argumentationslinie. In seiner Rezension der Vereinszeitung gab Riḍā keine Details über die Inhalte preis und betonte lediglich die Mäßigkeit (*iʿtidāl*), durch sie sich von anderen Zeitungen politischer Aktivisten absetze.⁴⁴ Wie auch schon im Fall der Periodika religiöser Vereinigungen beteiligte sich Riḍā selbst nicht an dieser Zeitung. Rafīq al-ʿAz̧m verfasste die Artikel für den arabischen Teil, sein Cousin Ḥaqqī l-ʿAz̧m war für den türkischen Teil zuständig.⁴⁵

Die Strukturen, auf denen die Vereinigung aufgebaut war, begünstigten die Vernetzung von Aktivisten über die Grenzen Kairos hinaus. Der Vorstand der Zentrale (*al-lağna al-markazīya al-ašliya*) hatte seinen Hauptsitz laut dem Programm nur „temporär“ in Kairo, was für den Fall, dass die Vereinigung trotz ihrer Vorsichtsmaßnahmen ins Visier von Vertretern des Sultans geraten sollte, eine Verlegung ermöglichte.⁴⁶ Die Versammlungen des Vorstands zur Koordination der Arbeit und zur Erledigung administrativer Aufgaben fanden in den Häusern von Gründungsmitgliedern statt, beispielsweise im Haus von Rafīq al-ʿAz̧m, das osmanischen politischen Aktivisten als Treffpunkt diente.⁴⁷ Der Vorstand entschied über die Strukturen der Vereinigung, die Inhalte der Satzung und den Verlauf der Aktivitäten; nach diesen Vorgaben mussten sich auch die Zweigstellen richten.⁴⁸ Zum Aufbau dieser Zweigstellen nutzten die Akteure der Vereinigung ihre persönlichen Netzwerke. Vertrauenswürdige Kontaktpersonen, die außerhalb von Kairo lebten, wurden über die Ziele der Vereinigung unterrichtet und damit beauftragt, sich in ihren jeweiligen Milieus um die Gründung einer solchen Zweigstelle zu bemühen. Wie das im Detail ablief, illustriert das Beispiel der Zweigstelle in al-Ḥudayda, die al-Ḥaṭīb im Auftrag der Zentrale in Kairo gründete.

⁴⁴ *al-Manār* (März 1907), Jg. 10 (1), S. 68.

⁴⁵ Tauber (1993b), S. 52, und *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 292.

⁴⁶ Die Verlegung des Zentrums einer Vereinigung war zur Zeit der Herrschaft Abdülhamids eine übliche Praxis, um seiner Beobachtung zumindest für eine bestimmte Zeit zu entgehen. Auch die *Ġamʿiyat an-nahḍa al-ʿarabiya* (Vereinigung des arabischen Aufschwungs) verlegte ihr Zentrum von Istanbul nach Damaskus, als es für al-Ḥaṭīb als Gründer der Vereinigung dort zu gefährlich wurde (Burğ (1990), S. 24–26).

⁴⁷ Siehe dazu zum Beispiel *al-Manār* (Juli 1908), Jg. 11 (6), S. 465.

⁴⁸ *al-Manār* (Januar 1907), Jg. 9 (12), S. 952.

Als dieser im Oktober 1907 Kairo besuchte, lernte er Riḍā über Rafīq al-ʿAẓm kennen.⁴⁹ Zu diesem Zeitpunkt stand seine Reise nach al-Ḥudayda, wo er eine Stelle als Übersetzer am britischen Konsulat angenommen hatte, unmittelbar bevor. Al-ʿAẓm und Riḍā sahen dies als Chance, die Forderungen der *Ğam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* auch im Jemen zu verbreiten, und schlugen al-Ḥaṭīb vor, der Vereinigung beizutreten und die vierzehnte Zweigstelle in al-Ḥudayda zu gründen.⁵⁰ Al-Ḥaṭīb stimmte zu und versprach, in seiner neuen Umgebung für die *Ğam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* aktiv zu werden. Dazu erteilten ihm al-ʿAẓm und Riḍā eine Vollmacht, die ihn zur Aufnahme neuer Mitglieder befähigte.⁵¹ Als er in al-Ḥudayda ankam, lernte al-Ḥaṭīb nach kurzer Zeit den ranghohen Offizier Šauqī Bek al-Muʿayyad al-ʿAẓm kennen; aus dieser Verbindung entwickelte sich eine enge Freundschaft. Als al-Ḥaṭīb ihm von seinen Plänen berichtete, nahm dieser die Satzung und Publikationen der *Ğam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* in Augenschein, erhielt Kenntnis von den Namen ihrer führenden Persönlichkeiten in Kairo und trat der Vereinigung bei. Er war es, der al-Ḥaṭīb mit einer Gruppe freier Offiziere zusammenbrachte, die aufgrund ihrer regimekritischen Haltung in den Jemen geschickt worden waren.⁵² Bei diesen fielen die Forderungen der *Ğam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* auf fruchtbaren Boden, sodass al-Ḥaṭīb die Zweigstelle gründen konnte. Die Offiziere rekrutierten auch weitere Mitglieder für die Vereinigung in anderen Städten des Jemen, in die sie versetzt wurden. Zudem konnte al-Ḥaṭīb auch in seinem neuen Arbeitsmilieu das Interesse hochrangiger Staatsbediensteter für die *Ğam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* wecken, wie zum Beispiel des Leiters des Handelsgerichts, Aḥmad Fuʿād Bek Muštafā Zādiḥ.⁵³ Durch die Aufnahme des Leiters des Post- und Telegrafenamtes von al-Ḥudayda, Šāliḥ Bek Qatlān, in die Vereinigung stellte er außerdem sicher, dass seine Korrespondenz mit der Zentrale in Kairo sowie der Versand der Publikationen ungehindert ablaufen konnte. Qatlān gewährte außerdem nach dem Ausbruch der jungtürkischen Revolution die Verwendung aller unter seiner Aufsicht stehenden Kommunikationswege für die Korrespondenz zwischen Mitgliedern der Vereinigung in verschiedenen Städten des Jemen.⁵⁴

Der Kontakt zwischen al-Ḥaṭīb und der Zentrale in Kairo fand hauptsächlich über Rafīq al-ʿAẓm statt, wie aus einigen Briefen an al-Ḥaṭīb hervorgeht.⁵⁵ Am 17. Juni 1908 schrieb al-ʿAẓm, er werde

⁴⁹ Al-Ḥaṭīb und al-ʿAẓm müssen sich über den Kreis um Ṭāhir al-Ğazāʿirī gekannt haben, wenn auch nicht zwingend persönlich. Al-Ḥaṭīb nahm zwar nicht zeitgleich mit al-ʿAẓm an den Zirkeln von al-Ğazāʿirī teil (al-Ḥaṭīb wurde im Jahr 1886 geboren, und al-ʿAẓm ging bereits 1892 dauerhaft nach Kairo), aber die Nähe beider zu al-Ğazāʿirī und die Tatsache, dass dieser sich seit dem frühen Tod von al-Ḥaṭībs Vater in gewisser Weise für al-Ḥaṭībs intellektuellen Werdegang verantwortlich fühlte, suggerieren, dass al-ʿAẓm und al-Ḥaṭīb spätestens vor der Reise des letzten nach Kairo bereits einander vorgestellt wurden. Zu der Verbindung zwischen al-Ḥaṭīb und al-Ğazāʿirī siehe Burğ (1990), S. 12 und S. 17.

⁵⁰ Tauber (1993b), S. 52.

⁵¹ Suwaydān (1998), S. 123.

⁵² Burğ (1990), S. 41, und Suwaydān (1998), S. 125–126.

⁵³ Burğ (1990), S. 42.

⁵⁴ Suwaydān (1998), S. 128.

⁵⁵ Ein Teil dieser Briefe ist bei Burğ (1990), S. 164–170, im Anhang abgedruckt.

ihm die Satzung der Vereinigung zuschicken, damit er Einsicht in das interne Programm habe, und klärte ihn vorab über einige Regelungen auf: Derjenige, der eine neue Zweigstelle eröffnete, war so lange ihr Vorsitzender, bis er eine andere Person dazu ernannte. Eine Bedingung für die Mitgliedschaft war, dass ein Anwärter mindestens zwei Personen aus der Vereinigung kannte. Zudem nannte al-ʿAzm eine weitere Regel – die nicht in die Satzung aufgenommen worden sei, da sie der Öffentlichkeit nicht bekannt werden sollte –, dass nämlich diejenigen, die die Vereinigung verrieten, mit dem Tod bestraft werden sollten; für den Vollzug sei die betroffene Zweigstelle verantwortlich.⁵⁶ Ob es jemals zu solch einer drastischen Maßnahme kam, ist nicht bekannt – sie hätte jedenfalls in absolutem Widerspruch zu dem erwähnten Grundsatz der Anwendung ausschließlich legaler Mittel gestanden. Der Fakt, dass es diese Regel gab, bestätigt jedoch die Annahme, dass nach der Bekanntgabe in *al-Manār* weiterhin eine geheime Ebene der Vereinigung existierte.

Wie aus dem Brief hervorgeht, gehörte es auch zu den Vorsichtsmaßnahmen der Vereinigung, die internen Regelungen erst dann an die Gründer neuer Zweigstellen weiterzugeben, wenn dieser eine bestimmte Zahl an Personen um sich versammelt hatte und die Bildung einer Zweigstelle tatsächlich zustande kam. Dazu musste der potenzielle Gründer, in diesem Fall al-Ḥaṭīb, die Zentrale in Kairo über seine Auswahl der neuen Mitglieder informieren. Auch das System der Anonymisierung erklärte al-ʿAzm erst in diesem Brief. Es wäre auch möglich gewesen, al-Ḥaṭīb diese Anweisungen persönlich zu geben, als dieser sich in Kairo aufhielt, und so die Gefahr, dass die Briefe in die falschen Hände gerieten, zu vermeiden. Anscheinend musste al-Ḥaṭīb zunächst vor Riḍā, al-ʿAzm und anderen Mitgliedern des Vorstands demonstrieren, dass er sich der Vereinigung ernsthaft verpflichtet fühlte, und seine Eignung bei der Suche nach vertrauenswürdigen Aktivisten beweisen.

Das Geschick von al-Ḥaṭīb beim Aufbau eines aktivistischen Netzwerks in seinem neuen Milieu ist durchaus bemerkenswert und gibt Grund zu der Annahme, dass die Zweigstelle der Vereinigung im Jemen zu den größeren und erfolgreicherer gehörte. Natürlich kam ihm zugute, dass viele regimekritische Offiziere in al-Ḥudayda stationiert waren. Ebenso war es von Vorteil, dass Šauqī Bek al-Muʿayyad ein Mitglied der angesehenen Familie al-ʿAzm war, aus der auch Ḥaqqī und Rafīq al-ʿAzm stammten, zwei zentrale Figuren der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*. So war es für al-Ḥaṭīb kein schwieriges Unterfangen, Šauqī Bek al-Muʿayyad von der Vereinigung zu überzeugen. Al-Ḥaṭīb baute aber auch Verbindungen zu anderen einflussreichen Personen auf, die ebenso eine Grundlage für seine Aktivitäten für die Vereinigung bildeten. An dieser Stelle ist auch zu erwähnen, dass al-Ḥaṭīb sich parallel auch um eine Erweiterung seiner eigenen geheimen Vereinigung, der *Ġam'iyat an-naḥḍa al-ʿarabīya* (Vereinigung des arabischen Aufschwungs),

⁵⁶ Zum gesamten Brief siehe ebd., S. 164–165.

bemühte. Er nahm neue Mitglieder ihren persönlichen Tendenzen entsprechend entweder in die politisch ausgerichtete *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* auf oder in die – laut eigener Definition – unpolitische eigene Vereinigung.⁵⁷ Während erstere vornehmlich Offiziere und Staatsbedienstete anzog, schlossen sich beispielsweise einflussreiche arabische Händler, zu denen al-Ḥaṭīb ebenfalls Verbindungen aufbaute, eher der anderen Vereinigung an. Auch wenn Riḍā selbst während dieser Phase nicht direkt mit al-Ḥaṭīb in Verbindung gestanden zu haben scheint, lernte er durch die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* die Einsatzbereitschaft kennen, mit der sich al-Ḥaṭīb seinen Aufgaben widmete, sowie sein Geschick, in kurzer Zeit ein Netzwerk aufzubauen, das auf die Erfordernisse seiner Unternehmungen zugeschnitten war. Zudem hatte al-Ḥaṭīb im Rahmen dieser Vereinigung seine Vertrauenswürdigkeit bewiesen, die Grundlage für viele weitere gemeinsame Aktivitäten werden sollte.⁵⁸

In der Zwischenzeit arbeitete die Zentrale der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* in Kairo weiter an der Verbreitung ihrer Forderungen und der Vernetzung von Aktivisten, die diese unterstützten. Dazu kooperierte sie eng mit der Zentrale des Komitees für Einheit und Fortschritt in Thessaloniki, was wegen der Präsenz einiger seiner Vertreter in der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* naheliegend war.⁵⁹ Die Ziele der beiden Gruppierungen deckten sich weitgehend, und die Kooperation ging so weit, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt eine Fusion mit der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* in Erwägung zog und ihrer Führung mehrmals eine solche vorschlug, ein erstes Mal vor und ein zweites Mal nach der Revolution von 1908.⁶⁰ Rafīq al-ʿAẓm, an den sich das Komitee für Einheit und Fortschritt bei ihrem ersten Versuch zunächst wandte, scheint eine Fusion befürwortet zu haben; Riḍā aber widersetzte sich der Idee mit der Begründung, dass es sich bei der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* um eine allgemein osmanische Vereinigung handele, während das Komitee für Einheit und Fortschritt laut ihrer Satzung zwar Mitglieder aller Völker des Osmanischen Reiches aufnehme, *de facto* aber eine türkische Vereinigung sei.⁶¹

Riḍās Ablehnung dieser Fusion ist in zweierlei Hinsicht widersprüchlich: Zum einen hätte der Dominanz türkischer Mitglieder im Komitee für Einheit und Fortschritt, die Riḍā kritisierte, Einhalt geboten werden können, wenn sich die – vornehmlich nichttürkischen – Mitglieder der Zentrale und der Zweigstellen der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* dem Komitee für Einheit und

⁵⁷ Ebd., S. 38.

⁵⁸ Dazu gehörten die Zusammenlegung der Maṭbaʿat al-Manār mit al-Ḥaṭīb's al-Maṭbaʿa as-salafiya im Jahr 1912 sowie Kooperationen in der geheimen *Ġam'iyat al-ġāmi'a al-ʿarabiya* und der *Ḥizb al-lāmarkaziya* ab 1912 sowie der *Ġam'iyat aš-šubbān al-muslimīn* ab 1927. Zur Beziehung zwischen Riḍā und al-Ḥaṭīb siehe Kapitel 10.3

⁵⁹ Zu der Zusammenarbeit zwischen beiden Organisationen siehe *al-Manār* (Juli 1917), Jg. 20 (1), S. 40.

⁶⁰ Tauber (1993b), S. 52.

⁶¹ „Ḥīya ʿuṭmānīya bi-l-qānūn turkīya bi-l-faʿl“ (*al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 292–293). Riḍās Wahrnehmung entspricht nicht der Realität. Kayalı schreibt, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt in Istanbul unter anderen arabische, kurdische, albanische und russische Mitglieder hatte (Kayalı (1997), S. 45).

Fortschritt angeschlossen hätten. Zum anderen widerspricht Riḍās Begründung dem Kerngedanken seiner Vereinigung, die Einheit und Kooperation aller Völker des Osmanischen Reiches anzustreben, trotz ihrer Diversität. Riḍā schloss zwar eine weitere Zusammenarbeit mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt nicht aus, es stellt sich jedoch die Frage, ob eine Fusion diese Zusammenarbeit – die ohnehin schon bestand – nicht deutlich vereinfacht hätte. Womöglich befürchtete Riḍā zum einen, dass die Interessen der vornehmlich arabischen Mitglieder der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* durch den Anschluss an eine größere Gruppierung nicht gewahrt werden könnten, und zum anderen, dass er seine eigene führende Stellung innerhalb der Vereinigung verlieren würde. Dementsprechend knüpfte Riḍā bei der zweiten Anfrage des Komitees für Einheit und Fortschritt nach der Revolution von 1908 Bedingungen an eine Fusion, die das Komitee für Einheit und Fortschritt nicht akzeptierte.⁶²

Als der Sultan im Juli 1908 die Wiedereinsetzung der Verfassung verkündete, brachten Osmanen innerhalb und außerhalb des Reiches ihre Freude bei zahlreichen Feiern und Kundgebungen sowie in der Presse zum Ausdruck.⁶³ Riḍā berichtete in *al-Manār* beispielsweise über jubelnde Menschenmengen – zunächst auf den Straßen Kairos, dann im Innenhof eines Kaffeehauses –, eine Versammlung angesehenen Persönlichkeiten im Haus von Rafiq al-ʿAẓm, die Dankesbriefe an osmanische politische Vereinigungen in Istanbul und Europa verfasste, eine Gedenkfeier der armenischen Gemeinde in Kairo für diejenigen, die für die Revolution ihr Leben geopfert hatten, und eine Kundgebung im al-Azbakīya-Park. Zudem erwähnte er Feierlichkeiten in Jidda und São Paulo, über die zwei seiner Korrespondenten berichtet hatten.⁶⁴

Bei einigen Veranstaltungen in Kairo hielt Riḍā selbst auch Ansprachen, beispielsweise im Innenhof eines Kaffeehauses⁶⁵ und in der Kirche der armenischen Gemeinde.⁶⁶ Auch bei seiner Reise nach Syrien – der ersten seit seinem Umzug nach Kairo –, die er kurz darauf, im

⁶² Tauber (1993b), S. 52. Landau konstatiert einen allgemeinen Misserfolg geheimer Vereinigungen in Ägypten, insbesondere im Vergleich zu anderen Regionen des Nahen Ostens, der insbesondere auf die mangelnde Bereitschaft zu solchen Zusammenschlüssen zurückzuführen sei (Landau (1965), S. 159–160).

⁶³ Dupont hat die Behandlung der Revolution in den arabischen Zeitschriften *al-Hilāl* und *al-Manār* untersucht. Sie thematisiert dabei unter anderem die Wahrnehmung der Revolution durch den jeweiligen Herausgeber, Ġurġī Zaydān und Riḍā. Da ihr legitime Forderungen zugrunde lägen und sie gewaltfrei erlangt worden sei, bezeichneten Zaydān und Riḍā die politische Umwälzung nicht als *ṭaura*, womit sie Gewalt und Anarchie assoziierten, sondern als *inqilāb*, worunter sie eine gewaltfreie, legitime Revolution verstanden. Zudem handle es sich nach der Auffassung von Zaydān und Riḍā um eine Revolution zugunsten der gebildeten Schicht (*al-udabāʾ*), der dank der Gewährung der Rede- und Versammlungsfreiheit eine Blütezeit bevorstehe (Dupont (2008), S. 130–134).

⁶⁴ *al-Manār* (Juli 1908), Jg. 11 (6), S. 464–486, und *al-Manār* (September 1908), Jg. 11 (8), S. 626–633. Bei dem Korrespondenten in São Paulo handelt es sich um den bereits erwähnten Ġurġ Ḥaddād, der dort eine Zweigstelle der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* gegründet hatte. Sowohl dieser als auch der namentlich nicht genannte Korrespondent aus Jidda berichteten, dass die Nachricht über die Wiedereinsetzung der Verfassung dort ansässige Osmanen aller Völker und Religionen einander nähergebracht habe.

⁶⁵ Dabei handelte es sich um die „Splendid Bar“, die in der Nähe des al-Azbakīya-Parks lag. Eine kurze Zusammenfassung dieser Ansprache veröffentlichte Riḍā in *al-Manār* (Juli 1908), Jg. 11 (6), S. 464–465.

⁶⁶ *al-Manār* (September 1908), Jg. 11 (8), S. 630–633.

September 1908, unternahm, um sich von der Lage nach dem Ausruf der Verfassung ein Bild zu machen, hielt er unter anderem in Tripoli eine Rede, in der er die Revolution thematisierte.⁶⁷ Darin hob er den bedeutenden Beitrag politischer Vereinigungen (*ġam'iyāt siyāsīya*) hervor, den sie für die Befreiung vom despotischen Regime von Abdülhamid geleistet hatten. Auch wenn hauptsächlich das Komitee für Einheit und Fortschritt – das ebenfalls als *ġam'īya* bezeichnet wurde – eindeutig die treibende Kraft hinter der Revolution war, schloss Riḍā sich und seine Vereinigung ein, wenn es um das entsprechende Verdienst ging – wenn auch nicht immer explizit. Obwohl die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* also nicht maßgeblich an der Durchsetzung der Forderungen nach Verfassung und Konsultation beteiligt war, leistete sie als einer von vielen Akteuren mit ihren Publikationen und ihren Maßnahmen zur Vernetzung von Aktivisten einen Beitrag zum Erfolg.

Unter diesem Gesichtspunkt kann die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* als die erfolgreichste unter Riḍās politisch ausgerichteten Vereinigungen bezeichnet werden. Wenn man vom Gründungsjahr 1897 ausgeht – als die Vereinigung noch geheim war –, gehört sie auch zu den langlebigeren. Ihrer zentralen Führung in Kairo gelang es trotz der restriktiven Bedingungen, Aktivisten als Gründer von mindestens 14 Zweigstellen zu mobilisieren und ihre Publikationen über verschiedene Kanäle zu distribuieren. Die strategisch günstige Lage der Zentrale in Ägypten, das einen Sonderstatus im Osmanischen Reich innehatte, führte dazu, dass die Aktivitäten der Vereinigung nicht unterbrochen wurden, obwohl der Sultan sie beobachten ließ; allerdings wurden einzelne Mitglieder, zum Beispiel in Istanbul, aufgrund ihrer regimekritischen Aktivitäten verhaftet. Letztendlich erreichte die Vereinigung mit der Revolution ihre Ziele und löste sich kurz danach auf. Dies deutet darauf hin, dass ihre Akteure nicht die Absicht hatten, sich in dieser Formation an realpolitischen Prozessen zu beteiligen und zum Beispiel nach Einberufung eines Parlaments als Mitglieder einer Partei für Wahlen zu kandidieren. Mitglieder der Vereinigung, die an einem solchen Beitrag zur politischen Gestaltung interessiert waren, schlossen sich nach der Auflösung der Vereinigung dem Komitee für Einheit und Fortschritt an. Darunter war auch Rafīq al-ʿAz̄m, was Riḍā besonders bedauerte:

„Wäre er nicht von den Unionisten (*al-ittiḥādīyyūn*) [gemeint ist das Komitee für Einheit und Fortschritt] verleitet worden, hätten wir in Erwägung gezogen, die restlichen Zweigstellen zu erhalten und mehr in den arabischen Ländern zu gründen, damit sie die Araber gegen die Parteinahme (*ta'aṣṣub*) der Unionisten für die Türken stärken. Aber er sagte mir [...]: ‚Ich bin zu meiner ursprünglichen Vereinigung zurückgekehrt.‘ Er sagte außerdem, dass das Erhalten unserer Vereinigung [für ihn] einen unmöglichen Konflikt darstelle, obwohl er mit dem Kurs der Unionisten nicht gänzlich zufrieden war. Dann wurde er immer und immer wieder Zeuge ihrer Parteinahme gegen die Araber und der Missachtung ihrer Rechte.“⁶⁸

⁶⁷ Zu einigen Aspekten dieser Ansprachen siehe Dupont (2008).

⁶⁸ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 293–294.

Wie auch schon im Zusammenhang mit der vom Komitee für Einheit und Fortschritt vorgeschlagenen Fusion mit der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* deutlich geworden ist, war Riḍā bereits vor der Revolution wegen der Tendenz des Komitees für Einheit und Fortschritt, den türkischen Teil der osmanischen Bevölkerung bevorzugt zu behandeln, in stärkerem Maße besorgt als sein Partner al-ʿAz̄m. 17 Jahre später schrieb Riḍā, dass er es bevorzugt hätte, die sich durch die Verfassung ergebenden politischen Gelegenheiten zu nutzen und auf den bestehenden Strukturen der Vereinigung aufzubauen und die Opposition gegen das Regime weiterzuführen. Dazu hätten ihre Akteure das Programm der Vereinigung umformulieren und deren Fokus auf den Schutz der Rechte der nichttürkischen, vornehmlich arabischen Bevölkerung des Osmanischen Reiches verschieben müssen. Da arabische Mitglieder in der Vereinigung ohnehin in der Überzahl waren, hätte dieser Schritt keine großen Veränderungen in der Mitgliederstruktur und -anzahl mit sich gebracht. Ob Riḍā bereits unmittelbar nach der Revolution schon den Wunsch hegte, die Vereinigung in der Form weiterzuführen, wie er es in der oben zitierten Passage beschrieb, ist zu bezweifeln. Zu jenem Zeitpunkt setzte Riḍā seine Hoffnung auf das Komitee für Einheit und Fortschritt, das aus den Wahlen Ende 1908 als Sieger hervorging und die Regierung bildete. Die Enttäuschung Riḍās über das Komitee entwickelte sich graduell, nicht unmittelbar nach der Revolution, und resultierte aus seiner Wahrnehmung von dessen Politik und seinen eigenen persönlichen Erfahrungen.⁶⁹

Die Auflösung der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* hatte zur Folge, dass ihre Mitglieder sich neu formierten, als sich unter arabischen Aktivisten Unzufriedenheit mit der Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt verbreitete. Einige führende Mitglieder der nun inaktiven *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*, namentlich Rafiq al-ʿAz̄m und Šiblī Šumayyil, fanden sich im Dezember 1909 in einer neuen geheimen Gruppierung zusammen, der *al-Ḥizb al-iġtimāʿī l-ʿuṭmānī* (Die osmanische sozialistische Partei).⁷⁰ Weitere Gründungsmitglieder waren ein Arzt namens Ḥannā Raḥma (Lebensdaten unbekannt) und Ḥalīl Bek Saʿāda (1857–1934), der – wie Šumayyil – ein nach Kairo emigrierter syrischer Christ war. Ob Riḍā auch Mitglied dieser Vereinigung war, bleibt unklar. Zwar befinden sich die Gründungspapiere, das Programm und die Protokolle der ersten Sitzungen unter seinen privaten Dokumenten, jedoch geht daraus keine Mitgliedschaft hervor. Er hielt sich

⁶⁹ Über die Faktoren, die zur Enttäuschung Riḍās über das Komitee für Einheit und Fortschritt beitrugen, siehe Tauber (1989a), S. 103–106, Willis (2010), S. 716–717, und Zisser (2011), S. 129.

⁷⁰ Die Übersetzung von „*iġtimāʿī*“ mit „sozialistisch“ ist darauf gegründet, dass die Partei unter anderem die Interessen der Arbeiterschicht vertrat, der die Gründer – Ärzte und Intellektuelle – selbst nicht angehörten. Sie schrieben in ihrem Programm beispielsweise die Verbesserung der Situation für Arbeiter, Bauern und Handwerker fest sowie die Versorgung der Arbeiter mit Arbeitsplätzen in jeder osmanischen Provinz und den Schutz von in Armut lebenden, nicht arbeitsfähigen Personen (Artikel 1, 12 und 13, in: *al-Ḥizb al-iġtimāʿī l-ʿuṭmānī*, (Dezember 1909): Programm der Partei, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad). Šiblī Šumayyil, einer der Gründer der Vereinigung, war ein bekannter Verfechter sozialistischer Ideen (Khuri-Makdisi (2013), S. 87). Spätestens im Jahr 1920, als das Buch „*al-İştirākīya*“ von Niqūla Ḥaddād erschien, setzte sich der Begriff *iştirākī* für „sozialistisch“ durch (Zemmin (2018), S. 353 und S. 274).

zum Zeitpunkt der Gründung in Istanbul auf und kehrte erst zehn Monate später nach Kairo zurück. Es ist denkbar, dass sich Riḍā, der im Kontakt zu mindestens drei der Gründungsmitglieder stand,⁷¹ von dort aus der Gruppierung anschloss; dies würde erklären, warum sich diese Papiere in seinem Besitz befanden. Es ist aber ebenso möglich, dass sie gar nicht Riḍā gehörten, sondern Rafīq al-ʿAẓm, der Riḍā die Papiere aus den verschiedensten Gründen übergeben haben könnte.

In jedem Fall scheint Riḍā ein Interesse an dieser neuen Gruppierung gehabt zu haben, was seiner positiven Einstellung gegenüber sozialistischen Ideen in dieser Zeit entsprach. Khuri-Makdisi hat herausgearbeitet, dass Riḍā seine Beurteilung des Sozialismus mit der Zeit abmilderte: Während er ihn beispielsweise im Jahr 1899 als „eine der schlimmsten sozialen Krankheiten“ bezeichnete,⁷² verteidigte er zehn Jahre später die sozialistischen Ansichten von Šumayyil.⁷³ Auch Zaman stellt fest, dass Riḍā bereits vor der Oktoberrevolution im Jahr 1917 Ideen des Sozialismus befürwortete, hauptsächlich aufgrund der Herausforderung, die sie für den europäischen Imperialismus darstellten. Letztendlich bot laut Riḍā aber der Islam bessere Lösungen zur Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse von Gesellschaften als der Sozialismus.⁷⁴ Fowkes und Gökay heben die Ambivalenz hervor, die in Riḍās Beurteilung sozialistischer Ideen erkennbar ist: „Approval for communist (or socialist) social objectives often went hand-in-hand with rejection of socialism or communism as secular ideologies put forward by unbelievers in their own interest [...]“⁷⁵ Während Riḍā also das ultimative Ziel sozialer Gerechtigkeit befürwortete, urteilte er, dass der Kommunismus im Widerspruch zum islamischen Recht stehe.⁷⁶

Die zeitliche Nähe zur *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* und die Tatsache, dass die Gründer beider Organisationen demselben Personenkreis angehörten, erklären ihre ähnlichen Strukturen. Auch die *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī* hatte ihr Zentrum in Kairo und beabsichtigte, Zweigstellen in jeder osmanischen Provinz zu gründen, die wiederum als Zentrum für Unterabteilungen dienen sollten. Ebenso wie ihre Vorgängerorganisation agierte sie im Geheimen und begutachtete Anwärter auf eine Mitgliedschaft eingehend.⁷⁷ Dies zeigt einerseits, dass das politische Klima im Osmanischen Reich auch nach der Revolution von 1908 keinen Raum für solche Unternehmungen bot, und

⁷¹ Ob eine Verbindung zwischen Riḍā und Ḥannā Raḥma bestand, ist mir nicht bekannt; in *al-Manār* wird sein Name nicht erwähnt.

⁷² „[...] maraḍ min ašadd al-amrād al-iğtimāʿīya“ (*al-Manār* (Februar 1899), Jg. 1 (46), S. 885).

⁷³ Khuri-Makdisi (2013), S. 88–89. Zu Riḍās Verteidigung des Artikels von Šumayyil, der in der Zeitschrift *al-Hilāl* erschienen war, siehe *al-Manār* (September 1909), Jg. 12 (8), S. 634–637).

⁷⁴ Zaman (2012), S. 244.

⁷⁵ Fowkes/Gökay (2009), S. 12.

⁷⁶ Siehe dazu auch Dawn (1988), S. 78.

⁷⁷ Dazu sollte ein eigenes Komitee gebildet werden, das die Eignung der Antragsteller überprüfte und über einen Beitritt abstimmte (Artikel 44–46 in: *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī*, (Dezember 1909): Programm der Partei, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

andererseits, dass sich die Geheimhaltung bewährt hatte.⁷⁸ Während sie die Strukturen der Vorgängerorganisation übernahmen, formulierten die Akteure der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī* ihre Ziele neu und passten sie dem politischen Kontext nach der Revolution an.

Einige interessante Aspekte des Programms der Partei, wie zum Beispiel die Bildung und Förderung der Frau (*taʿlīm wa-tarqīyat al-marʿa*), können an dieser Stelle nicht näher erläutert werden da sie den Rahmen des Kapitels sprengen würden. Hier ist der politische Rahmen, den die Partei für das Osmanische Reich vorsah, von besonderem Interesse, da er auf den Kurs hindeutet, den arabische und insbesondere syrische Aktivisten in Kairo und im Osmanischen Reich in den darauffolgenden Jahren verfolgten. Die Partei hatte die Vision eines osmanischen Verfassungsstaates, in dem Gleichheit für alle Völker sowie Religions-, Rede- und Pressefreiheit herrschen und die weltliche Macht von der Religion getrennt sein sollte (*faṣl as-sulṭa al-madaniya ʿan ad-dīn*). Wie diese Trennung im Detail vorgenommen werden sollte, wird im Programm nicht näher erläutert, aber allein das Vorhandensein von Elementen des modernen Nationalstaates und der säkulare Gedanke sind in diesem Kontext bemerkenswert. Wie sich in den folgenden Kapiteln immer wieder zeigen wird, waren säkulare Elemente in den Programmen der politischen Vereinigungen arabischer Aktivisten in Kairo keine Besonderheit. So integrierte Riḍā zum Beispiel eine Trennung politischer und religiöser Institutionen in seinen Entwurf einer Verfassung für eine zu bildende arabische Nation, den er 1915 bei den Briten einreichte.⁷⁹ Auch das Programm der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* von 1918 sah für Syrien eine zivile Gesetzgebung und Verwaltung vor.⁸⁰

Einen weiteren interessanten Aspekt des Programms der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī* hat Ryad – bei dem auch eine Kopie des Programms aus Riḍās Privatdokumenten zu finden ist – bereits angedeutet.⁸¹ Die Forderungen weisen nämlich erste Tendenzen zur Dezentralisierung des Osmanischen Reiches auf: In jeder Provinz sollte die einheimische Sprache die Amtssprache sein, zusätzlich zur offiziellen Sprache der osmanischen Regierung. Gefordert wurde zudem die Eröffnung einer Universität in Istanbul, in der alle Sprachen der osmanischen Völker gelehrt werden sollten.⁸² Was die Akteure dieser Gruppierung hier zunächst nur im Hinblick auf die Erhaltung der verschiedenen einheimischen Sprachen formulierten, erweiterten sie später auf Forderungen nach einer dezentralisierten Verwaltung des Reiches. Also ist diese Gruppierung

⁷⁸ Bei einem Erstarken der Partei beabsichtigte man jedoch, an die Öffentlichkeit zu gehen (Ḥalīl Saʿāda (01.02.1910): Protokoll der dritten Sitzung der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī*, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

⁷⁹ Siehe dazu Kapitel 8.2. Der Entwurf, den Riḍā bei den Briten einreichte, ist im Kontext seiner Bemühungen um seine *Ġam'iyat al-ğāmi'a al-ʿarabiya* zu verstehen, auch wenn er aufgrund deren geheimen Charakters nicht explizit in ihrem Namen vorgelegt wurde.

⁸⁰ Siehe dazu Kapitel 9.2.

⁸¹ Ryad (2009b), S. 165–166.

⁸² *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī*, (Dezember 1909): Programm der Partei, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad, S. 1–2.

Ryad zufolge als Vorstufe der *Ḥizb al-lāmarkazīya* einzuordnen, die 1912 vom gleichen Personenkreis ins Leben gerufen wurde.⁸³

Die Kontinuität zwischen der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* und der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī* hinsichtlich ihres gesamtosmanischen Bezugsrahmens, ihrer Strukturen, Mittel und leitenden Figuren ist deutlich geworden. Für diese Arbeit ist dabei von besonderem Interesse, dass es sich bei den Akteuren dieser osmanischen Organisationen – und später auch der im Folgenden behandelten arabischen und syrischen Organisationen – um einen kleinen Personenkreis handelte, der sich immer wieder neu formierte. Daraus ergibt sich, dass das hier behandelte Netzwerk Riḍās innerhalb politischer Gruppierungen kleiner gewesen sein muss als dasjenige in anderen, nicht explizit politisch ausgerichteten Vereinigungen. Ein weiteres Merkmal von Riḍās Kontaktnetzwerk in diesem Zusammenhang, das sich bereits im Zusammenhang mit der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* abgezeichnet hat, ist Riḍās Kooperation mit – offenbar ausschließlich syrischen – Christen, die sich im Rahmen islamisch-religiöser Vereinigungen naturgemäß nicht ergab.

Da die *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* die Namen ihrer Mitglieder und zentralen Akteure geheim hielt, sind aus den vorliegenden Quellen nur wenige Namen bekannt. In Tabelle 3 sind diejenigen Namen von zehn mir bekannten Mitgliedern aufgelistet, die in *al-Manār* erwähnt wurden. Daraus ist ersichtlich, dass sechs Mitglieder lediglich vereinzelt in *al-Manār* auftauchen, weshalb sie *a priori* von dieser Untersuchung ausgeschlossen werden. Aufgrund der Verbindungen Rafīq al-ʿAzms zum Komitee für Einheit und Fortschritt ist es naheliegend, dass er es war, der beispielsweise ʿAbdallāh Ġaudat und Aḥmad Ṣāʿib in die Vereinigung eingeführt hatte. Auch zu al-ʿUraysī und al-Ġalāyīnī scheint Riḍā keine enge Beziehung gepflegt zu haben, was auf den großen Altersunterschied zurückzuführen ist. Dass der in São Paulo lebende Syrer Ġurġī Ḥaddād nur einmal in *al-Manār* erwähnt wird, ist nicht repräsentativ für den regen Kontakt, den Riḍā zu syrischen Auswanderern in Brasilien hatte. Anscheinend tauschte er sich mit anderen Vertretern dieser Gruppe häufiger aus, zum Beispiel mit Šukrī l-Ḥūrī.⁸⁴ Die geringe Anzahl an namentlichen Erwähnungen dieser sechs Mitglieder lässt darauf schließen, dass sie im Gegensatz zu den anderen vier aufgelisteten Mitgliedern keinen wesentlichen Beitrag zum Diskurs von *al-Manār* leisteten.

Der syrische Arzt Šiblī Šumayyil gehörte nicht nur zu den Gründern *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* und der *al-Ḥizb al-iğtimāʿī l-ʿuṭmānī*, sondern schloss sich auch der *Ḥizb al-lāmarkazīya* an und

⁸³ Ryad (2009b), S. 96.

⁸⁴ Zum Kontakt zwischen Rašīd Riḍā und der syrischen Gemeinde in São Paulo siehe ebd., S. 46–47.

Name	Funktion in der <i>Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya</i>	Anzahl Artikel (Zeitspanne)
ʿAbd al-Ḥamīd az-Zahrāwī	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo	53 (1899–1933)
Rafīq al-ʿAẓm	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo; Kassenwart und Herausgeber des arabischen Teils der Vereinszeitschrift	51 (1899–1934)
Muḥibb ad-Dīn a-Ḥaṭīb	Gründer der Zweigstelle in al-Ḥudayda	16 (1912–1931)
Šiblī Šumayyil	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo	12 (1908–1934)
Ḥaqqī l-ʿAẓm	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo; arabischer Sekretär und Herausgeber des türkischen Teils der Vereinszeitschrift	8 (1900–1926)
ʿAbd al-Ġanī l-ʿUraysī	Mitglied in Beirut	5 (1908–1916)
ʿAbdallāh Ġaudat	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo; türkischer Sekretär der Vereinigung	4 (1922–1925)
Muṣṭafā l-Ġalāyinī	Mitglied in Beirut	1 (1910)
Aḥmad Šāʿib	Gründungsmitglied der Zentrale in Kairo	1 (1903)
Ġurġī Ḥaddād	Gründer der Zweigstelle in São Paulo	1 (1908)

Tabelle 3
Mitglieder der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* und Anzahl
namentlicher Erwähnungen in *al-Manār*

war Teil des engeren Kontaktnetzwerks Riḍās in politischen Vereinigungen. Ryad hat im Zusammenhang mit Riḍās Verbindungen zu arabischen Christen auch diejenige zu Šumayyil behandelt.⁸⁵ Aus seiner Studie geht eine gegenseitige Wertschätzung auf persönlicher und intellektueller Ebene hervor. Obwohl Šumayyil Religion im Allgemeinen als Faktor ansah, der die Gesellschaft spaltete, hatte er ein positives Bild vom Islam und insbesondere vom Propheten Muḥammad, was Riḍās Interesse erregt habe. Ryad behandelt im Einzelnen Riḍās Verteidigung der darwinistischen Ansichten von Šumayyil in *al-Manār* und die Stellungnahme zur öffentlichen Debatte über die Rechte von Frauen im Islam, die Riḍā auf Wunsch von Šumayyil in *al-Manār* veröffentlichte. Weiterhin geht Ryad auf gemeinsame politische Ziele ein, die sich in der Zusammenarbeit von Riḍā und Šumayyil in verschiedenen Vereinigungen manifestierten.⁸⁶ Da Ryad diese Beziehung schon umfassend behandelt hat, wird hier nicht näher auf sie eingegangen.

Die Rolle von al-Ḥaṭīb in der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* als Gründer der Zweigstelle im Jemen haben die Ausführungen des vorhergehenden Abschnitts ebenso verdeutlicht wie die Tatsache, dass er zu jenem Zeitpunkt zum Kontaktnetzwerk von Rafīq al-ʿAẓm gehörte. Dieser führte al-Ḥaṭīb in den Kreis der Vereinigung ein und erhielt den Kontakt zu ihm aufrecht, während al-Ḥaṭīb sich in al-Ḥudayda um die Rekrutierung neuer Mitglieder bemühte. Der einzige mir bekannte Hinweis darauf, dass ʿAbd al-Ḥamīd az-Zahrāwī Gründungsmitglied der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* war, ist ein Brief von Rafīq al-ʿAẓm an al-Ḥaṭīb.⁸⁷ Riḍā erwähnte weder in seinem Nachruf auf az-Zahrāwī noch an anderer Stelle in *al-Manār*, dass er in der *Ġam'iyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* mit ihm kooperierte; dementsprechend ist seine Rolle in der Vereinigung weitgehend unklar. Denkbar ist, dass er sich während seines Aufenthalts in Istanbul in den Jahren 1895 bis 1899 von dort aus der Vereinigung anschloss und den Grundstein für die Gründung einer Zweigstelle legte und sich ab 1902, als er für sechs Jahre nach Kairo ging, in der dortigen Zentrale engagierte. Während über die Rolle von az-Zahrāwī in der Vereinigung nur spekuliert werden kann, weil es an aussagekräftigen Quellen mangelt, ist diejenige von al-ʿAẓm klarer dokumentiert. Dieser bekundete gegenüber al-Ḥaṭīb, dass er selbst und sein Neffe Ḥaqqī l-ʿAẓm den größten Teil der Arbeit in der Vereinigung übernommen hätten, indem sie als Herausgeber der Vereinszeitschrift fungierten und zusätzlich für das arabische Sekretariat respektive die Verwaltung der Finanzen zuständig seien.⁸⁸ Diesen großen Beitrag für die Vereinigung – nicht zuletzt in Form großzügiger finanzieller Zuwendungen – erkannte auch Riḍā in seinem Nachruf auf Rafīq al-ʿAẓm an.⁸⁹ Es ist bemerkenswert, dass in ausnahmslos allen politischen Gruppierungen um Riḍā auch al-ʿAẓm zu finden ist, wobei beide stets leitende Funktionen

⁸⁵ Ebd., S. 86–90.

⁸⁶ Ebd., S. 67–71.

⁸⁷ Burğ (1990), S. 44.

⁸⁸ Ebd., S. 44.

⁸⁹ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 293–294.

innehatten. Zweifelsohne ist daher diese Verbindung Riḍās nicht nur die wichtigste innerhalb der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*, sondern auch innerhalb des Teilnetzwerks politischer Gruppierungen.

8 Riḍās Pläne für eine arabische Nation: Die *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya*

Nachdem das Komitee für Einheit und Fortschritt im Jahr 1908 an die Macht gekommen war und die Verfassung wieder eingesetzt hatte, ebte die anfängliche Euphorie über den politischen Umbruch bei den arabisch-osmanischen Aktivisten schnell wieder ab und schlug in großen Unmut um. Sie stellten nämlich zunehmend fest, dass die neue jungtürkische Regierung ihre Rechte nicht ausreichend vertrat, was sie beispielsweise an der verhältnismäßig hohen Zahl türkischer Delegierter im osmanischen Parlament oder derjenigen türkischer Angestellter in der öffentlichen Verwaltung festmachten.¹ Zudem nahmen sie eine Verdrängung der arabischen Sprache zugunsten der türkischen als Verwaltungs- und Unterrichtssprache wahr. Den Schutz der Rechte und der gemeinsamen Sprache der arabisch-osmanischen Bevölkerung erklärten nun viele derjenigen arabischen Aktivisten zum Ziel, die zuvor die Absetzung von Sultan Abdülhamid als Alleinherrscher und den Ausruf der Verfassung gefordert hatten. Wie im letzten Kapitel deutlich geworden ist, bezog sich die *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* in ihren Forderungen zwar auf das Osmanische Reich, *de facto* handelte es sich jedoch um eine Vereinigung mit vornehmlich syrischen Mitgliedern, die schon zuvor vor einer Turkifizierung arabischer Gesellschaften gewarnt und zu deren Wiederbelebung aufgerufen hatten.²

Diese Tendenz verstärkte sich nach 1908 aufgrund des Unbehagens arabischer Aktivisten an der Politik der neuen Regierung und wurde zu dem, was in der Fachliteratur als arabische Bewegung oder als arabischer Nationalismus bezeichnet wird.³ Eine Manifestation dieser Tendenz war die Entstehung zahlreicher explizit arabischer Gruppierungen, die oft den Anschein rein kultureller Vereine zum Schutz der arabischen Sprache erweckten, dabei aber ganz und gar nicht unpolitisch waren.⁴ Einige verfolgten partikularistische Ziele, zum Beispiel die *Ḥizb al-lāmarkazīya* (1912 in

¹ Siehe dazu Willis (2010), S. 716–717, der sich auf Kayalı (1997), S. 82–86, beruft. Khalidi differenziert, dass die Besetzung politischer Ämter durch Türken nicht *per se* aus türkisch-nationalistischen Beweggründen erfolgte, sondern aufgrund der Bestrebungen des Komitees für Einheit und Fortschritt, die Regierung in stärkerem Maße zu zentralisieren (Khalidi (1991b), S. x–xi).

² Zum Beispiel hatte al-Ḥaṭīb zu diesem Zweck bereits im Jahr 1906 die *Ġamʿiyat an-nahḍa al-ʿarabīya* gegründet. Siehe dazu Tauber (1993b), S. 43–50, und Duri (1987), S. 220–222. Auch Riḍā hatte stets die besondere Bedeutung der Araber und der arabischen Sprache für den Islam hervorgehoben. Siehe dazu Haddad (1997), S. 257.

³ Zu dieser Tendenz siehe zum Beispiel Saʿīd (1934), Ṭalās (1978), Dawn (1988) oder Khalidi/Anderson/Muslih/Simon (Hg.) (1991). Zu einer kritischen Übersicht über die frühe westliche Literatur über diese Strömung siehe Khalidi (1991a), der u. a. die umstrittene Arbeit von George Antonius aus dem Jahr 1938 behandelt, sowie die Studien von Haim (1976), Hourani (1991) und Dawn (1973). Die arabische Bewegung in Ägypten entfaltete sich erst ab den späten 1920er-Jahren und war in der hier behandelten Phase vor dem Ersten Weltkrieg auf die syrische Gemeinschaft in Ägypten beschränkt. Siehe dazu Gershoni (1973), S. 24–27, Jankowski (1980), S. 246–259, und Dawn (1988), S. 80–82.

⁴ Ein Beispiel dafür ist die im Jahr 1909 in Istanbul gegründete Gruppierung *al-Muntadā l-adabī*. Einen umfassenden Überblick über die Gruppierungen der arabischen Bewegung bietet Tauber (1993b).

Kairo gegründet)⁵ oder die *Ġamʿiyat an-nahḍa al-lubnānīya* (Vereinigung des libanesischen Aufschwungs, 1908 in Beirut gegründet);⁶ ein anderer Teil strebte die Unabhängigkeit eines größeren, von Arabern bewohnten und nicht immer genau definierten Territoriums an, etwa die *al-Fatāt*-Vereinigung (1911 in Paris gegründet), *al-Ġamʿiya al-qaḥṭānīya* (Die qahtanitische Vereinigung; 1909 in Istanbul gegründet) oder Riḍās *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* (Vereinigung des arabischen Bündnisses, 1912 in Kairo gegründet), die Gegenstand dieses Kapitels ist. Das Alleinstellungsmerkmal von Riḍās Vereinigung ist, zumindest in ihrer frühen Phase vor dem Ersten Weltkrieg, der Fokus auf die Arabische Halbinsel als Basis einer imaginierten arabischen Einheit. Nach dem Ersten Weltkrieg erweiterte Riḍā die Bestrebungen dieser Vereinigung auch auf den Raum Syriens. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass keine der Vereinigungen, die für die „arabische Angelegenheit“ (*al-qaḍīya al-ʿarabīya*) aktiv waren, tatsächlich gesamtarabische Interessen verfolgte – weder dann, wenn unter „gesamtarabisch“ nur die arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches verstanden werden, noch unter Einbezug des Maghreb, der hier gänzlich ausgeschlossen wurde –, weshalb keineswegs von *panarabischen* Interessen gesprochen werden kann. Obwohl Tauber dies auch feststellt,⁷ bezeichnet er die ĠĠA als *panarabische* Vereinigung und Riḍā als *Panarabisten*, zumindest was die Zeit zwischen 1910 und 1914 betrifft.⁸ Wie im Folgenden dargelegt wird, war Riḍās Verständnis dessen, was er in diesem Kontext als „arabische Völker“ oder „arabische Länder“ bezeichnete, sowohl auf die entsprechenden Regionen östlich von Ägypten beschränkt als auch sehr flexibel und stark von politischen Rahmenbedingungen abhängig.

Im Rahmen seiner zentralistischen Politik missbilligte das Komitee für Einheit und Fortschritt separatistische, nationalistische und dezentralisierende Bestrebungen, insbesondere in Form von Periodika und Vereinigungen, die im Osmanischen Reich nach 1908 zahlreich erschienen.⁹ Dies hatte zur Folge, dass ein großer Teil der arabischen Vereinigungen geheim agieren musste, wie die *al-Fatāt*-Vereinigung, die *al-Ġamʿiya al-qaḥṭānīya* oder die *Ġamʿiyat al-ʿahd* (gegründet 1913 in Damaskus), die in der Literatur über die arabische Bewegung stets als Beispiele für solche geheimen Organisationen angeführt werden. Missachtet wird dabei häufig die ebenso im Geheimen aktive *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* von Riḍā. Zwar haben sich einige Autoren mit ihr beschäftigt, eine umfassende wissenschaftliche Behandlung ihrer Mitglieder und Aktivitäten liegt aber meines Wissens bisher nicht vor. Sowohl Saʿīd als auch Tauber schließen Riḍās Vereinigung in ihre viel zitierten Untersuchungen der arabischen Bewegung ein. Saʿīd bietet nur einen

⁵ In dieser Gruppierung war auch Riḍā aktiv. Da sie syrische Interessen verfolgte, wird sie im Zusammenhang mit den syrischen Gruppierungen in Kapitel 9 behandelt.

⁶ Zu dieser Vereinigung siehe Tauber (1993b), S. 70–89.

⁷ „It seems also that most of the revolutionary attempts in this period were of local character, Syrian or Iraqi, rather than pan-Arabic“ (Tauber (1993a), S. 8).

⁸ Siehe dazu den Artikel „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I“ (Tauber (1989a)).

⁹ Siehe dazu Kayalı (1997), S. 75–78.

knappen Abriss über ihre Ziele und Aktivitäten;¹⁰ Tauber hingegen behandelt sie in einem eigenen Kapitel und geht insbesondere auf ein Memorandum und verschiedene Flugschriften Riḍās ein, mit denen er sein Programm zu verbreiten suchte.¹¹ Besondere Einblicke in die Grundsätze der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* bietet die Arbeit von Šawābika, der auf der Grundlage der Privatdokumente Riḍās die Inhalte ihres Programms und verschiedener Flugblätter rekonstruiert.¹² Auch Autoren, die die Memoiren von al-Ḥaṭīb behandeln, gehen auf verschiedene Aspekte der Vereinigung ein: Burğ und Suwaydān beschreiben al-Ḥaṭībs Rolle als Botschafter der Vereinigung und die Ereignisse um dessen Verhaftung während seiner Reise auf die Arabische Halbinsel.¹³ Ar-Rīmāwī beruft sich in ihrem Artikel sowohl auf *al-Manār* als auch auf al-Ḥaṭībs private Dokumente, unter denen sich eine Kopie des Programms der Vereinigung befindet. Trotz der (positiven) Bewertungen der von der Vereinigung verkörperten Ideen, die immer wieder in ar-Rīmāwīs Text auftauchen und die Grenzen zwischen der Position der Autorin und derjenigen ihrer Quellen verschwimmen lassen, ermöglichen die vielen umfassenden Zitate aus dem genannten Dokument eine Rekonstruktion des Programms sowie einen tieferen Einblick in die grundlegenden Ideen der Vereinigung und die Definition von Schlüsselbegriffen der arabischen Bewegung.

Der im Vergleich mit den anderen genannten geheimen arabischen Organisationen kleine Einfluss der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* kann – neben der äußerst dürftigen Quellenlage – ein Grund für das geringe wissenschaftliche Interesse an ihr sein. Auch wenn keine der anderen Vereinigungen ihr Ziel eines – je nach Vereinigung unterschiedlich konzipierten – unabhängigen arabischen Staates erreichte, waren diese zumindest im Hinblick auf die Mitgliederzahlen und die geografische Reichweite etwas einflussreicher: So sollen die drei größten Organisationen syrisch-arabischer Aktivisten, die *Ḥizb al-lāmarkazīya*, die *Ġamʿiyat al-ʿahd* (Vereinigung des Bundes) und die *Ġamʿiyat al-umma al-ʿarabīya al-fatāt* (Vereinigung der jungen arabischen Nation, kurz: *al-Fatāt*), im Oktober 1914 zusammen 126 Mitglieder gehabt haben.¹⁴ Offenbar gelang es den Aktivisten jedoch, den Anschein einer zahlenmäßig starken Bewegung zu erwecken: Osmond Warlond, ein Mitarbeiter der Vertretung des britischen Außenministeriums in Kairo, übernahm laut Tauber in einem seiner Berichte die Aussagen syrischer Aktivisten, dass allein *al-Fatāt* etwa 150.000 Mitglieder gehabt habe.¹⁵ Darüber hinaus stellte die *al-Fatāt*-Vereinigung mit ihrem öffentlichen Zweig, der *Ḥizb al-istiqlāl* (Partei der Unabhängigkeit), die regierende Partei der

¹⁰ Saʿīd (1934), S. 55–56.

¹¹ Tauber (1993b), S. 109–117.

¹² Šawābika (1986), S. 251–263.

¹³ Burğ (1990), S. 95–118, und Suwaydān (1998), S. 147–152.

¹⁴ Dawn (1962), S. 148–149. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass sich diesen Organisationen während des Ersten Weltkriegs weitere Aktivisten anschlossen. Laut Hourani soll allein die *al-Fatāt*-Vereinigung wohl zu einem späteren Zeitpunkt um die 200 Mitglieder gehabt haben (EI²: Hourani, „Djamʿiyya“).

¹⁵ Tauber (1993a), S. 184.

kurzlebigen syrischen Regierung unter Fayṣal. Dagegen scheint die *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* im Wesentlichen ein individuelles Projekt Riḍās gewesen zu sein, das von Rafīq al-ʿAẓm und Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb unterstützt wurde;¹⁶ Hinweise auf die Existenz eines Vorstands oder festgeschriebener Funktionen, die bestimmte Mitglieder ausführen sollten, liegen nicht vor. Riḍā war eigenen Angaben zufolge als Einziger für die Aktivitäten der Vereinigung verantwortlich.¹⁷ Dieser strukturelle Unterschied gegenüber allen anderen hier behandelten Gruppierungen offenbart sich auch in Riḍās Sprache, wenn er über administrative Angelegenheiten berichtete. Während er üblicherweise Formulierungen wie „der Vorstand fasste den Beschluss“ (*qarrarat maġlis al-idāra*) oder „die Mehrheit der Mitglieder beschloss“ (*qarrara akṭar al-aʿḍā*) verwendete, heißt es zum Beispiel in einer die *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* betreffenden Passage: „Ich modifizierte den Eid in Absprache mit den Mitgliedern“ (*ʿaddaltu [...] [al-qasam] bi-t-tašāwur maʿa al-aʿḍā*).¹⁸ Es scheint also keine formellen Mehrheitsbeschlüsse gegeben zu haben. Vielmehr konsultierte Riḍā seine Unterstützer, wenn er es für notwendig erachtete, und setzte die Ergebnisse dieser Beratungen selbst um. Daher handelt es sich im engeren Sinne nicht unbedingt um eine Vereinigung, sondern um ein Projekt Riḍās, für das er gelegentlich auf Unterstützer aus seinen Netzwerken zurückgriff und mit dem er sich über einen langen Zeitraum hinweg immer wieder befasste, wenn die politischen Umstände es aus seiner Sicht erforderten. Da Riḍā intendiert hatte, dass dieses Projekt eine Vereinigung sein sollte, und es ins Leben gerufen wurde, während er auch in anderen Gruppierungen tätig war – namentlich in der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* und der *Ḥizb al-lāmarkazīya* –, wird es nicht von den zu untersuchenden Vereinigungen ausgeschlossen.

Dass Riḍā hier von den für Vereinigungen in diesem Kontext üblichen Strukturen und Prozeduren abwich, kann darauf zurückgeführt werden, dass es in der Anfangsphase nicht zwingend notwendig war, viele Mitglieder, Zweigstellen oder formalisierte Strukturen zu haben. Es ging hier nämlich nicht – wie zuvor bei der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* – vordergründig darum, bestimmte Ideen oder eine revolutionäre Gesinnung in der Gesellschaft zu verbreiten. Die Absicht Riḍās war es vielmehr, sich direkt an die politischen Anführer der Arabischen Halbinsel zu wenden und sie

¹⁶ Al-ʿAẓm schloss sich der Vereinigung im Jahr 1913 an – nach den Balkankriegen, die ihn offenbar vom drohenden Zerfall des Osmanischen Reiches überzeugt hatten (*al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 294). Saʿīd (1934), S. 56, Tauber (1993b), S. 114, und Zisser (2011), S. 130, geben an, dass auch der Gründer der Zeitung *al-Muʿayyad*, ʿAlī Yūsuf (1863–1913), das Projekt unterstützte, ein Beleg dafür liegt mir aber nicht vor. Šawābika nennt ein weiteres Mitglied namens Muḥammad Yūsuf aš-Šarīfī, der in der Phase nach dem Ersten Weltkrieg von Syrien aus mit Riḍā korrespondierte. Offenbar schloss sich dieser, wie vielleicht auch andere Anhänger der syrischen Unabhängigkeitsbewegung, der Vereinigung an, als Riḍā die syrischen Gebiete in die zu gründende Nation einschloss (Šawābika (1986), S. 261).

¹⁷ *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 39.

¹⁸ *al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 558. Eine weitere Formulierung, die sich von denen unterscheidet, die im Zusammenhang mit anderen Vereinigungen üblich waren, bezieht sich auf den Beitritt neuer Mitglieder. Während Riḍā für „in die Vereinigung eintreten“ üblicherweise die Wendung „*daḥala fī l-ġamʿīya*“ gebrauchte, finden wir im Zusammenhang mit der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* die Formulierung „*intazama fī salak al-ġamʿīya*“ (ebd., S. 557).

von der Bildung eines föderativen Bündnisses zu überzeugen. Dies konnte Riḍā zunächst selbst tun, indem er mit den entsprechenden Führern korrespondierte.¹⁹ Die gute Vernetzung seines Unterstützers al-Ḥaṭīb ermöglichte ihm zudem den Zugang zu anderen Akteuren der arabischen Bewegung, was dem sekundären Ziel der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya*, die verschiedenen Gruppierungen der arabischen Bewegung untereinander zu vernetzen, zugutekam. Auch wenn Riḍā zunächst auf die üblichen Strukturen und Maßnahmen zur Rekrutierung von Mitgliedern verzichtete, ermöglichte es ihm die Gründung einer Vereinigung, im Falle günstiger politischer Bedingungen vom geheimen in den öffentlichen Status zu wechseln und sich dabei auf eine bereits bestehende Vereinigung zu berufen, wie er es zuvor schon in der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* getan hatte.

Es kam zwar nie zu einem solchen offenen Status, aber politische Faktoren wie der Ausbruch und Ausgang des Ersten Weltkriegs und die Arabische Revolte führten zu Änderungen der Strategien und Ziele. Dies wird deutlich sichtbar, wenn wir das Engagement Riḍās für dieses Projekt in drei Phasen einteilen: die Vorbereitungs- und Gründungsphase, die sich von 1910 bis 1914 erstreckte; die zweite Phase von Juli 1914 bis zum Ende des Krieges 1918, in der Riḍā mit den Briten über seine Pläne verhandelte; und die dritte Phase von 1918 bis 1934, in der Riḍā zwischenzeitlich den Fokus auf Syrien und dann wieder zurück auf die Arabische Halbinsel richtete. Einige Aktivitäten in den einzelnen Phasen können auf der Grundlage von *al-Manār* rekonstruiert werden, wo Riḍā ab 1925 die Existenz dieser Vereinigung erstmals öffentlich preisgab, zunächst ohne den Namen der Vereinigung zu nennen;²⁰ ab 1927 gab er diesen auch explizit an.²¹ Zusätzlich liefern die oben genannten Autoren, die sich auf die privaten Dokumente von Riḍā und al-Ḥaṭīb berufen, weitere Informationen, die eine Rekonstruktion der Aktivitäten der Vereinigung ermöglichen, insbesondere was die zweite und dritte Phase betrifft.

8.1 Erste Phase (1910 bis 1914): Vorbereitung und Gründung

Der genaue Zeitpunkt der Gründung der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* ist unklar, es ist aber bekannt, dass Riḍā sich während seines Aufenthalts in Istanbul (Oktober 1909 bis Oktober 1910) mit der arabischen Frage (*al-qaḍīya/al-masʿala al-ʿarabīya*) beschäftigt und die Idee einer Vereinigung entwickelt hatte, die zwischen den verschiedenen Anführern der Arabischen Halbinsel vermitteln sollte. Riḍā lernte in Istanbul ʿAbdallāh ibn Ḥusayn (1882–1951) kennen, den Sohn des Emirs von Mekka, und berichtete ihm von seinem Vorhaben.²² Es schien Riḍā, dass ʿAbdallāh daran interessiert war, eine solche Vereinigung zu unterstützen, und tatsächlich sollte

¹⁹ Šawābika (1986), S. 252.

²⁰ *al-Manār* (März 1925), Jg. 25 (10), S. 768, und *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 294.

²¹ *al-Manār* (August 1927), Jg. 28 (6), S. 470.

²² *al-Manār* (Juli 1931), Jg. 31 (10), S. 799.

Riḍā ihn etwa vier Jahre später als Mitglied aufnehmen. Nachdem Riḍā im Oktober 1910 nach Kairo zurückgekehrt war, begann er seine Vorbereitungen für die Gründung, indem er Kontakt zu verschiedenen Führungspersonlichkeiten der Arabischen Halbinsel aufnahm. Er verfasste zunächst Briefe an Yaḥyā Muḥammad Ḥamīd ad-Dīn (1869–1948), Imam des Jemen, an Sayyid Muḥammad bin ‘Alī l-Idrīsī (1876–1920), Emir von ‘Asīr, und an ‘Abd al-‘Azīz Ibn Sa‘ūd, Sultan des Nağd, in denen er diesen vorschlug, miteinander ein föderatives Bündnis einzugehen. Laut Riḍā stimmten alle drei seinen Plänen zu;²³ Imam Yaḥyā habe als Erster geantwortet, jedoch ein Bündnis mit al-Idrīsī abgelehnt.²⁴ In Anbetracht der noch Jahre andauernden Konflikte in der entsprechenden Region erscheint das äußerst unwahrscheinlich.

Riḍā schrieb retrospektiv in *al-Manār*, dass die Vorarbeit in dieser Phase von „einigen Gründern“ der Vereinigung durchgeführt worden sei.²⁵ Es stellt sich also die Frage, ob auch al-Ḥaṭīb daran beteiligt war, laut ar-Rīmāwī das einzige Gründungsmitglied neben Riḍā.²⁶ Es ist durchaus denkbar, dass Riḍā ihn bei der Kontaktaufnahme um Unterstützung bat, zumal al-Ḥaṭīb aufgrund seines Aufenthalts im Jemen Verbindungen zu hochrangigen Offizieren und Verwaltungsangestellten mit arabistischen Tendenzen hatte. Da es neben al-Ḥaṭīb aber tatsächlich keinen anderen Mitgründer gegeben zu haben scheint, sind Riḍās Formulierungen in *al-Manār* irreführend und darauf zurückzuführen, dass er die Zahl der Akteure höher erscheinen lassen wollte, als sie tatsächlich war. Dies entspricht allgemein dem Narrativ seiner geheimen Vereinigung, das Riḍā seinen Lesern in der Rückschau vermitteln wollte. Er konnte zwar nicht auf ein hohes Maß an Einfluss oder große Erfolge verweisen, aber er hob die Bedeutung des Projekts beispielsweise hervor, indem er seine Autorität hinsichtlich der arabischen Frage an die Existenz der *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* und an seinen langjährigen Bemühungen knüpfte, um eine politische Einheit auf der Arabischen Halbinsel zu fördern.²⁷

Riḍā war in dieser Phase – zwischen seiner Rückkehr aus Istanbul im Oktober 1910 und dem Eintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg im November 1914 – auch für die *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* aktiv war. Tauber behandelt die Gleichzeitigkeit dieser beiden Projekte, eines auf öffentlicher und eines auf geheimer Ebene.²⁸ Die Gleichzeitigkeit der offen agierenden *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* und der geheimen *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* hatte für Riḍā sowohl Vor- als auch Nachteile. Der oben bereits erwähnte ‘Abd al-‘Azīz Ġāwīš scheint von Riḍās geheimer *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* – die er in der Zeitung *al-‘Alam* fälschlicherweise als *Ġam‘īyat al-ittihād al-‘arabī* (Vereinigung der arabischen Einheit)

²³ Dies gehe auch aus ihren Briefen hervor, die sich unter Riḍās Privatdokumenten befinden (Šawābika (1986), S. 252).

²⁴ *al-Manār* (März 1927), Jg. 28 (1), S. 4–5, und *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 39–40.

²⁵ Beispielsweise in *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 294.

²⁶ ar-Rīmāwī (1991), S. 173.

²⁷ Zum Beispiel in *al-Manār* (August 1927), Jg. 28 (6), S. 470.

²⁸ Tauber (1989a), S. 106–108.

bezeichnete – gewusst zu haben. Er brachte sie mit der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* in Verbindung und ging davon aus, dass es sich um ein und dieselbe Vereinigung handelte, die sich auf öffentlicher Ebene als rein religiös und politisch neutral gab, aber auf geheimer Ebene das Ziel eines arabischen Kalifats verfolgte.²⁹ Dieser Irrtum von Ġāwīš ist auf die Gleichzeitigkeit beider Gruppierungen zurückzuführen und hatte für Riḍā den Nachteil, dass er seine religiöse Vereinigung immer wieder gegen solche Vorwürfe verteidigen musste und deren Ruf in Gefahr war. Die Gleichzeitigkeit beider Vereinigungen hatte für Riḍā aber auch Vorteile, da sie es ihm ermöglichte, die Ressourcen und Tätigkeiten beider Projekte zugunsten effektiverer Arbeit miteinander zu verbinden. Dies zeigt etwa seine Reise nach Indien, die er auf Einladung des indischen Religionsgelehrten Šiblī Nu‘mānī (1847–1914) unternahm, welcher die islamische Organisation *Nadwat al-‘ulamā’* (Konferenz der Religionsgelehrten) leitete. Der Vorstand der *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* sah dies als Gelegenheit, ihre bald zu eröffnende Schule dort zu bewerben, weshalb Riḍā auch in ihrem Auftrag reiste – was wohl auch bedeutete, dass die Reise von der Vereinigung finanziert wurde. Riḍā nutzte die Reise aber auch, um seine Pläne im Rahmen seines geheimen Projekts zu verfolgen: Auf der Rückreise machte Riḍā Station in Maskat und Kuwait, wo er die dortigen Führungspersonlichkeiten, nämlich den Sultan Fayṣal Ibn Turkī (1865–1913) respektive den Emir Mubārak aṣ-Šabāḥ (1837–1915), von seinem Plan einer Allianz zwischen den Führungspersonlichkeiten der Arabischen Halbinsel zu überzeugen versuchte.³⁰ Auf diese Weise nutzte Riḍā die von der offenen *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* finanzierte Reise für die Belange der geheimen *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya*, die über keine finanziellen Grundlagen verfügt haben dürfte. Riḍās Vorgehen weist auf die verschwommenen Grenzen zwischen seinen religiösen – angeblich politisch neutralen – und seinen politisch ausgerichteten Vereinigungen hin. Auch wenn er selbst diese Grenzen für sich klar definiert zu haben scheint – indem er zwei voneinander getrennte Gruppierungen gründete und nicht, wie von der Öffentlichkeit angenommen, mit seinem öffentlichen Projekt geheime Ziele verfolgte –, gab es in der Praxis keine klare Trennung.

Šawābika zufolge kann die Gründung der Vereinigung auf das Jahr 1912 datiert werden.³¹ Es erscheint plausibel, dass Riḍā diesen Schritt erst wagte, nachdem er sich mit einigen Anführern der Arabischen Halbinsel über seine Pläne ausgetauscht hatte.³² Eine Satzung scheint es für diese

²⁹ *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 38, und Zisser (2011), S. 130.

³⁰ *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 39–40, und Riḍās Reisebericht in Munaġġid/Ĥūrī (Hg.) (1970), S. 69–71. Selbstverständlich verschwieg Riḍā die Details, als er die Zusammenkünfte in seinem Reisebericht schilderte, da es sich ja um ein geheimes Vorhaben handelte. Daher kann zumindest auf der Grundlage von *al-Manār* nicht rekonstruiert werden, wie die Beiden sich zu Riḍās Vorschlag positionierten. Ihre Reaktionen scheinen ihn aber zumindest nicht davon abgehalten zu haben, an seinem Projekt weiterzuarbeiten.

³¹ Dies rekonstruiert Šawābika auf der Grundlage eines Tagebucheintrags vom 24. November 1914, in dem Riḍā retrospektiv von der Gründung der Vereinigung berichtete (Šawābika (1986), S. 252).

³² *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 39.

Vereinigung nicht gegeben zu haben. Ar-Rīmāwī schreibt, sich unter anderen auf al-Ḥaṭīb berufend, dass es zu jenem Zeitpunkt lediglich ein knapp formuliertes Programm gegeben habe, in der die oben genannten Ziele dargelegt seien.³³ Da die Strukturen der Vereinigung eher informell und auf Riḍā zentriert waren, war eine ausführliche Satzung auch nicht unbedingt notwendig. Ihre Forderungen lassen sich aber auf der Grundlage von vier Flugblättern rekonstruieren, deren Inhalt Šawābika zusammenfasst: Das erste Flugblatt muss unmittelbar nach der Gründung erschienen sein und war an die Machthaber des Osmanischen Reiches gerichtet. Darin wies Riḍā auf die Rolle der arabischen Völker im gesamten Reich hin und forderte die Gewährung ihrer Rechte, insbesondere die exekutiven und legislativen. Darüber hinaus enthielt das Flugblatt ein Programm für eine dezentralisierte administrative Ordnung,³⁴ die vorsah, dass die Anzahl der arabischen Vertreter in den Kammern des osmanischen Parlaments in einem angemessenen Verhältnis zur Größe der arabischen Völker stehen sollte und dass die Ministerien auf Angehörige der drei größten osmanischen Völker, nämlich Araber, Türken und Armenier, verteilt werden sollten. Lokale legislative Räte sollten gebildet werden, die zum Beispiel Beschlüsse über interne Angelegenheiten, Bildung und Landwirtschaft fassen sollten. Das zweite Flugblatt stammt aus der Zeit nach den Kriegen auf dem Balkan und in Libyen und weist die Emire der Arabischen Halbinsel auf die Unzulänglichkeit der osmanischen militärischen Verteidigung und auf die Notwendigkeit hin, sich gemeinsam mit den syrischen Provinzen auf eine eigene militärische Verteidigung vorzubereiten. Während die ersten beiden Flugblätter noch die Bedeutung des Zusammenhalts aller osmanischer Völker, insbesondere der Türken und Araber, betonen, änderte sich der Ton in den Flugblättern, die nach den gescheiterten Verhandlungen der arabischen Bewegung mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt im Anschluss an den Arabischen Kongress von 1913 herausgegeben wurden. Darin kritisierte Riḍā das aus seiner Sicht hinterlistige Verhalten des Komitees für Einheit und Fortschritt und dessen Bestrebungen zur Turkifizierung der osmanischen Völker und drohte schließlich sogar mit der Anwendung militärischer Mittel, falls das Komitee für Einheit und Fortschritt arabische Länder angreifen sollte.³⁵

Weitere Hinweise auf das Programm der Vereinigung liefert der Wortlaut des Eids, den neue Mitglieder ablegen sollten, ebenfalls von Riḍā verfasst und 1933 in *al-Manār* veröffentlicht. Der Text liegt auch in englischer Übersetzung vor, weshalb er hier nicht umfassend zitiert, sondern in seinen wesentlichen Punkten zusammengefasst wird.³⁶ Diejenigen, die der Vereinigung beitreten

³³ ar-Rīmāwī (1991), S. 173.

³⁴ Šawābika bemerkt dabei, dass dieses Programm detaillierter war als alles, was die *Ḥizb al-lāmarkazīya* formulierte – diese gab sich mit der schieren Forderung nach Dezentralisierung zufrieden, ohne Genaueres auszuarbeiten (Šawābika (1986), S. 253).

³⁵ Ebd., S. 253–255.

³⁶ Zum arabischen Originaltext siehe *al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 557–558. Zur englischen Übersetzung siehe Tauber (1989a), S. 107.

wollten, sollten sich dazu verpflichten, im Rahmen ihrer Möglichkeiten und mit äußerster Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit alles zu unternehmen, um „die Einigung der Araber, ein Bündnis ihrer Anführer und die Einsetzung eines Königs“³⁷ zu erreichen. Sie sollten außerdem Aufträge der Zentrale in Kairo ausführen und dabei weder Mühen noch Kosten scheuen, sich nicht durch persönliche Vorteile ablenken lassen und die Arbeit der Vereinigung unter keinen Umständen sabotieren. Riḍā nannte in diesem Text das ultimative Ziel, das durch das Bündnis erreicht werden sollte, nämlich die Errichtung eines arabischen Königreichs. Eine mögliche Erklärung dafür, dass Riḍā an der Spitze seines Bündnisses einen König einsetzen wollte und nicht etwa einen Kalifen – obwohl er ein arabisches Kalifat einem osmanischen vorgezogen hätte –, ist, dass er auf diese Weise Sultan Mehmed (reg. 1909–1918) nicht in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Muslime herausforderte.

Der Text ist sehr allgemein gehalten und definiert weder, wer genau mit „den Arabern“ gemeint ist, noch, wer ihr König sein oder wie er bestimmt werden sollte. Insbesondere fehlen Angaben über das Territorium, das dieser arabische König beherrschen sollte. Aus anderen Aussagen Riḍās wird deutlich, dass die Arabische Halbinsel gemeint ist, im Wortlaut des Eides wird diese Frage aber bewusst offengelassen. Dies ermöglichte ihm, zu einem späteren Zeitpunkt dem zu bildenden Königreich weitere arabische Gebiete hinzuzufügen, beispielsweise für den Fall dass das Osmanische Reich arabische Provinzen verlieren sollte. Später spezifizierte Riḍā sowohl das Territorium, das ein arabisches Königreich umfassen sollte, als auch seine Vorstellungen von dem zu bildenden Bündnis. In dieser anfänglichen Phase ging es zunächst darum, eine Grundlage zu schaffen, auf der die Führungspersönlichkeiten der Arabischen Halbinsel miteinander und mit den Akteuren der arabischen Bewegung verhandeln konnten.

Den Eid legte in dieser Phase auch jemand ab, der in direkter Verbindung zum Emir von Mekka stand, nämlich dessen Sohn ‘Abdallāh ibn al-Ḥusayn. Dieser war nach der Revolution von 1908 Deputierter für Mekka im osmanischen Parlament und vermittelte seither zwischen der osmanischen Regierung und seinem Vater. Als er sich im Juli 1914 auf dem Weg von Mekka nach Istanbul befand, legte er einen Zwischenhalt in Kairo ein.³⁸ Riḍā hatte bereits 1910 in Istanbul mit ‘Abdallāh über seine Pläne gesprochen und schlug ihm nun vor, der neu gegründeten Vereinigung beizutreten. ‘Abdallāh legte den Eid ab und versprach ihm, auch seinen Vater von einem Beitritt zu überzeugen.³⁹

³⁷ Arabischer Originaltext: „[...] li-ḡam‘ kalimat al-‘arab wa-ta’lif bayna umarā’ihim wa-ta’sīs malik ḡadīd lahum“ (*al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 557).

³⁸ ‘Abdallāh hatte von seinem Vater den Auftrag erhalten, mit dem damaligen britischen Generalkonsul in Ägypten, Lord Kitchener, über die Möglichkeit einer britisch-haschemitischen Allianz gegen das Osmanische Reich zu verhandeln. Siehe dazu Wilson (1987), S. 22–23.

³⁹ *al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 558.

‘Abdallāhs Skepsis gegenüber der osmanischen Politik, insbesondere hinsichtlich der Arabischen Halbinsel, bestätigte sich laut Riḍā, der ‘Abdallāh erneut traf, als dieser bei seiner Rückreise wieder Station in Kairo machte. In Istanbul hatte ‘Abdallāh erfahren, dass die osmanische Regierung beabsichtigte, in einer Allianz mit dem Deutschen Reich in den Ersten Weltkrieg einzutreten. Darin sah er – ebenso wie Riḍā – eine Gefahr für das geschwächte Osmanische Reich und insbesondere für die Arabische Halbinsel. Zudem stand ‘Abdallāh dem Auftrag kritisch gegenüber, den er vom osmanischen Sultan erhalten hatte, nämlich seinen Vater in der Bekämpfung von Muḥammad al-Idrīsī zu bestärken. Letzterer leistete steten Widerstand gegen die osmanische Regierung,⁴⁰ die ihn mit der Hilfe Ḥusayns zu unterdrücken versuchte. Riḍā zufolge war ‘Abdallāh nach seiner Rückkehr aus Istanbul umso überzeugter von den Plänen der *Ġamīyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* und erneuerte sein Versprechen, seinen Vater für das Bündnis zu gewinnen.⁴¹ Ḥusayn sollte sich jedoch, entgegen der Überzeugung seines Sohnes, den Plänen Riḍās nie verpflichtet fühlen. In zahlreichen Artikeln, in denen Riḍā ab 1923 heftige Kritik am Emir von Mekka ausdrückte, lastete er diesem immer wieder an, seinem Vorhaben keine Beachtung geschenkt zu haben. Riḍā führte dies auf die Ambitionen des Emirs zurück, allein über die gesamte Arabische Halbinsel zu herrschen.⁴² Zu Beginn des Ersten Weltkriegs hatte Riḍā die Hoffnung jedoch noch nicht aufgegeben und versuchte – insbesondere in der zweiten Phase seiner Vereinigung – weiter, auf Ḥusayn einzuwirken.

Was Riḍās Vorstellungen über das zu bildende Bündnis angeht, liefert Šawābika einige Informationen auf der Grundlage eines Dokuments, das sich unter den Privatdokumenten Riḍās befindet.⁴³ Demnach beinhaltete das Bündnis politische, militärische und wirtschaftliche Aspekte. Aus jeweils drei Vertretern jedes Bündnispartners und sechs oder neun weiteren Mitgliedern sollte ein Bündnisrat gebildet werden; bei den weiteren Mitgliedern sollte es sich um muslimische Gelehrte, Soldaten und Ingenieure handeln, also um Spezialisten in den Bereichen, die Riḍā für den Fortschritt der Arabischen Halbinsel als notwendig erachtete. Bemerkenswert ist, dass diese Spezialisten von arabischen Vereinigungen ausgewählt werden sollten. Damit wäre diesen Vereinigungen – die Riḍā nicht näher spezifizierte – beachtliche Befugnisse zugekommen. Sie sollten berücksichtigen, dass die ausgewählten Spezialisten unparteiisch waren, was die Bündnispartner betraf, und das Allgemeinwohl (*al-maṣlaḥa al-‘amma*) beherzigten. Die Bündnispartner sollten die Unabhängigkeit der jeweils anderen wahren, auch im Hinblick auf religiöse Schulen (*maḍāhib dīniya*), sich nicht in interne Angelegenheiten einmischen, in friedlichen sowie kriegerischen Zeiten zusammenarbeiten und an der Lösung von Konflikten untereinander interessiert sein. Die Meinungsfreiheit der Ratsmitglieder sollte gewahrt bleiben,

⁴⁰ Siehe dazu Baldry (1976), S. 163–195, und Reissner (1981), S. 173–175.

⁴¹ *al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 560.

⁴² *al-Manār* (Januar 1924), Jg. 25 (1), S. 58–59.

⁴³ Šawābika (1986), S. 255–259.

das heißt, es sollte den jeweiligen Regierungen der Bündnispartner verboten werden, auf diesen Einfluss zu nehmen. Darüber hinaus sollte der Bündnisrat bei seinen Beschlüssen die islamischen Gebote aus Koran und *sunna* sowie bei weltlichen Fragen das Allgemeinwohl beachten, wobei die Aufsicht darüber wohl den Religionsgelehrten des Rates obliegen sollte. Handelten Bündnispartner im Widerspruch zu den Beschlüssen des Rates, drohte Riḍās Programm mit wirtschaftlichen oder militärischen Sanktionen. Zugunsten des wirtschaftlichen Fortschritts sollten die Kommunikations- und Handelswege – durch den Aufbau von Telegrafverbindungen – und das Postsystem verbessert werden. Darüber hinaus verbot Riḍās Programm, Bündnisse mit ausländischen Partnern einzugehen oder ausländischen Firmen wirtschaftliche Privilegien zu gewähren. Was den militärischen Aspekt betrifft, hielt Riḍā in seinem Bündnisprogramm fest, dass die *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiyya* die Bildung eines „arabischen militärischen Komitees“ (*al-laġna al-ʿaskariyya al-ʿarabiyya*) anstrebte, das die Bildung eines arabischen Heeres beaufsichtigen und organisieren sollte. Das Heer sollte sich aus arabischen Berufssoldaten sowie freiwilligen Soldaten der osmanischen Armee und aus freiwilligen Arabern, die nicht der osmanischen Armee angehörten, zusammensetzen. Dem von zehn bis 20 Personen geleiteten Komitee sollten sich weitere Mitglieder anschließen können, deren Mitgliedschaftsbeiträge zusammen mit Spenden die finanzielle Grundlage für das Training und die Bewaffnung der Soldaten bilden sollten. Die Planung dieser militärischen Maßnahmen ist einerseits im Kontext von Riḍās Skepsis zu verstehen, was die Fähigkeiten des Osmanischen Reichs betraf, sein Territorium zu verteidigen. Andererseits dienten sie zur militärischen Vorbereitung der Araber für den Fall, dass das Osmanische Reich zerfallen und europäische Großmächte die Arabische Halbinsel invadieren sollten. Die Erwägung solcher Mittel war im Kontext von Riḍās Vereinigungen ein neuer Aspekt – er spiegelt wider, dass Riḍā die Lage als sehr problematisch einstufte und sich dessen bewusst war, dass sich die Problematik erheblich ausweiten konnte.

8.2 Zweite Phase (1914 bis 1918): Verhandlungen mit den Briten

Nachdem in Europa der Erste Weltkrieg ausgebrochen war, drehte sich die Diskussion um die arabische Frage darum, wie sich Vertreter der arabischen Bewegung positionieren würden, wenn das Osmanische Reich sich am Krieg beteiligen sollte. Die führenden Akteure der arabischen Bewegung in Kairo, die insbesondere in der geheimen *al-Fatāt*-Vereinigung und der öffentlichen *Ḥizb al-lāmarkaziyya* organisiert waren, hielten im Sommer 1914 zahlreiche Versammlungen ab, um über eine gemeinsame Strategie für den Fall des Kriegseintritts zu beraten.⁴⁴ Die aus den Quellen bekannten Mitglieder der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabiyya* – Riḍā, al-Ḥaṭīb und al-ʿAzḡm – waren durch ihre Mitgliedschaft in mindestens einer der anderen Organisationen an den

⁴⁴ Siehe dazu Tauber (1993b), S. 94–97.

Verhandlungen beteiligt. Dabei wurde beschlossen, dass ein Vertreter auf die Arabische Halbinsel reisen sollte, um zunächst die Position der dortigen Führungspersönlichkeiten in Erfahrung zu bringen und dann mit diesen eine gemeinsame Strategie anzustreben. Dazu wurde al-Ḥaṭīb ausgewählt, der Mitglied in allen genannten Gruppierungen war.⁴⁵

Es stellt sich die Frage, ob Riḍā Einfluss auf diesen Beschluss hatte. Schließlich stand die Arabische Halbinsel weder im Fokus der *al-Fatāt*-Vereinigung noch der *Ḥizb al-lāmarkaziya*, sondern der geheimen Vereinigung Riḍās. Es gibt Grund zu der Annahme, dass Riḍā die Aufmerksamkeit der arabischen Aktivisten auf diese Region gelenkt haben könnte: Ebenso wie Vertreter der arabischen Bewegung hatten auch die Briten ein Interesse daran, die Haltung der Führungspersönlichkeiten auf der Arabischen Halbinsel, einer strategisch für sie wichtigen Region, im Falle eines Kriegseintritts in Erfahrung zu bringen. Daher nahmen sie in Kairo Kontakt mit Vertretern der arabischen Bewegung auf, darunter auch Riḍā. Sie beauftragten ihn damit, Gesandte in den Jemen, den Nağd und nach Syrien zu schicken, die die fraglichen Informationen beschaffen sollten. Riḍā soll für den Auftrag 1.000 ägyptische Pfund erhalten haben⁴⁶ und wäre somit ein Agent der Briten gewesen. Für jemanden wie Riḍā, der imperialistische Bestrebungen europäischer Großmächte sowie deren Politik in der arabischen Welt stets kritisierte, ist das sehr bemerkenswert. Riḍā verfolgte mit diesem Auftrag aber auch eigene Pläne: er beabsichtigte, dass seine Gesandten gleichzeitig für seine Idee eines Bündnisses werben sollten. Der Sultan des Nağd, Ibn Sa‘ūd, hatte Riḍā bereits um die Entsendung einer Person gebeten, die ihm Riḍās Bündnispläne aus islamisch-rechtlicher und politischer Perspektive erläutern sollte.⁴⁷ Zudem ließ es sich Riḍā trotz der Kooperation mit den Briten nicht nehmen, die Führungspersönlichkeiten auf der Arabischen Halbinsel durch seine Gesandten vor den imperialistischen Bestrebungen der Briten in der Region zu warnen.⁴⁸

Riḍā wählte als Gesandte seinen Cousin ‘Aṣim Riḍā, Ṣayḥ Muḥammad al-Qalqīlī und Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb aus, die in unterschiedliche Gebiete reisen sollten.⁴⁹ Riḍās Cousin ‘Abd ar-Raḥmān ‘Aṣim war zu dieser Zeit an Riḍās Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād eingeschrieben und arbeitete später jahrelang als Geschäftsführer von *al-Manār* mit Riḍā zusammen.⁵⁰ Auch der Iraker ‘Abd al-‘Azīz al-‘Atīqī, der al-Ḥaṭīb in den Ḥiğāz begleitete, war ein Schüler Riḍās.⁵¹ An dieser Stelle wird erneut die Permeabilität der Grenzen zwischen religiösen und politischen Vereinigungen

⁴⁵ ar-Rīmāwī (1991), S. 185, und Suwaydān (1998), S. 147.

⁴⁶ Sa‘īd (1965), S. 37. Auch Zisser (2011), S. 131, schreibt, dass Riḍā für den Auftrag Geld erhielt, wobei er keine Summe nennt.

⁴⁷ *al-Manār* (Juni 1928), Jg. 29 (3), S. 4.

⁴⁸ Siehe dazu ein Flugblatt Riḍās von 1914 bei Tauber (1989a), S. 109.

⁴⁹ Sa‘īd (1965), S. 37, und Tauber (1993a), S. 17–18.

⁵⁰ *al-Manār* (September 1913), Jg. 16 (9), S. 715, und *al-Manār* (Juni 1914), Jg. 17 (7), S. 550.

⁵¹ Ebd., S. 552.

deutlich: Riḍā setzte die jungen Männer, die die Schule seiner religiösen Vereinigung besucht hatten, für die Zwecke seiner politischen Vereinigung ein.

Vor diesem Hintergrund ist die Bereitschaft Riḍās, auf diese Weise mit den Briten zu kooperieren, einerseits im Kontext einer Notlage zu verstehen, die Riḍā im Hinblick auf die Arabische Halbinsel wahrnahm, und andererseits als Gelegenheit, eigene Interessen zu verfolgen, die auch noch von den Briten finanziert wurden. Dass die Vertreter der arabischen Vereinigungen ebenfalls einen Gesandten in die Region entsenden wollten und dafür al-Ḥaṭīb ausgewählt hatten, war für Riḍā nur von Vorteil. Al-Ḥaṭīb konnte nämlich bei seiner Reise auch im Interesse der Vereinigung Riḍās handeln und Ibn Sa‘ūd mit den angeforderten Informationen versorgen. Zusätzlich konnte er für Riḍā die von den Briten in Auftrag gegebene Mission erfüllen. Da al-Ḥaṭīb aber auch als Vertreter der genannten Vereinigungen reiste – was wohl auch bedeutete, dass diese für die Kosten der Reise aufkamen –, konnte Riḍā seine eigenen Pläne sowie die von den Briten erhaltene Zahlung besser verheimlichen und eigene Kosten für die Reise von al-Ḥaṭīb einsparen.

Passagen aus Tagebucheinträgen von al-Ḥaṭīb geben Auskunft darüber, dass er zunächst zu Ṭālib Bek an-Naqīb (gest. 1929) reisen sollte, dem Deputierten für Basra im osmanischen Parlament in der Regierung der Jungtürken,⁵² und danach zu Ibn Sa‘ūd, Imam Yaḥyā, Ḥusayn bin ‘Alī und Muḥammad al-Idrīsī. Er trug einige Dokumente bei sich, die Riḍā ausgestellt und mit einem kodierten Namen unterschrieben hatte. Unter diesen befand sich eine Bescheinigung darüber, dass er „von der *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabiya* die Genehmigung hatte, im Irak und im Osten der Arabischen Halbinsel zu den Plänen der Vereinigung aufzurufen“.⁵³ Diese Pläne waren in einem Memorandum formuliert, das al-Ḥaṭīb ebenso bei sich trug und die große Bedeutung zeigt, die Riḍā zu diesem Zeitpunkt der Bildung eines Bündnisses auf der Arabischen Halbinsel beimaß.

Riḍā ging in seinem Memorandum zunächst auf das Versprechen der Briten ein, die Araber nicht anzugreifen und nach Beendigung des Krieges deren Unabhängigkeit anzuerkennen. Riḍā wertete dies als große Chance für die Araber, auf die es sich nun vorzubereiten galt. Als erster Schritt sollte dabei eine Einheit gebildet werden, die die Araber stärken würde und für sie in jedem Fall von Vorteil sei: Einerseits könne ein geeinter und unabhängiger arabischer Staat im Falle eines Zusammenbruchs des Osmanischen Reiches die religiöse Führung der Muslime übernehmen. Dabei ist zu bemerken, dass in diesem Fall dem arabischen Souverän, den Riḍā als König bezeichnete, zusätzlich zu seiner weltlichen auch religiöse Macht als Oberhaupt der Muslime zugekommen wäre, womit Riḍā sein Ziel eines arabischen Kalifats erreicht hätte. Andererseits

⁵² Zu Ṭālib an-Naqīb siehe Tauber (1989b). Riḍā kündigte einem engen Vertrauten von an-Naqīb den Besuch von al-Ḥaṭīb und al-‘Atīqī an, verbunden mit der Bitte, ihre Angelegenheit zu unterstützen (Burğ (1990), S. 115, und Suwaydān (1998), S. 152).

⁵³ Im arabischen Originaltext lautet die Passage: „Ḥāmil ḥāḍihi-r-ruq‘a al-aḥ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb mu‘tamad min al-Ġam‘iya al-ġāmi‘a al-‘arabiya fī l-‘Irāq wa-šarq al-ġazīra al-‘arabiya li-d-da‘wa ilā maqāšidiḥā [...]“ (Burğ (1990), S. 105).

könne das arabische Bündnis, sollte das Osmanische Reich nach dem Krieg fortbestehen, ein Mächtegleichgewicht zwischen Arabern und Türken begünstigen. Selbst wenn sich die Zusicherungen der Briten als leere Versprechungen erweisen sollten, sei es ohnehin die Pflicht der Araber, geeint aufzutreten und zu handeln, um ihre Länder und ihre heiligen Stätten verteidigen zu können. Kurzum: Ein Bündnis der Anführer auf der Arabischen Halbinsel war für Riḍā die Antwort auf jeglichen möglichen Ausgang des Krieges.⁵⁴

In einem anderen Dokument erläuterte Riḍā die Notwendigkeit des Bündnisses auch aus religiöser Perspektive. Tauber erwähnt ein Flugblatt, in dem er, sich auf zahlreiche Koranverse und Prophetentraditionen stützend, zur Einheit der Araber aufrief, wobei auch hier primär die Führungspersonlichkeiten der Arabischen Halbinsel die Adressaten waren.⁵⁵ Riḍā verbreitete dieses Flugblatt im Jahr 1916 in Mekka, nachdem er sich der Arabischen Revolte angeschlossen hatte. Da es aber schon kurz nach den Balkankriegen verfasst wurde, erscheint es plausibel, dass al-Ḥaṭīb auch diese Schrift bei sich hatte, als er seine Reise im Jahr 1914 begann. Sie bildete zusammen mit islamischer Literatur, die Riḍā für Ibn Saʿūd ausgewählt hatte, das schriftliche Material, das die Gelehrten des Nağd von der religiösen Legitimität eines Bündnisses überzeugen sollte.

In diesem Text erläuterte Riḍā zunächst die vorrangige Stellung der Araber und speziell der Arabischen Halbinsel im Islam und warnte vor den Gefahren einer europäischen Eroberung dieser Region. Dies würde nicht nur zur politischen Unterdrückung und Demütigung der arabischen Völker führen, sondern auch die für sie geltenden religiös-moralischen Normen herausfordern, beispielsweise durch den Verkauf alkoholischer Getränke und durch Prostitution. Dies entspricht Riḍās ambivalenter Wahrnehmung der Briten. Er hielt sie als koloniale Besatzer für weniger grausam als beispielsweise die Franzosen oder Niederländer, aber er verstand ihre vergleichsweise tolerante Haltung als Mittel zur Sicherung ihrer Vormachtstellung.⁵⁶ In seiner Schrift fuhr Riḍā fort, dass sich insbesondere auf der Arabischen Halbinsel das aus vorislamischen Zeiten bekannte Gefühl der Stammeszugehörigkeit⁵⁷ wieder verbreitet habe, das Riḍā als mit dem Islam unvereinbar verurteilte. Um diese Gefahr sowie eine drohende britische Eroberung abzuwenden, sollten die Anführer ihre Konflikte beilegen, sich vereinen und einem – aus Riḍās Sicht – wahren Islam folgen. Dabei galt, wie bei Riḍā üblich, die frühislamische Zeit als Ideal, in der die strikte Befolgung der Gebote von Koran und *sunna* territoriale Eroberungen, eine blühende Kultur und wissenschaftliche Errungenschaften ermöglicht habe.

⁵⁴ Zu ausführlichen Zitaten aus dem Memorandum siehe ebd., S. 98–101.

⁵⁵ Das Flugblatt liegt in französischer Übersetzung vor: Annexe à la dépêche politique du Caire du 29 octobre 1916, Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Paris.

⁵⁶ Shahin (1989), S. 125.

⁵⁷ Arabisch: *ʿaṣabiyya*. In der französischen Übersetzung ist dies mit „fanatisme“ wiedergegeben, was der wörtlichen Bedeutung des arabischen Begriffs entspricht.

In Anbetracht der Stellung der Arabischen Halbinsel als Wiege des Islams sei ein Bündnis ihrer Anführer eine unumgängliche Pflicht. Zur Förderung dieses Vorhabens sei ein Komitee gebildet worden, das Riḍā als den Urheber der Schrift bezeichnete. Indem sich Riḍā auf das Komitee einer Vereinigung berief – ohne diese jemals namentlich zu nennen –, konnte er seinem Aufruf größere Autorität verschaffen. Zusätzlich versicherte er, dass dieses Komitee über eine hohe Kompetenz verfüge, da es einen leichteren Zugang zu ausländischer Presse und Literatur – und somit zu mehr Informationen – habe als die Religionsgelehrten der Arabischen Halbinsel. Aufgrund seiner Einschätzung der Lage habe das Komitee vier Forderungen aufgestellt, die im Wesentlichen dazu aufriefen, zugunsten einer zu bildenden Einheit interne Konflikte zumindest temporär beizulegen.⁵⁸

Wie auch die beiden anderen Gesandten Riḍās kamen al-Ḥaṭīb und al-‘Atīqī nicht an ihrem Ziel an, da sie aufgrund des Kriegseintritts des Osmanischen Reichs ihre Reise unterbrechen mussten. Sie wurden von den Briten am Hafen von Bushehr im Iran verhaftet und von dort ins Gefängnis nach Basra gebracht.⁵⁹ Obwohl die Reise offiziell von den Briten genehmigt,⁶⁰ ja sogar in Auftrag gegeben worden war, vergingen einige Monate, bis die Angelegenheit mit der Hilfe Riḍās aufgeklärt und al-Ḥaṭīb sowie al-‘Atīqī aus dem Gefängnis entlassen werden konnte. Danach reiste dieser zunächst zurück nach Kairo und dann –auf Einladung von Ḥusayn ibn ‘Alī – nach Mekka, um die Zeitung *al-Qibla* herauszugeben, die die von Ḥusayn angeführte Arabische Revolte unterstützen sollte. Sein Begleiter al-‘Atīqī blieb nach der Entlassung in Basra, wo auch sein Vater lebte.⁶¹

Riḍā unterbrach während des Krieges seine Korrespondenz zur Unterbreitung seiner Bündnispläne und bemühte sich stattdessen um Verhandlungen mit den Briten in Kairo über territoriale und politische Grundlagen für den zu bildenden unabhängigen arabischen Staat, den die Briten anzuerkennen versprochen hatten. Riḍā baute dabei auf seine Stellung innerhalb der arabischen Bewegung in Kairo sowie auf die Kooperationsbereitschaft der Briten, die sie ihm gegenüber in den Monaten zuvor gezeigt hatten. Tauber behandelt diese Verhandlungen auf der Grundlage der britischen Geheimdienstkorrespondenz.⁶² Für diese Arbeit ist dabei von besonderem Interesse, dass Riḍā sich auf einen großen Einfluss seiner *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* bei arabischen Offizieren der osmanischen Armee in Syrien berief. Diese waren angeblich bereit, sich gegen die osmanische Regierung aufzulehnen – unter der Voraussetzung, dass sie dabei auf den Schutz und die Unterstützung der Briten zählen konnten. Wie auch schon an anderer Stelle versuchte Riḍā auch hier, den Einfluss seiner Vereinigung größer erscheinen zu lassen, als

⁵⁸ Zu den vier Forderungen siehe Tauber (1989a), S. 109.

⁵⁹ Zu der Verhaftung siehe Burğ (1990), S. 107–109, und Tauber (1993a), S. 17–18.

⁶⁰ Zu dem Text der Genehmigung, die al-Ḥaṭīb bei sich trug, siehe Burğ (1990), S. 106.

⁶¹ Ebd., S. 111.

⁶² Tauber (1995b).

er tatsächlich war.⁶³ Es gab durchaus antiosmanische, proarabische Tendenzen unter arabischen Offizieren der osmanischen Armee, was aber nicht dem Einfluss von Riḏās Vereinigung geschuldet war. Es existierten nämlich andere Gruppierungen, denen sich zahlreiche Offiziere anschlossen, etwa die *al-Ġamīya al-qaḥṭānīya* oder die *Ġamīyat al-‘ahd*. Laut Šawābika, der sich auf Briefe eines Korrespondenten Riḏās in Syrien beruft, nämlich des oben bereits erwähnten Muḥammad Yūsuf aš-Šarīfī, wurden Zweigstellen der *Ġamīyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* in Jerusalem, Nablus, Damaskus, Beirut, Latakia und im Osten Jordaniens gegründet. Das scheint aber erst nach dem Ende des Ersten Weltkriegs der Fall gewesen zu sein, als der Beschluss über das französische Mandat die aktivistische Bereitschaft unter den syrisch-arabischen Nationalisten erhöhte.⁶⁴

Gleichzeitig verhandelte auch Ḥusayn in der berühmten „Ḥusayn-McMahon-Korrespondenz“ (1915/1916) über die Zukunft der Araber mit den Briten, die die Inhalte der Korrespondenz auch mit Riḏā teilten. Da Riḏā die britischen Zugeständnisse offenbar für inakzeptabel hielt, legte er den Briten im Jahr 1915 selbst den Entwurf einer Verfassung für den zu bildenden arabischen Staat vor. Darin spezifizierte Riḏā zunächst das Territorium des Staates, das sich über die Arabische Halbinsel, den Irak und Syrien erstrecken sollte. Eine zentrale Regierung mit Sitz in Damaskus, bestehend aus einem Präsidenten, einem Abgeordneten- und einem Ministerrat, sollte für politische Angelegenheiten zuständig sein, die allgemeine Interessen der gesamten arabischen Nation betrafen. Für lokale Angelegenheiten der einzelnen Provinzen sollte es zudem eine in internen administrativen Fragen unabhängige Provinzregierung geben, angeführt von einem Gouverneur (*wālī*) und einem Provinzrat, der, ebenso wie der zentrale Abgeordnetenrat, direkt vom Volk gewählt werden sollte. Der Präsident der zentralen Regierung in Damaskus sollte vom Kalifen aus drei vom Abgeordnetenrat ausgewählten Kandidaten für eine Dauer von fünf Jahren ernannt werden. Das Amt des Kalifen sollte von einem der Emire der oben genannten Regionen bekleidet werden. Bis auf die Ernennung des Präsidenten war der Kalif nur für religiöse Angelegenheiten zuständig, er sollte seinen Sitz in Mekka haben und von einem legislativen Rat unterstützt werden.⁶⁵ Das Versprechen der Briten, einen unabhängigen arabischen Staat anzuerkennen – wenn auch in engeren Grenzen als den von Riḏā angedachten –, hatten Riḏā dazu gebracht, seine Ideen für die arabische Nation konkreter zu formulieren. Er sah eine mögliche Anerkennung der Briten als große Chance an und beabsichtigte offenbar, beim Bildungsprozess der versprochenen Nation maßgeblich mitzuwirken. Tauber hat bereits darauf hingewiesen, dass die Briten jedoch den Entwurf Riḏās nicht ernst nahmen und ihn als Utopie bezeichneten.⁶⁶

⁶³ Dies suggeriert auch Tauber (1995b), S. 107–108.

⁶⁴ Šawābika (1986), S. 261.

⁶⁵ Das „General Organic Law of the Arab Empire“ ist in voller Länge zitiert bei Tauber (1993b), S. 116–117.

⁶⁶ Tauber (1995b), S. 110.

Aus britischer Sicht verliefen die Verhandlungen mit Ḥusayn im Ḥiğāz erfolgreicher – ihm hatten die Briten die Herrschaft über weite Teile der Arabischen Halbinsel versprochen. Im Gegenzug erklärte dieser sich bereit, den arabischen Aufstand gegen die osmanische Regierung anzuführen, der als Arabische Revolte (1916 bis 1918) bekannt ist. Als Riḍā sich im September 1916 auf eine Pilgerreise in den Ḥiğāz begab, traf er zum ersten Mal mit Ḥusayn zusammen und versuchte, ihn persönlich von der Notwendigkeit eines Bündnisses mit den anderen Führungspersonlichkeiten auf der Arabischen Halbinsel zu überzeugen – was dessen Sohn ‘Abdallāh nicht gelungen war. Riḍā hatte sich der Arabischen Revolte angeschlossen und bot Ḥusayn seine Dienste an, um im Sinne seiner Pläne auf ihn einwirken zu können.⁶⁷ Doch auch diesmal lehnte Ḥusayn ab, und Riḍā reiste enttäuscht nach Kairo zurück und begann, Ḥusayn öffentlich zu kritisieren. Trotz der Versuche al-‘Azms, zwischen ihnen zu vermitteln, entwickelte sich zwischen Riḍā und Ḥusayn eine tiefe Feindschaft. Es scheint, dass al-‘Az̄m nach Riḍās Rückkehr aus dem Ḥiğāz an dessen Stelle noch einen letzten – erfolglosen – Versuch unternahm, Ḥusayn hinsichtlich eines Bündnisses umzustimmen.⁶⁸

Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs scheint Riḍā seine Aktivitäten für die *Ġam‘īyat al-ğāmi‘a al-‘arabīya* zunächst unterbrochen zu haben, nachdem sowohl die Verhandlungen mit den Briten als auch mit Ḥusayn und anderen nicht zum erwünschten Erfolg geführt hatten. Er intensivierte stattdessen seine Bemühungen um die Unabhängigkeit Syriens, die bereits zuvor in der syrischen Gemeinschaft Kairos, insbesondere in der *Ḥizb al-lāmarkazīya*, diskutiert und angestrebt worden war. Riḍā hatte zuvor zwar erfolglose Versuche unternommen, seinen Vorschlag über die Bildung eines arabischen Staates, bestehend aus Syrien, dem Irak und der Arabischen Halbinsel, in die Pläne die *Ḥizb al-lāmarkazīya* zu integrieren,⁶⁹ sah aber nach den gescheiterten Verhandlungen mit den Briten und der Ablehnung seiner Vorschläge durch Ḥusayn zum damaligen Zeitpunkt keine Chancen, die Pläne der *Ġam‘īyat al-ğāmi‘a al-‘arabīya* weiterzuverfolgen, und gründete mit anderen syrischen Auswanderern in Kairo die *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī*.⁷⁰ Dies bedeutete keineswegs, dass er seine geheime arabische Vereinigung auflöste oder deren Mission aufgab. Wie im folgenden Abschnitt dargelegt ist, nahm er seine Bemühungen um die arabische Einheit nach dem Krieg wieder auf.

⁶⁷ *al-Manār* (März 1927), Jg. 28 (1), S. 5, und Tauber (1995b), S. 115–116. Zu Riḍās Unterstützung der Arabischen Revolte siehe ebd., S. 112–114.

⁶⁸ Zum Briefwechsel (Februar 1917) zwischen al-‘Az̄m und Ḥusayn siehe Tauber (1993a), S. 169–170.

⁶⁹ Zum Beispiel bei einer Versammlung führender Persönlichkeiten der *Ḥizb al-lāmarkazīya* Mitte 1915, in der die Zukunft Syriens im Falle eines Sieges der Großmächte diskutiert wurde. Riḍā schlug vor, die vereinten Gebiete einem Herrscher zu unterstellen, dem auch das Amt des Kalifen übertragen werden sollte. Siehe dazu ebd., S. 165–167.

⁷⁰ Zu den Mitgliedern und Aktivitäten dieser Gruppierung siehe Kapitel 9.

8.3 Dritte Phase (1918 bis 1934): Die syrisch-arabische Frage

Entsprechend der Verschiebung seiner Interessen auf Syrien – die sich in seiner Aktivität in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* manifestierten – modifizierte Riḍā den Eid und das Programm der *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya*. Die abgeänderten Fassungen beider Texte zeigen, dass Riḍā im Laufe des Ersten Weltkriegs seine Pläne konkretisiert hatte und diese nun präziser formulierte als in der ersten Phase der Vereinigung. Während der erste Eid lediglich dazu verpflichtete, „eine Einigung zwischen den Arabern (*ġamʿ kalimat al-ʿarab*), ein Bündnis ihrer Anführer (*taʿlīf bayna umarāʾihā*) und das Einsetzen eines Königs (*taʿsīs malik*)“ anzustreben, spezifizierte Riḍā im neuen Eid die territoriale Ausdehnung der „arabischen Länder“, die die Arabische Halbinsel, Palästina, Syrien, den Libanon, Mesopotamien und den Irak umfassen sollten. Angestrebt war, dass diese Regionen unter einem unabhängigen arabischen Königreich (*mamlaka ʿarabīya mustaqilla*) vereint würden, wobei die Unabhängigkeit auf dem Prinzip der Dezentralisierung (*lāmarkazīya*) beruhen sollte. Die Regierung des zu bildenden Königreichs sollte sich aus verschiedenen Gremien zusammensetzen, die mit einflussreichen gebildeten Persönlichkeiten besetzt werden sollten.⁷¹

Auch wenn der Text hinsichtlich der Regierungsform und der Akteure, die diese umsetzen sollten, noch immer sehr vage blieb, ist er deutlich präziser formuliert als sein Vorläufer, in dem weder ein Territorium noch eine Regierungsform definiert waren. Die Bestimmung des Territoriums und einige Formulierungen im modifizierten Eid lassen zudem erkennen, dass Riḍā diesen den neuen politischen Bedingungen und seinen persönlichen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg angepasst hatte. Dass Riḍā nun zusätzlich zur Arabischen Halbinsel sämtliche Regionen des Mashreq einbezog, hing mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg zusammen und dem verstärkten Bedürfnis Riḍās, diese Regionen vor einer Übernahme durch europäische Großmächte zu schützen. Wie aus dem oben erwähnten Dokument hervorgeht, das Riḍā 1915 den Briten vorlegte, hatte er zu jenem Zeitpunkt – als eine Niederlage des Osmanischen Reichs bereits abzusehen war –, schon Syrien, Mesopotamien und den Irak in das Gebiet des zu bildenden arabischen Staates eingeschlossen. Da die Niederlage des Osmanischen Reichs tatsächlich eintrat und Riḍā einen Verlust Syriens und des Libanons fürchtete, fügte diese Gebiete dem geplanten Staat noch hinzu.

Aufgrund dieser Umstände betonte Riḍā im neuen Eid das Prinzip der Unabhängigkeit (*istiqlāl*) des zu errichtenden arabischen Königreichs. Seinen parallel ablaufenden Aktivitäten in Syrien entsprechend formulierte Riḍā in diesem Eid sogar die Möglichkeit, zunächst

⁷¹ Diese bezeichnete Riḍās als *ahl al-ḥall wa-l-ʿaql* (Personen des LöSENS und Bindens) und definierte sie als *ḥawāṣṣ al-umma* (gebildete führende Persönlichkeiten der Nation). Zum vollständigen Text siehe *al-Manār* (November 1933), Jg. 33 (7), S. 558–559.

Teilunabhängigkeiten anzustreben, was aber nicht zu einer Ablenkung vom eigentlichen Ziel der Unabhängigkeit aller oben genannten Gebiete führen dürfe. Dieser Zusatz sollte Widersprüche zwischen Riḍās Aktivität für die *Ġamʿīyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* und möglichen Aktivitäten in anderen, nur syrische Interessen vertretende Gruppierungen *a priori* auflösen. Zur Legitimierung der Gleichzeitigkeit seiner arabischen und syrischen Vereinigungen schrieb er in *al-Manār*:

„Ich war zufrieden damit, zu den Gründern der Partei [der syrischen Einheit] zu gehören. Sie stand zwar im Widerspruch zu meiner politischen Richtung (*madhab siyāsī*) des Arabismus (*al-ġāmiʿa al-ʿarabīya*) und der [damit einhergehenden] Pflicht, die Arabische Halbinsel mit den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches zu vereinen. [...] Die Zusammenarbeit für die Unabhängigkeit einzelner arabischer Regionen steht aber nicht im Widerspruch zu den Unabhängigkeitsbestrebungen der anderen Regionen.“⁷²

Der Vorgabe, dass die Unabhängigkeit auf dem Prinzip der Dezentralisierung beruhen sollte, lag die Erfahrung zugrunde, die Riḍā zuvor in seiner Korrespondenz mit den verschiedenen Führungspersonen der Arabischen Halbinsel gemacht hatte. Eine Einigung sämtlicher Führungspersonen untereinander schien unmöglich und eine dezentralisierte Verwaltung daher unumgänglich zu sein. Schließlich weist die Tatsache, dass diejenigen, die den Eid ablegten, sich damit auch dazu verpflichteten, sich jeder Alleinherrschaft zu widersetzen, auf die Erfahrungen Riḍās mit Ḥusayn hin, dessen Ambitionen er mit der entsprechenden Formulierung andeutete. Es sei darauf hingewiesen, dass die Präzisierungen im Wortlaut des Eides nicht erst nach dem Weltkrieg entstanden. Riḍā hatte sie in den verschiedenen oben behandelten Schriften, die er vor und während des Krieges verfasst hatte, bereits ausgearbeitet. Nach dem Ende des Krieges hielt er sie auch im Eid seiner geheimen Vereinigung fest.

Riḍā hatte demnach das oberste Ziel der *Ġamʿīyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* geändert. Es ging nicht mehr nur darum, zunächst eine Einigung auf der Arabischen Halbinsel zu erzielen, sondern um die Gründung einer arabischen konstitutionellen Monarchie auf einem genau definierten Territorium. Dementsprechend wurde laut ar-Rīmāwī der Name der Vereinigung zu *Ġamʿīyat al-waḥda al-ʿarabīya* (Vereinigung der arabischen Einheit) geändert.⁷³ Auch wenn Riḍā selbst die Bezeichnung nie in *al-Manār* verwendete, sprechen die Formulierungen im modifizierten Programm der Vereinigung für die Namensänderung. Eine Kopie des Programms befindet sich unter den Privatdokumenten von al-Ḥaṭīb, aus denen ar-Rīmāwī bei ihrer Analyse zitiert.⁷⁴ Wie zuvor erwähnt wurde, soll es in der Zeit vor 1918 nur einen kurzen Abriss über das Programm

⁷² *al-Manār* (Juni 1919), Jg. 21 (4), S. 203. Den Umgang Riḍās mit den Widersprüchen, die sich aus seinem Einsatz für den Arabismus, den Islam und den „Syrianismus“ ergaben, behandelt auch Zisser (2011), S. 124.

⁷³ ar-Rīmāwī (1991), S. 175.

⁷⁴ Zu Zitaten aus dem Dokument und deren Analyse siehe ebd., S. 175–183.

der Vereinigung gegeben haben.⁷⁵ Insofern bestätigt auch dieses Dokument die Konkretisierung und Präzisierung der Ziele der Vereinigung.

Aus dem Vorwort des Programms geht zunächst eine wesentliche Strategieänderung hervor: Die Adressaten sind nicht mehr nur arabische Führungspersönlichkeiten, sondern „jeder Araber und jede Araberin“. Die Vereinigung beabsichtigte also nun, eine breitere Masse zu erreichen. Dazu sollten beispielsweise Broschüren verteilt werden, die die Leser auch an ihre Nachbarn und Freunde weitergeben sollten. Bezeichnend ist zudem, dass das Dokument explizit auch Frauen ansprach, die bei allen anderen behandelten Vereinigungen weitgehend außer Acht gelassen wurden. Die arabische Frage wurde also nicht mehr als Angelegenheit betrachtet, die hauptsächlich von Männern diskutiert und gelöst werden sollte. Sie war auch Angelegenheit der Frau geworden, die, Riḍās Ideal entsprechend, durch ihre Hauptaufgabe, nämlich die Kindererziehung, den nationalen Geist in der arabischen Gesellschaft langfristig festigen sollte. Ein ganzer Abschnitt des Programms betraf des Weiteren soziale und ökonomische Prinzipien, die im zu bildenden Königreich gelten sollten – man befürchtete, dass die Araber von den Großmächten wirtschaftlich ausgebeutet würden. Die Prinzipien zielten insbesondere auf wirtschaftliche Einheit, Autonomie und Produktivität sowie auf die Verbesserung der Lebensgrundlage in ländlichen Gebieten. Zudem sollten ausreichend Arbeitsplätze und das Recht auf Bildung sowie medizinische Versorgung durch den Staat garantiert werden. Der Einbezug dieser Prinzipien und Forderungen ist auch mit der Ambition der Vereinigung zu erklären, nicht nur die Elite, sondern alle Schichten der Gesellschaft ansprechen zu wollen. Wie diese breit angelegte Kampagne finanziert werden sollte, ist aus den vorhandenen Passagen des Programms nicht ersichtlich. Die Analyse anderer Vereinigungen hat gezeigt, dass Mitgliedsbeiträge und Spenden eine wichtige Rolle spielten. Da die *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* aber weder eine breite Mitgliederbasis noch einen Sponsor hatte, fand die beabsichtigte Kampagne nie statt.

Im Gegensatz zum Eid, der die arabischen Länder auf ein bestimmtes Territorium ohne Ägypten und den Maghreb klar begrenzte, definierte das Programm einige für die Strömung des Arabismus zentrale Begriffe nur grob: Die arabische Nation (*al-umma al-ʿarabīya*) umfasse das arabische Vaterland (*al-waṭan al-ʿarabī*), also „die benachbarten Regionen, die zwischen dem Atlantischen und Indischen Ozean liegen“. Die Araber (*al-ʿarab*) seien wiederum „diejenigen, deren Sprache Arabisch ist, die sich nach den guten Sitten der arabischen Nation richten, sich von deren Vergangenheit leiten lassen und sich stolz und geehrt fühlen, [der arabischen Nation] anzugehören“.⁷⁶ Riḍā berief sich hier bewusst nicht auf ein islamisches, sondern auf ein arabisches Gefühl der Zusammengehörigkeit, womit er Nichtmuslime einschloss. Die Unabhängigkeit der

⁷⁵ Ebd., S. 173.

⁷⁶ Ebd., S. 175.

Araber war arabischen Muslimen und Nichtmuslimen gleichermaßen ein Anliegen, wie ihre Zusammenarbeit in politischen Vereinigungen belegt.

Das Programm definierte die Einheit der arabischen Länder als natürliche Notwendigkeit, die sich aus einem historisch verwurzelten Austausch, der gemeinsamen Sprache und Geschichte sowie der kulturellen Einheit ergeben habe.⁷⁷ Schließlich erläuterte das Programm auch den Begriff des arabischen Volksbewusstseins (*al-qaumīya a-‘arabīya*), den es hervorzuheben und zu schützen gelte. Dieser umfasse „die Gesamtheit der Eigenschaften, Charakterzüge, Eigentümlichkeiten und Begehren, die die Araber vereinigen und die ein geeintes Volk (*umma*) haben entstehen lassen [...]“.⁷⁸ Die vagen Definitionen dieser zentralen Begriffe bewirkten eine hohe Flexibilität der Vereinigung, die die politisch instabilen Zeiten oft erfordert hatten – im Falle von Erwägungen, das Territorium zu erweitern, musste lediglich der Eid geändert werden; das allgemeine Programm blieb davon unberührt.

Eine weitere Änderung, die Riḍā in der Vereinigung in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vornahm, war die Verlegung ihres Sitzes nach Damaskus. Riḍā und al-Ḥaṭīb sahen in den politischen Entwicklungen Syriens eine große Chance, aktiv an der Entstehung eines unabhängigen syrisch-arabischen Staates mitzuwirken. Dort hatte Fayṣal, einer der Söhne Ḥusayns, im Oktober 1918 mit britischer Genehmigung die Bildung eines unabhängigen arabischen Staates in Syrien ausgerufen und im Mai 1919 die Wahl eines Gremiums, namentlich *al-Mu’tamar as-sūrī l-‘āmm* (Allgemeiner Syrischer Kongress), verkündet, das eine Verfassung ausarbeiten und die Fähigkeit der Araber zur Selbstregierung unter Beweis stellen sollte.⁷⁹ Wie viele andere Akteure der arabischen Bewegung, insbesondere Mitglieder der *al-Fatāt*-Vereinigung, begaben sich auch Riḍā und al-Ḥaṭīb nach Damaskus, um Fayṣal zu unterstützen. Al-Ḥaṭīb tat dies insbesondere auf journalistischer Ebene, indem er ab August 1919 Herausgeber des offiziellen Organs der Vereinigung wurde, der zweiwöchentlich erscheinenden Zeitung *al-‘Āšima*.⁸⁰ Riḍā nahm als Vertreter für Tripoli am Allgemeinen Syrischen Kongress teil. Thompson beschreibt Riḍās Rolle in diesem Gremium als die eines Mediators zwischen konfligierenden Lagern des Kongresses bei der Ausarbeitung der Verfassung.⁸¹ Konflikträchtige Fragen waren zum Beispiel die Festlegung des Islams als Staatsreligion, die Einführung des Frauenwahlrechts oder das Verhältnis zwischen islamischem Recht und Verfassungsrecht. Riḍā habe es geschafft, beide Lager zu besänftigen, indem er, seiner islamrechtlichen Anschauung entsprechend, das von

⁷⁷ Ebd., S. 177.

⁷⁸ Ebd., S. 178.

⁷⁹ Zum Ablauf der Wahlen siehe Thompson (2015), S. 247.

⁸⁰ Zu der Zeitung *al-‘Āšima* siehe Ayalon (1995), S. 83.

⁸¹ Im Kongress bildeten sich zwei Faktionen heraus, die *Ḥizb al-istiqlāl* (Partei der Unabhängigkeit) und *al-Ḥizb ad-dīmuqrāṭī* (Demokratische Partei). Riḍā gehörte der *Ḥizb al-istiqlāl* an, die die Interessen der geheimen *al-Fatāt*-Vereinigung sowie Regierungskreise vertrat (Tauber (1995a), S. 238).

Zeit und Raum abhängige öffentliche Allgemeinwohl (*al-maṣlaḥa al-‘amma*) über eine wörtliche Befolgung von Geboten gestellt habe, sofern es sich um nichtreligiöse Fragen handelte.⁸²

Riḍā arbeitete zwar im syrisch-arabischen Kongress auf die Unabhängigkeit nur eines Teil des im Eid der Vereinigung spezifizierten Territoriums hin; gleichzeitig bemühte er sich weiterhin um die Bildung eines arabischen Staates, der über die historischen Grenzen Syriens hinausgehen sollte. Seine Positionen als Vertreter für Tripoli und dann als Vorsitzender des Kongresses ermöglichten ihm eine gewisse Nähe zu Fayṣal, die er auch für die Interessen seiner Vereinigung zu nutzen versuchte. Tauber hat die Gespräche zusammengefasst, in denen Riḍā Fayṣal – wie zuvor dessen Bruder ‘Abdallāh und dessen Vater Ḥusayn – die Nachteile einer Feindschaft mit Ibn Sa‘ūd erklärte, das Programm und den Eid seiner Vereinigung vorstellte und eine Machtstellung im zu bildenden Staat versprach.⁸³ Wie sein Bruder ‘Abdallāh versprach auch Fayṣal, einen Versuch zu unternehmen, Ḥusayn von einem arabischen Bündnis zu überzeugen; er scheint aber selbst den Eid nicht abgelegt zu haben.⁸⁴ Die Beziehung zwischen Riḍā und Fayṣal verschlechterte sich im Laufe von Riḍās Aufenthalt in Damaskus. Riḍā vermittelte zwischen dem Kongress und Fayṣal, der mit der Machtteilung in der Art, wie die ausgearbeitete Verfassung es vorsah, nicht einverstanden war.⁸⁵

Riḍā scheint im Zuge seiner Gespräche mit Fayṣal bereits wahrgenommen zu haben, dass er nicht auf ihn zählen konnte, da dieser sich darauf zu konzentrieren schien, seine Macht im entstehenden syrisch-arabischen Staat zu sichern. Ohne Fayṣals Wissen nahm Riḍā Iḥsān Bek al-Ġābirī (1879–1980) in die *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabiya* auf, der hohe Ämter in der osmanischen Verwaltung bekleidet hatte und nun als Sekretär von Fayṣal zu dessen Umfeld gehörte.⁸⁶ Retrospektiv schrieb Riḍā im Jahr 1934, dass er in jener Zeit al-Ġābirī hinsichtlich der Frage der arabischen Einheit mehr Vertrauen entgegengebracht habe als Fayṣal. Al-Ġābirī sei der Angelegenheit kompromisslos verpflichtet gewesen, während Fayṣal lediglich auf seine persönlichen Interessen und die seines Vaters bedacht gewesen sei.⁸⁷ Wenige Tage nachdem al-Ġābirī den Eid der Vereinigung abgelegt hatte, setzte der Einmarsch französischer Truppen in Damaskus den Bestrebungen für einen syrisch-arabischen Staat mit Fayṣal an der Spitze ein Ende. Riḍā und al-

⁸² Thompson (2015), S. 252–253.

⁸³ Tauber (1995a), S. 239–240.

⁸⁴ Hätte Fayṣal den Eid abgelegt, ist davon auszugehen, dass Riḍā dies in *al-Manār* erwähnt hätte.

⁸⁵ Siehe dazu Tauber (1995a), S. 241–242.

⁸⁶ Khoury (1987), S. 226.

⁸⁷ *al-Manār* (Oktober 1934), Jg. 34 (5), S. 398. Ob al-Ġābirīs Einsatz für die arabische Einheit zu diesem Zeitpunkt glaubwürdig war, lässt sich jedoch bezweifeln: „The Jabiri family’s [...] participation in the Syrian Congress of 1919 need not signal anything more than its resolve to participate in any and all structures of power forming in inter-war Syria. Specifically, it is unproductive to confuse the clan’s pro-Faysal stance with an ideological commitment to Arabism. Although there is evidence of a tactical alliance, there is no evidence of an ideological engagement, and these two ought not to be conflated“ (Watenpaugh (2003), S. 265).

Ḥaṭīb flohen zurück nach Kairo, womit die syrische Phase der *Ġam'iyat al-ġāmi'a al-'arabīya* abgeschlossen war.

Nachdem die Franzosen die Syrische Revolte 1927 unterdrückt hatten, wurde den syrisch-arabischen Aktivisten allmählich klar, dass zunächst keine Aussicht auf eine Unabhängigkeit Syriens bestand. Riḍā widmete sich also von Kairo aus erneut der Aufgabe, zwischen den Machthabern auf der Arabischen Halbinsel zu vermitteln und sie zu einem Bündnis zu bewegen. Inzwischen hatte Ibn Sa'ūd die Haschemiten aus dem Ḥiġāz verdrängt und die Region dem Naġd angegliedert, womit er weite Teile der Halbinsel kontrollierte. Der internationale Islamische Kongress in Mekka im Juni und Juli 1926 zielte insbesondere auf die Anerkennung seiner Eroberung des Ḥiġāz durch die muslimische Weltgemeinschaft ab.⁸⁸ Riḍā, inzwischen ein vehementer Unterstützer von Ibn Sa'ūd, nahm auch an dem Kongress teil. Er berichtete, dass Ibn Sa'ūd dieser ihn nach dem Ende des Kongresses und der Pilgerzeremonien gebeten habe, seine Rückreise nach Kairo zu verschieben, um ihn über mögliche Maßnahmen zur Reform seines Königreichs zu beraten. Riḍā wiederholte bei dieser Gelegenheit beharrlich seinen Vorschlag, dass Ibn Sa'ūd sich mit seinen Nachbarn verbünden solle. Dabei beschränkte er sich zunächst auf Imam Yaḥyā im Jemen und vertagte eine mögliche Einigung mit den Anführern des Oman, von Maskat und von Kuwait auf einen späteren Zeitpunkt.⁸⁹ Imam Yaḥyā sandte er einen Brief, in dem er ihm die Notwendigkeit eines Bündnisses mit Ibn Sa'ūd erläuterte. Riḍā beließ es zunächst bei diesem Vermittlungsversuch, bis im Jahr 1933 der Konflikt um die Region 'Asīr, die Ibn Sa'ūd annektiert hatte, sich zu einem Krieg auszuweiten drohte. Riḍā bemühte sich erneut um eine Beilegung des Konflikts, indem er mit beiden Machthabern korrespondierte und Imām Yaḥyā darauf aufmerksam machte, dass dessen Armee derjenigen Ibn Sa'ūds unterlegen war.⁹⁰ Trotz seiner Vermittlungsbemühungen brach im Mai 1934 der saudisch-jemenitische Krieg aus, aus dem Ibn Sa'ūd als Sieger hervorging.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die *Ġam'iyat al-ġāmi'a al-'arabīya* eine besondere Stellung innerhalb der politischen Gruppierungen Riḍās einnimmt. Seine Beharrlichkeit und der Aufwand, den er betrieb, deuten auf die Bedeutung hin, die Riḍā dem Schutz der Arabischen Halbinsel als der Wiege des Islams vor politischem und wirtschaftlichem Einfluss beimaß, den er sich durch die Bildung eines politischen Bündnisses erhoffte. Wer genau zu einem arabischen Bündnis gehören sollte, war nicht definitiv festgelegt; dies richtete sich nach den jeweiligen politischen Umständen. Eine solche Flexibilität war nur möglich, weil Riḍā im Grunde allein für die Formulierung ihres Programms zuständig war. Er musste keine Kompromisse eingehen – wie

⁸⁸ Zum Islamischen Kongress in Mekka siehe Kramer (1986), S. 106–122.

⁸⁹ *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 40–41.

⁹⁰ Im Jahr 1934 veröffentlichte Riḍā seine Briefe und die dazugehörigen Antwortbriefe von Imām Yaḥyā (ebd., S. 42–52).

in anderen politischen Vereinigungen –, da es keine anderen Akteure gab, mit denen er verhandeln musste. Er suchte zwar Unterstützung bei zwei seiner engsten Partnern in politischen Vereinigungen – namentlich al-‘Aẓm und al-Ḥaṭīb –, war jedoch der Einzige, der die Grundsätze und den Handlungskurs bestimmte. Der Tatsache, dass Riḍā dieses Projekt wie eine Vereinigung behandelte, lagen strategische Erwägungen zugrunde; hinsichtlich der Strukturen und Mittel handelt es sich jedoch nicht um die Art von Vereinigungen, die in den anderen hier behandelten Beispielen vorliegen.

Obwohl Riḍā das ideelle Grundgerüst seines Projekts immer wieder den politischen Umständen anpasste, blieben seine Bestrebungen erfolglos. Ein Grund dafür waren die zahlreichen Konflikte auf der Arabischen Halbinsel, die ein Bündnis in der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg verhinderten.⁹¹ Auch als Riḍā danach sein Projekt für eine breitere Masse öffnete und die Bildung eines arabischen Königreichs propagierte, blieb der Erfolg weiterhin aus, was im Wesentlichen damit zu erklären ist, dass Riḍā keine effektiven Mittel anwandte, um die breite Masse auch wirklich zu erreichen. Zum einen fehlte es an finanziellen Mitteln, zum anderen war Riḍā mit seinen Aufgaben im Allgemeinen syrischen Kongress beschäftigt – was zwar Teil seiner Bestrebungen in der Vereinigung war, aber bis auf die Aufnahme von al-Ġābirī keine Folgen hinsichtlich einer größeren Anhängerschaft hatte.

Die einzigen aus den mir vorliegenden Quellen bekannten Mitglieder in der Gründungsphase sind al-Ḥaṭīb, der sich Riḍā bereits in der Gründungsphase anschloss, und al-‘Aẓm, der Riḍās Ideen erst nach den Balkankriegen unterstützte. Zudem nahm Riḍā 1914 ‘Abdallāh ibn Ḥusayn als neues Mitglied auf. Riḍā schrieb später in *al-Manār*, dass dieser den Eid der Vereinigung gebrochen habe, als er im Mai 1919 in Turaba gegen die Armee von Ibn Sa‘ūd kämpfte.⁹² Šawābika erwähnt ein weiteres Mitglied in Syrien, Muḥammad Yūsuf aš-Šarīfī, über den mir nichts bekannt ist und dessen Name auch in *al-Manār* nicht auftaucht, sowie die Gründung verschiedener Zweigstellen in Syrien, Ostjordanien und Palästina, deren Mitglieder mir namentlich nicht bekannt sind. 1920 nahm Riḍā zudem al-Ġābirī als neues Mitglied auf, mit dem er in den darauffolgenden Jahren auf die syrische Unabhängigkeit hinarbeitete. Sie waren beide Mitglieder der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* und nahmen am Syrisch-Palästinensischen Kongress in Genf teil. Dennoch ist diese Verbindung aus dem engen Kontaktnetzwerk auszuschließen, zumal sie eher aus strategischen als aus ideellen Gründen bestand. Al-Ġābirī sah wohl in Riḍā einen Unterstützer, wenn es darum ging, die Machtambitionen Fayṣals einzuschränken, und Riḍā hatte eine einflussreiche Persönlichkeit für seine Vereinigung gewonnen, was sich für zukünftige Aktivitäten als nützlich hätte erweisen können. Anders als die langjährigen, vielschichtigen und zum Teil persönlichen Verbindungen zu

⁹¹ Tauber (1993b), S. 303. Auch Zisser meint, dass die schlechten Beziehungen unter den Anführern und ihr gegenseitiges Misstrauen Riḍās Bemühungen scheitern ließen (Zisser (2011), S. 130).

⁹² *al-Manār* (Dezember 1933), Jg. 33 (8), S. 631. Zu den Ereignissen in Turaba siehe Kostiner (1985).

al-Ḥaṭīb und al-ʿAẓm war der Kontakt zu den anderen beiden aufgenommenen Mitgliedern nur vorübergehend, von strategischen Erwägungen geleitet und auf Begegnungen beschränkt, die im Zusammenhang mit der arabischen bzw. syrisch-arabischen Frage standen.

9 Forderungen nach Dezentralisierung und Unabhängigkeit Riḍās syrisch-arabische Vereinigungen

Wie in Kapitel 7 herausgearbeitet worden ist, dominierten syrische Einwanderer in Kairo die *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya*, obwohl sie für sich beanspruchte, alle Ethnien des Osmanischen Reiches zu repräsentieren. Die gemeinsame Herkunft der syrischen Einwanderer und, damit einhergehend, die Erfahrung der Ausgrenzung in der ägyptischen Gesellschaft und insbesondere in der politischen Sphäre förderten die Solidarität. Daher war es naheliegend, dass sie sich zum Zwecke des politischen Protests in Vereinigungen zusammenfanden. Während in der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* zumindest einige nichtsyrische Mitglieder vertreten waren, hatten die zwei letzten politischen Vereinigungen, in denen Riḍā aktiv war, ausschließlich Mitglieder syrischer Herkunft.

Die *Ḥizb al-lāmarkazīya al-idārīya al-ʿuṭmānī* (Osmanische Partei der administrativen Dezentralisierung) bekundete zwar öffentlich, ihre politische Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich beibehalten, aber die Rechte der arabischen Völker durch administrative Autonomie stärken zu wollen; *de facto* lag ihr Fokus jedoch auf den syrisch-osmanischen Provinzen. Daher wird sie in diesem Kapitel über syrische Gruppierungen behandelt. Ihr Fokus auf Syrien und die Tendenz in Richtung partikularistischer Bestrebungen wurde im Lauf der Zeit immer deutlicher sichtbar. Nachdem die *Ḥizb al-lāmarkazīya* ihre Aktivitäten um 1915, nach dem Ausbruch des Krieges, beendet hatte, waren syrische Aktivisten in Kairo weiterhin für ihre Rechte aktiv, jedoch nicht in organisierter Form im Sinne einer Vereinigung mit einem Programm und einem Vorstand. Stattdessen gab es individuelle oder kurzfristig organisierte kollektive Aktionen. Diese fasst Tauber in seiner Monografie über die arabische Bewegung im Ersten Weltkrieg zusammen. Dazu gehörten zum Beispiel Gespräche mit dem britischen Politiker Mark Sykes (1879–1919), dem britischen Offizier Wyndham Deedes (1883–1956) oder dem französischen Diplomaten François Georges Picot (1870–1951). Außerdem verfassten einige syrische Auswanderer in Kairo einen Protestbrief als Reaktion auf die Balfour-Deklaration; andere beteiligten sich an antiosmanischer Propaganda, die von britischer Seite in Auftrag gegeben worden war.¹ Besonders bekannt ist außerdem ein Schreiben an die britische Regierung, das sieben syrische Aktivisten in Kairo, darunter auch Rafīq al-ʿAẓm und Riḍā, als Reaktion auf die Balfour-Deklaration verfassten. Da sie am Versprechen der Briten, die Bildung einer unabhängigen arabischen Nation nach dem Ende des Krieges zu unterstützen, zweifelten, stellten sie in diesem Schreiben eine Reihe von Fragen zu den Konditionen dieses Vorhabens. Die Antwort der britischen Regierung ist als „Declaration to the seven“ bekannt. Darin erklärten die Briten, dass denjenigen arabischen Ländern die

¹ Zu Details dieser Aktionen siehe Tauber (1993a), S. 168–180.

Unabhängigkeit von Großbritannien gewährt werden solle, die bereits vor dem Krieg die Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich erlangt hätten oder sie noch während des Krieges erlangen würden. Die übrigen arabischen Länder sollten eine von den Alliierten gestellte Regierung erhalten, die jedoch den Volkswillen beachten solle.² Diese Zugeständnisse der Briten brachten die Aktivsten in Kairo dazu, Ende 1918 die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* (Partei der syrischen Einheit) zu gründen. Ihre Absicht war, ein Programm für eine zu bildende unabhängige syrische Nation zu entwerfen.

9.1 Die *Ḥizb al-lāmarkazīya al-idārīya al-‘uṭmānī*

Von den hier behandelten politischen Gruppierungen ist die *Ḥizb al-lāmarkazīya* die am besten erforschte. Dies mag zum einen daran liegen, dass sie aufgrund ihrer vergleichsweise großen Präsenz in der arabischen Presse und der Prominenz vieler Mitglieder zu den bekanntesten politischen Gruppierungen gehörte. Zum anderen hatten ihre Aktivitäten eine besonders hohe Reichweite, wobei ihre führende Rolle beim Arabischen Kongress in Paris im Juni 1913 dafür ausschlaggebend war. Den wichtigsten Beitrag zur Erforschung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* leistet Taubers Monografie über die arabische Bewegung, in der jeweils ein Kapitel der Partei, dem Arabischen Kongress und dessen Folgen gewidmet ist. Tauber beruft sich dabei auf arabische Periodika wie *al-Manār*, *al-Mu‘ayyad*, *al-Muqaṭṭam* und *al-Mufīd*, auf eine Dokumentensammlung des osmanischen Kriegsministeriums, auf die von der *Ḥizb al-lāmarkazīya* selbst herausgegebenen Protokolle des Arabischen Kongresses und vor allem auf französische und britische diplomatische Korrespondenzen. Trotz seiner weitgehend unkritischen Verwendung von diplomatischen Quellen europäischer Großmächte – die insbesondere in der Zeit um den Ersten Weltkrieg offensichtliche Interessen an den arabisch-osmanischen Provinzen hatten – liefert Tauber eine detaillierte Darstellung der Forderungen und Aktivitäten der Gruppierung sowie der daran beteiligten Personen.¹ Weitere Autoren, die die *Ḥizb al-lāmarkazīya* und den Arabischen Kongress in Paris behandeln, sind beispielsweise Sa‘īd² und Šawābika,³ die aber kaum über eine Wiedergabe des Programms der Partei und der Resolutionen des Arabischen Kongresses hinausgehen. Mehr Details bietet Duri im Rahmen seiner Behandlung prominenter Figuren der arabischen Bewegung wie Rafīq al-‘Az̄m und az-Zahrāwī. Zudem hebt er die bedeutende Rolle des Kongresses in Paris hervor, die dieser bei der Transformation von Bemühungen individueller Aktivisten sowie arabischer

² Dazu siehe ebd., 180–187, Gelvin (1998), S. 154, und Zisser (2011), S. 133.

¹ Zu Darlegungen über die *Ḥizb al-lāmarkazīya* und den Arabischen Kongress siehe Tauber (1993b), S. 121–134 und S. 178–212.

² Sa‘īd (1934), S. 22–26 und S. 32–46.

³ Šawābika (1986), S. 234–240.

Vereinigungen in einen kollektiven Aktivismus gespielt habe.⁴ Allerdings muss dies spezifiziert werden: Die Neuheit bestand darin, dass die Beratungen des Kongresses erstmals zu Verhandlungen mit der osmanischen Regierung führten, weiter reichende Folgen hatten und von einer größeren Öffentlichkeit wahrgenommen wurden, als dies bei vorherigen Bemühungen von politischen Vereinigungen der Fall gewesen war. Letztere sind nämlich auch als Manifestationen von kollektivem Aktivismus zu verstehen, wenn auch im kleineren Maße und mit geringeren Auswirkungen. Einen besonders interessanten Beitrag über die *Ḥizb al-lāmarkazīya* bietet Mandel, der deren Suche nach Unterstützung bei der zionistischen Bewegung behandelt.⁵ Dies ist insofern erstaunlich, als arabische Aktivisten die zionistische Bewegung und die jüdische Migration nach Palästina als Bedrohung ansahen. Die Verhandlungen, die die *Ḥizb al-lāmarkazīya* im Jahr 1913 mit Angehörigen dieser Bewegung initiierte, sind also im Kontext ihrer Suche nach Verbündeten gegen die osmanische Regierung zu verstehen.

Alle genannten Autoren ordnen die *Ḥizb al-lāmarkazīya* als Teil der arabischen Bewegung ein, wobei aber auch alle einräumen, dass ihr Hauptinteresse Syrien galt.⁶ Dementsprechend waren alle Gründungsmitglieder in Kairo ansässige Syrer. Die Partei eröffnete Zweigstellen ausschließlich in Syrien, und obwohl sie sich als osmanische Partei bezeichnete und sich laut ihrem Programm für eine Reform in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches einsetzte, ist ein klarer Fokus auf die syrischen Provinzen erkennbar. Die Frage nach der regionalen Ausrichtung der am Kongress in Paris beteiligten Organisationen trat auch in dessen Vorbereitungsphase zutage. Zunächst sollte er als „syrischer Kongress“ bezeichnet werden. Auf den Einwand hin, dass zumindest nach außen hin eine arabische Perspektive notwendig sei, wurde der Name entsprechend geändert. Später wurde er, beispielsweise in *al-Manār*, auch als „syrisch-arabischer“ oder als „syrischer Kongress“ bezeichnet.⁷ Obwohl Riḍā als eine der führenden Figuren der Partei und auch die Partei selbst mehrmals ihre osmanisch-

⁴ Duri (1987), S. 289.

⁵ Mandel (1965).

⁶ Tauber bezeichnet die *Ḥizb al-lāmarkazīya* als Organisation mit lokalen partikularistischen Zielen. Dies gilt insbesondere für die Zeit nach einer Versammlung im März 1913, bei der der Parteivorstand beschloss, auf die Umwandlung Syriens in eine unabhängige Monarchie hinzuwirken. Dies versuchte die Partei allerdings erst nach dem Eintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg umzusetzen (Tauber (1993a), S. 5 und S. 8, sowie Tauber (1997), S. 122). Ebenso weisen Duri (1987), S. 277, Pellitteri (1998), S. 97, Zisser (2011), S. 131, und Zemmin (2018), S. 308–309, auf den syrischen Fokus der *Ḥizb al-lāmarkazīya* hin.

⁷ *al-Manār* (April 1914), Jg. 17 (5), S. 397, und Ībīš (Hg.) (2000), S. 192.

arabische Ausrichtung betonten,⁸ wird sie hier als syrische Gruppierung eingestuft, jedoch ohne dass ihr die Zugehörigkeit zur arabischen Bewegung abgesprochen wird.

Der Fokus auf Syrien ist bereits in der Gründungsgeschichte der *Ḥizb al-lāmarkazīya* deutlich erkennbar. Der Beweggrund hinter der Forderung nach administrativer Dezentralisierung einer von al-‘Aẓm angeführten Gruppe syrischer Auswanderer in Kairo war die Befürchtung, dass das Osmanische Reich nicht in der Lage sei, die syrischen Provinzen militärisch zu verteidigen, etwa bei einem Angriff Frankreichs. Gründe für diese Annahme waren einerseits der Verlust Libyens im Osmanisch-Italienischen Krieg (1911 bis 1912) und der Krieg, der im Oktober 1912 auf dem Balkan ausgebrochen war,⁹ und andererseits offenkundige Interessen Frankreichs in der Levante.¹⁰ Die syrischen Auswanderer um al-‘Aẓm, wie zum Beispiel Riḍā, Ḥaqqī l-‘Aẓm, al-Ḥaṭīb und Šumayyil, mit denen al-‘Aẓm schon zuvor in der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* zusammengearbeitet hatte, sowie Iskandar Bek ‘Ammūn (1857–1920), Da‘ūd Barakat (1868–1933) und andere diskutierten Möglichkeiten, wie sie die Verteidigung Syriens unterstützen konnten.¹¹ Sie kamen zu dem Schluss, dass die militärische Verteidigung nur verbessert werden könne, wenn das Militär lokal verwaltet würde und beispielsweise die militärische Ausbildung nicht in der Hauptstadt Istanbul, sondern in der jeweiligen Provinz absolviert und an die dortigen Umstände angepasst würde. Dies hätte eine Änderung der stark zentralisierten osmanischen Verwaltung erfordert, wofür sie sich im Rahmen einer neuen Organisation, der *Ḥizb al-lāmarkazīya*, politisch einzusetzen beschlossen. Sie gingen dabei wie gewohnt vor und wählten im Dezember 1912 einen Vorstand, angeführt von Rafīq al-‘Aẓm. Der angesehenen Jurist ‘Ammūn war der stellvertretende Vorsitzende, Ḥaqqī l-‘Aẓm der Sekretär,

⁸ Riḍā schrieb zum Beispiel: „Die Dezentralisierungspartei wurde in Kairo gegründet, um von der osmanischen Regierung die Änderung ihrer Verwaltungsform im gesamten Reich zu fordern, auch wenn alle Gründungsmitglieder Syrer sind. Sie wollen nämlich das gesamte Osmanische Reich beleben und nicht nur ihr Land. Hätten sie eine dezentralisierte Verwaltung für ihr Land allein gefordert, hätte es für sie nicht mehr Nutzen gehabt, denn es wäre unvernünftig, wenn einige Provinzen eine zentralisierte und andere eine dezentralisierte Verwaltung hätten“ (*al-Manār* (Februar 1914), Jg. 17 (3), S. 234). Die *Ḥizb al-lāmarkazīya* argumentierte in einer öffentlichen Erklärung, dass jeder Fortschritt, den eines der osmanischen Völker erreiche, ein Fortschritt für das gesamte Osmanische Reich sei. Damit legitimierte sie ihre partikularistischen Interessen, ohne diese explizit zu nennen (*al-Manār* (Oktober 1913), Jg. 16 (11), S. 851).

⁹ Die Gebietsverluste des Osmanischen Reiches nannte die Partei in ihrer ersten öffentlichen Erklärung selbst als ihren initiativen Beweggrund (*al-Manār* (März 1913), Jg. 16 (3), S. 228). Riḍā wiederholte dies oft – zum Beispiel in *al-Manār* (Februar 1914), Jg. 17 (3), S. 234, oder *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 295 –, und Rafīq al-‘Aẓm schrieb darüber in *al-Mufīd* (siehe dazu Šawābika (1986), S. 234, und Duri (1987), S. 203–204).

¹⁰ Beispielsweise in der berühmten Rede des damaligen französischen Ministerpräsidenten Raymond Poincaré (1820–1934), der diese Interessen offen bekundete. Zu dem entscheidenden Auszug daraus siehe Tauber (1993b), S. 122. Auch Riḍā erwähnte diese Rede als Faktor für die Mobilisierung von Syrern für den Kampf um ihre Rechte (*al-Manār* (Mai 1913), Jg. 16 (5), S. 393–394).

¹¹ Sie konsultierten dazu den damaligen osmanischen Vertreter (*al-qumṣīr*) in Kairo, Ra‘ūf Bāšā, der für sie in Istanbul anfragen sollte, welchen Beitrag sie zur Verteidigung Syriens leisten könnten. Dieser leitete die Anfrage jedoch nicht weiter. Siehe dazu Tauber (1993b), S. 122, und *al-Manār* (April 1914), Jg. 17 (5), S. 398.

al-Ḥaṭīb und der Jurist und Publizist Sāmī l-Ġuraydinī (1881–1950) fungierten als Assistenten des Sekretärs. Nağīb Bustrus (Lebensdaten unbekannt), ein christlicher Großgrundbesitzer aus Sidon, wurde zum Kassenwart gewählt. Unter den weiteren Mitgliedern des Vorstands waren Šumayyil, Barakat, ‘Uṭmān al-‘Azm, Rašīd Riḏā und dessen Bruder Šālīḥ Muḥliṣ.¹² In diesem Zusammenhang erscheint erstmals der Name eines direkten Familienangehörigen Riḏās als Mitglied einer der hier behandelten Vereinigungen. Da Šālīḥ Muḥliṣ aber an keiner anderen Stelle in Primär- oder Sekundärliteratur als Mitglied der *Ḥizb al-lāmarkazīya* erwähnt wird, ist es wahrscheinlich, dass er nur kurz im Vorstand tätig war und danach allenfalls eine passive Rolle einnahm.

Bei der Gründung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* war auch az-Zahrāwī anwesend, der aber formal kein Mitglied der Vereinigung wurde, da er seinen festen Wohnsitz in Istanbul hatte und nur als Besucher in Kairo weilte. Az-Zahrāwī war ein in Homs geborener Publizist, der zu dem Zeitpunkt die Wochenzeitung *al-Ḥaḏāra* herausgab. Zudem war er in der osmanischen Politik aktiv und wurde 1908 als Deputierter für Hama in das osmanische Parlament gewählt. Obwohl er bis zu seinem Tode dem Osmanischen Reich als politischer Entität treu blieb, ging er aufgrund seiner Aktivitäten für die Rechte der arabischen Bevölkerung als Märtyrer der arabischen Bewegung in die Geschichte ein, da er 1916 zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde. Obwohl er nicht zum Vorstand der *Ḥizb al-lāmarkazīya* gehörte, wurde az-Zahrāwī zu einer ihrer zentralen Figuren, war bei anderen Mitgliedern hoch angesehen und übernahm als Vertreter der Partei den Vorsitz des Arabischen Kongresses in Paris.

Bemerkenswert ist, dass unter den führenden Persönlichkeiten der *Ḥizb al-lāmarkazīya* ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Muslimen und Christen herrschte. Christen nahmen einen großen Teil der Gemeinschaft syrischer Auswanderer in Kairo ein, und die Sorge über eine europäische Besetzung Syriens beschäftigte sie und Muslime gleichermaßen. Beide fanden in den Forderungen der *Ḥizb al-lāmarkazīya* einen gemeinsamen Nenner, wobei keineswegs Einigkeit darüber herrschte, wie weit die Autonomie der syrischen Provinzen reichen sollte. Auch hinsichtlich der Frage, ob ein französisches oder ein britisches Protektorat für die Region besser wäre, gab es in der *Ḥizb al-lāmarkazīya* verschiedene Ansichten: die Christen bevorzugten im Allgemeinen Frankreich, die Muslime Großbritannien. Diese Meinungsverschiedenheit sollte im September 1914 dazu führen, dass ein Treffen zwischen britischen Vertretern in Kairo und Führungsfiguren der *Ḥizb al-lāmarkazīya* wie Riḏā und Rafīq al-‘Azm ohne das Wissen der christlichen Mitglieder stattfand, da diese einem Austausch mit den Briten ablehnend gegenüberstanden.

¹² Zu einer Auflistung aller Gründungsmitglieder siehe Tauber (1993b), S. 122–123.

Die militärische Verteidigung, über die die Gründungsmitglieder der *Ḥizb al-lāmarkazīya* anfangs diskutierten, war nicht der einzige Bereich der Verwaltung, für den sie eine Dezentralisierung wünschten. Sie forderten eine umfassende administrative Reform, die es den Provinzen ermöglichen sollte, interne Angelegenheiten lokal zu verwalten, zum Beispiel Bildung, Wirtschaft, Rechtsprechung und religiöse Stiftungen (*auqāf*). Eine Ausnahme bildeten Außenpolitik und allgemeine Angelegenheiten, die weiterhin zentral in Istanbul verwaltet werden sollten. Zudem sollten die einheimischen Sprachen als offizielle Amts- und Lehrsprachen gelten. Die Partei legte ein Programm vor, das in der Sekundärliteratur bereits im Detail behandelt wurde und hier nicht wiederholt werden muss.¹³ In einer Erklärung, die die Partei zusammen mit dem Programm herausgab, wies ihr Verfasser Rafīq al-‘Aẓm¹⁴ auf die Nachteile einer stark zentralistischen osmanischen Regierung hin. Aufgrund der Größe des Reiches sowie der Varietät an Sprachen, Religionen, Bräuchen, moralischen Standards und geografischen Bedingungen sei die administrative Dezentralisierung die am besten geeignete Verwaltungsform.¹⁵ Neben der Anpassung an lokale Umstände habe Dezentralisierung zudem den Vorteil, dass sie eine despotische Herrschaft *a priori* ausschließe, da Macht und Verantwortung über politische Angelegenheit auf verschiedene vom Volk gewählte lokale Räte verteilt wäre. Als negative Folgen der zentralistischen osmanischen Regierung nannte die Partei in ihrer Erklärung zum Beispiel, dass lokale Bedürfnisse im Bereich der Bildung nicht beachtet würden, dass in Teilen einiger Provinzen keine Infrastruktur für eine laufende Verwaltung vorhanden sei – wie zum Beispiel ein Verwaltungsbüro (*dīwān*), ein Gericht oder eine Schule – und insbesondere, dass es für den Kriegsfall keine militärischen Kasernen zur Unterbringung von Soldaten, keine Schutzfestungen und keine Zitadellen gebe.¹⁶ An anderer Stelle betonte Riḍā die bürokratischen Hürden, die beispielsweise bei der Eröffnung von Bildungsinstituten oder der Renovierung öffentlicher Gebäude überwunden werden mussten. Bis eine Genehmigung aus der Hauptstadt Istanbul komme, würden meist Monate oder Jahre vergehen, was den Fortschritt der jeweiligen Provinzen behindert habe.¹⁷

In ihrer Erklärung zeigte die *Ḥizb al-lāmarkazīya* ihre Loyalität dem Osmanischen Reich gegenüber, indem sie ihre Forderungen stets in einem osmanischen Kontext formulierte und

¹³ Zum Beispiel bei Tauber (1993b), S. 123–124, Duri (1987), S. 279–280, oder Šawābika (1986), S. 236. Zum arabischen Originaltext siehe *al-Manār* (März 1913), Jg. 16 (3), S. 229–231.

¹⁴ Duri (1987), S. 203. Šawābika (1986), S. 235, geht davon aus, dass Riḍā die Erklärung verfasste, da sich ein Entwurf unter seinen privaten Unterlagen befindet. Dies muss aber nicht bedeuten, dass er der Autor war. In der Sammlung Riḍās befinden sich auch Dokumente von ‘Abduh und andere Unterlagen, die er nicht selbst verfasst hat, z. B. das Programm der *al-Ḥizb al-iğtimā’ī l-‘uṭmānī* (siehe dazu Kapitel 7). Es ist wahrscheinlicher, dass al-‘Aẓm als Vorsitzender der Partei die Erklärung verfasste und Riḍā einen Entwurf zukommen ließ, um sich mit ihm darüber zu beraten.

¹⁵ *al-Manār* (März 1913), Jg. 16 (3), S. 226–227.

¹⁶ Ebd., S. 228.

¹⁷ *al-Manār* (März 1913), Jg. 16 (3), S. 237.

die Gründer nicht als Syrer, sondern als Osmanen bezeichnete. Artikel 1 des Programms versicherte, dass jede Provinz (*wilāya*) ein integraler Bestandteil des Reiches bleiben, aber dessen Verwaltungsform geändert werden sollte. Das Maß an Loyalität dem Osmanischen Reich gegenüber variierte unter den Mitgliedern. Während al-ʿAz̄m und az-Zahrāwī zum Beispiel besonders lange an dessen Erhalt festhielten, erwog Riḍā im Rahmen seiner geheimen *Ġamʿiyat al-ġāmiʿa al-ʿarabīya* gleichzeitig bereits andere Optionen. Barakat und ʿAmmūn wünschten ein höheres Maß an Autonomie vom Zentrum des Osmanischen Reiches, als das Parteiprogramm vorschlug.¹⁸ In den Monaten nach der Parteigründung und insbesondere im Zuge des Pariser Kongresses wurden die Forderungen spezifischer für die arabischen Völker des Osmanischen Reichs formuliert. In einer zweiten öffentlichen Erklärung, die die Partei im Oktober 1913 herausgab, ging es um das Verhältnis zwischen Arabern und den osmanischen Autoritäten, wobei Erstere als die dem Reich gegenüber loyalsten Völker bezeichnet wurden. Die Anführer der Partei bezeichneten sich selbst nun nicht mehr als Osmanen, sondern als Araber.¹⁹ Dies entspricht den Annahmen einiger Autoren, die von einem Übergang politischer Aktivisten vom Osmanismus zum Arabismus und schließlich zum Syrianismus sprechen.²⁰ Letzterer ist in der *Ḥizb al-lāmarkazīya* zwar noch nicht explizit, begann sich aber bereits zu entfalten und manifestierte sich definitiv in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī*, die im Anschluss an dieses Kapitel behandelt wird.

Beachtlich viele Personen der Parteiführung waren im journalistischen Bereich tätig und gaben zum Teil eigene Zeitschriften heraus. Die Partei nutzte diesen Umstand und gründete keine eigene Publikation, sondern nutzte die bestehenden Möglichkeiten für die Verbreitung ihrer Forderungen. Al-ʿAz̄m veröffentlichte Artikel in der Zeitung *al-Mufīd*, die in Beirut von al-ʿUraysī herausgegeben wurde;²¹ az-Zahrāwī konnte die Idee der Dezentralisierung in seiner Wochenzeitung *al-Ḥaḍāra* proklamieren, Riḍā in *al-Manār* und Barakat in seiner großen Tageszeitung *al-Ahrām*. Al-Ḥaṭīb arbeitete zu diesem Zeitpunkt in der Redaktion der Tageszeitung *al-Muʿayyad*, die auch die *Ḥizb al-lāmarkazīya* und die arabische Bewegung im Allgemeinen unterstützte.²² Als die *Ḥizb al-lāmarkazīya* einige Zweigstellen in den syrischen Provinzen eröffnete,²³ übernahmen auch andere dort herausgegebene Periodika die Ideen der

¹⁸ Siehe dazu Tauber (1993b), S. 124–125.

¹⁹ *al-Manār* (Oktober 1913), Jg. 16 (11), S. 849–851.

²⁰ Siehe dazu zum Beispiel Dawn (1988) und Zisser (2011).

²¹ Zu einer Zusammenfassung eines aussagekräftigen zweiteiligen Artikels, der im April 1914 in *al-Mufīd* erschien, siehe Duri (1987), S. 203–204. Tauber bezeichnet *al-Mufīd* als „the mouthpiece of the grievances of the Syrian population against the authorities“ (Tauber (1990), S. 171).

²² Tauber bietet eine Übersicht über Periodika in Kairo, aber auch in den syrischen Provinzen, die die *Ḥizb al-lāmarkazīya* unterstützten (ebd., S. 165–166). In Kairo gehörten auch die Tageszeitungen *al-Muqaṭṭam* und *al-Iqdām* dazu, deren Herausgeber Muḥammad al-Qalqīlī und Muḥammad aš-Šanṭī auch Mitglieder der Partei waren.

²³ Dazu verhalf ihr Muḥammad ibn Ḥusayn aš-Šanṭī (gest. 1916), ein Mitglied der Vereinigung aus Jaffa, der ihr als umherreisender Agent diente (Tauber (1993b), S. 125).

Ḥizb al-lāmarkazīya, zum Beispiel die Zeitung *al-Qabas*, die von Šukrī l-‘Asalī (1868–1916), einem Mitglied der Zweigstelle in Damaskus, herausgegeben wurde. Andere Zweigstellen der *Ḥizb al-lāmarkazīya* waren zum Beispiel in Beirut, Hama, Homs, Baalbek oder Jerusalem. Ein Teil der Zweigstellen operierte geheim, entsprechend wenig ist über sie bekannt.²⁴

Riḍā war zum Zeitpunkt der jungtürkischen Revolution im Jahr 1908 noch der Meinung, dass die Zeit für ein dezentralisiertes Osmanisches Reich noch nicht reif sei,²⁵ begann aber ab Ende 1912, die Idee in *al-Manār* zu befürworten. Zeitgleich mit Gründung der Partei – aber noch bevor ihre Erklärung und ihr Programm veröffentlicht wurden – schrieb Riḍā in einem Artikel über den Balkankrieg, dass für eine Stabilisierung der osmanischen militärischen Verteidigung eine Änderung der Verwaltungsform nach dem Grundsatz der Dezentralisierung dringend notwendig sei. Wie die Partei selbst sprach auch Riḍā von einem osmanischen Kontext, betonte aber hier schon das spezielle Interesse am Schutz der arabischen Provinzen und am Mitbestimmungsrecht der arabisch-osmanischen Völker. Er wies auf die Bedeutung der Arabischen Halbinsel für das Osmanische Reich hin, unter anderem, weil sie der Ursprungsort des Islams war. Muslime hätten der osmanischen Regierung den Schutz ihrer Insel anvertraut, weil sie dazu in der Lage gewesen sei und nicht, weil sie einen rechtlichen Anspruch darauf gehabt habe. Nun könne sie aber keine militärische Sicherheit mehr garantieren, weshalb nach Alternativen gesucht und Vereinigungen gebildet werden müssten, um das Problem zu diskutieren.²⁶ Dass Riḍā die Arabische Halbinsel und nicht etwa Syrien als Beispiel heranzog, ist im Zusammenhang mit seinen anderen, gleichzeitigen Bestrebungen im Zusammenhang mit der *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* zu verstehen.

Unter den zahlreichen Schriften, die Riḍā zur Befürwortung der administrativen Dezentralisierung veröffentlichte, ist ein Artikel aufgrund der Wahl des Genres von besonderem Interesse. Dabei handelt es sich um einen fiktiven Dialog (*muḥāwara*) über Dezentralisierung zwischen einem „politisch Gebildeten“ (*‘ālim siyyāsī*) und einem „klugen Händler“ (*tāġir ḍakī*). Dieses Genre wählte Riḍā gelegentlich aus, um für seine Leser komplexe, in der Öffentlichkeit diskutierte Fragestellungen auf vereinfachte Weise darzustellen, wobei die zwischen Dezember 1900 und Februar 1902 erschienene Artikelreihe „al-Muḥāwarāt bayna al-muṣliḥ wa-l-muqallid“ („Dialog zwischen dem Reformier und dem Traditionalisten“) das bekannteste Beispiel ist.²⁷ Riḍā orientierte sich bei dem Dialog aus der Zeit um die Jahrhundertwende an einem Genre aus der klassischen theologischen Literatur, in der Dogmen und islamrechtliche Fragen in Form von Dialogen diskutiert wurden, wobei Skovgaard-

²⁴ Zu einer Liste der bekannten Zweigstellen der Partei mit den Namen ihrer Vorsitzenden siehe Tauber (1993b), S. 125. Zur geheimen Ebene der *Ḥizb al-lāmarkazīya* siehe Tauber (1997), S. 122–125.

²⁵ Dupont (2008), S. 140.

²⁶ *al-Manār* (Dezember 1912), Jg. 15 (12), S. 956–957.

²⁷ Diese Artikelreihe veröffentlichte Riḍā 1906 als eigene Monografie.

Petersen einige Unterschiede herausgearbeitet hat.²⁸ Eine wesentliche Abweichung besteht zum Beispiel darin, dass Riḍā seinen Text wie ein Drama aufbaute und dieser sogar Regieanweisungen enthält. Ausschlaggebend ist, dass einer der Dialogpartner die Ansichten Riḍās vertrat, von denen sein Gegenüber überzeugt werden sollte. Während es im Beispiel des Dialogs zwischen dem Reformier und dem Traditionalisten – wobei Ersterer natürlich Riḍās Rolle einnahm – um die islamrechtliche Frage der Anwendung des *iğtihād* und der damit einhergehenden Loslösung vom *taqlīd* ging, verwendete Riḍā das Genre hier im Kontext einer politischen Frage. Bezeichnend ist dabei, dass die Ansichten Riḍās über die Dezentralisierung von einem Gelehrten der Politik vertreten werden, mit dem man Riḍā selbst nicht identifizieren kann. Riḍā hatte weder eine politikwissenschaftliche Ausbildung noch ausreichend praktische Erfahrungen im Bereich der Politik, die ihm die Autorität verliehen hätten, die er sich hier selbst zuschrieb. Im Gegensatz dazu war die Rolle des Reformiers im Dialog über *iğtihād* und *taqlīd* auf ihn zugeschnitten; Skovgaard-Petersen zufolge handelt es sich um eine Selbstcharakterisierung, die Riḍā als Paradebeispiel für einen modernen muslimischen Intellektuellen hinstellt.²⁹ Es liegt wohl an den kaum vorhandenen Parallelen zwischen Riḍā und dem politischen Gelehrten, dass Riḍā in diesem Fall auf ausschweifende Charakterisierungen der Dialogpartner verzichtete. Der Leser erfährt über den Gelehrten lediglich, dass er über gute Kenntnisse der Politik und der gegenwärtigen Umstände verfügt und ebenso wie sein befreundeter Gesprächspartner, der kluge Händler, Osmane ist. Zudem zeichnet sich der Gelehrte durch Loyalität dem Osmanischen Reich gegenüber aus, aufgrund derer sich der Händler mit seinen Fragen über das Konzept der Dezentralisierung an ihn gewandt hat.³⁰ Die Charakterisierung der Sprecher ist also im Unterschied zum Dialog zwischen dem *muṣliḥ* und dem *muqallid* stark verkürzt; Riḍā beschränkte sich hier allein auf den Dialog, ohne den Kontext, in dem dieser stattfand, näher zu definieren. Dies ist mit der Kurzfristigkeit von Riḍās Befürwortung einer dezentralisierten Verwaltung im Osmanischen Reich zu erklären. Während seine Position zu *iğtihād* und *taqlīd* eine der Grundsäulen seiner religionsrechtlichen Reform darstellte – der er neben zahlreichen anderen Schriften die genannte Artikelreihe widmete –, handelte es sich bei der administrativen Dezentralisierung um ein orts- und zeitspezifisches Vorhaben.

Riḍā baute den fiktiven Dialog auf einer Frage-Antwort-Struktur auf, wobei der Händler stets der Fragende ist. Er bittet zunächst den Gelehrten um eine Erklärung der für ihn neuen Begriffe *markazīya* (Zentralisierung) und *lāmarkazīya* (Dezentralisierung), denen er in der Presse und in der öffentlichen Debatte begegnet sei. Die Definition von Dezentralisierung, die der Gelehrte

²⁸ Skovgaard-Petersen (2001), S. 98–99.

²⁹ Skovgaard-Petersen meint, dass die Charakterisierung des modernen muslimischen Intellektuellen die wesentliche Intention der Artikelreihe ist (ebd., S. 96).

³⁰ *al-Manār* (Mai 1913), Jg. 13 (5), S. 344.

liefert, entspricht dem Verständnis des Konzepts, wie es im Programm der *Ḥizb al-lāmarkazīya* niedergeschrieben war: Interne Angelegenheiten würden demnach von der Provinz selbst verwaltet, wohingegen die Bereiche der Außen- und Kriegspolitik sowie die öffentlichen Anstalten der Post- und Telegrafendienste weiterhin der zentralen Verwaltung unterstehen sollten. Dass Riḍā hier nicht eine allgemeine Definition von Dezentralisierung lieferte, die viele Variationen der konkreten Ausgestaltung zulassen würde, deutet darauf hin, dass er diesen Artikel im Dienst der *Ḥizb al-lāmarkazīya* veröffentlichte.

Auf die Frage, wie europäische Staaten organisiert seien, antwortet der Gelehrte, dass einige eine zentralisierte, andere eine dezentralisierte Verwaltung hätten, je nachdem, wie es im jeweiligen Kontext passend sei. Er führt Frankreich als Beispiel für einen zentralisierten Staat an, da es wie ein einziges Haus sei, in dem eine einzige Familie wohne. Frankreich sei ein Land mit einer vergleichsweise kleinen Fläche, dessen Regionen durch die Eisenbahn gut miteinander verbunden seien. Zudem seien die Einwohner Frankreichs durch eine Nationalität (*ḡins*), eine Religion und eine Sprache geeint. Da diese Umstände im Osmanischen Reich nicht gegeben seien, sei die Dezentralisierung hier die angemessenere Form der Verwaltung. Die Gegenüberstellung mit Frankreich ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass Riḍā die Zentralisierungspolitik des Komitees für Einheit und Fortschritt als schiere Nachahmung französischer Politik ansah.³¹

Im Folgenden erläutert der Gelehrte die Gründe für die Notwendigkeit einer dezentralisierten Verwaltung, nämlich die Weitläufigkeit des Osmanischen Reiches, die Unfähigkeit der zentralen Regierung, angemessen auf Rebellionen in weit entfernten Gebieten zu reagieren, die unterschiedlichen Sprachen, Religionen, Bräuche und moralischen Standards sowie mangelndes Wissen über die Geschichte und die sozialen Umstände aller osmanischen Völker bei den Absolventen öffentlicher Schulen, die öffentliche Posten übernehmen sollten. Zudem betont der Gelehrte den aus seiner Sicht bösartigen Charakter der osmanischen Regierung, den er als wichtigen Faktor für die zunehmende Emigration aus den syrischen Provinzen anführt.

Im zweiten Teil des Dialogs wird die eigentliche Intention des Artikels deutlich, nämlich die Zurückweisung einer Reihe von Argumenten, die in Presse und Öffentlichkeit gegen eine administrative Reform im Sinne der Dezentralisierung im Umlauf waren. Dazu gehörte, dass eine dezentralisierte Verwaltung den europäischen Großmächten eine Besetzung des Osmanischen Reiches vereinfachen würde. Der Gelehrte argumentiert, dass die Regierung nicht imstande sei, weit entfernt gelegene Provinzen wie die syrische zu verteidigen, wenn sie beim Schutz Libyens und des Balkans schon versagt habe. Zudem sehe die angestrebte Dezentralisierung nicht vor, der zentralen Regierung ihre Macht hinsichtlich außenpolitischer

³¹ *al-Manār* (August 1913), Jg. 16 (8), S. 634.

Angelegenheiten zu entziehen. Kritiker äußerten auch den Verdacht, dass arabische Aktivisten die Dezentralisierung nur aufgrund ihres Hasses auf Türken forderten. Der Gelehrte betont daraufhin, dass Aktivitäten in Politik und Verwaltung auf das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) beruhten und nicht auf Emotionen wie Hass oder Liebe und dass die Dezentralisierung die Brüderlichkeit zwischen Arabern und Türken stärken würde. Der Händler präsentiert eine Alternative zur Dezentralisierung, die er als „Erweiterung der Autorität“ (*tausī‘ al-ma’dūnīya*) bezeichnet und durch die das Osmanische Reich an das gleiche Ziel gelangen könne. Der Gelehrte erwidert, dass dieses Konzept einer Erweiterung des Despotismus gleichkomme, da es keinerlei Kontrollinstanzen vorsehe und den Machthabern erlauben würde, über bestimmte Angelegenheiten frei zu verfügen. Schließlich erläutert der Händler einen weiteren kritisierten Aspekt: Die Dezentralisierung sei zwar grundsätzlich richtig, aber die Regierung könne sich aufgrund des herrschenden Balkankrieges nicht damit beschäftigen. Dem entgegnet der Gelehrte, dass die Aufgaben der Regierung klar auf die jeweiligen Ministerien verteilt seien und es keinen Grund gebe, warum das Innenministerium sich nicht mit der Reform beschäftigen könne, wo doch der Krieg Aufgabe des Kriegsministeriums sei. Am Ende des Dialogs wird deutlich, dass der Gelehrte den Händler überzeugt.³² Dieser fiktive Dialog ist nur einer von vielen Beiträgen Riḍās, die er zur Förderung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* und zu ihrer Verteidigung in *al-Manār* veröffentlichte. Insbesondere in den Monaten, in denen der Arabische Kongress in Paris vorbereitet wurde, häuften sich solche Artikel in seiner Zeitschrift.³³

Dabei betonte Riḍā wiederholt, dass Forderungen nach Dezentralisierung zur gleichen Zeit auch von syrischen Auswanderern in Europa und Amerika sowie von verschiedenen Komitees in den syrischen Provinzen selbst geäußert würden. Dass der Grad der angestrebten Autonomie und die Vorstellungen hinsichtlich der konkreten Administrationsform je nach Gruppierung variierten, war für Riḍā kein Grund, die Vereinigungen nicht zur Zusammenlegung ihrer Kräfte aufzurufen. Seine bevorzugte Vereinigung war die *Ġam‘īyat Bayrūt al-iṣlāḥīya* (Beiruter Reformvereinigung), deren Programm er in *al-Manār* veröffentlichte, gefolgt von einem langen kritischen Kommentar einzelner Artikel. Obwohl Riḍā die Pläne dieser Gruppierung hinsichtlich bestimmter Rechte für ausländische Berater nicht befürwortete, rief er sie zur Zusammenarbeit mit der *Ḥizb al-lāmarkazīya* auf.³⁴ Ausschlaggebend waren für ihn zunächst nicht die Details der konkreten Ausgestaltung einer

³² Der gesamte Dialog findet sich in *al-Manār* (Mai 1913), Jg. 13 (5), S. 344–352.

³³ Siehe zum Beispiel in *al-Manār* (März 1913), Jg. 16 (3), S. 237–240 („Die administrative Dezentralisierung. Das Leben der osmanischen Länder“) und *al-Manār* (Mai 1913), Jg. 16 (5), S. 392–395 („Der Arabische Kongress in Paris und die Dezentralisierungspartei in Kairo“).

³⁴ Zum Programm der *Ġam‘īyat Bayrūt al-iṣlāḥīya* siehe *al-Manār* (April 1913), Jg. 16 (4), S. 275–279. Zu Riḍās Kommentar siehe ebd., S. 280, und *al-Manār* (April 1913), Jg. 16 (4), S. 312–314.

dezentralisierten Verwaltung, sondern die Tatsache, dass „die Reformer (*ṭullāb al-iṣlāḥ*) hinsichtlich ihrer Forderungen an die Regierung einer Meinung sind“.³⁵

Auch die *Ḥizb al-lāmarkazīya* betonte in einer öffentlichen Erklärung diese einende Komponente und sah über Differenzen hinweg, die sich aus den unterschiedlichen lokalen Kontexten ergaben:

„Die arabische Nation (*al-umma al-‘arabīya*) hat sich darauf geeinigt, die administrative Dezentralisierung zu fordern, deren Grundsätze im Parteiprogramm erläutert sind. Die Bewohner der osmanischen Provinzen werden unterstützt von arabischen Auswanderern in Ägypten, Amerika und Europa. Ihr Einvernehmen hinsichtlich der allgemeinen Grundsätze, ihre Solidarität (*taḍāmun*) und Verantwortung füreinander (*takāful*) steht nicht im Widerspruch mit spezifischen Forderungen in einigen Provinzen. [...] Die Reformer stellen *eine* Vereinigung dar und sprechen mit *einer* Stimme. [...] Es ist unmöglich, dass diese Bewegung und die Rufe ihrer Parteien und Vereinigungen verstummen oder zum Schweigen gebracht werden.“³⁶

Der hier beschriebene Gleichklang innerhalb der „Dezentralisierungsbewegung“ und sogar der „arabischen Nation“ ist weitgehend konstruiert und entspricht nicht der tatsächlichen Ausdehnung der Bewegung. Wie bereits erläutert wurde, handelte es sich bei ihren Akteuren im Wesentlichen um Syrer in den syrischen Provinzen und um syrische Auswanderer. Zudem bestanden Differenzen hinsichtlich Art und Ziel der angestrebten Reformen, selbst unter Mitgliedern ein und derselben Gruppierung. Die Übereinstimmung bestand lediglich darin, dass man *gegen* die bestehende zentralistische Politik der Jungtürken und für mehr Autonomie in den syrischen Provinzen aktiv war. Auf dieser gemeinsamen Basis schlug die *Ḥizb al-lāmarkazīya* anderen Gruppierungen verschiedene Kooperationen vor.

Sie pflegte zum Beispiel Kontakte zur Partei für Freiheit und Einheit, der Oppositionspartei im osmanischen Parlament.³⁷ Al-‘Azm traf mit dem Vorsitzenden Šādiq Bek eine Vereinbarung, die der *Ḥizb al-lāmarkazīya* Unterstützung zusicherte, insbesondere wenn die Oppositionspartei an die Macht gelangen sollte. Die *Ḥizb al-lāmarkazīya* unterstützte die Eröffnung neuer Zweigstellen der Partei für Freiheit und Einheit in Syrien. Als Letztere ab Anfang 1913 nicht mehr aktiv war, wurden ihre Zweigstellen der *Ḥizb al-lāmarkazīya* angegliedert.³⁸ Weitere Verbündete suchte die *Ḥizb al-lāmarkazīya* in der *Ġam‘īyat Bayrūt al-iṣlāḥīya*: Im März 1913 schlug sie ihrem Vorsitzenden Salīm ‘Alī Salām (1868–1938) vor, seine Vereinigung in die Partei aufzunehmen, was dieser aber ablehnte.³⁹ Ob die Mitglieder nach dem

³⁵ *al-Manār* (April 1913), Jg. 16 (4), S. 280.

³⁶ *al-Manār* (Oktober 1913), Jg. 16 (11), S. 858.

³⁷ Siehe dazu EI²: Ahmad/Rustow, „Ḥürriyet We İtilāf Fırkası“.

³⁸ Tauber (1993b), S. 126–127.

³⁹ Laut Duri ist die Ablehnung im Kontext der verschiedenen Ansichten von Angehörigen dieser Gruppierung zu verstehen (Duri (1987), S. 285).

Verbot der Beiruter Vereinigung zur *Ḥizb al-lāmarkazīya* übergangen, ist nicht bekannt. Es bestanden außerdem Verbindungen zur reformistischen Vereinigung, die im Februar 1913 in Basra gegründet wurde und deren Programm ebenfalls eine dezentralisierte Verwaltungsform vorsah.⁴⁰

Weitere Verbündete suchte die *Ḥizb al-lāmarkazīya* bei der Zionistischen Weltorganisation; die Vermittlung kam über Sami Hochberg (1869–1917) zustande. Dieser lebte zu der Zeit als Publizist in Istanbul und hatte enge Verbindungen zu Vertretern der zionistischen Organisation. Mitglieder der *Ḥizb al-lāmarkazīya* hatten dieser Zusammenarbeit bereits zuvor den Weg geebnet, indem sie Erwägungen einer Kooperation in der Presse als legitim bezeichnet hatten. Im Mittelpunkt ihrer Argumentation stand das Kapital, das Juden in die Wirtschaft der arabischen Provinzen investieren würden, wenn sich die Araber einer jüdischen Migration nach Palästina unter bestimmten Bedingungen öffnen würden.⁴¹ Bei einem Aufenthalt in Kairo und Beirut traf Hochberg verschiedene Mitglieder der *Ḥizb al-lāmarkazīya* und der Reformvereinigung in Beirut und traf mit Ersterer eine mündliche Vereinbarung, die beide Seiten zur Befürwortung der Ziele der jeweils anderen Gruppierung in der Presse verpflichtete. Der Pariser Kongress verhandelte mit Hochberg und dem Istanbul-Vertreter der Zionistischen Weltorganisation über Bedingungen der jüdischen Migration nach Syrien. Der Kongress verlor aber sein Interesse daran, als sich andeutete, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt seine Forderungen annehmen würde.⁴²

Die effektivste Verbindung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* war diejenige zu Akteuren der geheimen *al-Fatāt*-Vereinigung in Paris, die sich ebenso aus syrischen Auswanderern zusammensetzte. Der Kontakt fand über al-Ḥaṭīb statt, der in beiden Gruppierungen aktiv war. Die Initiatoren des Pariser Kongresses waren Mitglieder der *al-Fatāt*; sie luden die *Ḥizb al-lāmarkazīya* zur Teilnahme ein und versprachen ihr, dass einer der Vertreter, die sie entsenden würde, den Vorsitz des Kongresses übernehmen würde. Auf diese Weise konnte die *al-Fatāt*-Vereinigung die eigenen Interessen auf dem Kongress vertreten und sich dabei im Hintergrund halten, wie der geheime Status der Gruppierung es erforderte. Die *Ḥizb al-lāmarkazīya* hatte wiederum die Gelegenheit, ihre Interessen in einer führenden Rolle zu verfolgen, und sagte ihre Teilnahme am Kongress zu. Die Ziele des Kongresses sowie Ablauf und Folgen sind in den Quellen gut

⁴⁰ Zu der Vereinigung in Basra siehe Tauber (1993b), S. 152–171. Zu ihrem Programm siehe Duri (1987), S. 286–287.

⁴¹ Ḥaqqī l-ʿAzm nannte in einem Artikel in *al-Ahrām* folgende Bedingungen: Sie müssten die arabische Sprache lernen, sich wirtschaftlich inklusiv verhalten, osmanische Bürger werden, Tätigkeiten in der Politik vermeiden und ein Bewusstsein für die „arabische Nation“ haben (Mandel (1965), S. 243). Auch Riḍā veröffentlichte bereits 1911 einen Artikel, in dem er die wirtschaftlichen Vorteile darlegte, aber auch vor der Gefahr warnte, dass die Länder Palästinas von den Juden in Besitz genommen würden (ebd., S. 241–242).

⁴² Ebd., S. 245–249.

dokumentiert⁴³ und in der Sekundärliteratur ausführlich behandelt worden, weshalb sie im Folgenden nur kurz zusammengefasst werden.⁴⁴ Im Anschluss daran werden die Folgen des Kongresses für die Aktivitäten der der *Ḥizb al-lāmarkazīya* erörtert.

Am Arabischen Kongress in Paris nahmen insgesamt 23 Personen teil, von denen 21 aus syrischen und zwei aus irakischen Provinzen stammten. Die Organisatoren achteten auf die Ausgewogenheit der Beteiligung von Christen und Muslimen (jeweils elf); einer der Teilnehmer war Jude. Inhalt der Diskussionen waren insbesondere Fragen der administrativen Dezentralisierung, die Rechte der Araber sowie Aus- und Einwanderung. Am 21. Juni 1913 verabschiedete der Kongress eine Resolution, in der die Forderungen der Teilnehmer zusammengefasst waren: eine schnelle Umsetzung von Reformen, die die Regierung zur Wahrung der Rechte der Araber und zur Bewahrung der arabischen Sprache verpflichteten und eine dezentralisierte Verwaltung vorsahen.⁴⁵ Das Komitee für Einheit und Fortschritt hatte zwar im Vorhinein versucht, den Kongress zu verhindern, und dabei vergeblich die französische Regierung um Unterstützung gebeten,⁴⁶ ging dann aber – von der internationalen Aufmerksamkeit für den Arabischen Kongress überrascht – dazu über, eine Vereinbarung mit der Versammlung abzuschließen. Dies kann als das wichtigste Ergebnis für die Initiatoren des Kongresses bezeichnet werden.⁴⁷ Die 13 Artikel der Vereinbarung führten Maßnahmen zur Bewahrung der arabischen Sprache und zur Umsetzung administrativer Dezentralisierung auf und schlugen Quoten für arabische Angestellte vor, beispielsweise in Ministerien und anderen Regierungsinstitutionen.⁴⁸ Im August 1913 verabschiedete die osmanische Regierung ein Reformprogramm, das aber nur sehr eingeschränkt auf die Forderungen der Vereinbarung einging.⁴⁹ In den darauffolgenden Wochen versprachen Angehörige des Komitees für Einheit und Fortschritt den Vertretern des Kongresses immer wieder, die Umsetzung der geforderten

⁴³ Die *Ḥizb al-lāmarkazīya* gab den Bericht der Konferenz 1913 heraus, der Tagungsprotokolle und eine Sammlung der gehaltenen Reden sowie an die Konferenz gerichtete Korrespondenzen enthält. Der Bericht wurde durch jeweils ein Vorwort von Riḍā und al-Ḥaṭīb – der die Publikation zusammengestellt hatte – eingeleitet. Selbstverständlich machte Riḍā seine Leser in der Rubrik für Rezensionen auf sie aufmerksam (*al-Manār* (April 1914), Jg. 17 (5), S. 391).

⁴⁴ Siehe zum Beispiel Duri (1987), S. 288–294, und Tauber (1993b), S. 178–212.

⁴⁵ Zur Resolution des Kongresses siehe ebd., S. 192–195. Zum arabischen Text siehe *al-Manār* (September 1913), Jg. 16 (9), S. 717–718.

⁴⁶ Tauber (1993), S. 183.

⁴⁷ Als den Initiator für diese Vereinbarung nannte Riḍā einen Mann namens Šarīf ‘Alī Ḥaydar, Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt, der veranlasst hatte, dass ‘Abd al-Karīm Qāsim al-Ḥalīl als Vertreter der arabischen Bewegung und Ṭal‘at Bek für das Komitee einen Entwurf für eine Vereinbarung unterzeichneten. Dieser diente als Grundlage für weitere Verhandlungen mit Vertretern des Komitees im Rahmen des Arabischen Kongresses, die letztendlich zur genannten Vereinbarung führten (*al-Manār* (August 1913), Jg. 16 (8), S. 636–637).

⁴⁸ Einige Artikel zitiert Tauber (1993b), S. 199–200. Zum vollständigen arabischen Text siehe *al-Manār* (August 1913), Jg. 16 (8), S. 639–640.

⁴⁹ Zum Beispiel sollte weiterhin das Türkische als Amtssprache gefördert werden. Die öffentlichen Ämter, die Arabern versprochen worden waren, beschränkten sich auf Positionen, in denen sie nur geringen Einfluss hatten.

Reformen zu beschleunigen. Dem Kongress und dessen Unterstützern wurde jedoch allmählich klar, dass die Regierung nicht beabsichtigte, sich an die Vereinbarung zu halten.

Die Untätigkeit der Regierung bewog die *Ḥizb al-lāmarkazīya* dazu, am 9. Oktober 1913 eine Erklärung herauszugeben, in der sie ihre Forderungen wiederholte und das Verhalten der Regierung kritisierte. Darin schrieben sie den arabischen Völkern ein hohes Maß an Loyalität (*iḥlāṣ*) verschiedenen osmanischen Regierungen gegenüber und jahrhundertelange Geduld (*ṣabr*) mit ihnen zu. Diese hätten währenddessen ihre Länder mit „einer schlechten Verwaltung, die aus ihrer absoluten Herrschaft resultierte“, dem Niedergang geweiht.⁵⁰ Diese Aussage ist im Kontext des Verhältnisses zwischen dem Arabischen Kongress und der osmanischen Regierung zu verstehen: Nach Ansicht der *Ḥizb al-lāmarkazīya* hatte der Kongress geduldig auf die Umsetzung der Reformen gewartet, während das Komitee für Einheit und Fortschritt ihn lange Zeit nur mit leeren Versprechen hingehalten hatte. Als Beleg dafür zog die Erklärung einen Vergleich zwischen dem Programm der *Ḥizb al-lāmarkazīya*, dem Text der Vereinbarung von Paris und der Regierungserklärung über die Reformmaßnahmen vom August 1913:

„Das Programm der Dezentralisierungspartei enthält Forderungen nach einer umfassenden administrativen Dezentralisierungsreform, wohingegen die Vereinbarung diesbezüglich eher vage bleibt. Der Kongress war dennoch mit ihrem Inhalt zufrieden und ging von einer guten Intention und einem entschlossenen Willen der Regierung aus, die Reform umzusetzen. [...] Stattdessen gab diese eine Erklärung heraus, die der Pariser Vereinbarung in vielerlei Hinsicht widerspricht. [...] All das weist darauf hin, dass die Regierung im Umgang mit den Forderungen der Reformen nicht aufrichtig war.“⁵¹

Die Erklärung zielte zum einen darauf ab, die Hartnäckigkeit der *Ḥizb al-lāmarkazīya* und ihrer Unterstützer unter Beweis zu stellen: Sie seien bereit, weiter für ihre Ziele zu kämpfen, obwohl sie im Umgang mit der Vereinbarung Rückschläge erlitten hatten. Zum anderen wollte die Partei die Regierung öffentlich unter Druck setzen, indem sie sie vor die Wahl stellte, entweder die Vereinbarung in ihrer wörtlichen Bedeutung zumindest graduell umzusetzen oder die *Ḥizb al-lāmarkazīya* als öffentliche Partei anzuerkennen, damit sie bei Wahlen vom Volk selbst Unterstützung erhalten konnte.⁵² Letzteres zeigt einerseits, dass die Akteure der Partei dazu bereit waren, bei Wahlen zu kandidieren; andererseits scheinen sie dies nur dann als notwendig erachtet zu haben, wenn sich abzeichnete, dass sie ihre Ziele mit der Gruppierung in der bestehenden Form als gut vernetzte Organisation mit politischen Forderungen nicht erreichen würden.

⁵⁰ *al-Manār* (Oktober 1913), Jg. 16 (11), S. 849.

⁵¹ Ebd., S. 852–854.

⁵² Ebd., S. 854–855.

Zur Bekräftigung ihrer Erklärung organisierte die Partei eine Protestaktion, bei der Syrer im Osmanischen Reich, in Ägypten, Amerika, Europa und Brasilien 42 identische Telegramme nach Istanbul schickten.⁵³ Zeitgleich veröffentlichte Riḍā einige Artikel, in denen er die Entstehung der Vereinbarung darstellte und ihre Missachtung durch die Regierung wiederholt kritisierte.⁵⁴ Darin ging er auch auf die führende Rolle der *Ḥizb al-lāmarkazīya* ein, insbesondere auf das große Vertrauen, das sie in az-Zahrāwī setzte. Sie hatte ihn zu ihrem Vertreter beim Kongress in Paris bestimmt, obwohl er formell kein Mitglied war. Nach dem Abschluss der Vereinbarung mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt blieb er einige Monate in Paris, um die Umsetzung der Reformen abzuwarten, und kehrte dann nach Istanbul zurück, wo er sich um eine Beschleunigung des Prozesses bemühte. Im Januar 1914, als er sich noch in Istanbul aufhielt, ernannte die Regierung einige arabische Mitglieder verschiedener Regierungsgremien, darunter auch az-Zahrāwī als Mitglied des Senats (*mağlis al-a'yān*). Obwohl die Resolution des Arabischen Kongresses die Annahme von Regierungsposten ohne vorherige Zustimmung der entsprechenden Vereinigung untersagte, akzeptierte az-Zahrāwī die Ernennung, zunächst ohne Rücksprache mit der *Ḥizb al-lāmarkazīya* zu halten. Erst im Nachhinein holte er die Zustimmung der Partei ein, die ihm trotz der Kritik vieler Mitglieder gewährt wurde,⁵⁵ und hielt die Verbindung zur *Ḥizb al-lāmarkazīya* aufrecht, während er in Istanbul blieb.

Aus den Artikeln von Riḍā geht außerdem hervor, dass die *Ḥizb al-lāmarkazīya* nach der Veröffentlichung der genannten Erklärung beschloss, zunächst abzuwarten. Dies habe die Öffentlichkeit als Zeichen dafür interpretiert, dass die Partei aufgelöst worden sei. Dafür habe es Kritik an der Partei und den Reformen im Allgemeinen gegeben, beispielsweise in der arabischen Presse in Amerika.⁵⁶ Obwohl die Partei in der Öffentlichkeit nun weniger sichtbar war, war sie weiterhin aktiv und verlagerte ihren Fokus von den Reformen zur Dezentralisierung auf die Frage des drohenden Kriegsausbruchs im Osmanischen Reich. Gemeinsam mit einer reformistischen Vereinigung im Libanon plante sie eine Rebellion im Falle eines Kriegsausbruchs. Dazu kontaktierte sie ihre eigenen libanesischen Zweigstellen und erkundigte sich nach vorliegenden militärischen und finanziellen Ressourcen.⁵⁷ Währenddessen schlugen die Briten den Anführern der arabischen Bewegung in Kairo, die auch zum Führungspersonal der *Ḥizb al-lāmarkazīya* gehörten, eine Kooperation vor. Sie stellten Bedingungen für einen unabhängigen arabischen Staat nach Beendigung des Krieges

⁵³ Tauber (1993b), S. 205.

⁵⁴ Siehe zum Beispiel *al-Manār* (September 1913), Jg. 16 (10), S. 798–800, und *al-Manār* (Februar 1914), Jg. 17 (3), S. 234–239.

⁵⁵ Hinter dieser Entscheidung standen nicht alle Mitglieder des Vorstands, Ḥaqqī l-ʿAzīm beispielsweise lehnte sie ab (Tauber (1993b), S. 210–211).

⁵⁶ *al-Manār* (Februar 1914), Jg. 17 (3), S. 236–237.

⁵⁷ Tauber (1993a), S. 15, und Burg (1990), S. 94.

und verpflichteten sich im Gegenzug dazu, Revolten in den arabischen Provinzen zu provozieren. Mit dem Ausbruch des Krieges im Osmanischen Reich verlor die *Ḥizb al-lāmarkazīya* jedoch an Bedeutung und löste sich während des Krieges auf, wobei ihre führenden Persönlichkeiten sich in neuen Gruppierungen wieder zusammenfanden, die explizit die Unabhängigkeit Syriens forderten, wie im folgenden Abschnitt dargelegt wird.

Zusammenfassend gesagt war die *Ḥizb al-lāmarkazīya* eine der kurzlebigeren, aber einflussreicheren politischen Gruppierungen um Riḍā. Sie präsentierte sich stets als Teil einer größeren Bewegung, die in diesem Zusammenhang als *ṭullāb al-iṣlāḥ* bezeichnet wurde. Auf der Grundlage von Autonomieforderungen im weitesten Sinne für die arabischen Provinzen konnte die Partei verschiedene Kooperationen mit anderen Gruppierungen eingehen, was in die Ausrichtung des Arabischen Kongresses mündete. Dabei übernahm sie eine führende Rolle: ihr Vertreter az-Zahrāwī war Vorsitzender des Kongresses. Im Anschluss an den Kongress zog die Partei in Erwägung, eine offizielle Anerkennung zu fordern, was aber anderen, unmittelbareren Zielen untergeordnet gewesen zu sein scheint.

Die zentralen Akteure der *Ḥizb al-lāmarkazīya* waren in akademischen Berufen tätig und wohlhabend oder gehörten zur intellektuellen und journalistischen Elite Kairos. Deshalb kann die *Ḥizb al-lāmarkazīya* nicht als Gruppierung bezeichnet werden, die für die syrischen Völker – geschweige denn die arabischen – repräsentativ war. Dass die *Ḥizb al-lāmarkazīya* eine führende Rolle bei Reformverhandlungen mit der osmanischen Regierungspartei spielen sollte, war vielmehr auf ihre gute Vernetzung mit der arabischsprachigen journalistischen Szene und zu anderen Gruppierungen zurückzuführen sowie auf die individuellen und gemeinsamen Erfahrungen der führenden Akteure in anderen politischen Gruppierungen. Mit al-‘Azm, al-Ḥaṭīb und az-Zahrāwī hatte Riḍā schon verschiedentlich in politischen Vereinigungen zusammengearbeitet, weshalb diese drei als Kern von Riḍās Netzwerk in politischen Vereinigungen bezeichnet werden können.

9.2 Die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī*

Die Auflösung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* bedeutete keineswegs, dass ihre führenden Personen in Kairo ihre gemeinsamen politischen Aktivitäten beendeten. Vielmehr versuchten sie sowohl im Rahmen individueller als auch kollektiver Bemühungen weiterhin Einfluss darauf zu nehmen, von wem und wie die arabischen Länder nach dem Ende des Krieges regiert und verwaltet werden sollten. Auch wenn einige syrische Aktivisten in Kairo, darunter auch Riḍā, die Bildung eines einzigen arabischen Staates aus Syrien und der Arabischen Halbinsel weiter förderten, war diese Idee bei der Mehrheit der Akteure zu Beginn des Ersten Weltkriegs in den

Hintergrund gerückt. Der Fokus der syrischen Aktivisten in Kairo auf ihre Heimat, der sich bereits in der *Ḥizb al-lāmarkazīya* – und zu einem gewissen Grade auch schon in der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* – deutlich abgezeichnet hatte, führte im Dezember 1918 zur Gründung der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī*. Die Loslösung der syrischen Frage von der arabischen oder der Übergang vom Arabismus zum Syrianismus¹ war also im Kontext der politischen Vereinigungen, in denen Riḍā aktiv war, ein fließender Prozess, der bereits vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs begonnen hatte.

Zu den bekanntesten Gründungsfiguren dieser Gruppierung gehörten neben Riḍā auch Rafiq al-ʿAẓm, Iskandar ʿAmmūn, Michel Luṭfallāh, ʿAbd ar-Raḥmān Shahbandar (1879–1940) und andere namhafte Persönlichkeiten syrischer Herkunft: einflussreiche Grundbesitzer und Händler sowie Inhaber von Führungspositionen in der ehemaligen osmanischen Verwaltung.² Das Ziel dieser elitären Gruppierung war es zum Zeitpunkt ihrer Gründung, ein Mandat europäischer Großmächte in Syrien zu verhindern und – nachdem der Völkerbund 1922 Frankreich das Mandat erteilt hatte – dieses zugunsten eines unabhängigen Syriens zu beenden. In einem kurz nach der Gründung verabschiedeten Programm legten die syrischen Aktivisten die Bedingungen der zu bildenden syrischen Nation dar. Im ersten Artikel des Programms definierten sie die territorialen Grenzen einer syrischen nationalen Einheit (*waḥda qaumīya*), die die heutigen Gebiete Syriens, des Iraks, Jordaniens, Israels, der palästinensischen Gebiete sowie den nördlichen Teil Saudi-Arabiens umfassen sollten. Zudem legte das Programm fest, dass die syrische Nation auf den Grundlagen der Demokratie, der administrativen Dezentralisierung und einer zivilen Gesetzgebung basieren sollte, mit Ausnahme des Personalstatuts, bei dem der Status quo beibehalten werden sollte. Das Gebiet sollte in verschiedene Provinzen aufgeteilt werden, die von durch das Volk gewählten Provinzialräten in internen Belangen autonom regiert werden sollten. Das Programm sah zudem einen allgemeinen Nationalrat vor, der sich aus Delegierten der Provinzialräte zusammensetzen und einmal jährlich zur Ausarbeitung von Gesetzen tagen sollte. Eine zentrale Regierung mit Sitz in Damaskus während der Sommermonate und in Beirut während der Wintermonate sollte gegenüber der Nationalversammlung verantwortlich sein. Über die Frage, wie weit die Unabhängigkeit Syriens von europäischen Großmächten reichen sollte, waren sich die Aktivisten der Partei nicht einig, was sich auch im Programm widerspiegelt: Während Artikel 2 die „uneingeschränkte Unabhängigkeit“ (*istiqlāl tāmm*) des Landes festlegte, räumte Artikel 3 ein, dass die zukünftige Regierung Syriens, insbesondere in der

¹ Zisser (2011) argumentiert gegen die Annahme, dass der moderne syrische Staat aus der Bewegung des Arabismus entstanden ist, und betont den Zwischenschritt über den „Syrianismus,“ den er als syrisches Bewusstsein und syrischen Patriotismus definiert.

² Zu einer vollständigen Liste der Mitglieder des Vorstands der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* siehe Burdett (1996), S. 376.

Anfangsphase ihrer Regierungsgeschäfte, bei der Auswahl ausländischer Berater auf die Unterstützung durch den Völkerbund zurückgreifen sollte. Wie im Folgenden dargelegt wird, führte die Frage der Zulässigkeit ausländischer Berater von der Gründungsphase der Gruppierung an zu heftigen Meinungsverschiedenheiten unter ihren Mitgliedern.

Die Forschungsliteratur ordnet die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* in die syrisch-nationalistische Strömung ein, die gegen Ende des Krieges sowohl innerhalb Syriens als auch unter syrischen Auswanderern viele Anhänger fand, einerseits aufgrund der Ambitionen Ḥusayns in Syrien und andererseits aufgrund des drohenden britischen und französischen Mandatssystems.³ Die wenigen Autoren, die zumindest einen Teil ihrer Arbeiten den Aktivitäten dieser Gruppierung widmen, konzentrieren sich auf ihre Rolle als Initiator des Syrisch-Palästinensischen Kongresses und den von Anfang an stark ausgeprägten Fiktionalismus in der Gruppierung. Tauber geht kurz auf die Konflikte ein, die beim Aufstellen des Parteiprogramms aufkamen und die Partei dauerhaft in zwei Lager spalten sollten:⁴ die *iḥtilālīyyūn*, die eine zumindest temporäre Besetzung (*iḥtilāl*) europäischer Großmächte tolerierten, und die *istiqlālīyyūn*, die Unabhängigkeit (*istiqlāl*) forderten. Die erste Gruppe wurde von Michel Luṭfallāh angeführt, einem griechisch-orthodoxen Christen und sehr wohlhabenden Landbesitzer und Händler. Michel und sein Bruder George Luṭfallāh finanzierten die Aktivitäten der Partei, den Syrisch-Palästinensischen Kongress und das dort gebildete Exekutivkomitee, das die Interessen des Kongresses bis 1927 in Kairo vertrat. Die zweite Gruppe wurde von Riḍā angeführt, der nicht bereit war, den europäischen Großmächten Rechte in Syrien zu gewähren. Dieser Gruppe gehörten auch der berühmte Šakīb Arslān und Iḥsān al-Ġābirī an. Gelvin beschreibt die schnelle Verbreitung der Botschaft der Partei in Syrien, was er zum einen auf das von den Brüdern Luṭfallāh zur Verfügung gestellte Startkapital zurückführt und zum anderen auf die durchdringende und emotive Wirkung, die ihr Aufruf nach der Unabhängigkeit Syriens gehabt habe.⁵ Einige Aspekte des Syrisch-Palästinensischen Kongresses behandelt Khoury, der insbesondere auf den Fiktionalismus unter den Teilnehmern eingeht, der letztendlich im Jahr 1927 die formelle Spaltung in zwei getrennte Gremien zur Folge hatte.⁶ Schließlich behandelt Cleveland in seiner Monografie über Arslān dessen Arbeit als Vorsitzender der Delegation des Syrisch-Palästinensischen Kongresses beim Völkerbund in Genf. Hier stehen das diplomatische Geschick und die Hartnäckigkeit im Vordergrund, mit der es Arslān in Zusammenarbeit mit al-

³ Siehe zum Beispiel Kedourie (1976), S. 291–292, und Khoury (1987), S. 219.

⁴ Tauber (1995a), S. 237.

⁵ Gelvin (1998), S. 156–160.

⁶ Khoury (1987), S. 221–240.

Ġābirī immer wieder schaffte, die Aufmerksamkeit des Völkerbunds auf die syro-palästinensische Frage zu lenken.⁷

Insgesamt erscheint die *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* in der Sekundärliteratur also als tief gespaltene Gruppierung, deren Konflikte zwar einige Jahre eingedämmt werden konnten – was vermutlich auf die finanzielle Abhängigkeit von den Luṭfallāh-Brüdern zurückzuführen ist –, aber letztendlich im Jahr 1927 zur Beendigung ihrer Aktivitäten führten. Neben der Frage des Grades der anzustrebenden Unabhängigkeit von europäischen Großmächten gab es weitere Themen, die Konfliktpotenzial zwischen den *istiqlālīyyūn* und *iḥtilālīyyūn* in sich bargen. Dazu gehörte das Verhältnis zu den Haschemiten und den Briten. Während die Luṭfallāh-Fraktion beiden nahestand, hatte die Gruppe um Riḍā die Verbindungen zu den Briten abgebrochen, die im Rahmen der *Ḥizb al-lāmarkazīya* bestanden hatten, und eine Zusammenarbeit mit Ḥusayn im Ḥiġāz kam für sie ebenfalls nicht mehr in Frage.⁸ Damit hing auch ein weiterer Konfliktpunkt zusammen, der das zukünftige Verhältnis Syriens zum Rest der arabischen Welt betraf. Die Meinungen darüber, ob ein Zusammenschluss mit anderen unabhängigen arabischen Ländern zu einer einzigen arabischen Nation angestrebt werden sollte, differierten. Der Kompromiss, den die Gründungsmitglieder bei den Verhandlungen um das Programm fanden, wird in Artikel 14 deutlich. Dieser legte fest, dass ein solcher Zusammenschluss unter der Bedingung stattfinden konnte, dass weder die syrische Einheit noch die Form der syrischen Regierung davon berührt wurden.

Welche Rolle der Islam in Syrien spielen sollte, legte die Gruppierung in ihrem Programm nicht fest. Die Gruppe um Luṭfallāh befürwortete einen säkularen syrischen Staat, während einige der Fraktion um Riḍā islamische Bezüge in der zukünftigen Gesetzgebung wünschten. Anfang 1919 bildete die Partei ein Komitee, das eine Verfassung für Syrien entwerfen sollte. ‘Ammūn wurde zum Vorsitzenden dieses Komitees gewählt, da er sich als renommierter Jurist für diese Aufgabe eignete. Laut Riḍā lehnte dieser das Amt jedoch ab und verwies darauf, dass die meisten Bewohner Syriens Muslime waren und die Gesetzgebung daher aus dem islamischen Recht schöpfen sollte. Riḍā sei besser für die Leitung des Komitees geeignet, da er von allen Mitgliedern das größte Wissen in islamrechtlichen Fragen vorweisen könne.⁹ Ob Riḍā den Vorsitz übernahm und ob das Komitee überhaupt weiter aktiv war und tatsächlich einen

⁷ Cleveland (1985), S. 50–54. Die Repräsentation des Syrisch-Palästinensischen Kongresses beim Völkerbund in Genf behandelt auch Hoffmann (2007), S. 106–150.

⁸ Zisser (2011), S. 136. Im Gegensatz zu seinem Vater Ḥusayn wurde Fayṣal weiterhin von der Gruppe um Riḍā geschätzt (Khoury (1987), S. 227–230). Riḍā war von September 1919 bis Juli 1920 Mitglied des Syrischen Nationalkongresses, der Fayṣal zum König seiner kurzlebigen arabischen Regierung in Damaskus machte. Wie in Kapitel 8.3 beschrieben ist, verschlechterte sich das Verhältnis zwischen Riḍā und Fayṣal im Laufe dieser Phase. Auch al-Ġābirī, der wie Riḍā zur *istiqlālī*-Fraktion des Syrisch-Palästinensischen Kongresses gehörte, war mit Fayṣal verbunden und wurde zum engsten Berater seiner Regierung.

⁹ *al-Manār* (März 1928), Jg. 29 (1), S. 77–78.

Verfassungsentwurf formulierte, ist nicht bekannt.¹⁰ Dieser Vorfall zeigt aber, dass die Frage der Rolle des Islams im zukünftigen unabhängigen syrischen Staat in der Partei durchaus diskutiert wurde, auch wenn islamische Bezüge nicht explizit im Parteiprogramm erwähnt werden.

Die zahlreichen Konflikte hatten teilweise auch eine persönliche Ebene und waren vermutlich der Grund, warum Riḍā im Vergleich zu seinen anderen politischen Gruppierungen so wenig über ihre Aktivitäten berichtete. Obwohl die Partei nicht geheim operierte, veröffentlichte er weder über ihre Gründung noch über ihr Programm eine Meldung. Erst im Juni 1919, also sechs Monate später, erwähnte Riḍā sie erstmals in *al-Manār*: im Zusammenhang mit einem Artikel, der einen Überblick über die verschiedenen Faktionen der syrisch-nationalistischen Bewegung und deren Organisationen in Syrien selbst sowie in Kreisen syrischer Auswanderer gab. Deutlich erkennbar ist hier Riḍās ablehnende Haltung gegenüber jeglicher europäischen Kontrolle in Syrien. Er argumentierte, dass das syrische Volk durchaus bereit dafür sei, sich selbst zu regieren. Ohne sie namentlich zu nennen, erwähnte Riḍā hier, dass einige Mitglieder seiner Partei nur eine administrative Unabhängigkeit für Syrien forderten, die von einer europäischen Großmacht in beratender Funktion begleitet werden sollte.¹¹ Die ersten Monate der Partei beschrieb Riḍā als eine Phase langer und zäher Diskussionen, die zu einem Riss innerhalb der Gruppierung geführt hätten. Das hohe Konfliktpotenzial, das hinter einer öffentlichen Positionierung Riḍās in *al-Manār* gegen andere Parteimitglieder steckte, kann ein Grund dafür sein, warum Riḍā es zunächst vermied, über die Gruppierung zu schreiben. Nicht zu unterschätzen ist zudem der innere Konflikt, der einerseits aus seiner Mitgliedschaft in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* und andererseits aus seinem Wunsch nach einer arabischen Nation in weiteren Grenzen resultierte.

Die langjährige Zusammenarbeit mit Personen wie Michel Luṭfallāh erforderte ein hohes Maß an Kompromissbereitschaft von Riḍā, die von zwei Faktoren begünstigt wurde: die Dringlichkeit, mit der die syrische Frage gelöst werden musste, und die finanzielle Abhängigkeit der Partei von Riḍās Kontrahenten. Ohne die Zuwendungen der Luṭfallāh-Brüder wäre die rasche Verbreitung der Botschaft der Partei nicht möglich gewesen. Sie finanzierten beispielsweise einen großflächigen Versand ihres Programms an syrische Nationalisten in Syrien, Europa und Amerika. Zudem gelang es der Partei im März 1919 unter dem Vorwand, den Verbleib ihrer gesammelten Spendengelder für syrische Kriegsoffer kontrollieren zu wollen, drei Botschafter nach Syrien zu entsenden. Obwohl diese Botschafter, namentlich Rafīq al-‘Aẓm, Michel

¹⁰ Bei dem Verfassungsentwurf, den Thompson in ihrer Arbeit über den Syrischen Nationalkongress erwähnt (Thompson (2015), S. 253), handelt es sich lediglich um das hier genannte Programm. Es enthält zwar Elemente einer zu entwerfenden Verfassung, ist aber als Parteiprogramm von einem Verfassungsentwurf abzugrenzen.

¹¹ *al-Manār* (Juni 1919), Jg. 21 (4), S. 202.

Luṭfallāh und Ġubrāʾil Taqlā (1891–1943), Herausgeber der Tageszeitung *al-Ahrām*, den Briten in Kairo schriftlich versicherten, nur zu diesem Zweck nach Syrien zu reisen und sich nicht an politischer Propaganda zu beteiligen, vernetzten sie sich mit dortigen Nationalisten, um die Ideen ihrer Partei zu verbreiten. Zudem gründeten sie eine Unterorganisation in Damaskus, um der King-Crane-Kommission ihre Forderungen zu unterbreiten.¹² Die Kampagne der Partei in Syrien war so effektiv, dass syrische Nationalisten – und später auch Fayṣal während der kurzen Phase seiner Regierung – Formulierungen aus ihrem Programm übernahmen.¹³ Insofern spielte die Partei keine unbedeutende Rolle dabei, dass der Nationalismus den politischen Diskurs in Syrien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg dominierte.

Zahlreiche Protestbriefe und -telegramme, die die Aktivisten der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* an die Pariser Friedenskonferenz, den Völkerbund und an verschiedene europäische und amerikanische politische Autoritäten richteten, bildeten während der kurzen Phase der Regierung Fayṣals in Syrien den Kern ihrer Aktivitäten.¹⁴ Zudem versuchte die Partei in dieser Phase, eine Delegation zur Pariser Friedenskonferenz zu entsenden, um dort ihre Forderungen für Syrien vorzulegen, was aber an der ablehnenden Haltung der britischen Autoritäten in Kairo sowie der Friedenskonferenz selbst scheiterte. Dieser Versuch zeigt aber, dass die Aktivisten der Partei kein Vertrauen in Fayṣal setzten, der regelmäßig an den Sitzungen der Friedenskonferenz teilnahm. Die von ihm angestrebte arabische Monarchie in Syrien stand im Widerspruch mit dem Programm der Partei.¹⁵ Ein weiterer Hinweis, dass sich die Partei gegen eine monarchische Herrschaft Fayṣals positionierte, war ihre Anfrage bei den Briten im September 1919; darin ging es um eine Erlaubnis für Syrer, eine eigene Regierung aufzustellen, zumal der Syrische Nationalkongress (*al-Muʿtamar as-sūrī l-ʿāmm*) von den Briten anerkannt wurde – doch auch diese Anfrage erhielt nicht die erhoffte Aufmerksamkeit. Trotz ihrer kritischen Positionierung gegenüber Fayṣal sah die Partei den Syrischen Nationalkongress als Chance, ihre Forderungen für Syrien durchzusetzen. Von den Gründungsmitgliedern der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* war Riḍā derjenige, der ihre Interessen in diesem Gremium vertrat. Ob er dies im Auftrag des Vorstands in Kairo tat oder in Eigeninitiative, ist in den vorliegenden Quellen nicht dokumentiert. Jedoch weist ein Vergleich zwischen dem Parteiprogramm und der Verfassung, die im Rahmen des Syrischen Nationalkongresses unter der Vermittlung von Riḍā

¹² Tauber (1995c), S. 155. Diese Aktivitäten bewogen die Briten dazu, ihnen die Ausreise nahezulegen. Diesem Rat folgten sie im Oktober 1919.

¹³ Gelvin (1998), S. 161.

¹⁴ Einige Details dieser Protestbriefe fasst Tauber (1995c), S. 154–157, zusammen.

¹⁵ Dies betonten Vertreter der Partei am 3. Juli 1919 auch gegenüber der King-Crane-Kommission in Damaskus (ebd., S. 157).

entstand, klare Parallelen auf.¹⁶

Nachdem Fayṣals Herrschaft in Syrien durch die Invasion Frankreichs und die berühmte Schlacht von Maysalūn am 24. Juli 1920 beendet worden war, sah die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* eine Chance, die Führung im politischen Diskurs zu übernehmen, und positionierte sich als koordinierendes Organ für syrische nationalistische Organisationen.¹⁷ In diesem Zusammenhang lud der Vorstand im Juni 1921 zu einem allgemeinen syrischen Kongress in Genf ein, wo auch der Völkerbund tagte und unter anderem über ein Mandat für Syrien beriet.¹⁸ Ziel des syrischen Kongresses war es, die Forderungen nationalistischer Organisationen zu sammeln und in einem Positionspapier zu vereinen, das dem Völkerbund vorgelegt werden sollte.

Teilnehmer am Kongress, der vom 25. August bis zum 21. September 1921 in Genf tagte, waren neben Luṭfallāh und Riḏā, die den Vorsitz übernahmen,¹⁹ zum Beispiel auch Arslān, Generalsekretär des Kongresses, al-Ġābirī, Riyāḏ al-Ṣulḥ (1894–1951) und Naḡīb Ṣuqayr (gest. 1927) als Delegierte der *Ḥizb al-istiqlāl al-‘arabī* (Partei für die arabische Unabhängigkeit), die während der Herrschaft Fayṣals über Syrien aus der geheimen *al-Fatāt*-Vereinigung hervorgegangen war; Taufīq Ḥamād (1860–1934), stellvertretender Vorsitzender des Kongresses, nahm als Delegierter der palästinensischen Organisationen teil. Weitere Teilnehmer waren Delegierte verschiedener nationalistischer Organisationen in den USA (Boston und New York), Argentinien und Chile.²⁰

Den Rivalitäten und dem Faktionalismus entsprechend, die nicht nur in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī*, sondern auch jenseits dieser Organisation in der nationalistischen Bewegung deutlich sichtbar waren, gab es auch bei diesem Kongress ein hohes Konfliktpotenzial. Neben der noch immer kontrovers diskutierten Frage nach der Zulässigkeit europäischer Interventionen in Syrien war auch die Repräsentation des palästinensischen Teils der Bevölkerung und deren Wahrnehmbarkeit beim Kongress ein umstrittenes Thema. Die Organisatoren akzeptierten zwar die Forderung der palästinensischen Delegation, den zuvor „Syrischen Kongress“ in „Syrisch-Palästinensischen Kongress“ umzubenennen, jedoch nahm die palästinensische Delegation im Jahr 1922 nicht mehr am Kongress teil, da ihren Angelegenheiten aus ihrer Sicht nicht ausreichend Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Auch innerhalb der Gruppe der syrischen Teilnehmer vertiefte sich der ohnehin schon bestehende Riss, wobei Luṭfallāh die eine und

¹⁶ Thompson (2015), S. 249–250.

¹⁷ Tauber (1995a), S. 244.

¹⁸ Zum Text der Einladung siehe *al-Manār* (Februar 1922), Jg. 23 (2), S. 115–116.

¹⁹ Michel Luṭfallāh wurde zum Vorsitzenden des Kongresses gewählt, Riḏā zu einem der beiden stellvertretenden Vorsitzenden.

²⁰ Zu einer vollständigen Liste der Kongressteilnehmer siehe Riḏās Reisebericht in Ībīš (Hg.) (2000), S. 264. Zu kurzen Biografien der Teilnehmer siehe Hoffmann (2007), S. 55–93.

Arslān die andere Faktion anführte. Dennoch gelang es dem Kongress, am 21. September 1921 das beabsichtigte Positionspapier herauszugeben. Darin wurde der Völkerbund aufgefordert, die Unabhängigkeit und nationale Souveränität Syriens, des Libanon und Palästinas anzuerkennen sowie ihr Recht, sich zu einer Nation zu vereinen, die Mandate mit sofortiger Wirkung zu beenden, französische Truppen aus den genannten Gebieten abzuziehen und das Ende der Balfour-Deklaration zu erklären.²¹ Weitere Ergebnisse des Kongresses waren die Einrichtung einer permanenten Delegation in der Versammlung des Völkerbundes und eines Exekutivkomitees in Kairo.

Die Delegation im Völkerbund bestand aus Arslān und al-Ġābirī. Die zahlreichen Petitionen, die sie im Völkerbund initiierten, obwohl die Delegation nicht offiziell anerkannt war, hatten keinen Erfolg. Sie sorgten aber dafür, dass die Aufmerksamkeit des Völkerbundes immer wieder auf die syrisch-palästinensische Angelegenheit gerichtet wurde.²² Von den Aktivitäten der Delegation ist ein Gespräch Arslāns im November 1925 mit Henry de Jouvenel (1876–1935), dem französischen Hochkommissar für Syrien und den Libanon, besonders erwähnenswert, da es die einzige Gelegenheit für einen Delegierten des Kongresses war, mit einem hochrangigen französischen Vertreter direkt zu verhandeln, und da dieses Gespräch weitreichende Folgen für die Arbeit des Exekutivkomitees in Kairo hatte. Arslān forderte von de Jouvenel bestimmte Bedingungen für die Behandlung von Syrien und des Libanon – darunter ihre Unabhängigkeit von Frankreich – und räumte Frankreich im Gegenzug wirtschaftliche und strategische Rechte in diesen Ländern ein. Arslān präsentierte seine Vorschläge als Vertreter des Kongresses, was für Empörung in dessen Exekutivkomitee sorgte, das Arslān nicht mit diesen Verhandlungen beauftragt hatte und nicht zu solchen Kompromissen, wie er sie vorgeschlagen hatte, bereit war.²³

Die zentralen Personen der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* arbeiteten im Exekutivkomitee des Kongresses in Kairo gemeinsam mit Shahbandar, Šuqayr, Ḥayr a-Dīn az-Ziriklī (1893–1976), Šukrī Bek al-Quwwatī (1891–1967), As‘ad Dāġir (1860–1935) und anderen weiter zusammen, wobei Luṭfallāh und Riḍā wieder führende Positionen übernahmen. Zu ihren Hauptaktivitäten gehörten das Sammeln von Spendengeldern zur Unterstützung für syrische Nationalisten in Syrien selbst – insbesondere nach dem Ausbruch der Syrischen Revolte im

²¹ Zum vollständigen Text des Papiers siehe *al-Manār* (Juni 1922), Jg. 23 (6), S. 449–459.

²² Zu Details über die Aktivitäten der Delegation siehe Hoffmann (2007) und Cleveland (1985), S. 52–55.

²³ Khoury (1987), S. 231–233.

Jahr 1925 – sowie für im Exil lebende Syrer.²⁴ Die Verteilung der Spendengelder führte in dem ohnehin schon lange zersplitterten Komitee zu zusätzlichen Konflikten.²⁵ Letztlich war das Gespräch zwischen Arslān und de Jouvenel für die zwei Faktionen des Exekutivkomitees in Kairo der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Luṭfallāh, der selbst in einem Alleingang versuchte, mit Frankreich eine Einigung über Syrien und den Libanon zu erzielen, drohte damit, Arslān seine Position als Vertreter des Kongresses zu entziehen. Die Faktion um Arslān und Riḍā reagierte darauf, indem sie für die Absetzung von Luṭfallāh als Vorstandsvorsitzendem votierte. Dieser rief wiederum seine Unterstützer im Vorstand zusammen, die einige leitende Positionen neu verteilten. So entstanden Ende 1927 zwei getrennte Komitees, die beide für sich beanspruchten, das Exekutivkomitee des Kongresses zu bilden.²⁶ Laut Riḍā initiierte der Vorstand um Luṭfallāh eine Kampagne gegen den anderen Vorstand und gegen Riḍā persönlich, woraufhin Riḍā sich in *al-Manār* gegen die Vorwürfe verteidigte.²⁷ Luṭfallāh entschuldigte sich in einem persönlichen Brief bei Riḍā für die Kampagne, die das Komitee ohne sein Wissen in der Zeitung *as-Siyyāsa* gegen Riḍā geführt habe. Selbst wenn ihre politischen Meinungen so sehr differierten, sei eine Schmähung seiner Person nicht zu rechtfertigen. Riḍā rechnete ihm die Entschuldigung hoch an, jedoch kritisierte er Luṭfallāh dafür, dass er keine Kontrolle darüber zu haben schien, wie sein Vorstand das von Luṭfallāh zur Verfügung gestellte Geld ausgab.

Nachdem Frankreich 1928 die syrische Revolte endgültig zurückgedrängt und die Kontrolle über Syrien wieder übernommen hatte, mussten Anhänger der nationalistischen Bewegung einsehen, dass sie ihre Forderungen nach Unabhängigkeit zunächst aufgeben und der politischen Realität anpassen mussten.²⁸ Entsprechend lösten sich die aus dem Syrisch-Palästinensischen Kongress hervorgegangenen Exekutivkomitees auf; dies bedeutete auch das Ende von Riḍās Engagement in politischen Vereinigungen, wenn man von seinen Bemühungen um eine Beilegung von Konflikten auf der Arabischen Halbinsel im Rahmen der *Ġamʿiyat al-*

²⁴ Zur Sammlung und Weiterleitung von Spenden an syrische Nationalisten, die an der Syrischen Revolte beteiligt waren, gründeten einige Mitglieder des Exekutivkomitees des Syrisch-Palästinensischen Kongresses gemeinsam mit anderen Syrern und Ägyptern in Kairo am 24. Februar 1925 eine eigene Vereinigung, die *Ġamʿiyat iʿānat al-mankūbīn fī l-bilād as-sūrīya* (Vereinigung zur Unterstützung der Opfer in den syrischen Ländern). Vorsitzender dieser Vereinigung war Michel Luṭfallāh. Anzumerken ist dabei, dass einige Vorstandsmitglieder dieser Vereinigung führende Persönlichkeiten der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* waren, wie zum Beispiel Aḥmad Šafīq, ʿAbd al-Ḥamīd al-Bakrī und ʿAbd al-Ḥamīd Saʿīd (siehe dazu Kapitel 11). Das Gründungsdokument der Vereinigung zur Unterstützung der Opfer in den syrischen Ländern ist online abrufbar unter <http://www.syrianhistory.com/en/photos/4313> (letzter Aufruf am 19.06.2019).

²⁵ Siehe dazu Khoury (1987), S. 234–239.

²⁶ Siehe dazu *al-Manār* (Januar 1928), Jg. 28 (10), S. 800, *al-Manār* (März 1928), Jg. 29 (1), S. 79, *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 392, sowie Henderson Nevile (29. Oktober 1927): Further Correspondence Respecting Eastern Affairs, The National Archives, Richmond und Cleveland (1985), S. 57–58.

²⁷ *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 392–396.

²⁸ Khoury (1987), S. 241.

ḡāmi‘a al-‘arabīya absieht. Von nun an widmete er sich wieder verstärkt islamischen Gruppierungen, insbesondere der Ende 1927 gegründeten *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*. Diese behandelte auch politische Fragen – und zwar expliziter als die frühen religiösen Gruppierungen –, hatte aber, wie alle hier behandelten religiösen Gruppierungen, ein politisch neutrales Selbstverständnis.

Abschließend kann gesagt werden, dass Riḍās Arbeit in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* einen wichtigen Abschnitt seines politischen Engagements darstellte. Der demokratische Prozess, den er hier erlebte und mitgestaltete, war hier offensichtlicher als in anderen politischen Gruppierungen. Die Meinungen der Mitglieder differierten in höherem Maße, was eine hohe Kompromissbereitschaft beim Fassen von Beschlüssen erforderte. Dies ist beispielsweise im Parteiprogramm deutlich sichtbar, dessen Artikel so formuliert werden mussten, dass alle Mitglieder sich dazu bekennen konnten, auch wenn sie mit dem Wortlaut nicht völlig zufrieden waren. So war es auch bei Riḍā selbst der Fall, der öffentlich erklärte, nicht mit allen Artikeln des Programms, auf die sich die Mitglieder nach langen Diskussionen hatten einigen können, einverstanden zu sein.²⁹ Auch bei der Verabschiedung des an den Völkerbund gerichteten Positionspapiers beim Kongress trugen die Teilnehmer zu einem erfolgreichen demokratischen Prozess bei, den Riḍā wie folgt beschrieb:

„Nach langer Diskussion einigten wir uns auf die Grundlage, auf der wir die Forderungen des Kongresses aufbauten und die wir in der an den Völkerbund gerichteten Proklamation niederschrieben. [...] Dies alles ist ein Beweis für die Tugend jedes einzelnen Teilnehmers. Es ist nämlich wohlbekannt, dass nicht alle Beschlüsse der Faktionen [...] einstimmig waren, sondern durch Einmütigkeit oder Mehrheitsabstimmungen erreicht wurden. [Der Proklamationstext] wird aber allen [Teilnehmern des Kongresses] zugeschrieben, denn sie werden aufgrund ihrer Solidarität zueinander als eine einzige Person gewertet. Die Individuen aller Faktionen haben sich auf die Forderungen geeinigt, die in der Proklamation dokumentiert sind. Es gab zwar Auseinandersetzungen – was bei solchen Zusammenkünften auch nötig ist –, sie beschränkten sich aber auf Einzelheiten oder auf die Verwendung bestimmter arabischer Ausdrücke.“³⁰

Die Verbindlichkeit, mit der sich Riḍā den Aufgaben der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* widmete, ist nicht nur durch seine hohe Kompromissbereitschaft dokumentiert, sondern auch durch die privaten Umstände belegt, unter denen er zum Kongress nach Genf reiste.³¹ Kurz vor seiner Reise war sein jüngster Sohn kurz nach seiner Geburt einer Krankheit erlegen, seine Frau erholte sich noch von dessen Geburt, und ein weiterer Sohn war von einem schweren Fieber befallen. Riḍā verschob daher die Reise nach Genf zunächst, beschloss dann aber, dieser politischen Verpflichtung nachzukommen, wie aus seinem Reisebericht hervorgeht:

²⁹ *al-Manār* (Juni 1919), Jg. 21 (4), S. 203.

³⁰ *al-Manār* (Juni 1922), Jg. 23 (6), S. 447.

³¹ Siehe dazu auch Sajid (2013), S. 186–187.

„Als der Zeitpunkt der Abreise kam, erkannte ich, dass es erforderlich war, den Nutzen dieses Dienstes für das Vaterland (*maṣlaḥa ḥidmat al-waṭan*) der Familie vorzuziehen. Ich ließ sie kurz vor dem Opferfest zurück und reiste am 12. August von Kairo ab. Es bekümmerte mich und meine Familie, aber meine Reise war unerlässlich, wie die Mitglieder der Partei und auch andere fanden. Zwei Tage zuvor hatte mich der Parteivorsitzende [Michel Luṭfallāh] besucht und mir gesagt, warum er meinte, dass meine Reise notwendig war und was es für einen Schaden bedeuten würde, sie zu verschieben.“³²

Mit der Teilnahme am Kongress erfüllte Riḍā nicht nur eine aus Sicht der Parteimitglieder politisch wichtige Aufgabe; die Teilnahme hatte weitere Nebeneffekte, die ihm persönlich zugutekamen: Zum einen war dies für ihn die einzige Gelegenheit, nach Europa zu reisen, zumal die Kosten von der Partei, also von Luṭfallāh, übernommen wurden.³³ Zum anderen nahm er den Kongress zum Anlass, sich mit seinem langjährigen Freund Arslān zu versöhnen, der ebenfalls eingeladen worden war. Massive Differenzen aufgrund von Riḍās Aktivitäten in der *Ḥizb al-lāmarkazīya*, die Arslān als zu jenem Zeitpunkt immer noch loyaler Anhänger des Osmanischen Reiches ganz und gar nicht befürwortete,³⁴ hatten eine Unterbrechung ihres Kontakts zur Folge gehabt. Indem Riḍā Arslān vor dem Kongress einen Brief schrieb, initiierte er den Versöhnungsprozess, der in Genf abgeschlossen wurde.³⁵ Arslān gehörte zu den wichtigsten Kontaktpersonen Riḍās und ihre persönliche Freundschaft wird im Kapitel über Riḍās Kontaktpersonen in politischen Vereinigungen behandelt. Von den Mitgliedern der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* ist Arslān derjenige, den Riḍā mit Abstand am häufigsten in *al-Manār* erwähnte. Mit Ausnahme von al-ʿAẓm tauchen die Namen aller anderen an der Partei und am Kongress beteiligten Personen gar nicht oder nur vereinzelt in Riḍās Zeitschrift auf. Selbst Luṭfallāh, mit dem Riḍā in der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* über einige Jahre eng zusammenarbeitete, wurde lediglich in zehn Artikeln erwähnt. Neun davon erschienen in der Zeit, in der die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* bzw. das Exekutivkomitee des Syrisch-Palästinensischen Kongresses aktiv war, was darauf hindeutet, dass die Beziehung zwischen Riḍā und Luṭfallāh nicht über die Kooperation in diesem Kontext hinausging.³⁶ Daher sind Luṭfallāh ebenso wie andere nur vereinzelt erwähnte Akteure der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* aus dem Kontaktnetzwerk Riḍās auszuschließen.

³² ʿIbīš (Hg.) (2000), S. 235.

³³ Zu der Beschreibung seiner Schiffsreise von Alexandria nach Triest, seiner Weiterreise mit dem Zug nach Genf und seinen Eindrücken von den Städten, die er besuchte, siehe ebd., S. 235–250.

³⁴ In einer Schrift widerlegte Arslān öffentlich die Forderungen des von der *Ḥizb al-lāmarkazīya* geführten Arabischen Kongresses in Paris im Jahr 1913 (Sajid (2015), S. 190–191).

³⁵ Cleveland (1985), S. 49.

³⁶ In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Riḍā jenseits dieses Kontextes Kontakt zu Michels Bruder Ḥabīb Luṭfallāh pflegte. Sie arbeiteten zusammen daran, die Ḥiğāz-Nationalbank, zu deren Verwaltungsrat Riḍā gehörte, in Jidda zu eröffnen (siehe dazu Kapitel 11.2).

10 Riḍās Kontaktpersonen in politischen Vereinigungen

Arabische Aktivisten in Kairo, vornehmlich syrischer Abstammung, formulierten ihre politischen Forderungen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der 1920er-Jahre angesichts der sich rasch verändernden Umstände immer wieder neu. Ihren Protest gegen die Politik von Sultan Abdülhamid, dann gegen die des Komitees für Einheit und Fortschritt und schließlich gegen die europäische Besatzung drückten sie durch kollektiven Aktivismus in verschiedenen Vereinigungen sowie – eng damit verwoben – in der arabischen Presse und auf Flugblättern aus. Die vorhergehenden Kapitel haben bereits deutlich gemacht, dass es in Kairo einen engen Kern an Aktivisten gab, der sich in diesen Vereinigungen immer wieder neu formierte. Dazu gehörten Rašīd Riḍā, Rafīq al-‘Aẓm, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Šiblī Šumayyil, Michel Luṭfallāh, ‘Abd ar-Raḥmān Shahbandar und ‘Abd al-Ġanī l-‘Uraysī, aber nicht alle diese Aktivisten waren Teil von Riḍās Netzwerk im Sinne dieser Arbeit. Al-‘Aẓm wird mit Abstand am häufigsten in *al-Manār* erwähnt, und er war auch der einzige, der Mitglied oder Gründer aller politischen Vereinigungen war, an denen sich Riḍā beteiligte. Letzteres gilt mit Ausnahme der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* gleichermaßen für al-Ḥaṭīb.

Az-Zahrāwī und Arslān waren zwar jeweils nur an zwei respektive einer von Riḍās politischen Gruppierungen beteiligt, fallen aber durch häufige positive Erwähnungen in *al-Manār* auf, weshalb sie für die Analyse von Riḍās Netzwerken berücksichtigt werden müssen. Ihre Aktivität in nur einer oder zwei der Vereinigungen ist darauf zurückzuführen, dass sie länger als Riḍā und andere am Osmanischen Reich als politischer Entität festhielten und dass sie nicht in Kairo lebten, wo das Zentrum all dieser Gruppierungen war. Bevor es im Folgenden um die jeweilige Verbindung Riḍās zu al-‘Aẓm, al-Ḥaṭīb, az-Zahrāwī und Arslān geht, werden einige allgemeine Bemerkungen über dieses Teilnetzwerk Riḍās gemacht, um dessen Besonderheiten hervorzuheben.

Zunächst ist anzumerken, dass Riḍās Kontakt zu al-Ḥaṭīb sich in vielerlei Hinsicht von demjenigen zu al-‘Aẓm, az-Zahrāwī und Arslān unterschied. Al-Ḥaṭīb (geb. 1886) gehörte – wie auch Shahbandar (geb. 1879) oder al-‘Uraysī (geb. 1891) – einer jüngeren Generation von syrischen Intellektuellen, Publizisten und Aktivisten an, von der sich ältere Vertreter der syrisch-arabischen Bewegung abgrenzten.¹ Dieser Altersunterschied war auch ein wesentlicher Faktor dafür, dass Riḍā mit al-‘Aẓm, az-Zahrāwī und Arslān eine persönliche Freundschaft pflegte, während die Beziehung zu al-Ḥaṭīb eher professioneller Natur war und auf persönlicher Ebene von einer gewissen Distanz geprägt gewesen zu sein scheint. Darüber hinaus ist al-Ḥaṭīb der Einzige in diesem Teilnetzwerk, dessen Schriften nicht in *al-Manār* erschienen, wohingegen al-‘Aẓm, az-

¹ Riḍā selbst unterschied zwischen jüngeren und älteren Vertretern der Bewegung; zu Letzteren zählte er sich selbst sowie al-‘Aẓm und az-Zahrāwī (*al-Manār* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 791).

Zahrāwī und Arslān zu denjenigen gehören, die am häufigsten Beiträge in *al-Manār* veröffentlichten. Ein weiterer Aspekt der Abgrenzung al-Ḥaṭīb's von den anderen drei Kontaktpersonen ist die Tatsache, dass er der Einzige ist, der nicht in der osmanischen Politik tätig war oder einer Familie angehörte, die traditionell hohe Posten in der osmanischen Verwaltung besetzte. Dies hängt zum einen mit der Tatsache zusammen, dass er jünger war als die anderen drei, aber auch mit seiner Vorliebe, seinen politischen Aktivismus in Strukturen zu kanalisieren, die sich außerhalb des politischen Etablissements befanden.

Die Kontaktpersonen Riḍās in diesem Teilnetzwerk weisen aber auch einige wichtige Gemeinsamkeiten auf. Alle vier waren – wie Riḍā selbst – in syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches geborene Muslime, die freiwillig oder unfreiwillig einen Großteil ihres Lebens im Ausland verbrachten. Alle waren auf die eine oder andere Weise mit den islamisch-reformistischen Ideen von Muḥammad ‘Abduh und/oder Ṭāhir al-Ġazā’irī (1852–1920) in Berührung gekommen und waren nachhaltig von ihnen beeinflusst worden. Die Grundannahme einer notwendigen religiösen Reform war der Faktor, der Riḍā mit diesen vier Männern zusammenbrachte; persönliche Sympathien und ein fruchtbarer Austausch führten dann zu langjährigen kooperativen Verbindungen auf verschiedenen Ebenen. Was ihre Bildungsbiografien betrifft, war az-Zahrāwī der Einzige, der, ebenso wie Riḍā, eine klassische islamische Ausbildung abgeschlossen hatte, während al-‘Azm, al-Ḥaṭīb und Arslān öffentliche osmanische oder private christliche Schulen besucht hatten. Ihrer jeweiligen Expertise entsprechend formulierten all diese Kontaktpersonen Riḍās ihre Ideen aus politischer, historiografischer oder soziologischer Perspektive in einem islamischen Referenzrahmen. Diejenigen, die ihre Schriften in *al-Manār* veröffentlichten, ergänzten damit das Repertoire von *al-Manār* um Bereiche, in denen Riḍā selbst kein Experte war. In den folgenden Abschnitten wird ausgeführt, welche weiteren Funktionen Riḍās Verbindungen zu al-‘Azm, al-Ḥaṭīb, az-Zahrāwī und Arslān für *al-Manār* sowie für Riḍā selbst erfüllten.

10.1 Rafīq al-‘Azm

Da Rafīq al-‘Azm einer sehr angesehenen Familie angehörte und als Autor von Monografien und Abhandlungen in arabischen Periodika in der Öffentlichkeit Kairos sehr präsent war, ist es erstaunlich, dass es bis heute nur wenige Publikationen gibt, die seine Schriften behandeln. Seine Aktivitäten in osmanischen, arabischen und syrischen Gruppierungen mit politischer Ausrichtung hat Tauber im Zusammenhang mit seinen Studien über die arabische Bewegung herausgearbeitet.² Zu den bekanntesten Arbeiten, die Einzelaspekte seiner historischen und soziologischen Schriften behandeln, gehört eine Monografie von Werner Ende, in der dieser

² Tauber (1993a) und Tauber (1995).

Schriften arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts über die Umayyaden untersucht, darunter auch die von al-‘Azm. Werner betont dessen säkulare Sicht auf die Geschichtsschreibung, die dazu geführt habe, dass al-‘Azm sich für eine Emanzipation der Historiografie von der Theologie ausgesprochen habe. Dieser Forderung entsprechend sei seine Beurteilung des ersten Umayyaden-Kalifen deutlich positiver ausgefallen, als dies bei anderen Autoren seiner Zeit der Fall war, da er die kriegerischen Auseinandersetzungen im Zuge der Ermordung des dritten Kalifen ‘Utmān als politisch und nicht religiös motiviert bewertet habe.³ Insofern führte al-‘Azm eine historiografische Perspektive ein, die zu seiner Zeit nicht üblich war; er vertrat aber dennoch die gängige Ansicht, die angenommene zivilisatorische Rückständigkeit gegenüber dem Westen sei darauf zurückzuführen, dass die Umayyaden als erste islamische Dynastie für die „gewaltsame Vernichtung der ‚demokratischen Regierung‘“ verantwortlich seien.⁴

Es existieren lediglich zwei Monografien, die sich ausschließlich mit al-‘Azm und seinem Werk befassen, eine italienischsprachige von Antonio Pellitteri und eine arabischsprachige von Bassām al-Baṭūš. Pellitteri gibt zunächst einen Überblick über arabischsprachige zeitgenössische Literatur, die die Reformbewegung betrifft, und geht dann dazu über, den soziokulturellen Kontext von Damaskus zu beschreiben, in dem al-‘Azm aufwuchs. Anschließend fasst er die Biografie von al-‘Azm zusammen, wobei er sich hauptsächlich auf eine von ‘Abd al-Qādir al-‘Azm zusammengestellte biografische Sammlung der Familie beruft. Einer Auflistung der Bücher und Aufsätze, die al-‘Azm veröffentlichte, folgt eine Besprechung dreier seiner frühen Werke.⁵ Dabei beschränkt sich Pellitteri auf kurze inhaltliche Zusammenfassungen und eine Kontextualisierung der Bücher, analytische Schlussfolgerungen fehlen.⁶ Auch al-Baṭūš fasst zunächst biografische Daten von al-‘Azm zusammen, wobei er mehr ins Detail geht als Pellitteri oder auch az-Ziriklī und Kaḥḥāla, die in ihren biografischen Lexika jeweils einen Eintrag zu al-‘Azm aufführen.⁷ Im Anschluss daran widmet sich al-Baṭūš einer Analyse der soziologischen, pädagogischen und politischen Ideen von al-‘Azm, seiner Stellung innerhalb der intellektuellen Strömungen seiner

³ Ende (1977), S. 32–37. Ende geht in diesem Zusammenhang auch auf eine Debatte zwischen al-‘Azm und Ğūrġī Zaydān ein, in der al-‘Azm die aus seiner Sicht ausschließlich negative Beurteilung der Umayyaden durch Zaydān kritisiert habe. Dabei habe al-‘Azm eingeräumt, dass das Streben der Umayyaden nach territorialen Eroberungen und der Festigung ihrer Macht – anstelle des Strebens nach dem Vorantreiben des zivilisatorischen Fortschritts – für ein Reich in seiner Frühphase das übliche Vorgehen gewesen sei, wobei er sich auf das Römische Reich bezog. Auf dieser Grundlage sei die negative Bewertung von Zaydān nicht ohne Weiteres haltbar (ebd., S. 37–42). Darüber hinaus behandelt Ende auch al-‘Azms Verteidigung des ersten umayyadischen Kalifen im Zusammenhang mit einer Debatte, die al-‘Azm diesbezüglich mit Ṭāḥā Ḥusayn führte (ebd., S. 55–59).

⁴ Ebd., S. 37.

⁵ Dabei handelt es sich um folgende Monografien: „Kitāb al-Bayān fi t-tamaddun wa-asbāb al-‘umrān“ von 1886, „Kitāb ad-Durūs al-ḥikamīya li-n-nāšī’a al-islāmīya“ von 1899 und „Kitāb Tanbīh al-afḥām ilā maṭālib al-ḥayāt al-iġtimā’īya wal-islām“ von 1900 (Pellitteri (1998), S. 121–151).

⁶ Siehe dazu auch Zemmin (2018), S. 306. Er kritisiert insbesondere, dass Pellitteri keinen Überblick über al-‘Azms soziopolitische Ideen bietet.

⁷ az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 3, S. 30, und Kaḥḥāla (1993), S. 724.

Zeit und schließlich seinen politischen Aktivitäten hinsichtlich der arabischen, syrischen und palästinensischen Frage. In einem Fazit konstatiert al-Baṭūš, dass al-‘Az̄m

„an die Notwendigkeit einer Reform für die Muslime glaubte. Dabei folgte er der pädagogischen Methode von Muḥammad ‘Abduh, verband diese aber mit politischer Arbeit. Er bestätigte immer wieder, dass der Weg zum Aufschwung darin bestand, Bildung und Moral zu fördern und eine politische Reform (*islāḥ siyyāsī*) zu realisieren. Er war ein politischer Kämpfer mit einer klaren intellektuellen und politischen Vision. Dabei tendierte er zu Mäßigkeit (*i’tidāl*), lehnte radikale Haltungen ab [...] und verfolgte eine Methode der graduellen Reform.“⁸

Die neueste Arbeit, die sich mit al-‘Az̄m befasst, stammt von Florian Zemmin. Er untersucht darin das Gesellschaftsverständnis in *al-Manār*, wobei er Gesellschaft als das grundlegendste Konzept eines modernen Selbstverständnisses definiert. Dazu analysiert er die Verwendung der Begriffe *muḡtama‘* und *al-hay’a al-iḡtimā’īya* in *al-Manār*, die „vermeintlich relevantesten arabischen Begriffe für ‚Gesellschaft‘“.⁹ Auf überzeugende Weise hat Zemmin herausgearbeitet, dass die meisten Autoren, die regelmäßig Beiträge in *al-Manār* veröffentlichten, diese Begriffe mieden und stattdessen den Ausdruck *umma* verwendeten, der zwar nicht gleichbedeutend mit „Gesellschaft“ sei, aber durchaus zentrale Aspekte des Konzepts enthalte. Während Riḏā selbst den Begriff *umma* bevorzugt habe, also einen Begriff aus der klassischen islamischen diskursiven Tradition, sei al-‘Az̄m durch seine häufige Verwendung des Ausdrucks *muḡtama‘* aufgefallen. Daher widmet Zemmin al-‘Az̄ms Schriften ein Kapitel seiner Arbeit und kommt zu folgendem Schluss: „Rafiq al-‘Az̄m stands out for his clearly secular and societal perspective on religion, which not only connects Islam and social order, but constructs Islam – in one of its two dimensions – as a social order.“¹⁰ Für die vorliegende Arbeit ist besonders relevant, dass Zemmin in diesem Zusammenhang die Rolle von al-‘Az̄m als Partner für einen säkularen Austausch herausgearbeitet hat, die dieser für *al-Manār*, für Riḏā und allgemein für islamische Reformer seiner Zeit spielte und auf die weiter unten noch eingegangen wird. Zunächst wird im Folgenden seine Biografie skizziert; dem schließen sich einige Bemerkungen zum gemeinsamen Auftreten von Riḏā und al-‘Az̄m in politischen Gruppierungen an. Des Weiteren wird ihre Zusammenarbeit im publizistischen Bereich erläutert, und schließlich geht es um ihre persönliche und freundschaftliche Verbindung.

Al-‘Az̄m wurde 1865 in Damaskus geboren und stammte aus einer hoch angesehenen Familie türkischen oder arabischen Ursprungs,¹¹ die seit Mitte des 18. Jahrhunderts einen bedeutenden

⁸ al-Baṭūš (2007), S. 210.

⁹ Zemmin (2018), S. 29. Die Ergebnisse seiner Analyse von al-‘Az̄ms Schriften, die in *al-Manār* veröffentlicht wurden, fasst Zemmin zusätzlich in einem gesonderten Artikel zusammen (Zemmin (2019)).

¹⁰ Zemmin (2018), S. 346.

¹¹ Woher die Familie al-‘Az̄m ursprünglich stammte, ist unklar. Der wichtigste Biograf der Familie, ‘Abd al-Qādir al-‘Az̄m, betonte den arabischen Ursprung, was aber im Zusammenhang mit seiner allgemein arabistischen Orientierung zu sehen ist (Pellitteri (1998), S. 84).

Rang im politisch-administrativen und militärischen Bereich der osmanischen Verwaltung innehatte. Der in Syrien ansässige Zweig der Familie, dem Rafīq al-‘Aẓm angehörte, stellte von 1724 bis 1807/1808 mehrere Gouverneure syrischer Provinzen, wobei Rafīqs Großvater ‘Abdallāh al-‘Aẓm als Gouverneur von Damaskus der letzte in dieser Reihe war.¹² Nachfolgende Generationen der Familie al-‘Aẓm beriefen sich noch lange Zeit später auf die wichtige politische Rolle ihrer Vorfahren, insbesondere zur Legitimierung ihres politischen Aktivismus.¹³

Auf Wunsch seines Vaters Maḥmūd al-‘Aẓm (gest. 1876), der selbst weniger an Politik als an Literatur und Dichtung interessiert war,¹⁴ besuchte Rafīq zunächst eine christliche Schule, an der er unter anderem die französische Sprache lernen sollte.¹⁵ In seinem Nachruf auf Rafīq al-‘Aẓm begründete Riḍā diese Wahl damit, dass dessen Vater sowohl traditionelle islamische Schulen ausgeschlossen hatte – da diese für „Männer der Religion“ (*riḡāl ad-dīn*) bestimmt seien – als auch öffentliche osmanische Schulen, da er es nicht für nötig hielt oder nicht wünschte, dass sein Sohn zu einem Angestellten der osmanischen Verwaltung ausgebildet würde.¹⁶ Nach dem Tod seines Vaters wechselte al-‘Aẓm dennoch auf die öffentliche osmanische Schule, wo er auch Türkisch lernte. Im Laufe seines weiteren Bildungsweges studierte er unter anderem bei Šayḥ Ṭāhir al-Ġazā’irī und Šayḥ Salīm al-Buḥārī (1851–1928) arabische Literatur, islamische Religionswissenschaften, Geschichte und Philosophie.¹⁷ Wie einige andere Reformer aus Damaskus, zu denen Riḍā enge Verbindungen pflegte,¹⁸ war al-‘Aẓm Mitglied des Kreises um Ṭāhir al-Ġazā’irī, was für seine intellektuelle Orientierung hinsichtlich umfassender Reformen der islamischen Religion und der osmanischen Politik und Gesellschaft ausschlaggebend war. Zudem hatte al-‘Aẓm Verbindungen zu liberal gesinnten Funktionären der osmanischen Regierung, die ihn in Kreise geheimer politischer Gruppierungen einführten. So schloss er sich bereits während seiner Jugend in Damaskus Vereinigungen an, die – wie später auch die *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* in Kairo – für die Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung kämpften. Zunächst wurde er Mitglied der *Ġam‘īyat ad-dustūr* (Vereinigung der Verfassung), die As‘ad Bek, Leiter der Polizei in Damaskus, gegründet hatte, und dann auch dem Komitee für Einheit und Fortschritt.¹⁹

¹² Im Jahr 1808 wurde ‘Abdallāh seines Amtes enthoben, nachdem der syrischen *ḥaġġ*-Karawane, die er führte, der Einlass nach Mekka verweigert worden war. Die erfolgreiche Führung und der Schutz der *ḥaġġ*-Karawane war seit 1708 dem Gouverneur von Damaskus vorbehalten und wurde als wichtiger Indikator für ein gutes Regieren angesehen (Masters (2009), S. 40).

¹³ Pellitteri (1998), S. 83–84.

¹⁴ Ebd., S. 90–91.

¹⁵ Die Angaben über die Kirche, der die Schule angehörte, variieren in der Sekundärliteratur. Pellitteri schreibt, dass al-‘Aẓm die Schule einer orthodoxen Kirche besuchte (ebd., S. 90), während bei Zemmin und al-Baṭūš von einer römisch-katholischen Schule die Rede ist (Zemmin (2018), S. 307, und al-Baṭūš (2007), S. 21).

¹⁶ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 288.

¹⁷ Kaḥḥāla (1993), S. 724.

¹⁸ Dazu gehörten zum Beispiel Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī und Muḥammad Kurd ‘Alī.

¹⁹ Pellitteri (1998), S. 93. Dies erwähnte auch Riḍā in seinem Nachruf auf al-‘Aẓm (*al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 294).

Als Sultan Abdülhamid die Verfolgung solcher Gruppierungen intensivierte, zog sich al-‘Azm zurück und beschloss, nach Kairo umzusiedeln, wo er 1884 bereits ein Jahr verbracht hatte.²⁰

Auch in Kairo war al-‘Azm für zahlreiche politische Vereinigungen in leitenden Funktionen aktiv, wobei Riḍā zu seinem wichtigsten Partner wurde. Seine Mitgliedschaft im Komitee für Einheit und Fortschritt ließ er zunächst ruhen, wahrscheinlich im Zusammenhang mit seinem Rückzug aus politischen Aktivitäten vor seinem Umzug nach Kairo. Dort gründete er mit Riḍā die *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* und leistete durch seine Verbindungen zu Mitgliedern des Komitees für Einheit und Fortschritt und seine Türkischkenntnisse, über die Riḍā selbst nicht verfügte, einen wichtigen Beitrag zum Aufbau der Vereinigung. Nach der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung im Jahr 1908 trat er dem Komitee für Einheit und Fortschritt wieder bei – was Riḍā, der ein Fortbestehen der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* bevorzugt hätte, nicht befürwortete. Als Riḍā später die *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* gründete, unterstützte al-‘Azm zunächst Riḍās Bestrebungen, anscheinend aber nicht aus voller Überzeugung, da er zu jenem Zeitpunkt noch am Osmanischen Reich als politischer Entität festhielt.²¹ Aktiver beteiligte er sich in der *Ḥizb al-lāmarkazīya* – deren Vorsitzender er war –, wieder gemeinsam mit Riḍā. Nach dem Ersten Weltkrieg, in dessen Verlauf auch er seine Hoffnung auf ein Fortbestehen des Osmanischen Reiches aufgegeben hatte,²² war er außerdem in der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* aktiv; aus dieser Gruppierung zog er sich jedoch aus gesundheitlichen Gründen zurück. Die langjährige Zusammenarbeit weist darauf hin, dass al-‘Azm für Riḍā der wichtigste Partner in politischen Gruppierungen war und ihre Ideen trotz einiger Differenzen weitgehend miteinander harmonierten. Nicht selten traten sie bei Vereinssitzungen und anderen Veranstaltungen, bei denen politische Fragen diskutiert wurden, gemeinsam auf. Ein Beispiel dafür ist eine Zusammenkunft syrischer Auswanderer in Kairo, an der Riḍā nach seiner Rückkehr aus Istanbul im Herbst 1910 teilnahm:

„[Nach meiner Rückkehr] berichteten mir meine syrischen Freunde, dass sie sich nach dem Abendgebet im Hotel Continental versammeln würden. Anlass dafür war die Abschiedsfeier für unseren Freund Sulaymān Affandī l-Bustānī, Deputierter für Beirut [im osmanischen Parlament]. Sie sagten außerdem, dass al-Bustānī sich darüber freuen würde, wenn ich kommen könnte. Ich nahm die Einladung an und traf

²⁰ Die Angaben über den genauen Zeitpunkt, zu dem al-‘Azm dauerhaft nach Kairo ging, variieren in den Quellen und der Sekundärliteratur: Riḍā, der sich auf Rafīq al-‘Azms Bruder ‘Uṭmān berief, nannte das Jahr 1894 (ebd., S. 290). Diese Angabe finden wir auch bei Zemmin (2018), S. 308. Pellitteri nennt das Jahr 1892 (Pellitteri (1998), S. 93) und az-Ziriklī das Jahr 1898 (az-Ziriklī (2002 [1926/1927]), Bd. 3, S. 30). Auch in Kairo war ein Zweig der Familie al-‘Azm ansässig. Ende des 18. Jahrhunderts ließ sich beispielsweise Naṣūḥ Bāšā l-‘Azm dort nieder, wo er seinen Namen untrennbar mit dem Widerstand gegen die napoleonische Invasion verbunden hatte (Pellitteri (1998), S. 87). Dementsprechend genoss seine Familie auch hier hohes Ansehen, was Rafīq al-‘Azm sicherlich zugutekam, als er sich dort mit namhaften Intellektuellen und Publizisten in Verbindung setzte.

²¹ Ebd., S. 96.

²² Laut Duri war die Hinrichtung zahlreicher arabischer Aktivisten durch die Regierung des Komitees für Einheit und Fortschritt für al-‘Azm der Auslöser, sich vom Osmanismus ab- und dem Arabismus zuzuwenden (Duri (1987), S. 204).

verspätet am Veranstaltungsort ein. Rafīq al-‘Aẓm sprach gerade über die Uneinigkeit (*sū’ at-tafāhum*) zwischen Arabern und Türken. Er vertraute al-Bustānī damit, [etwas zu tun], um diese zu beseitigen, damit er vielleicht den Riss noch zusammennähen könne, bevor er größer würde.

Ich hörte die Rede von Rafīq al-‘Aẓm nicht komplett, aber ich kenne seine Meinung zur osmanischen Einheit, denn wir waren lange Jahre zusammen auf geheimer und offener Ebene dafür aktiv. Al-Bustānī erkennt das an und sagte mir dazu in Istanbul sogar, dass seine Meinung so sehr mit der von Rafīq al-‘Aẓm und meiner übereinstimmen würde, wie das bei keinem anderen Syrer oder Araber der Fall sei.“²³

Als zwei andere Teilnehmer einigen Argumenten von al-‘Aẓm widersprachen,²⁴ übernahm Riḍā das Wort und verteidigte al-‘Aẓms Aussagen, wobei er sich auf seine eigenen Erfahrungen berief, die er kurz zuvor selbst mit der Regierung in Istanbul gemacht hatte:

„Was Rafīq al-‘Aẓm über die Uneinigkeit zwischen Türken und Arabern gesagt hat, ist ein klarer Fakt. Und er hat vollkommen recht, wenn er unseren reflektierten und vernünftigen Vertreter [al-Bustānī] zu einem Versuch aufgefordert hat, die Angelegenheit in Ordnung zu bringen und die Uneinigkeit zu beseitigen.“²⁵

Obwohl al-‘Aẓm zu dem Zeitpunkt wahrscheinlich noch Mitglied im Komitee für Einheit und Fortschritt war und Riḍā währenddessen darüber nachdachte, die *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabiya* zu gründen – was wiederum al-‘Aẓm zunächst nicht unbedingt befürwortete –, unterstützten sich die beiden gegenseitig bei solchen öffentlichen Auftritten. Indem Riḍā über die Diskussion in *al-Manār* berichtete, machte er für eine noch größere Öffentlichkeit sichtbar, dass zwischen ihm und al-‘Aẓm in dieser Frage Einigkeit herrschte.

Interessanterweise taucht al-‘Aẓms Name nie im Zusammenhang mit Riḍās religiös orientierten Vereinigungen auf, und er war auch nicht aktiv an ihnen beteiligt. Dementsprechend sprach Riḍā in seinem Nachruf auf al-‘Aẓm von einer „Zusammenarbeit für die politische und soziale Reform (*al-iṣlāḥ as-siyāsī l-iġtimā‘ī*).“²⁶ Ein Grund dafür ist, dass Riḍās religiöse Vereinigungen eine islamische Alternative zum öffentlichen Bildungssystem oder zumindest eine Ergänzung anbieten wollten, indem sie beispielsweise eigene Schulen gründeten. Wie in den folgenden Abschnitten näher erläutert wird, sah al-‘Aẓm die Gewährleistung einer angemessenen Bildung als Aufgabe der Politik an und nicht als Unternehmung, die durch die Zusammenarbeit einzelner Individuen

²³ *al-Manār* (November 1910), Jg. 13 (10), S. 785.

²⁴ Ya‘qūb Ṣarrūf, Herausgeber von *al-Muqtataf*, war der Meinung, dass nicht das Streben nach einer Turkifizierung osmanischer Völker der Grund für die Unterrepräsentation der Araber in der osmanischen Verwaltung gewesen sei, sondern die Tatsache, dass die Araber – im Gegensatz zu den Türken – für das Bekleiden öffentlicher Ämter nicht ausreichend ausgebildet waren. Sulaymān al-Bustānī (1856–1925), ein aus dem Libanon stammender Intellektueller und osmanischer Politiker, versuchte die Teilnehmer davon zu überzeugen, dass die Stellung der Araber im Osmanischen Reich nicht so schlecht sei wie vielfach angenommen. Er nannte unter anderem die Bewilligung von Geldern für Riḍās Schulprojekt als positives Beispiel für Bemühungen um die Verbreitung der arabischen Sprache (ebd.).

²⁵ Ebd., S. 786–787.

²⁶ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 291.

aus der Gesellschaft umgesetzt werden sollte. Dementsprechend beteiligte sich al-‘Azm nicht einmal an der Vereinigung, die Riḍā für die Gründung seiner eigenen Schule ins Leben gerufen hatte. Dabei hätte er sich durchaus in das Projekt einbringen können, da er Erfahrungen als Direktor (*nāzīr*) der öffentlichen osmanischen Schule (al-Madrasa al-‘uṭmānīya al-ahālīya) in Kairo vorweisen konnte, die er bis 1899 geleitet hatte. Al-‘Azm zog es also vor, seinen Beitrag für die Bildung ausschließlich im Rahmen öffentlicher Schulen zu leisten. Aufgrund ihrer freundschaftlichen Verbindung ist es aber durchaus möglich, dass al-‘Azm Riḍā praktische Ratschläge hinsichtlich der Leitung seiner Schule erteilte. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Riḍā die „Durūs al-ḥikamīya“ von al-‘Azm nicht als Lehrbuch in seiner Schule einsetzte. Dabei handelte es sich um eine Reihe von Unterrichtseinheiten über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, die er an der al-Madrasa al-‘uṭmānīya gehalten hatte und die für die muslimische Jugend bestimmt waren. Riḍā selbst hatte ihn dazu ermuntert, seine Unterrichtsinhalte zu Papier zu bringen, und das Buch dann mit auffallendem Enthusiasmus in *al-Manār* angepriesen.²⁷ In seiner Rezension betonte er dessen Tauglichkeit als Lehrbuch;²⁸ er hatte lediglich einige inhaltliche Einwände hinsichtlich der Aufteilung des Buches sowie einiger Definitionen, auf die er jedoch nicht näher einging.

Während al-‘Azm und Riḍā also nicht in religiösen Vereinigungen kooperierten, taten sie dies intensiv im publizistischen Bereich. Schon kurze Zeit nach seiner Niederlassung in Kairo war al-‘Azm als Autor in der arabischen Presse präsent. Er setzte sich mit Intellektuellen und Publizisten in Verbindung, was ihm sicherlich durch den guten Ruf seiner Familie erleichtert wurde. Er veröffentlichte politische und sozialhistorische Artikel in den größten Zeitungen und Zeitschriften Kairos, etwa *al-Mu’ayyad*, *al-Ahrām*, *al-Muqaṭṭam*, *al-Liwā’*, *al-Muqataṭaf*, *al-Hilāl* und später natürlich auch *al-Manār*.²⁹ Riḍā berichtete, dass er und al-‘Azm sich durch seine Zeitschrift kennengelernt hätten.³⁰ Die Umstände ihres Kennenlernens nannte Riḍā nicht im Detail, aber es ist bekannt, dass al-‘Azm sich unmittelbar nach seinem Umzug nach Kairo mit ‘Abduh in Verbindung setzte. Er besuchte dessen Lehrveranstaltungen an der Azhar sowie seine Sitzungen (*mağālis*), die er in seinem eigenen Haus und im Haus von Aḥmad Taymūr abhielt.³¹ Riḍā schrieb, dass al-‘Azm diese Sitzungen häufiger besuchte, nachdem er Riḍā kennengelernt hatte und sich eine Freundschaft entwickelt hatte.³² Vermutlich waren sie einander bei einer solchen Sitzung

²⁷ Riḍā veröffentlichte zunächst eine Leseprobe (Lektion 7: „Die Kenntnis der Religion ist eine Pflicht“ (*al-Manār* (Juni 1899), Jg. 2 (15), S. 225–227)) und verfasste später eine weitgehend positive Rezension (*al-Manār* (November 1899), Jg. 2 (34), S. 537–538).

²⁸ In seinem Nachruf auf al-‘Azm erkannte Riḍā lobend an, dass Muḥammad ‘Abduh es als Lehrbuch für die Schule der von ihm geleiteten *al-Ġam‘īya al-ḥayrīya al-islāmīya* ausgewählt hatte (*al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 297. Möglicherweise verwendete Riḍā das Buch nicht für den Unterricht an seiner Schule ein, um diese nicht als schiere Nachahmung von ‘Abduhs Projekten erscheinen zu lassen.

²⁹ Ebd., S. 290. Siehe dazu auch Pellitteri (1998), S. 42–43.

³⁰ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 291.

³¹ al-Baṭūš (2007), S. 22.

³² *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 290.

begegnet und über Riḍās zu dem Zeitpunkt neu gegründete Zeitschrift ins Gespräch gekommen. Auch ihre Zugehörigkeit zur Gruppe syrischer Auswanderer in Kairo kann ein Faktor für das gegenseitige Interesse gewesen sein. In jedem Fall stellten sie schnell fest, dass ihre Ideen miteinander kompatibel waren, und begannen bereits wenige Monate später ihre Zusammenarbeit in politischen Vereinigungen sowie im publizistischen Bereich.

Riḍā veröffentlichte zwischen 1899 und 1910 insgesamt zwölf Artikel von al-‘Aẓm und einen weiteren im Jahr 1926, etwa ein halbes Jahr nach al-‘Aẓms Tod. Außerdem rezensierte er zwischen 1899 und 1905 sechs von Rafīq al-‘Aẓms Büchern. Auffällig ist, dass in der Zeit nach 1905 – bis auf den oben genannten Artikel von 1926 – keine Schriften von al-‘Aẓm in *al-Manār* erschienen und Riḍā auch keine Rezension veröffentlichte. Dies ist damit zu erklären, dass al-‘Aẓm sich in dieser Zeit zunehmend auf die Publikation politischer Artikel konzentrierte³³ und es dafür besser geeignete Publikationsplattformen gab. Obwohl *al-Manār* sich ganz und gar nicht einer politischen Positionierung enthielt, war sie doch vornehmlich als religiöse Zeitschrift bekannt, weshalb al-‘Aẓm andere Plattformen mit expliziterer politischer Ausrichtung nutzte. Dies bedeutet nicht, dass die bis 1910 erschienen Artikel von al-‘Aẓm keine politische Komponente hatten; diese beschränkte sich aber auf allgemeine Fragen wie etwa das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten oder die Trennung von Religion und Politik. Neben explizit politisch ausgerichteten Periodika konnte al-‘Aẓm auch die Publikationen nutzen, die seine Vereinigungen in Form von Flugblättern, Petitionen, Vereinszeitschriften oder Positionspapieren herausgaben.

Der Großteil der Schriften von al-‘Aẓm in *al-Manār* behandelt das Verhältnis zwischen (islamischer) Religion, Politik und Gesellschaft. In einem frühen Artikel von 1899 schrieb er beispielsweise Regierungen die Verantwortung dafür zu, die soziale Ordnung (*nizām al-iğtimā*) aufrechtzuerhalten und damit das Wohlergehen der Gesellschaft zu ermöglichen. Regierungen hätten die Aufgabe, die sozialen Gesetze (*qawānīn al-iğtimā*) zu schützen und umzusetzen, wobei al-‘Aẓm hier zwischen natürlichen (*aṭ-ṭabīʿīya*) sozialen Gesetzen, also in der jeweiligen Gesellschaft verwurzelten Bräuchen (*al-‘awaʿid*) und moralischen Normen (*al-aḥlāq*), und niedergeschriebenen (*al-waḍʿīya*) sozialen Gesetzen unterschied, die von Menschen festgelegt seien und einen gerechten Ablauf sozialer Transaktionen weltlicher Natur (*al-muʿāmalāt*) regulieren sollten. Das Volk (*aš-šaʿb*) habe dabei die Aufgabe (*iḥtišās*), sich Kenntnisse über die sozialen Gesetze anzueignen, die die Grundlage für gesellschaftliche Zusammenarbeit (*taʿāwun*) bildeten, die wiederum zivilisatorischen Fortschritt herbeiführe. In diesem Zusammenhang schrieb al-‘Aẓm der Regierung die Rolle einer Erzieherin (*murabbīya*) zu, die das Volk zu einer respektvollen Haltung (*iḥtirām*) gegenüber den sozialen Gesetzen anhalten sollte.

³³ Siehe dazu Pellitteri (1998), S. 42–43.

Nachdem er diese theoretische Grundlage aufgebaut hatte, drückte al-‘Az̄m implizit seine Kritik an der Zensurpolitik des osmanischen Sultans aus. Während nämlich europäische Regierungen die oben genannten Aufgaben laut al-‘Az̄m erfolgreich erfüllt hätten und zu einem beachtlichen zivilisatorischen Fortschritt gelangt seien, sei die soziale Ordnung der östlichen Gesellschaft (*nizām al-muğtama‘ aš-šarqī*) gestört, weil ihre Regierungen in soziale Gesetze und natürliche Bräuche (*sunan aṭ-ṭabī‘a*) eingreife. Im Einzelnen erläuterte al-‘Az̄m, wie Regierungen des Ostens durch Verbote von Zeitungen, wissenschaftlichen Zusammenkünften und anderen Eingriffen in die Rede- und Meinungsfreiheit den Zugang zu Wissen und sukzessive auch zu zivilisatorischem Fortschritt versperrt hätten.³⁴

Der Artikel von al-‘Az̄m kann in zwei Abschnitte eingeteilt werden: Im ersten legte er einige grundlegende Aspekte seiner Ideen über das Verhältnis zwischen Herrschern und Völkern und deren Aufgaben beim Aufrechterhalten der sozialen Ordnung dar. Diese Aspekte formulierte er auf ähnliche Weise auch in seinem „Kitāb ad-Durūs al-ḥikamīya“, das etwa neun Monate später erschien.³⁵ Al-‘Az̄m konnte also Teile seiner noch im Entstehen begriffenen Sammlung von Vorträgen, die er an der osmanischen Schule in Kairo hielt, vorab in *al-Manār* publizieren. Die Vorträge waren für muslimische Jugendliche (*an-nāšī‘a al-islāmīya*) konzipiert; durch die Veröffentlichung von Teilaspekten seiner Vorträge in *al-Manār* konnte al-‘Az̄m eine zusätzliche Leserschaft erreichen, die zwar klein war – da *al-Manār* noch wenig verbreitet war –, aber den Kreis seiner Rezipienten über die jungen Besucher seiner abendlichen Vorträge hinaus erweiterte.

Al-‘Az̄m blieb in seinem Artikel sehr vage und sprach im Zusammenhang mit der gestörten Ordnung nicht von der osmanischen Gesellschaft, sondern von einer östlichen Gesellschaft, wobei er den Begriff *šarq* nicht näher definierte. Die Haltung al-‘Az̄ms hinsichtlich der Politik des osmanischen Sultans ist bekannt, daher ist klar, dass die hier formulierte Kritik gegen diese Politik gerichtet ist. Den Einschränkungen bei der Veröffentlichung politischer Meinungen entsprechend, die ‘Abduh Riḍā für *al-Manār* auferlegt hatte, ist die Kritik zwar durchaus scharf, wird aber nur implizit ausgedrückt. Riḍā schloss sich dieser Regimekritik an und ergänzte sie durch Begriffe, die im Kontext der Beurteilung der osmanischen Politik dieser Zeit häufig zu finden sind, wie zum Beispiel Despotismus (*istibdād*) und Versklavung (*isti‘bād*) der Völker sowie die konsultative und konstitutionelle Herrschaft (*as-sultā ad-dustūrīya aš-šūrāwīya*). Mithilfe dieser Begriffe formulierte auch die zu diesem Zeitpunkt noch geheim agierende *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya*, in der al-‘Az̄m und Riḍā gemeinsam aktiv waren, ihre Forderungen. Insofern diente insbesondere

³⁴ *al-Manār* (Februar 1899), Jg. 1 (45), S. 866–869.

³⁵ Siehe dazu Zemmin (2018), S. 332–334.

Riḍās Kommentar zu al-‘Az̄ms Artikel auch dazu, die Rhetorik der Vereinigung und anderer Regimekritiker zu verbreiten.

In seiner Beurteilung des Artikels nahm Riḍā eine ambivalente Position ein: Er befürwortete al-‘Az̄ms Ansicht, dass eine gebildete Gesellschaft eine der wichtigsten Voraussetzungen für zivilisatorischen Fortschritt sei, und erinnerte die Leser daran, dass die Weitergabe von Wissen über die eigene Gesellschaft, deren Probleme sowie über die Möglichkeiten, diese Probleme zu lösen, einer der Hauptgründe für die Gründung von *al-Manār* gewesen war.³⁶ Riḍā betonte aber in stärkerem Maße als al-‘Az̄m die Rolle der Bevölkerung, wenn es darum ging, angemessene Bedingungen für die Bildungsförderung zu schaffen, beispielsweise durch die Gründung neuer Bildungsinstitute. Dazu sei die Unterstützung der Regierung nicht zwingend erforderlich, diese Aufgabe könne auch die Zusammenarbeit von Gelehrten und vermögenden Personen erfüllen. Demnach habe al-‘Az̄m einen Irrtum begangen, als er die Verantwortung in dieser Frage allein den Herrschern übertrug. Während al-‘Az̄m also eine politische Lösung forderte, vertrat Riḍā einen sozialen Ansatz, bei dem sich Individuen aus der Gesellschaft mit ihren jeweiligen Ressourcen aktiv einbringen sollten. Dies war im Übrigen auch der Ansatz, den die religiösen Vereinigungen verfolgten, in denen Riḍā sich engagierte, zu dieser Zeit vor allem die *Ġam‘īyat makārim al-aḥlāq* und die *Ġam‘īyat šams al-islām*. Darüber, ob Riḍās Kommentar zu al-‘Az̄ms Artikel versteckte Kritik daran enthält, dass al-‘Az̄m sich nicht an solchen Gruppierungen beteiligte, kann nur spekuliert werden. In jedem Fall deutet vieles darauf hin, dass das Thema in persönlichen Gesprächen behandelt wurde.

Auf die Rolle des Islams in der sozialen Ordnung ging al-‘Az̄m in einem weiteren Artikel für *al-Manār* aus dem Jahr 1899 ein. Dieser macht deutlich, dass die göttlichen Gebote (*šarā‘i*) für al-‘Az̄m die Grundlage der sozialen Ordnung muslimischer Gesellschaften waren. Dabei betonte er, dass diese auf Gerechtigkeit (*‘adl*) aufgebaut und auf das allgemeine Wohlergehen (*al-maṣlaḥa al-‘amma*) ausgerichtet seien. Dementsprechend habe die frühislamische Gemeinschaft, die auf der Grundlage gegenseitiger Verantwortung (*at-takāful al-‘amm*) die Scharia umgesetzt habe, eine von Brüderlichkeit und Fortschritt geprägte Zeit erlebt.³⁷ Des Weiteren ging al-‘Az̄m davon aus, dass Religion eine Notwendigkeit für die Gesellschaft sei, da sie als bindender Faktor soziale Solidarität stifte, die wiederum für das Beibehalten der sozialen Ordnung erforderlich sei.³⁸ Wie er in einem zweiteiligen Artikel von Juni 1904 detailliert darlegte, müsse die politische Sphäre allerdings von der Religion getrennt werden.³⁹ Der Artikel löste eine Debatte mit Šāliḥ Bin ‘Alī l-Yāfi‘ī aus, einem Muslim aus Hyderabad, der eine Reaktion darauf schrieb und an *al-Manār*

³⁶ Dazu zitierte Riḍā aus dem Eröffnungsartikel in der ersten Ausgabe von *al-Manār* (*al-Manār* (Februar 1899), Jg. 1 (45), S. 870–871).

³⁷ *al-Manār* (April 1899), Jg. 2 (6), S. 81–85.

³⁸ Diese soziologische Sichtweise auf Religion und den Islam behandelt Zemmin (2018), S. 322–323.

³⁹ *al-Manār* (Juni 1904), Jg. 7 (7), S. 269–271, und *al-Manār* (Juni 1904), Jg. 7 (8), S. 304–312.

schickte. Den Inhalt dieser in *al-Manār* veröffentlichten Debatte hat Zemmin bereits umfassend behandelt, weshalb er hier nur knapp zusammengefasst wird.⁴⁰

Während al-‘Aẓm aus historischer Perspektive für die Trennung von Religion und Politik argumentierte, hielt al-Yāfi‘ī dies für unnötig, da der Islam selbst, bei einer aus seiner Sicht richtigen Auslegung der Scharia, beste politische Bedingungen für gesellschaftlichen Fortschritt schaffe. Frühere Herrscher hätten aber wichtige Prinzipien wie das der Konsultation (*šūrā*) missachtet, weshalb muslimische Gesellschaften nun im Vergleich mit anderen rückständig seien. Zemmin schreibt dazu, nachdem er Riḍās abschließenden Kommentar zu der Debatte zusammengefasst hat: „Thus Rida does not clearly side with either of the two opponents, but tries to steer a middle course between two Islamic reformists, who already claim to represent a middle course themselves.“⁴¹ Gerade weil diese Debatte drei verschiedene Varianten von Säkularität im Sinne der Trennung von Politik und Religion aufzeigt, denen eine unterschiedliche Epistemologie zugrunde liegt, bezeichnet Zemmin sie als Zeugnis einer Permeabilität der Grenzen zwischen dem Religiösen und Säkularen.⁴² Zudem sei bemerkenswert, dass al-‘Aẓm bereits Anfang des 20. Jahrhunderts aus islamischer Perspektive Argumente für den politischen Säkularismus entwickelt habe, 20 Jahre bevor ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq in seinem umstrittenen Buch „*Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*“ zu ähnlichen Schlüssen kam. Der wesentliche Unterschied habe darin bestanden, dass al-‘Aẓm eine Verbindung zwischen Islam und Politik aufrechterhielt, während ‘Abd ar-Rāziq dies ablehnte.⁴³ Dieser Unterschied war ausschlaggebend dafür, dass Riḍā die Ansichten von ‘Abd ar-Rāziq ablehnte und die von al-‘Aẓm befürwortete.

Riḍā und al-‘Aẓm verfolgten mit ihren Ideen über das Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft die gleichen Ziele, gingen aber unterschiedliche Argumentationswege. Im Hinblick auf bestimmte Fragen wiesen sie zudem der Religion, der Politik und der Gesellschaft unterschiedliche Rollen zu. Da ihre Ansätze einander nicht ausschlossen, stellten die Schriften von al-‘Aẓm in *al-Manār* eine säkular und soziohistorisch orientierte Ergänzung zu Riḍās vornehmlich religiös und religiös-rechtlich orientierter Perspektive – die seiner Ausbildung entspricht – dar. Zemmin hat herausgearbeitet, dass al-‘Aẓm aus allen Autoren von *al-Manār*, die einen soziologischen Ansatz verfolgten, heraussticht:

„ [H]e contributed a secular societal perspective to the discourse of al-Manar. To a certain degree, integrating such a perspective is characteristic of Islamic reformists

⁴⁰ Zemmin (2018), S. 311–325.

⁴¹ Ebd., S. 322.

⁴² Ebd.

⁴³ In den 1920er-Jahren stellte al-‘Aẓm eine stärkere Verbindung zwischen Religion und Politik her, indem er den Kalifen als religiöse und weltliche Leitung bezeichnete. Den entsprechenden Artikel veröffentlichte Riḍā nach dem Tod von al-‘Aẓm in *al-Manār* als Beitrag in der Debatte um das umstrittene Buch von ‘Abd ar-Rāziq (ebd., S. 323–325). Das arabische Original des Artikels findet sich in *al-Manār* (Januar 1926), Jg. 26 (7), S. 512–522.

at large. Within al-Manar, however, al-‘Azm goes furthest in elaborating this societal perspective and spelling out its secular consequences.⁴⁴

Dem kann hinzugefügt werden, dass auch in Riḍās Schriften säkulare Aspekte zu finden sind. Beispielsweise betonte er stets die Unterteilung der göttlichen Gebote der Scharia in solche, die unveränderbar sind und das Verhältnis zu Gott betreffen (*‘ibādāt*), und solche, die den sozialen Umgang der Menschen untereinander betreffen (*mu‘āmalāt*) und kontinuierlich einer zeit- und raumgemäßen rationalen Überprüfung durch unabhängigen *iğtihād* unterzogen werden müssten. Auch der Entwurf einer Regierungsordnung für eine potenzielle arabische Nation, den Riḍā bei den Briten in Kairo im Zuge seiner Verhandlungen mit ihnen zu Beginn des Ersten Weltkriegs einreichte, weist klare säkulare Elemente im Sinne einer Trennung religiöser und weltlicher Autorität auf.⁴⁵ Al-‘Azm und Riḍā hatten aufgrund ihrer individuellen Ansätze – die nicht zuletzt auf ihre unterschiedlichen Bildungsbiografien zurückzuführen sind – verschiedene Konzeptionen von Säkularität. Während Riḍā der Ansicht war, dass säkulare Elemente in der Scharia selbst verankert waren, resultierten sie bei al-‘Azm aus seinen soziohistorischen Annahmen.⁴⁶ Die unterschiedlichen Epistemologien sind auch erkennbar, wenn Riḍā und al-‘Azm andere Themen behandeln, zum Beispiel das Konzept der Konsultation (*šūrā*).

Wie bereits angedeutet wurde, schnitt Rafīq al-‘Azm in einem Großteil seiner Artikel für *al-Manār* grundlegende Ideen und Argumente an, die er in seinen Monografien genauer ausführte. Beispielsweise war das Konzept gegenseitiger Verantwortung (*at-takāful al-‘āmm*), das er im oben genannten Artikel vom April 1899 einführte, die Grundlage eines der Hauptargumente im „Kitāb ad-Durūs al-ḥikāmīya“.⁴⁷ Die Argumente, die er in der Debatte mit al-Yāfi‘ī anführte, waren Bestandteil seines wohl bekanntesten Werks, „Ašhar al-mašāhir al-islām fi l-ḥurūb wa-s-siyyāsa“, das al-‘Azm zwischen 1901 und 1905 in vier Bänden veröffentlichte. Riḍā rezensierte sie besonders ausführlich und wies auf die für muslimische Historiker innovative Methode hin,⁴⁸ die al-‘Azm von westlichen Historikern übernommen habe. Diese beschränkte sich nicht nur auf eine Wiedergabe historischer Ereignisse, sondern schloss auch eine Analyse ihrer Ursachen und Wirkungen ein. Al-‘Azm habe Riḍā mit dieser Publikation den lang gehegten Wunsch nach einem Buch über islamische Geschichte erfüllt, das diese Methode anwandte, und habe Riḍā gebeten, den ersten Band zu rezensieren und ihm gegebenenfalls Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten. Da

⁴⁴ Zemmin (2018), S. 303.

⁴⁵ Zum Text dieses Dokuments siehe Tauber (1989), S. 110–111.

⁴⁶ Al-‘Azm meinte, dass vorislamische arabische Gesellschaften nicht zwischen religiösen und weltlichen Angelegenheiten unterschieden hätten, während der Prophet Muḥammad diese als voneinander getrennt betrachtete, wobei sich Grundsätze weltlicher Angelegenheiten nach dem Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) und der Vernunft (*‘aql*) richteten (siehe dazu Zemmin (2018), S. 313–314, wobei er sich hier auf al-‘Azms Artikel in *al-Manār* (Juni 1904), Jg. 7 (7), S. 304–312, bezieht).

⁴⁷ Siehe dazu Pellitteri (1998), S. 105.

⁴⁸ Dies erwähnte Riḍā bereits in einer Vorankündigung seiner Rezension des ersten Bandes (*al-Manār* (Dezember 1901), Jg. 4 (20), S. 800).

Riḍā in seiner Rezension keine Mängel erwähnte, scheint er das Buch für tadellos gehalten zu haben.⁴⁹ Er wies auf dessen Nutzen (*fā’ida*) für Muslime hin und forderte seine Leser dazu auf, das Buch zu erwerben, nicht zuletzt als Ansporn für Rafiq al-‘Azm, weitere Bände zu verfassen.⁵⁰ Riḍā besprach in *al-Manār* auch al-‘Azms „Kitāb Tanbīh al-afhām ilā maṭālib al-ḥayāt al-iḡtimā’iya wa-l-islām“, das 1901 veröffentlicht wurde. Dabei handelte es sich um eine Sammlung von neun Artikeln, von denen einige bereits in der Zeitschrift *al-Mausū‘āt* erschienen waren. Auch dieser Publikation von al-‘Azm schrieb Riḍā einen großen Nutzen für die Muslime zu – es sei für diejenigen hervorragend geeignet, die etwas über die islamische Zivilisation (*al-madanīya al-islāmīya*) in Vergangenheit und Gegenwart erfahren wollten, sowie darüber, wie sie in der Zukunft gestaltet werden sollte und welche Verbindungen zwischen der islamischen und westlichen Zivilisation bestanden.⁵¹

Über die Veröffentlichung von al-‘Azms Artikeln in *al-Manār* und Riḍās durchweg positive Rezensionen hinaus beinhaltete ihre publizistische Kooperation auch den Druck einiger Bücher von al-‘Azm in der Manār-Druckerei sowie deren Vertrieb in der Manār-Buchhandlung. So gab al-‘Azm die Publikation des dritten Bandes seines „Kitāb Ašhar al-mašāhir“ bei der Manār-Druckerei in Auftrag⁵² sowie eine Sammlung einiger seiner historiografischen Vorträge.⁵³ Darüber hinaus wurde nach seinem Tod auch die Sammlung seiner zum Teil noch unveröffentlichten Artikel, die al-‘Azms älterer Bruder ‘Uṭmān mit Riḍās Hilfe zusammenstellte, in der Maṭba‘at al-Manār gedruckt. In seinem Vorwort zu diesem Buch bezeichnete ‘Uṭmān al-‘Azm Riḍā als den liebsten und treuesten Freund seines jüngeren Bruders.⁵⁴ Auch aus der Biografie, die der Artikelsammlung vorausgeht und die Riḍā zuvor bereits als Nachruf auf Rafiq al-‘Azm verfasst und in *al-Manār* veröffentlicht hatte, geht hervor, dass die beiden muslimischen Reformer auf freundschaftlicher Ebene verbunden waren.

Dies äußerte sich beispielsweise in gegenseitigem beratendem Beistand, wenn einer der beiden auf Reisen war und in eine unsichere Situation geriet. Als Riḍā im September 1909 bei einem Aufenthalt im libanesischen Tripoli in einer Menschenmenge von einem Mann angegriffen worden war, riet der besorgte al-‘Azm ihm in einem Brief dazu, die Stadt umgehend zu verlassen

⁴⁹ In seiner Rezension des zweiten Bandes bemängelte Riḍā hingegen zahlreiche Druckfehler, die er darauf zurückführte, dass der Autor sich in Syrien aufgehalten habe, während das Buch gedruckt wurde (*al-Manār* (Dezember 1902), Jg. 5 (17), S. 680).

⁵⁰ *al-Manār* (Januar 1902), Jg. 4 (21), S. 836. Zu den Rezensionen der weiteren drei Bände siehe *al-Manār* (April 1904), Jg. 7 (3), S. 113, und *al-Manār* (August 1905), Jg. 8 (13), S. 507–511. Zusätzlich zu den Rezensionen verfasste Riḍā eine Zusammenfassung des dritten Bandes (*al-Manār* (März 1904), Jg. 7 (1), S. 11–17).

⁵¹ *al-Manār* (März 1901), Jg. 4 (3), S. 107.

⁵² Riḍā bemerkte dazu, dass der dritte Band hinsichtlich Druck und Korrekturen besser sei als die ersten beiden Bände (ebd., S. 113).

⁵³ „al-Ḥuṭab at-ta’rīḥīya“ erschien im Jahr 1910. Siehe dazu Zemmin (2018), S. 305.

⁵⁴ al-‘Azm (1925), S. 3.

und seine Reise fortzusetzen.⁵⁵ Auch als Riḍā im Jahr 1912 beabsichtigte, von Indien über Bagdad zurückzureisen, warnte al-‘Az̧m ihn davor und riet ihm dazu, auf dem Seeweg zurückzukehren, da er befürchtete, dass Aḥmad Ğamāl Bāšā, der damalige Gouverneur von Bagdad und Führer der irakischen Armee, Riḍā wegen seines politischen Aktivismus verhaften würde.⁵⁶ Als wiederum Rafiq al-‘Az̧m im Jahr 1913 nach Istanbul reisen wollte, um nach dem Arabischen Kongress in Paris auch an den Verhandlungen mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt teilzunehmen, riet Riḍā ihm davon ab, da er befürchtete, dass die Mitglieder der Regierungspartei sich für die Protestaktionen rächen würden, die er, al-‘Az̧m und andere arabische Aktivisten durchgeführt hatten. Schließlich überzeugte er al-‘Az̧m davon, dass er sich einer unnötigen Gefahr aussetzen würde, sodass dieser seine Reisepläne fallenließ.⁵⁷ Diese drei Vorfälle zeigen deutlich, wie sehr die beiden Aktivisten um das Wohlergehen des jeweils anderen besorgt waren.

In seinem Nachruf auf al-‘Az̧m ging Riḍā nach einer Aufzählung von dessen Tugenden wie Loyalität, Mäßigung, eine hohe Moralität, Bescheidenheit und Großzügigkeit auch auf seine familiären Verhältnisse ein. Al-‘Az̧m war demnach zwar verheiratet gewesen, jedoch blieb sein Wunsch nach Nachkommen unerfüllt. Obwohl er darüber betrübt gewesen sei, habe er weder Groll darüber zum Ausdruck gebracht noch den Wunsch, eine zweite Frau zu heiraten oder sich von seiner Ehefrau scheiden zu lassen, was Riḍā als Zeichen großer Loyalität, Selbstbeherrschung und Genügsamkeit deutete.⁵⁸ Riḍā und al-‘Az̧m tauschten sich also auch über private Angelegenheiten aus, was sonst nur bei Šakīb Arslān vorgekommen zu sein scheint.

Zusammenfassend kann über die langjährige Verbindung zwischen al-‘Az̧m und Riḍā gesagt werden, dass sie besonders intensiv war und enge Kooperationen in politischen Vereinigungen und im Bereich der Publizistik umfasste und darüber hinaus durch eine tiefe persönliche Freundschaft gefestigt war. Diese Freundschaft nutzten sie auch für einen Austausch, der für ihre jeweilige Karriere von Vorteil war. Während Riḍā seinem Freund viel Raum für seine Schriften und seine Debatten mit anderen Reformern bot, stellte al-‘Az̧m im Gegenzug Verbindungen zu anderen syrischen Aktivisten her, die er aus dem Kreis von Ṭāhir al-Ġazā’irī in Damaskus kannte, beispielsweise zu Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb.⁵⁹ Des Weiteren war al-‘Az̧ms historiografische Arbeit eine wichtige Quelle für Riḍā, auf die er gelegentlich verwies.⁶⁰ Ihren unterschiedlichen

⁵⁵ Ībīš (Hg.) (2000), S. 15.

⁵⁶ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 299. Zu der brutalen Politik von Ğamāl Bāšā, die auch zahlreiche Hinrichtungen arabischer Aktivisten beinhaltete, siehe Kapitel 9.1 und 10.3.

⁵⁷ Ebd., S. 298–299. Siehe dazu auch Tauber (1993b), S. 207–208.

⁵⁸ *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 299–300.

⁵⁹ Auch ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī gehörte dem Kreis von al-Ġazā’irī an. Wie im folgenden Abschnitt dargelegt wird, war er Riḍā durch seine Artikel in der Zeitung *Ma’lūmāt* bekannt, also war der Kontakt nicht durch al-‘Az̧m zustande gekommen. Es ist aber möglich, dass Letzterer sie einander persönlich vorstellte, als az-Zahrāwī sich zwischen 1906 und 1908 in Kairo aufhielt.

⁶⁰ Beispielsweise verwies Riḍā auf al-‘Az̧ms „Ašhar al-mašāhir“, als er eine Fatwa-Anfrage aus Algerien zu den kriegerischen Auseinandersetzungen der Prophetengeführten nach dem Tode Muḥammads beantwortete (*al-Manār* (Oktober 1905), Jg. 8 (17), S. 668).

Bildungsbiografien entsprechend hatten sie verschiedene argumentative Schwerpunkte, die gut einander ergänzten, zumal Riḍā und al-‘Aẓm meist zu ähnlichen Ergebnissen gelangten. Wenn Meinungsverschiedenheiten bestanden, respektierten beide die Meinung des anderen. Ein Konfliktpunkt war beispielsweise al-‘Aẓms Beitritt zum Komitee für Einheit und Fortschritt, nachdem 1908 die osmanische Verfassung wieder eingesetzt worden war. Auch den Standpunkt von al-‘Aẓm, am Fortbestehen des Osmanischen Reiches festzuhalten – den er erst im Jahr 1916 gänzlich aufgab –, befürwortete Riḍā nicht. Zudem waren al-‘Aẓm und Riḍā während des Ersten Weltkriegs unterschiedlicher Meinung, was ein Mandat Frankreichs oder Großbritanniens in Syrien betraf. Beide wollten ein unabhängiges Syrien; für den Fall, dass es nicht zur Unabhängigkeit kommen sollte, hielt al-‘Aẓm jedoch eine Beratung Syriens durch Frankreich für geeignet, während Riḍā europäische Großmächte in einer Beraterrolle gänzlich ablehnte.⁶¹ Bemerkenswert ist, wie Riḍā in seinem Nachruf anerkennend erwähnte, dass die beiden ihre Konflikte nicht öffentlich in der Presse oder bei Vereinssitzungen austrugen, sondern ausschließlich in privaten Gesprächen.⁶² Dies trug dazu bei, dass sie hinsichtlich politischer Fragen stets geeint auftreten konnten. Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass al-‘Aẓm zu denjenigen Kontaktpersonen Riḍās in politischen Vereinigungen – aber auch darüber hinaus – gehörte, zu denen Riḍā die engsten Verbindungen pflegte, und dass er im hier behandelten Netzwerk eine besondere Stellung einnimmt.

10.2 Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb

Ein Interesse an der Biografie und der Rolle von al-Ḥaṭīb in der islamischen Reformszene Kairo entwickelte sich insbesondere in den 1990er-Jahren, als erste Monografien dazu veröffentlicht wurden.⁶³ Burġ untersucht auf der Grundlage von al-Ḥaṭībs Privatdokumenten dessen Rolle in der arabischen Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts.⁶⁴ Darauf geht auch Rizvi ein, der zusätzlich auch al-Ḥaṭībs Position im Bereich des islamischen reformorientierten Journalismus behandelt.⁶⁵ Tauber beschäftigt sich mit al-Ḥaṭībs Aktivitäten im Rahmen der arabischen Bewegung – wobei sich dessen wichtige Rolle in diesem Bereich allein schon darin zeigt, dass er in vielen der hier

⁶¹ Tauber (1993b), S. 268–269.

⁶² *al-Manār* (August 1925), Jg. 26 (4), S. 295.

⁶³ Aus der Zeit vor den 1990er-Jahren ist die Arbeit von Werner Ende zu nennen, in der er Standpunkte verschiedener Autoren des 20. Jahrhunderts hinsichtlich ihrer Beurteilung der Umayyaden behandelt. Er kommt dabei auch auf die „extrem umayyadenfreundliche Richtung“ von al-Ḥaṭīb zu sprechen, die diesen, im Kontext der politischen Entwicklungen in Ägypten nach 1945 betrachtet, zu einem Vertreter des „rechten Flügels der Salafīya“ gemacht habe (Ende (1977), S. 91–108).

⁶⁴ Burġ (1990). Ebenso wie die privaten Dokumente Riḍās befinden sich auch die al-Ḥaṭībs in den Archiven der King Abdulaziz Foundation for Research and Archives in Ryad (siehe dazu Sajid (2015), S. 197).

⁶⁵ Rizvi (1991).

behandelten Vereinigungen aktiv war, und zwar meist in zentralen Positionen.⁶⁶ In diesem Zusammenhang ist auch die Arbeit von Suwaydān zu nennen, der auf der Grundlage von al-Ḥaṭībs privaten Dokumenten auch dessen Kooperation mit Riḍā in politischen Vereinigungen rekonstruiert.⁶⁷

Ab Mitte der 1990er-Jahre behandelten die Autoren vermehrt al-Ḥaṭībs Rolle in der Publizistik, wobei insbesondere seine islamische Wochenzeitschrift *al-Fatḥ* die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler auf sich gezogen hat. Brunner bezieht sich auf einige Artikel daraus, um die Ablehnung von al-Ḥaṭīb hinsichtlich einer Annäherung von Sunniten und Schiiten (*taqrīb*) zu verdeutlichen.⁶⁸ Ghazal untersucht das Verhältnis zwischen den arabisch-nationalistischen und den islamisch-reformorientierten Aspekten von al-Ḥaṭībs Denken, wobei er sich auf Artikel aus *al-Fatḥ* aus der Zeit zwischen 1927 und 1943 stützt.⁶⁹ Mayeur-Jaouen beruft sich in zwei Artikeln ebenso auf diese Wochenzeitschrift. Der erste Artikel behandelt die Anfangsphase ihres Erscheinens, wobei für diese Arbeit von besonderem Interesse ist, dass al-Ḥaṭīb über die Aktivitäten der neu gegründeten islamischen Vereinigungen der 1920er-Jahre berichtete; ebenso interessant ist, dass Mayeur-Jaouen al-Ḥaṭībs Zeitschrift mit *al-Manār* vergleicht und sie als deren Nachfolgerin bezeichnet, worauf ich später näher eingehen werde. Im zweiten Artikel untersucht Mayeur-Jaouen, wie *al-Fatḥ* sich in der Frage um die Stellung der Frau in der Gesellschaft positionierte.⁷⁰ Im Zentrum steht *al-Fatḥ* auch in der Studie von Sajid, in der er den darin erschienenen Artikel von Šakīb Arslān untersucht und dabei auch auf die Verbindung zu al-Ḥaṭīb eingeht.⁷¹ In einer weiteren Publikation behandelt Sajid die Bedeutung der Unterstützung von al-Ḥaṭīb in der frühen Phase der Muslimbrüder.⁷² Wegweisend ist zudem die Arbeit von Lauzière, der die Bedeutung der von al-Ḥaṭīb gegründeten Buchhandlung und Druckerei für die Begriffsgeschichte der *salafīya* spielte beleuchtet. Lauzière verweist darauf, dass die in der westlichen Wissenschaft weit verbreitete Bezeichnung der Reformströmung von Afġānī, ‘Abduh und Riḍā als *salafīya* auf einem konzeptuellen Missverständnis basiere, das auf den französischen Orientalisten Louis Massignon (1883–1962) zurückgehe. Die Verwendung des Begriffs bei Autoren wie ‘Abduh und Riḍā habe sich auf dessen theologische Dimension beschränkt, und es gebe keine Belege dafür, dass sie ihre Reformströmung als *salafīya* bezeichnet hätten. Erst mit den

⁶⁶ Tauber (1993a).

⁶⁷ Zu der Zusammenarbeit in der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* siehe Suwaydān (1998), S. 123–127, und in der *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* siehe ebd., S. 147–154.

⁶⁸ Brunner (1996), S. 194–198.

⁶⁹ Ghazal (1997).

⁷⁰ Mayeur-Jaouen (2002) und Mayeur-Jaouen (2007).

⁷¹ Darin macht er die Bedeutung von al-Ḥaṭīb auch dadurch deutlich, dass er ihn als „missing link“ in der Geschichtsschreibung islamistischer Bewegungen bezeichnet (Sajid (2015), S. 224).

⁷² Sajid (2018).

Publikationen der von al-Ḥaṭīb und Qatlān gegründeten Salafiya-Buchhandlung sei das Konzept mit den Ideen der Reformströmung gefüllt worden.⁷³

Wie Riḍā war auch al-Ḥaṭīb Teil der Gemeinschaft syrischer Auswanderer in Kairo. Er wurde 1886 in Damaskus geboren – war also 21 Jahre jünger als Riḍā – und wuchs in einer Gelehrtenfamilie auf. Sein Vater Abū l-Faṭḥ al-Ḥaṭīb (1834–1897) war Sekretär der von Ṭāhir al-Ġazāʾirī gegründeten Zāhirīya-Bibliothek in Damaskus. Im selben Gebäude befand sich die Amīriya-Grundschule, die al-Ḥaṭīb im Alter von etwa elf Jahren abschloss. Danach besuchte er das osmanische Gymnasium Maktab ʿAnbar. Als sein Vater starb, wurde der junge al-Ḥaṭīb von al-Ġazāʾirī unterstützt, einerseits beim Bestreiten seines Lebensunterhalts – al-Ġazāʾirī beauftragte al-Ḥaṭīb mit dem Kopieren von Manuskripten in der Zāhirīya-Bibliothek – und andererseits bei seiner Ausbildung, indem al-Ġazāʾirī die Rolle eines Mentors übernahm. Er nahm al-Ḥaṭīb nicht nur in seinen Zirkel (*ḥalqa*) auf – an dem viele spätere führende Aktivisten der arabischen Bewegung teilnahmen, etwa al-ʿAẓm, Kurd ʿAlī und az-Zahrāwī –,⁷⁴ sondern ermunterte ihn auch dazu, eine Ausbildung in Arabisch sowie in islamischen Disziplinen bei Šayḥ Aḥmad an-Nawīlātī (gest. 1938) zu beginnen.⁷⁵ Da islamische Disziplinen nicht im Curriculum seines Gymnasiums Maktab ʿAnbar enthalten waren, ergänzte sein privates Studium bei an-Nawīlātī seine intellektuelle Formierung. Zusätzlich dazu ermöglichte ihm die Nähe zur Zāhirīya-Bibliothek den Kontakt mit der arabischen Presse und mit den Schriften von Ibn Taymīya, al-Kawākibī und ʿAbduh, die einen großen Einfluss auf ihn hatten.

Wie es für öffentliche Bildungseinrichtungen im späten Osmanischen Reich üblich war, fand der Unterricht am Maktab ʿAnbar in türkischer Sprache statt, selbst der Arabischunterricht. Dies löste bei al-Ḥaṭīb und anderen Schülern mit einem ausgeprägten arabischen Bewusstsein ein gewisses Unbehagen aus. Al-Ḥaṭīb gründete daher einen Lektürekreis, in dem er mit interessierten Mitschülern arabische Literatur behandelte, um der von ihm wahrgenommenen Turkifizierung der arabischen Jugend entgegenzuwirken.⁷⁶ Dieser Aktivismus rief wiederum Konflikte mit türkischen Schülern hervor, weshalb die Schulleitung das Zimmer von al-Ḥaṭīb inspizieren ließ. Da das Schulpersonal dort vom osmanischen Regime verbotene Literatur vorfand, musste al-Ḥaṭīb die Schule verlassen und seine Ausbildung in Beirut fortsetzen.⁷⁷ Auch hier besuchte er eine

⁷³ Lauzière (2010).

⁷⁴ Siehe dazu Escovitz (1986), S. 295, und Tauber (1993b), S. 44.

⁷⁵ Burğ (1990), S. 12–14. Zu Aḥmad an-Nawīlātī siehe *al-Faṭḥ* (Oktober 1939), Jg. 14, S. 576–577.

⁷⁶ Al-Ḥaṭīb nannte den Lektürezirkel *Ḥalqat Dimašq aš-šagīra* (Kleiner Zirkel von Damaskus), in Anlehnung an den *Ḥalqat Dimašq al-kabīra* (Großer Zirkel von Damaskus) um seinen Mentor al-Ġazāʾirī.

⁷⁷ Al-Ḥaṭīb berichtete in seinen Memoiren, dass die Schulleitung ihn nach diesem Vorfall bei der Bewertung seiner Jahresabschlussprüfung ungerecht behandelt habe und seine Versetzung in die nächste Klassenstufe unsicher gewesen sei, weshalb er die Schule habe verlassen müssen (ebd., S. 18).

öffentliche osmanische Schule, die Madrasat Bayrūt at-tānawīya al-amīriya, die er 1905 abschloss.⁷⁸

Im selben Jahr reiste al-Ḥaṭīb nach Istanbul, wo er sich für ein Studium der Rechtswissenschaft einschrieb. Al-Ḥaṭīb nahm auch hier eine vorangeschrittene Turkifizierung der arabischen Studenten wahr, von denen er meinte, dass sie keine Kenntnisse ihrer eigenen Sprache, Literatur und Kultur hätten. Daraufhin bildete er einen Kreis von Studenten um sich, mit denen er gemeinsam arabische Periodika las, die ihm Kurd ‘Alī aus Kairo schickte. Aus dieser Gruppe ging die geheime *Ġam‘iyat an-nahḍa al-‘arabīya* hervor, die al-Ḥaṭīb Ende 1906 gründete. Er wählte ein Kaffeehaus in Istanbul aus, das zum Treffpunkt für die Mitglieder dieser Vereinigung wurde.⁷⁹ Die Anzahl der Mitglieder stieg rasch an, und die Vereinigung wurde kurze Zeit nach ihrer Gründung von den osmanischen Autoritäten in Istanbul überwacht. Als Anführer dieser Gruppierung stand al-Ḥaṭīb unter besonderer Beobachtung, weshalb er Istanbul verlassen und sein Studium unterbrechen musste. Er ging nach Damaskus, wo ihm eine Stelle als Übersetzer für das britische Konsulat in al-Ḥudayda im Jemen angeboten wurde.

Bevor er seine Reise nach al-Ḥudayda antrat, wo er im November 1907 seine Arbeit im Konsulat beginnen sollte, hielt er sich für drei Wochen in Kairo auf.⁸⁰ Er besuchte seine Freunde Kurd ‘Alī und Rafīq al-‘Azm, die er aus al-Ġazā’irīs Zirkel in Damaskus kannte. Hier fand auch das erste Treffen mit Riḍā statt, initiiert von al-‘Azm. Al-Ḥaṭīb, der mit den Schriften Riḍās bereits vertraut war, trat prompt der *Ġam‘iyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* bei. Er erhielt von Riḍā und al-‘Azm den Auftrag, in al-Ḥudayda Mitglieder zu rekrutieren und eine neue Zweigstelle zu gründen.⁸¹ Nach einem Jahr gab er seine Arbeit als Übersetzer beim britischen Konsulat auf und kehrte zunächst nach Damaskus zurück, beschloss aber im Sommer 1909, langfristig nach Kairo zu gehen und eine Karriere im Buchdruck und -handel sowie im Journalismus anzustreben. Da sein guter Freund Aḥmad Taymūr Anteilseigner der berühmten Tageszeitung *al-Mu‘ayyad* war, konnte er in deren Redaktion arbeiten und damit nicht nur seinen Lebensunterhalt bestreiten, sondern auch die Grundlagen des Journalismus bei ‘Alī Yūsuf lernen.

Mit ‘Abd al-Fattāḥ Qatlān (gest. 1931), den er bei seinem ersten Aufenthalt in Kairo zwei Jahre zuvor kennengelernt hatte, gründete er 1909 die *Salafīya*-Buchhandlung (al-Maktaba as-salafiya). Zunächst ließen al-Ḥaṭīb und Qatlān in lokalen Druckereien klassische und zeitgenössische islamische Werke drucken, zum Teil als überarbeitete oder kommentierte Fassungen, die sie in

⁷⁸ Suwaydān (1998), S. 99.

⁷⁹ Burġ (1990), S. 19–24. Tauber behandelt die *Ġam‘iyat an-nahḍa al-‘arabīya* in einem eigenen Kapitel und bezeichnet sie als „Mutter“ der arabischen Vereinigungen, da sie die erste im 20. Jahrhundert war, die während ihres achtjährigen Bestehens einen gewissen Einfluss hatte. Zudem wurden ihre Mitglieder zu führenden Persönlichkeiten der arabischen Vereinigungen, die zwischen der Revolution der Jungtürken von 1908 und dem Ersten Weltkrieg gegründet wurden (Tauber (1993b), S. 43–50).

⁸⁰ Zu den Tätigkeiten al-Ḥaṭībs während dieses Aufenthalts siehe Suwaydān (1998), S. 119–123.

⁸¹ Siehe dazu Kapitel 7.

ihrer Buchhandlung vertrieben. Im Laufe der Zeit erweiterten sie ihr Angebot, wobei sie sich nicht auf bestimmte Themenbereiche spezialisierten, sondern ein breit gefächertes Angebot an Literatur zusammenstellten, die ihre Anschauung hinsichtlich der Rolle des Islams in der Gesellschaft im weitesten Sinne untermauerte. Dazu gehörten *ḥadīṭ*-Werke, philosophische Abhandlungen, Bücher über islamische Geschichte, Moral und Ethik. Des Weiteren veröffentlichten al-Ḥaṭīb und Qatlān Schriften gegen zeitgenössische Autoren, die bei vielen muslimischen Gelehrten und Intellektuelle in der Kritik standen, wie ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq oder Ṭaha Ḥusayn.⁸² Ein Schwerpunkt der Buchhandlung lag in den 1920er-Jahren auf der Verbreitung der hanbalitischen Lehre, zum Beispiel durch Neuauflagen der Werke von Ibn Taymīya, was al-Ḥaṭīb's Unterstützung von Ibn Sa‘ūd entsprach.⁸³

Riḍā hatte al-Ḥaṭīb's Qualitäten auf dem Gebiet des politischen Aktivismus bereits in der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* kennengelernt und hatte nun die Gelegenheit, sich von seinen Fähigkeiten im Bereich der Publizistik zu überzeugen. Er begrüßte und unterstützte die Unternehmung von al-Ḥaṭīb und Qatlān, indem er ihre Druckerzeugnisse stets positiv in *al-Manār* rezensierte und in das Angebot seiner eigenen Buchhandlung aufnahm. Von den insgesamt 16 Artikeln in *al-Manār*, in denen der Name al-Ḥaṭīb's auftaucht, sind sieben solche Rezensionen. Daneben sind noch acht Rezensionen von Büchern der Salafīya-Buchhandlung zu nennen, in denen al-Ḥaṭīb nicht namentlich erwähnt wurde. Darunter war zum Beispiel die sozialwissenschaftliche Abhandlung „ad-Daula wa-l-ġamā‘a“ von Aḥmad Ša‘īb Bek, die al-Ḥaṭīb aus dem Türkischen ins Arabische übersetzte und bei der Druckerei von *al-Mu ‘ayyad* drucken ließ.⁸⁴ 1912 veröffentlichten al-Ḥaṭīb und Qatlān einen Bericht des ehemaligen britischen Generalkonsuls in Tunis, Richard Wood (1806–1900), den die britische Regierung 1878 veröffentlicht hatte. Kopien der arabischen Übersetzung waren nicht mehr erhältlich, weshalb al-Ḥaṭīb eine von ihm korrigierte Fassung der Übersetzung drucken ließ. Der Bericht sei, so Riḍā, von besonderem Interesse, da der Autor über ein Wissen über Islam und Muslime verfügt habe, das kaum ein anderer europäischer Politiker habe vorweisen können.⁸⁵ Unter den Veröffentlichungen der Salafīya-Buchhandlung, die Riḍā rezensierte, waren auch vormoderne arabische Werke, zum Beispiel von Abū ‘Uṭmān al-Ġāhiz (776–868/869) oder Ibn Sīnā (980–1037).⁸⁶

⁸² Dazu gehörte zum Beispiel die Antwort von Muḥammad Baḥīt (gest. 1935) auf ar-Rāziq's „al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ (*al-Manār* (September 1926), Jg. 27 (6), S. 477).

⁸³ Siehe dazu Sajid (2015), S. 196–197. Dieser merkt an, dass die Verbreitung hanbalitischer und prowhabbitischer Schriften durch die Salafīya-Buchhandlung zur Ambiguität der Begriffe *salafīya* und *wahhābīya* beigetragen habe.

⁸⁴ *al-Manār* (April 1912), Jg. 15 (4), S. 311–312. Rafīq al-‘Azm beteiligte sich an dieser Veröffentlichung mit einem Vorwort, was Riḍā in seiner Rezension besonders hervorhob.

⁸⁵ *al-Manār* (Dezember 1912), Jg. 15 (12), S. 952–953.

⁸⁶ *al-Manār* (Mai 1915), Jg. 18 (4), S. 316, und *al-Manār* (Januar 1911), Jg. 13 (12), S. 954. Die Veröffentlichung von Werken von al-Ġāhiz ist bemerkenswert, da dieser der Denkschule der *mu‘tazila* angehörte. Zur Befürwortung einiger Elemente der *mu‘tazila* durch muslimische Reformer in Kairo siehe Dallal (2000), S. 342 – 345, und Hildebrandt (2002).

Die Buchauswahl der Salafīya- und diejenige der Manār-Buchhandlung harmonierten so gut miteinander, dass deren Eigentümer sich für einen Zusammenschluss entschieden und die Buchhandlung von al-Ḥaṭīb und Qatlān in die Räumlichkeiten von Riḍās Buchhandlung umzog.⁸⁷ Welche Erwägungen zu dieser Kooperation führten – etwa auf wirtschaftlicher oder struktureller Ebene –, kann auf der Grundlage der vorhandenen Quellen nicht rekonstruiert werden. Bekannt ist, dass nach dem Zusammenschluss alle drei Beteiligten auch die Inhaber (*aṣḥāb*) der Buchhandlung waren und ihre gemeinsame Unternehmung den Namen *Maktabat al-Manār* trug.⁸⁸ Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs kauften Qatlān und al-Ḥaṭīb eine eigene Druckpresse, trennten ihre Geschäfte von denen Riḍās und riefen ihre ursprüngliche Buchhandlung – die nun auch über eine Druckerei verfügte – unter dem Namen *al-Maṭba‘a as-salafīya wa-maktabatuhā* wieder ins Leben.⁸⁹ Dass Qatlān und al-Ḥaṭīb während der Kooperation mit Riḍā auf das Attribut *salafī* im Namen der Buchhandlung verzichteten, bestätigt die Annahme von Lauzière, dass sie dieser Bezeichnung keine besondere Bedeutung beimaßen.⁹⁰ Auf die Gründe für die Trennung der beiden Buchhandlungen liefern die vorliegenden Quellen keine Hinweise. Die Verbindung scheint aber nach Auflösung des Geschäfts keinen größeren Schaden erlitten zu haben, da Riḍā weiterhin Druckerzeugnisse ihrer ehemaligen Geschäftspartner positiv rezensierte.⁹¹

Die Zeit, in der Riḍā und al-Ḥaṭīb gemeinsam Inhaber der Maktabat al-Manār waren (1912 bis 1919), war politisch vom Ersten Weltkrieg und dessen Folgen für die arabische Welt geprägt. Unmittelbar vor Ausbruch des Krieges kooperierten Riḍā und al-Ḥaṭīb in zwei politischen Gruppierungen, der *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* und der *Ḥizb al-lāmarkazīya*.⁹² Während der Gefangenschaft von al-Ḥaṭīb im Gefängnis von Basra, die seine Reise in den Ḥiġāz im Auftrag der *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* und anderer arabischer Vereinigungen unterbrach, schrieben Riḍā und al-Ḥaṭīb einander zahlreiche Briefe, von denen ein Teil in der jeweiligen Sammlung von Privatdokumenten erhalten ist.⁹³ Riḍā informierte al-Ḥaṭīb regelmäßig über seine Bemühungen, ihn aus dem Gefängnis befreien zu lassen. Al-Ḥaṭīb wiederum klagte über die Dauer der Gefangenschaft und die Schwierigkeiten, die er beim Versenden von Briefen hatte. In Anbetracht der Tatsache, dass sie zu dieser Zeit nicht nur in der *Ġam‘iyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* und der *Ḥizb*

⁸⁷ *al-Faṭḥ* (April 1939), Jg. 14, S. 6. Lauzière datiert den Zusammenschluss der Buchhandlungen auf das Jahr 1912, wofür kein Beleg vorliegt. Er hat sich in jedem Fall vor 1914 ereignet, als ‘Abd al-Fattāḥ Qatlān in seiner Funktion als Verwalter (*mudīr*) der Buchhandlung den gemeinsamen Katalog veröffentlichte (Qatlān (1914)).

⁸⁸ Siehe dazu das Deckblatt des Katalogs (ebd.).

⁸⁹ *al-Faṭḥ* (April 1939), Jg. 14, S. 6.

⁹⁰ „Put simply, al-Khatib and Qatlan cared about making a living and avoiding bankruptcy, not about the congruence between their business ventures and the name of their bookstore, to which they never paid much attention anyway“ (Lauzière (2016), S. 42).

⁹¹ Zwischen 1926 und 1932 erschienen in *al-Manār* acht Rezensionen.

⁹² Siehe dazu die Kapitel 8 und 9.1.

⁹³ Zu den Briefen Riḍās an al-Ḥaṭīb siehe Burġ (1990), S. 109–110. Unter den Privatdokumenten Riḍās befinden sich drei Briefe aus dem Zeitraum Dezember 1914 bis Februar 1915 (King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Ryad).

al-lāmarkazīya zusammenarbeiteten, sondern auch eine gemeinsame Buchhandlung betrieben, kann diese Phase als die intensivste Zeit in der langjährigen Verbindung dieser beiden betrachtet werden. An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass aus einem Brief von al-Ḥaṭīb an Riḍā aus der Zeit unmittelbar nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis hervorgeht, dass Riḍā seinen Mitstreitern, die er in den Ḥiğāz entsandt hatte, auch damit beauftragt hatte, einigen Abonnenten von *al-Manār* in Indien, Amman und Kuwait Zahlungserinnerungen zukommen zu lassen.⁹⁴ Das ist insofern bemerkenswert, als damit abermals Riḍās Praxis, die verschiedenen Bereiche seiner Arbeit miteinander zu verbinden, verdeutlicht wird.⁹⁵

Während des Ersten Weltkriegs beteiligte sich al-Ḥaṭīb aktiv an der Arabischen Revolte und unterstützte deren Anführer Ḥusayn Ibn ‘Alī, indem er in dessen Auftrag eine öffentliche Druckerei für Veröffentlichungen der Haschemiten in Mekka gründete und ab 1916 deren offizielle Zeitung *al-Qibla* herausgab, die zweimal wöchentlich erschien. Ihre wesentlichen Funktionen waren die Legitimierung der Arabischen Revolte und die Bestätigung der haschimitischen Dynastie.⁹⁶ Riḍā, zu diesem Zeitpunkt ebenso noch Unterstützer von Ḥusayn Ibn ‘Alī, befürwortete auch diese Tätigkeit von al-Ḥaṭīb:

„Wir möchten das arabische Volk (*aš-ša‘b al-‘arabī*) sowie Muslime anderer Völker, die die arabische Sprache beherrschen, dazu ermuntern, diese Zeitung zu abonnieren. Wir möchten auch die Autoren bestärken, mit ihren Artikeln, Nachrichten und Kommentaren weiterzumachen, die für den Arabismus (*al-ğāmi‘a al-‘arabīya*) und die islamische Nation (*umma*) nützlich sind.“⁹⁷

Al-Ḥaṭīb leitete die Redaktion von *al-Qibla* bis 1919, wobei die Umstände der Beendigung dieser Tätigkeit unklar sind.⁹⁸ Nach der Eroberung von Damaskus durch arabische Truppen und der Einberufung des Syrischen Nationalkongresses unter Fayṣal I. ging al-Ḥaṭīb nach Damaskus, um sich weiter für die Verwirklichung seiner Vision einer arabischen Nation einzusetzen. Hier wurde

⁹⁴ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (10.01.1915): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁹⁵ Suwaydān schreibt außerdem, dass al-Ḥaṭīb in dieser Phase auch an Riḍās Schule in Kairo tätig war. Zum einen soll er administrativ am Prozess der Auswahl von Schüleranwärtern mitgewirkt haben und zum anderen in der Lehre des Faches Geologie (Suwaydān (1998), S. 146). Während Ersteres möglich, aber nicht belegt ist, erscheint Letzteres sehr abwegig. Zum einen ist mir weder bekannt, dass al-Ḥaṭīb Interesse an einer Tätigkeit in der Lehre hatte, noch, dass er im Bereich der Geologie qualifiziert war. Dagegen spricht zudem, dass das Curriculum der Schule Riḍās zwar Unterricht in Naturwissenschaften wie Mathematik und Biologie vorsah, Geologie aber nicht dazugehörte (*al-Manār* (November 1911), Jg. 14 (11), S. 801–821).

⁹⁶ Zu den Inhalten von *al-Qibla* in der Zeit, in der al-Ḥaṭīb ihr Redaktionsleiter war, siehe Rizvi (1991), S. 39–44. Riḍās Rezension stellte neben den prohaschimitischen Artikeln aus al-Ḥaṭībs Feder insbesondere dessen Übersetzungen aus türkischsprachigen Büchern, Zeitungen und Zeitschriften in den Vordergrund (*al-Manār* (November 1916), Jg. 19 (6), S. 383–384). Zu der Phase, die al-Ḥaṭīb in Mekka verbrachte, siehe Suwaydān (1998), S. 156–162.

⁹⁷ *al-Manār* (November 1916), Jg. 19 (6), S. 383. Als Riḍā 1916 zur Pilgerreise nach Mekka aufgebrochen war, besuchte er al-Ḥaṭīb in der Redaktion von *al-Qibla* (*al-Manār* (September 1917), Jg. 20 (3), S. 151).

⁹⁸ Laut Rizvi wurde al-Ḥaṭīb bis 1924 als Herausgeber von *al-Qibla* genannt, obwohl er seit 1919 operativ nicht mehr für die Zeitung tätig war. Unklar ist, ob er freiwillig ging oder von Ḥusayn Ibn ‘Alī entlassen wurde (Rizvi (1991), S. 46).

er Herausgeber der offiziellen Regierungszeitung *al-‘Āšima* und führendes Mitglied der geheimen *al-Fatāt*-Vereinigung.⁹⁹ Diese Gruppierung lenkte die Richtung der neuen syrischen Regierung, zunächst von ihren geheimen Strukturen aus, dann über einen für diesen Zweck gegründeten, offen agierenden Zweig.¹⁰⁰ Auch Riḍā sah im Syrischen Nationalkongress eine Chance, einen unabhängigen syrisch-arabischen Staat zu errichten, und reiste nach Damaskus, wo er nicht nur als Vertreter von Tripoli am Nationalkongress teilnahm, sondern auch zum Kongressvorsitzenden gewählt wurde.¹⁰¹ Hier schloss er sich auch dem offenen Zweig der *al-Fatāt*-Vereinigung an. Der Kontakt zwischen Riḍā und al-Ḥaṭīb während dieser Phase ist in den vorliegenden Quellen allerdings nicht belegt. Riḍā erwähnte al-Ḥaṭīb zwischen 1917 und 1923 überhaupt nicht in *al-Manār*, auch nicht in seinem Bericht über die Reise nach Syrien, wo er seine Teilnahme am Kongress und den Ablauf einzelner Sitzungen schilderte.¹⁰² Dass Riḍā in dieser Phase seine Verbindung zu al-Ḥaṭīb nicht betonte, kann mit den Vorsichtsmaßnahmen erklärt werden, die die *al-Fatāt*-Vereinigung traf – dazu gehörte, dass ihre zentralen Strukturen, also auch die Leitung durch al-Ḥaṭīb, weiterhin geheim gehalten wurden. Nachdem französische Truppen Damaskus im Juli 1920 zurückerobert hatten, verließen al-Ḥaṭīb und Riḍā die Stadt in Richtung Kairo. Aufgrund seiner geheimen politischen Aktivitäten reiste al-Ḥaṭīb als Händler getarnt mit gefälschten Ausweispapieren unter dem Namen ‘Abdallāh Abū-l-Faṭḥ.¹⁰³

Thompson bringt die Erfahrungen Riḍās im kurzlebigen arabischen Königreich Fayṣals in Syrien in einen Zusammenhang, der ebenso auf al-Ḥaṭīb übertragbar ist: Die Enttäuschung über das Scheitern der Bildung einer syrisch-arabischen Nation sei der wesentliche Faktor dafür gewesen, dass muslimische Autoren wie Riḍā sich in den 1920er-Jahren der wahhabitischen Strömung zugewandt hätten.¹⁰⁴ Diese Hinwendung umfasste sowohl eine politische Ebene – die Befürwortung der saudischen Herrschaft im Naǧd und Ḥiǧāz – als auch eine religiöse, die im Wesentlichen in der Verteidigung theologischer Positionen wahhabitischer Gelehrter bestand. Beide Ebenen sind in der publizistischen Arbeit von Riḍā und al-Ḥaṭīb deutlich erkennbar. Ersterer veröffentlichte zahlreiche Schriften in *al-Manār*, die die Herrschaft von Ibn Sa‘ūd

⁹⁹ Diese geheime Vereinigung wurde im November 1909 von arabischen Studenten in Paris nach dem Vorbild des Komitees für Einheit und Fortschritt gegründet, um die Rechte der Araber im Osmanischen Reich zu sichern. Als die meisten zentralen Figuren dieser geheimen Vereinigung nach ihrem Studium in ihre jeweilige Heimat zurückkehrten, verlagerte sie ihr Zentrum im Jahr 1913 zunächst nach Beirut und anschließend, nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, nach Damaskus. Zu der *al-Fatāt*-Vereinigung siehe Tauber (1993b), S. 90–97.

¹⁰⁰ Diesen nannte die Vereinigung *Ḥizb al-istiqlāl* (Partei der Unabhängigkeit).

¹⁰¹ Thompson hebt Riḍās Mitwirkung im Syrischen Nationalkongress und seine Rolle als Vermittler zwischen dem islamischen und dem säkularen Lager hervor: „With the pragmatism of a reformist politician, rather than rigid philosophy of a scholar, Rida embraced compromise that would uphold the core principles of Islamic governance rather than insist on the letter of the law“ (Thompson (2015), S. 245).

¹⁰² Zu Riḍās Reisebericht siehe Ībīš (Hg.) (2000), S. 163–221, zum Abschnitt über seinen Vorsitz des Syrischen Nationalkongresses siehe ebd., S. 223–232.

¹⁰³ Suwaydān (1998), S. 5–6.

¹⁰⁴ Thompson (2015), S. 253–254.

legitimierten und wahhabitische Lehren verteidigten; al-Ḥaṭīb tat dasselbe in den Zeitschriften, die er in den 1920er-Jahren in Kairo gründete.¹⁰⁵ Die Klärung der Frage, ob es sich tatsächlich um eine Hinwendung handelte, bedarf einer eingehenden komparativen Analyse ihrer Schriften vor und nach den 1920er-Jahren, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Es gibt in der Sekundärliteratur jedoch einige Hinweise darauf, dass beide schon vor den 1920er-Jahren wahhabitische Tendenzen hatten.¹⁰⁶ In diesem Fall wäre die intensiviertere Behandlung des Themas durch beide Autoren in den 1920er-Jahren mit der Legitimierung Ibn Sa‘ūds und der in der Presse erscheinenden Attacken auf die wahhabitische Strömung zu erklären.

Nachdem er Damaskus verlassen hatte, kehrte al-Ḥaṭīb seinen Aktivitäten in politischen Vereinigungen den Rücken. Er nahm in Kairo seine Arbeit in der Salafīya-Druckerei und -Buchhandlung wieder auf und arbeitete von 1920 bis 1925 als Autor in der Redaktion der Tageszeitung *al-Ahrām*, um seinen Lebensunterhalt zu sichern. 1924 gründete er seine eigene Wochenzeitschrift *az-Zahrā’*, die laut ihrer eigenen Definition Fragen aus den Bereichen Wissenschaft, Literatur und Gesellschaft behandelte.¹⁰⁷ Sajid nennt als den Schwerpunkt dieser Zeitschrift die „Wiederbelebung des arabischen Zugehörigkeitsgefühls durch die Beschäftigung mit der arabischen Literatur und der islamischen Geschichte, die im damaligen ägyptischen Kontext zutiefst herausgefordert wurden“.¹⁰⁸ Riḍā bezeichnete *az-Zahrā’* als nützlichen Dienst (*ḥidma nāfi‘a*) für die arabische Literatur sowie für Islam und Muslime und al-Ḥaṭīb als vorzüglichen und gründlichen Autor, der insbesondere hinsichtlich seiner Auswahl der Beiträge für *az-Zahrā’* aus der Presselandschaft hervorstechte.¹⁰⁹ Nachdem al-Ḥaṭīb im Jahr 1926 zusätzlich die Zeitschrift *al-Faṭḥ* gegründet hatte, stellte er – im Jahr 1930 – die Veröffentlichung von *az-Zahrā’* ein. In *al-Faṭḥ* widmete sich al-Ḥaṭīb verstärkt der Förderung der Rolle des Islams in der Gesellschaft. Er hob die Bedeutung moralischer und ethischer Normen hervor und sprach sich für deren Integrierung in Schulcurricula aus. In diesem Zusammenhang kritisierte er westliche Einflüsse sowie diejenigen arabischen Autoren, die diese seiner Ansicht nach begünstigten. Dabei betonte er die Vormachtstellung der arabischen Sprache und Kultur, die er untrennbar mit dem Islam verband.¹¹⁰

¹⁰⁵ Zu der *wahhābīya*-freundlichen Haltung von *al-Faṭḥ* siehe Mayeur-Jaouen (2002), Abs. 33.

¹⁰⁶ Ende bemerkt, dass al-Ḥaṭīb in der *Ġam‘īyat an-nahḍa al-‘arabīya* schon vor dem Ersten Weltkrieg *wahhābīya*-freundliche Tendenzen gezeigt habe (Ende (1977), S. 93). Lauzière beschreibt die Differenziertheit, mit der Riḍā die *wahhābīya* unterstützte, indem er einige Aspekte aufzeigt, denen Riḍā nach wie vor kritisch gegenüberstand (Lauzière (2016), S. 65–67).

¹⁰⁷ Zu *az-Zahrā’* siehe Sajid (2015), S. 198–201.

¹⁰⁸ Ebd., S. 200.

¹⁰⁹ *al-Manār* (Februar 1925), Jg. 25 (9), S. 720, und *al-Manār* (November 1927), Jg. 28 (9), S. 720.

¹¹⁰ „However, no Islamic unity would be possible unless the Arabs took a major part in it and unless the link between Islam and Arabism became clear and well defined. Reflecting the continued mixing of both identities after the World War I, al-Khatib tried to explain their close association and the impossible separation of Arabism from Islam on which it was dependent and to which it owed its glorious history“ (Ghazal (1997), S. 137).

Ähnlichkeiten mit *al-Manār* wies *al-Fatḥ* nicht nur hinsichtlich der oben genannten Verteidigung der saudischen Herrschaft und der wahhabitischen Lehre auf. Auch die Förderung eines bestimmten *tağdīd* anhand des Vorbilds der *salaf* identifiziert Mayeur-Jaouen als eine der wesentlichen Gemeinsamkeiten.¹¹¹ Ebenso vertrat auch Riḍā in *al-Manār* bestimmte kritische Positionen von *al-Fatḥ*, zum Beispiel die Ablehnung liberaler Autoren wie Ṭāhā Ḥusayn, Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888–1956) und ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq sowie die Warnung vor Verwestlichung und moralischem Verfall in muslimischen Gesellschaften und vor den Aktivitäten christlicher Missionare.¹¹² Ein wesentlicher Unterschied bestand in den Zielgruppen: Während *al-Manār* sich an eine gebildete Elite richtete, wollte al-Ḥaṭīb mit *al-Fatḥ* die alphabetisierten Massen ansprechen.¹¹³ Dazu baute er ein großes Netzwerk namhafter Autoren auf, darunter auch al-Ḥiḍr, Taymūr und Ġāwīš, die gemeinsam mit ihm auch an der Gründung der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* beteiligt waren.¹¹⁴ Obwohl auch Riḍā ein Autorennetzwerk um *al-Manār* herum aufgebaut hatte, verfasste er den größten Teil der Artikel selbst, und *al-Manār* wurde als Sprachrohr seiner persönlichen Meinung wahrgenommen.¹¹⁵ Neben den unterschiedlichen Zielgruppen arbeitet Mayeur-Jaouen weitere Merkmale heraus, die die Unterschiede zwischen *al-Manār* und *al-Fatḥ* deutlich machen: Da die Autoren von *al-Fatḥ* der jüngeren Generation muslimischer Autoren und Intellektuellen angehörten, wiesen ihre Artikel einen offensiveren, persönlicheren und direkteren Ton auf, mit dem sie einen kämpferischen Geist bei ihren Lesern entfachen wollten. Riḍā habe, so Mayeur-Jaouen, im Gegensatz dazu mit seinen Artikeln in *al-Manār* die Absicht verfolgt, seine Leser zu Reflexion anzuregen.¹¹⁶

Aufgrund dieser Unterschiede hinsichtlich der Zielgruppen und der Ansprüche an die Leser kann festgehalten werden, dass *al-Manār* und *al-Fatḥ* nicht in Konkurrenz zueinander standen. Sie vertraten grundsätzlich ähnliche Positionen, ihre Autoren hatten dieselben Gegner und die gleichen Ängste und Hoffnungen, was die islamische *umma* betraf. Mayeur-Jaouen meint, al-Ḥaṭīb habe in seiner Zeitschrift die Bedeutung von *al-Manār* herabgesetzt, indem er Riḍās Zeitschrift wenig Aufmerksamkeit geschenkt habe; abgesehen von einigen Verweisen, die sich darauf bezogen, dass Riḍā eine ähnliche Position vertrat wie *al-Fatḥ*, habe al-Ḥaṭīb *al-Manār* mehr oder weniger ignoriert und dessen Beziehung zu Riḍā sei distanziert gewesen.¹¹⁷ Hier muss allerdings zwischen der persönlichen und der professionellen Ebene ihrer Beziehung unterschieden werden, da sie durch ihre Zusammenarbeit in der Publizistik und in politischen Vereinigungen

¹¹¹ Mayeur-Jaouen (2002), Abs. 21.

¹¹² Ebd., Abs. 18–21.

¹¹³ Sajid (2015), S. 203.

¹¹⁴ Diese und andere Autoren werden genannt bei Rizvi (1991), S. 52–53, und Mayeur-Jaouen (2002), Abs. 7. Sajid (2015) behandelt außerdem Šakīb Arslāns Beiträge in *al-Fatḥ*.

¹¹⁵ Indem Riḍā in seinen Kommentaren in *al-Manār* häufig die erste Person Plural verwendete und somit seine Aussagen als die eines Kollektivs darstellte, versuchte er, dieser Wahrnehmung entgegenzuwirken.

¹¹⁶ Mayeur-Jaouen (2002), Abs. 6.

¹¹⁷ Ebd.

zumindest phasenweise eng miteinander verbunden waren. Hingegen scheint ihre persönliche Verbindung zueinander tatsächlich distanziert gewesen zu sein. Laut Hermann habe al-Ḥaṭīb Riḍā „übertriebenen Egoismus“ vorgeworfen.¹¹⁸ Auch in *al-Manār* gibt es keine Hinweise auf eine persönliche Freundschaft. Auch die weiter oben erwähnte Korrespondenz aus der Zeit, in der al-Ḥaṭīb im Gefängnis von Basra war, bestand nur aufgrund ihrer professionellen Beziehung. Beiden scheint es jedoch gelungen zu sein, die Person vom Werk zu trennen. Für die offenbar rein professionelle Wertschätzung von al-Ḥaṭīb für Riḍā dient sein Nachruf auf ihn, der in *al-Fatḥ* erschien, als Beleg. Darin verzichtet al-Ḥaṭīb darauf, Riḍās Biografie und Werk zusammenzufassen. Stattdessen konzentriert er sich auf die Frage der Nachfolge Riḍās, insbesondere hinsichtlich der Fortsetzung seines Lebenswerks *al-Manār* und der Vervollständigung seines *tafsīr*:

„Das größte Unglück am Tod vom Sayyid Muḥammad Rašīd Riḍā ist, dass zu diesem Zeitpunkt niemand das Vakuum füllen wird, das er hinterlassen hat. [...] Wir sind davon überzeugt, dass jemand auf den Verstorbenen folgen wird, der sich selbst für diese Aufgabe vorbereitet hat und die Entschlossenheit besitzt, zu diesem Ziel zu gelangen. [...] Ich schreibe diese kurze Abhandlung nicht, um seine Biografie zusammenzufassen oder seine Tätigkeiten zu analysieren, zumal für seine jahrzehntelange Arbeit der Platz hier nicht ausreicht. Vielmehr möchte ich den Eifer animieren, zum einen *al-Manār* zu bewahren und weiter zu veröffentlichen und zum anderen den *tafsīr* zu vervollständigen, und zwar mit der Methode, auf die sich Rašīd Riḍā verpflichtet hatte und die er ausgezeichnet beherrschte. [...] In jedem Fall darf *al-Manār* nicht verschwinden, und die Arbeit, die Rašīd Riḍā begonnen hat, muss fortgesetzt werden.“¹¹⁹

Al-Ḥaṭīb erkannte also die Bedeutung und Stellung von *al-Manār* in der arabischsprachigen islamischen Presselandschaft durchaus an und betrachtete es daher als eine Selbstverständlichkeit, dass jemand sich der Weiterführung von Riḍās Werk widmen würde.¹²⁰ Der Nachruf hinterlässt den Eindruck, dass al-Ḥaṭīb selbst den Anspruch hatte, als Herausgeber von *al-Manār* in Riḍās Fußstapfen zu treten. Er gestand ein, dass dies kein einfaches Unterfangen war, betonte aber, dass dies für Aspiranten mit entsprechendem Fachwissen kein unerreichbares Ziel sei. Darüber hinaus hatte al-Ḥaṭīb sogar Verbesserungsvorschläge, die auf eine größere Öffentlichkeit für die Zeitschrift abzielte, ohne die Absichten von Riḍā zu missachten. Besonders erstrebenswert sei eine Preissenkung für Abonnenten, da die Zeitschrift in ihrem jetzigen Umfang auch zu einem geringeren Preis angeboten werden könne, wie es bei *al-Fatḥ* der Fall sei. Al-Ḥaṭīb betrachtete die Angelegenheit aus der Perspektive eines Publizisten, für den eine große Leserschaft als Maßstab für Erfolg galt. Warum al-Ḥaṭīb die Funktion des Herausgebers von *al-*

¹¹⁸ Hermann (1990), S. 47.

¹¹⁹ *al-Fatḥ* (August 1935), Jg. 10 (460), S. 3–5.

¹²⁰ Laut al-Ḥaṭīb übertrug Riḍā die Verantwortung für die Fatwa-Rubrik und den *Tafsīr al-Manār* Šayḥ Muḥammad Bahġat al-Bayṭār (1894–1976). Dieser hatte ab 1919 einige Beiträge in *al-Manār* veröffentlicht, nicht aber in den wenigen Ausgaben, die nach Riḍās Tod erschienen.

Manār nicht übernahm, ist nicht bekannt. Er hatte ja offenbar trotz der Existenz seiner eigenen Zeitschrift *al-Faṭḥ* Interesse daran, dass *al-Manār* fortbestehen würde.

Die hohe Wertschätzung von al-Ḥaṭīb für Riḍās Werk tritt darüber hinaus durch eine interessante Bemerkung in Erscheinung, die er hinsichtlich der allgemein üblichen Assoziation von Riḍās Person und Arbeit mit ‘Abduh machte:

„Wenn jemand Rašīd Riḍā rühmen will, sagt er, dass er ein Schüler des Šayḥ Muḥammad ‘Abduh war. Wenn jemand seinen *tafsīr* lobend anerkennen will, sagt er, dass er dabei die Methode von ‘Abduh angewendet hat. Ich aber sage – und ich bin mir sicher dessen, was ich sage –, dass Rašīd Riḍā mit der Zeit sein Wissen erweitert hat, bis er die Stufe von ‘Abduh überschritten hat, insbesondere im Studium der Texte (*mutūn*) der *sunna*, der Lehren der Genossen des Propheten und der darauffolgenden Generation (*maḍāhib aṣ-ṣaḥāba wa-t-tābi‘īn*), der bedeutenden Imame und von allem anderen, über das er in seiner Zeitschrift *al-Manār*, in seinem *tafsīr* oder anderen Werken schrieb. Dabei nutzte er die Bücher, mit denen ‘Abduh sich aus Zeitmangel nicht beschäftigen konnte, vor allem die Bücher von Ibn Taymīya, Ibn al-Qayyim, al-Ḥāfiẓ, Ibn Kaṭīr etc. Rašīd Riḍā widersprach ‘Abduh, wenn er meinte, dass dieser hinsichtlich bestimmter Fragen falsch lag. Seine Leidenschaft für die Wahrheit war stärker als seine Leidenschaft für Freundschaft und Zuneigung.“¹²¹

Al-Ḥaṭīb erkannte Riḍā als eigenständigen Autor an, der sich seine fachlichen Qualifikationen durch langjähriges Studium angeeignet und seine Stellung in der islamisch-reformistischen Szene nicht nur aufgrund seiner Nähe zu ‘Abduh erlangt hatte. Tatsächlich war Riḍās Haltung hinsichtlich der öffentlichen Wahrnehmung seiner Person als ‘Abduhs Nachfolger ambivalent. Er schwankte stets zwischen seinen Ansprüchen auf das Erbe der Ideen von ‘Abduh und seiner Forderung, dass seine eigenen Beiträge zur islamischen Reform als solche anerkannt werden sollten.¹²² Diese benannte al-Ḥaṭīb in seinem Artikel ganz klar, als er Riḍās Beschäftigung mit bestimmten Autoren, deren Werke al-Ḥaṭīb auch durch die Salafiya-Druckerei und -Buchhandlung förderte, als bemerkenswerte Ergänzung von ‘Abduhs Arbeit hervorhob.

Die Beziehung zwischen Riḍā und al-Ḥaṭīb scheint also im Wesentlichen professioneller Natur gewesen zu sein, was aber auch mit gegenseitiger Anerkennung einherging. Al-Ḥaṭīb zeigte diese, indem er Riḍās Verdienste um die islamische Reform von ‘Abduh loslöste und als so bedeutend einstufte, dass er ihre Fortsetzung wünschte. Riḍā wiederum erkannte früh al-Ḥaṭībs Potenzial. Bereits 1909 veröffentlichte er einen von al-Ḥaṭīb ausgewählten und aus dem Türkischen

¹²¹ Ebd., S. 4–5.

¹²² Diese Ambivalenz manifestierte sich zum Beispiel, als Riḍā sich 1911 gegen den Vorwurf der Zeitung *al-‘Alam* verteidigte, dass die *Ġamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād*, die Riḍā zu jenem Zeitpunkt zu eröffnen beabsichtigte, lediglich die Umsetzung einer Idee ‘Abduhs gewesen sei: „Ich sage aber [dazu] – und ich bin derjenige, der die hervorragenden Taten von ‘Abduh im Westen und Osten verbreitet hat –: Ich habe von ihm nie einen Hinweis darauf gehört, dass er eine Vereinigung und eine Schule mit diesem Programm in Kairo oder Istanbul gründen wollte. Ganz im Gegenteil, er hoffte auf eine Reform der Azhar und darauf, dass die Muslime von ihr alles bekommen würden, was sie hinsichtlich ihrer Religion und ihrer Vorbereitung für die *da‘wa* brauchen. Ich habe vom ihm [über die Gründung einer solchen Schule] auch nach seinem Rücktritt von der Azhar nichts gehört“ (*al-Manār* (Januar 1911), Jg. 14 (1), S. 58–59).

übersetzten Artikel in *al-Manār*, in dem der ursprüngliche Autor Mūsā Kāzīm (1858–1920) Themen behandelte, die grundlegende Forderungen von *al-Manār* widerspiegeln, wie zum Beispiel eine Vereinheitlichung der islamischen Rechtsschulen oder eine Reform islamischer Bildungseinrichtungen.¹²³ Die Art und Weise, mit der Riḍā und al-Ḥaṭīb in politischen Vereinigungen zusammenarbeiteten, deutet darauf hin, dass Riḍā al-Ḥaṭīb als einsatzbereit und vertrauenswürdig einschätzte.

Über ihre Druckereien, Buchhandlungen und Zeitschriften einerseits und die *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* andererseits standen Riḍā und al-Ḥaṭīb in den 1920er- und -30er-Jahren in Kontakt miteinander, was nicht nur aus Hinweisen in der islamischen Presse hervorgeht, sondern auch aus schriftlichen Mitteilungen an Riḍā und an das Büro von *al-Manār*. Diese Mitteilungen verfasste al-Ḥaṭīb nicht als Privatperson, sondern als Inhaber der Salafiya-Druckerei und -Buchhandlung oder als Generalsekretär der *Ġamāʿa at-taʿāruf al-islāmī*, einer 1934 in Kairo gegründeten Vereinigung.¹²⁴ Trotz der professionellen Distanz, die al-Ḥaṭīb und Riḍā insbesondere in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg wahrten, gehörte al-Ḥaṭīb zu den wichtigsten Kontaktpersonen Riḍās, sowohl im Bereich der Publizistik als auch bei der Arbeit in verschiedenen politischen und religiösen Gruppierungen. Zuletzt bildeten al-Ḥaṭīb und seine *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* gewissermaßen eine Brücke zwischen Riḍā und der kommenden Generation junger Muslime, die die Ideen der islamischen Reform neu belebten. Mit dieser Vereinigung ermöglichte er Riḍā, seine Ideen in Vorträgen vor einer jungen Hörerschaft zu verbreiten, zu der Riḍā ohne diese Vereinigung anscheinend keinen Kontakt gehabt hätte. Bemerkenswert ist, dass im hier behandelten Netzwerk Riḍā und al-Ḥaṭīb die einzigen Personen sind, die sowohl in die Kreise politischer als auch diejenigen religiöser Vereinigungen integriert waren, weshalb al-Ḥaṭīb in Riḍās Kontaktnetzwerk in den Vereinigungen Kairo eine besondere Stellung einnimmt.

10.3 ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī

Wie auch viele andere Figuren in dem hier behandelten Netzwerk Riḍās sind das Leben und Wirken des Journalisten und politischen Aktivisten ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī noch nicht extensiv erforscht worden. Er gehörte zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der arabischen Bewegung

¹²³ *al-Manār* (Februar 1909), Jg. 13 (1), S. 50–59.

¹²⁴ Die Mitteilungen der *Salafiya*-Druckerei und -Buchhandlung waren an ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āšim adressiert, den Geschäftsführer von *al-Manār*. Sie enthielten administrative Inhalte über Verkäufe, Rezensionen und Bestellungen von Büchern (Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (01.04.1931): Brief an ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āšim, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad, und Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (10.06.1933): Brief an ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āšim, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad). In einer Mitteilung informierte al-Ḥaṭīb Riḍā über die Gründung der oben genannten Vereinigung und bat um die Verbreitung dieser Nachricht in *al-Manār* – eine Bitte, der Riḍā nicht nachkam (Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (02.04.1934): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

vor dem Ersten Weltkrieg und ging als einer ihrer Märtyrer, die aufgrund ihrer oppositionellen politischen Aktivitäten am 6. Mai 1916 in Beirut und Damaskus öffentlich hingerichtet wurden, in die Geschichte ein. Dementsprechend behandeln Autoren hauptsächlich seine politischen Aktivitäten: er war Abgeordneter der Opposition im osmanischen Parlament und Vorsitzender des Arabischen Kongresses, der im Juni 1913 von der *Ḥizb al-lāmarkazīya* einberufen und in Paris abgehalten wurde. Dabei werden diese Aktivitäten mit seinen politischen und soziologischen Ideen in Verbindung gebracht, die er in der arabischen Presse verbreitete, und zwar in den Zeitungen *al-Mu’ayyad* und *al-Ġarīda*, den Zeitschriften *al-Manār* und *al-Muqaṭṭam* sowie in den selbst gegründeten Periodika *al-Munīr* und *al-Ḥaḍāra*, die er in Homs respektive Istanbul herausgab.

Eine einschlägige englischsprachige Arbeit ist der Beitrag von Tarabein im Sammelwerk „The Origins of Arab Nationalism“. Er legt zunächst den Verlauf der politischen Karriere von az-Zahrāwī dar und analysiert dann die Leitartikel in dessen Wochenzeitung *al-Ḥaḍāra* aus den Jahren 1911 und 1912. Dabei hebt er az-Zahrāwīs Hauptziel hervor, die osmanische Einheit; diese sei nur zu erreichen, wenn es auch innerhalb der einzelnen osmanischen Völker einen starken Zusammenhalt gebe. Sein Fokus lag dabei, den Zusammenhalt der osmanisch-arabischen Völker zu stärken, wobei er als wichtigste einende Faktoren deren Sprache und Geschichte betonte. Diese Annahmen bringt Tarabein in einen Zusammenhang mit europäischen Nationalismen jener Zeit, die Sprache und Geschichte ebenfalls in den Vordergrund stellten. In zahlreichen Artikeln habe az-Zahrāwī, so Tarabein, zudem versichert, dass Arabismus und Osmanismus miteinander vereinbar seien – ein Thema, das auch in den Schriften von al-‘Az̄m und Riḍā präsent war. Eine abschließende Bemerkung von Tarabein behandelt die säkulare Form von az-Zahrāwīs Konzeptualisierungen von Nationalismus und Patriotismus, die er daran festmacht, dass az-Zahrāwī eine Einheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen förderte, die er als einziges Mittel gegen westlichen Imperialismus erachtet habe.¹²⁵

Duri behandelt auf einigen wenigen Seiten seiner Monografie „The Historical Formation of the Arab Nation“ die Ideen von az-Zahrāwī und geht insbesondere auf dessen Ablehnung des Panislamismus (und der Religion im Allgemeinen) als bindendes Element zugunsten einer politischen Einheit ein. Laut az-Zahrāwī habe sich die Einheit der Muslime nach dem Tod des zweiten rechtgeleiteten Kalifen ‘Umar (reg. 634–644) aufgelöst und sich seitdem nicht regeneriert, nicht einmal angesichts solcher externen Bedrohungen wie der Kreuzzüge.¹²⁶ Auch Duri geht auf die Bedeutung der arabischen Geschichte bei az-Zahrāwī ein, der aufgezeigt habe,

¹²⁵ Tarabein (1991), S. 99–117.

¹²⁶ Duri (1987), S. 194–195.

dass der arabische Nationalismus zugunsten eines geeinten Osmanischen Reiches eine Alternative zur religiösen Einheit gewesen sein könne.

Während Tarabein und Duri az-Zahrāwī eindeutig als einen dem Osmanischen Reich gegenüber loyalen *arabischen* Nationalisten behandeln, setzt Fujinami die Ideen von az-Zahrāwī in den Kontext *osmanischer* Ideengeschichte, womit er ihn „vom Mythos arabisch-nationalistischer Historiographie“ loslösen möchte.¹²⁷ Dazu analysiert er az-Zahrāwīs Ideal einer zu bildenden osmanischen Nation, die auf einer politischen Einheit beruhen sollte. Die Grundlage dafür sollten wiederum die Gemeinschaften der osmanischen Völker als Ganzes und nicht ihre Individuen bilden. Die Umsetzung dieser Vision sei laut az-Zahrāwī nur durch politische Erziehung (*tarbiya siyāsīya*) zu erreichen, die nicht nur gebildete Schichten, sondern auch die Massen erreichen sollte. Politische Bildung war auch die explizite Absicht hinter der Gründung seiner Zeitschrift *al-Ḥaḍāra* und das Thema seiner Eröffnungsrede beim Arabischen Kongress in Paris.¹²⁸ Das Einbetten von az-Zahrāwīs Ideen in einen ausschließlich osmanischen Kontext ist nicht unproblematisch – darauf werde ich in den folgenden Abschnitten eingehen –; dennoch bietet Fujinamis Arbeit eine interessante Perspektive und deckt dabei Unstimmigkeiten in az-Zahrāwīs soziopolitischer Theorie auf, darunter eine unzureichende Argumentation bei der Beantwortung der Frage, wie die Gleichheit osmanischer Bürger auf gesamtosmanischer Ebene einerseits und auf der Ebene der einzelnen Völker andererseits gewährleistet werden könne. Laut az-Zahrāwī seien religiöse und sprachliche Privilegien Hindernisse für die Gleichheit aller osmanischen Bürger. Beide seien in der Verfassung verankert, az-Zahrāwī habe daher die religiösen Privilegien für osmanische Muslime anerkannt, Türkisch als offizielle Sprache des Reiches aber abgelehnt. „[W]hile Zahrāwī addressed the question of religious privileges of non-Muslims from a *legal* point of view, he approached the question of language from an *ethnic* point of view. His double standard is obvious.“ Solche Widersprüche sind in diesem Kontext bei vielen osmanisch-arabischen Autoren zu finden und spiegeln die Schwierigkeit wider, die komplexen Zusammenhänge zwischen osmanischer und arabischer Nation zu theoretisieren.

Die einzige mir bekannte arabischsprachige Arbeit, die az-Zahrāwīs soziopolitisches Denken umfassend behandelt, ist eine Monografie von al-Ḥallāq. Auf der Grundlage von az-Zahrāwīs Artikeln in *al-Ḥaḍāra* sowie einiger anderer seiner Schriften untersucht al-Ḥallāq az-Zahrāwīs Konzepte hinsichtlich Freiheit, Gerechtigkeit, politischer Erziehung, ethnischem Fanatismus (*ta‘aṣṣub*), Arabismus (*‘urūba*) und Neuerung (*tagdīd*). In az-Zahrāwīs humanistischem Weltbild seien Vernunft, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit die wichtigsten Grundpfeiler gewesen. Er habe sich dafür eingesetzt, dass die Osmanen von Untertanen zu Bürgern werden sollten, habe die

¹²⁷ Fujinami (2018), S. 243.

¹²⁸ Siehe dazu Duri (1987), S. 292.

unabhängige Rechtsfindung (*iğtihād*) gefordert und eine zur damaligen Zeit progressive Auffassung von der Stellung der Frau in der Gesellschaft vertreten.¹²⁹

Abschließend sind noch zwei weitere Arbeiten zu nennen, in denen nicht az-Zahrāwīs politische Schriften und Aktivitäten im Fokus stehen, sondern eine Sammlung seiner islamisch-reformistischen Aufsätze und eine historiografische Schrift behandeln. Commins geht in seiner Studie über die islamische Reform in Damaskus auf az-Zahrāwīs Schrift „al-Fiqh wa-t-taṣawwuf“ ein, in der er sowohl die Praxis der Rechtsfindung islamischer Juristen als auch den Sufismus kritisierte. Commins wertet den Protest konservativer *‘ulamā’* in Damaskus gegen az-Zahrāwīs Schrift und dessen darauffolgende Verhaftung und Ausweisung nach Istanbul als Demonstration ihrer Entscheidungsgewalt hinsichtlich der Frage, welches die richtigen religiösen Praktiken und Dogmen seien, was einschüchternd auf die islamische Reformszene von Damaskus gewirkt habe.¹³⁰ Herzog analysiert die einzige umfangreichere historiografische Schrift az-Zahrāwīs, nämlich seine Biografie von Ḥadīġa, der Frau des Propheten Muḥammad. Herzog beobachtet zum einen eine „Tendenz zur Säkularisierung“ arabischer Geschichte, die er aus az-Zahrāwīs Vorschlag einer alternativen, von koranischen Propheten losgelösten Genealogie des arabischen Volkes sowie aus seiner Aufwertung der vorislamischen Kultur ableitet. Zum anderen habe az-Zahrāwī in der Biografie Ḥadīġas soziale und politische Anliegen der Moderne auf das vorislamische Mekka projiziert, wie zum Beispiel die Frage nach den Rechten und der Stellung von Frauen in Gesellschaft und Öffentlichkeit. Besonders interessant ist, dass Herzog az-Zahrāwī die – von Riḍā später konstruierte – Intention abspricht, mit dieser Schrift den arabischen Nationalismus zu fördern.¹³¹ Dies entspricht der Annahme – die im Folgenden näher erläutert wird –, dass Riḍā neben az-Zahrāwīs politischen Aktivitäten insbesondere dessen Qualitäten als Autor von Schriften zu religiösen, gesellschaftlichen und historischen Themen zu fördern versuchte. Dies verdeutlichen die Erwähnungen az-Zahrāwīs in *al-Manār*, die im Folgenden anhand seiner Biografie behandelt werden.

Die Angaben über das Geburtsjahr von ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī variieren in den Quellen und reichen von 1855 über 1863 bis 1871.¹³² Unstrittig ist, dass er in der syrischen Stadt Homs geboren wurde und einer Familie von Notabeln angehörte, die eine Tradition religiöser Gelehrsamkeit vorweisen konnte. Er absolvierte seine elementare Ausbildung zunächst an einer der lokalen traditionellen *kuttāb* und dann an einer öffentlichen osmanischen Rüşdiyye-Schule,

¹²⁹ al-Ḥallāq (1995), S. 256–257.

¹³⁰ Commins (1990), S. 56–57.

¹³¹ Herzog (2000).

¹³² Zum Ursprung der verschiedenen Angaben siehe ebd., S. 679.

wo er auch die türkische Sprache lernte.¹³³ Anschließend setzte er seine Ausbildung mit klassischen islamischen Studien bei verschiedenen lokalen Religionsgelehrten fort. Nach kurzen Aufenthalten in Istanbul und Kairo gründete er um 1890 in seiner Heimatstadt die Zeitschrift *al-Munīr*, die er heimlich verbreitete und mit der er die Bewegung der Jungtürken gegen den Despotismus von Abdülhamid unterstützte. Riḍā bezeichnete die Herausgabe dieser Zeitschrift als den Beginn von az-Zahrāwīs politischem Aktivismus, den dieser sein Leben lang beibehielt.¹³⁴

Nachdem diese Zeitschrift in Syrien verboten worden war, begab sich az-Zahrāwī 1895/1896 erneut nach Istanbul. Dort versuchte er sich zunächst als Händler,¹³⁵ nahm aber letztendlich seine publizistische Tätigkeit wieder auf, diesmal als Autor für den arabischen Teil der türkischen Wochenzeitung *Ma‘lūmāt*.¹³⁶ In dieser Eigenschaft trat er in einen schriftlichen Dialog mit *al-Manār*, welcher die erste – wenn auch nicht persönliche – Begegnung zwischen ihm und Riḍā war: Er kritisierte den an den Regierenden von Marrakesch gerichteten Vorschlag Riḍās, beim osmanischen Sultan Unterstützung zur Verbesserung der dortigen militärischen Ausbildung zu erbitten, um den chaotischen Zustand zu beseitigen, der aufgrund europäischer Einflussnahme in der Stadt herrschte.¹³⁷ Laut az-Zahrāwī bestand das Problem eher darin, dass die Bevölkerung an einem reformbedürftigen Islam festhalte. In einem darauffolgenden Artikel stellte az-Zahrāwī in der Zeitung *Ma‘lūmāt* 13 Grundsätze für die islamische Reform auf, die Riḍā in *al-Manār* kommentierte. Dazu gehörten die Beseitigung ritueller Neuerungen wie beispielsweise die Verehrung von Totengräbern, das Verfolgen öffentlicher – und nicht persönlicher – Interessen durch die *‘ulamā’* und die Förderung von Bildung durch Gründung von Periodika, Schulen und wissenschaftlichen Clubs. Riḍā bemängelte zwar, dass der namentlich nicht genannte Autor die Bedeutung praktischer Erziehung (*tarbīya*) nicht erwähnte, sondern nur die Notwendigkeit von Bildung (*ta‘līm*) betonte.¹³⁸ Insgesamt erkannte er aber an, dass die islamisch-reformistischen Ideen dieses Autors denen entsprachen, die er selbst in *al-Manār* vertrat.¹³⁹

Darüber hinaus gab es einen weiteren Berührungspunkt zwischen Riḍā und az-Zahrāwī, sie waren nämlich beide Gründungsmitglieder der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmāniya*. Rafīq al-‘Aẓm erwähnte

¹³³ Rüşdiyye-Schulen wurden nach der Ära der *Tanzīmāt* Teil des öffentlichen osmanischen Bildungssystems. Sie können als Mittelschulen bezeichnet werden, die den Abschluss der elementaren Ausbildung bildeten. Einige Bemerkungen zu den Rüşdiyye-Schulen und deren Curricula macht Somel (1997) in seinem Artikel über das osmanische Bildungssystem im Balkan im 19. Jahrhundert.

¹³⁴ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 169.

¹³⁵ Ein enger Freund az-Zahrāwīs, Aḥmad Nabḥān, schrieb in az-Zahrāwīs Biografie, dass die Tätigkeit als Händler ihn stark belastet habe, da seine wahre Berufung die Wissenschaft gewesen sei (*al-Manār* (Mai 1919), Jg. 21 (3), S. 151).

¹³⁶ Diese wurde von 1895 bis 1902 von Mehmed Tahir Bek herausgegeben (siehe dazu Landau (1990), S. 59–60).

¹³⁷ Diesen Vorschlag hatte Riḍā in *al-Manār* unterbreitet: *al-Manār* (Juli 1898), Jg. 1 (15), S. 273.

¹³⁸ *al-Manār* (März 1899), Jg. 1 (49), S. 950–952.

¹³⁹ Dies wiederholte er auch in seinem Nachruf auf az-Zahrāwī in *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 170.

dies in einem Brief an al-Ḥaṭīb aus der Zeit, als dieser eine Zweigstelle im Jemen aufbaute.¹⁴⁰ Die Rolle az-Zahrāwī in dieser Gruppierung ist aufgrund mangelnder Quellen nicht klar. Es ist möglich, dass er die Gründung von Zweigstellen in Istanbul, Homs und Damaskus förderte, da er sich in der aktiven Phase der Vereinigung in diesen Städten aufhielt. Zum Zeitpunkt der Gründung befand er sich nicht in Kairo, also muss die Bestätigung seines Beitritts zu dieser Gruppierung schriftlich erfolgt sein – über al-‘Azm, der als Sekretär für die Korrespondenz zuständig war. Diesen dürfte az-Zahrāwī wiederum aus dem Zirkel von Ṭāhir al-Ġazā’irī in Damaskus gekannt haben. Da die biografischen Daten von al-‘Azm und az-Zahrāwī aus der betreffenden Zeit in den Quellen zum Teil variieren, kann dies nicht mit Gewissheit rekonstruiert werden. Aber aufgrund des geheimen Charakters der Vereinigung, der eine gewisse Vertrauensbeziehung unter den Mitgliedern erforderte, ist zu vermuten, dass sich al-‘Azm und az-Zahrāwī schon vor der Gründung begegnet waren, beispielsweise bei einem Besuch al-‘Azms in Damaskus nach seinem Umzug nach Kairo. Aufgrund von az-Zahrāwī Beteiligung an der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmāniya* ist aber klar, dass Riḍā zum Zeitpunkt seines Dialogs mit der Zeitung *Ma‘lūmāt* bereits mit az-Zahrāwī Kontakt gehabt haben muss. Er wusste jedoch nicht, dass es sich um az-Zahrāwī handelte, da dessen Artikel in *Ma‘lūmāt* nur mit seinen Initialen versehen waren.¹⁴¹

Aufgrund seiner oppositionellen Schriften in *Ma‘lūmāt* geriet az-Zahrāwī ins Visier der osmanischen Autoritäten und wurde schließlich nach Damaskus verbannt, wo er – weiterhin unter Observation – begann, den Kreis um Ṭāhir al-Ġazā’irī zu frequentieren, wie viele andere reformorientierte syrische Aktivisten seiner Generation.¹⁴² In dieser Zeit verfasste er zwei Schriften, die seine Verhaftung zur Folge haben sollten: Zunächst veröffentlichte er einen Artikel in *al-Muqaṭṭam*, den er auch nur mit seinen Initialen versah und in dem er implizit den Anspruch des osmanischen Sultans auf das Kalifat in Frage stellte.¹⁴³ Bei der zweiten Schrift handelt es sich um drei Abhandlungen, die gesammelt im Jahr 1901 unter dem Titel „al-Fiqh wa-t-taṣawwuf“ erschienen. Zuvor hatte Riḍā die erste davon, deren Thema das islamische *fiqh* war, in *al-Manār* veröffentlicht, wobei auch hier nur die Initialen des Autors genannt wurden.¹⁴⁴ Die in dieser Abhandlung geäußerte Kritik am *taqlīd* sowie die harsche Verurteilung des Sufismus im zweiten Artikel lösten in Damaskus eine Welle der Empörung unter traditionellen Religionsgelehrten aus, sodass der dortige Provinzgouverneur sich der Sache annahm und eine Debatte zwischen den Kontrahenten einberief. Obwohl az-Zahrāwī in diesem Disput die Oberhand behielt, wurde er verhaftet und nach Istanbul gebracht. Laut Riḍā war der tatsächliche Grund für seine Festnahme

¹⁴⁰ Burğ (1990), S. 44.

¹⁴¹ Nach dem Tod von az-Zahrāwī erklärte Riḍā in *al-Manār*, dass er den Namen des Autors erst später erfahren habe (*al-Manār* (Mai 1919), Jg. 21 (3), S. 151).

¹⁴² Siehe dazu Tauber (1993b), S. 44.

¹⁴³ Siehe dazu Tarabein (1991), S. 98 und S. 110, sowie Commins (1990), S. 56.

¹⁴⁴ *al-Manār* (August 1901), Jg. 4 (11), S. 417–422.

der oben erwähnte Artikel über das Kalifat, der bei einer Durchsichtung bei ihm gefunden wurde.¹⁴⁵ An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Riḍā den Protest, den az-Zahrāwī in den Tagen des Ramadan 1901 in Damaskus auslöste, später als Parallele zu dem Aufruhr darstellte, den sein eigener Vortrag in der Umayyadenmoschee im Ramadan 1908 verursachte.¹⁴⁶

Riḍās Haltung zu dieser Schriftensammlung von az-Zahrāwī scheint ambivalent gewesen zu sein. Während er die erste Abhandlung in *al-Manār* veröffentlichte und am Schluss Rechts- und Religionsgelehrte um eine Stellungnahme dazu bat, sah er davon ab, das Essay über eine Kritik am Sufismus in *al-Manār* aufzunehmen. Dies begründete er in seiner Rezension des Buches damit, dass az-Zahrāwī mit seiner Kritik zu weit gegangen sei. Tatsächlich lehnte az-Zahrāwī in seinem Essay den Sufismus kategorisch ab,¹⁴⁷ während Riḍā selbst zwischen „wahrhaftigem“ und „falschem“ Sufismus differenzierte und nur einige sufische Praktiken kritisierte, die er als nicht dem Islam zugehörig einstufte.¹⁴⁸

Riḍā beteuerte an dieser Stelle, dass er sowohl az-Zahrāwīs Mut respektiere als auch die Freiheit, mit der Forschung betrieben und Kritik zum Ausdruck gebracht werden solle, bemerkte aber, dass Letzteres auf moderate Weise erfolgen müsse.¹⁴⁹ Allerdings zitierte er 15 Jahre später in seinem Nachruf auf az-Zahrāwī aus einer Stellungnahme von ‘Abduh, in der dieser die Aussagen az-Zahrāwīs über den Sufismus als sunnitische Mehrheitsmeinung einstufte.¹⁵⁰ Riḍās Entscheidung, az-Zahrāwīs Abhandlung über den Sufismus nicht zu veröffentlichen, könnte im Zusammenhang damit stehen, dass er sich aus dem in Damaskus ausgebrochenen Streit zurückhalten wollte. *Al-Manār* war zu diesem Zeitpunkt in Teilen des Osmanischen Reiches bereits verboten worden und war insgesamt noch wenig verbreitet. Womöglich stufte Riḍā eine so direkte Beteiligung an dieser Debatte als Gefahr für die weitere Verbreitung seiner Zeitschrift ein, da eine Veröffentlichung als Zustimmung zu az-Zahrāwīs Kritik hätte missverstanden werden können.

In Istanbul wurde az-Zahrāwī für einen Monat inhaftiert und anschließend in seine Heimatstadt Homs zurückgeschickt, wo er weiterhin beobachtet wurde und daher nur sehr eingeschränkt

¹⁴⁵ Az-Zahrāwī habe vergebens versucht, den Artikel zu vernichten, bevor die Autoritäten ihn bei ihm entdeckten (*al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 170).

¹⁴⁶ Auf diese Parallele wies Riḍā wiederholt hin: *al-Manār* (Oktober 1909), Jg. 12 (9), S. 720, *al-Manār* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 797, und *al-Manār* (Mai 1919), Jg. 21 (3), S. 152. Über den Aufruhr, den sein Vortrag in der Umayyadenmoschee auslöste, äußerte er sich in seinem Reisebericht: Ībīš (Hg.) (2000), S. 26–35. Siehe dazu auch Commins (1990), S. 129–131, und Hermann (1990), S. 105.

¹⁴⁷ Commins (1990), S. 58.

¹⁴⁸ Zu Riḍās Beurteilung des Sufismus siehe Hourani (1981), S. 90–102. Neben bestimmten sufischen Praktiken kritisierte Riḍā auch andere Manifestationen des Sufismus, wie beispielsweise die Art der Beziehung, die Sufis zu ihren Lehrern pflegten, weil sie das unabhängige Denken verhinderten, das der Islam so dringend benötigte.

¹⁴⁹ *al-Manār* (Januar 1902), Jg. 4 (21), S. 837.

¹⁵⁰ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 170–171. Das Zitat stammt aus einem Artikel von ‘Abduh in *al-Manār* (Oktober 1902), Jg. 5 (13), S. 496–501.

aktiv sein konnte, bis es ihm gelang, nach Kairo zu fliehen. Die Angaben in den Quellen über den Zeitpunkt seiner Flucht sind widersprüchlich. Nabḥān datiert sie in seiner Biografie auf das Jahr 1902,¹⁵¹ während Riḍā in seinem Nachruf das Jahr 1906 angibt.¹⁵² Ein Blick in die Veröffentlichungen von az-Zahrāwī in *al-Manār* deutet darauf hin, dass die Angabe von Riḍā korrekt ist. In der 14-teiligen Artikelserie mit dem Titel „Nizām al-ḥubb wa-l-buġd“, die zwischen Juni 1903 und Mai 1904 erschien, sind nämlich nur az-Zahrāwīs Initialen angegeben. Dies ist ein Hinweis darauf, dass der Autor noch in Syrien weilte, wo er unter der Beobachtung der osmanischen Autoritäten stand, und daher davon absah, seinen vollständigen Namen preiszugeben.¹⁵³ Dagegen ist in allen Artikeln, die nach 1906 in *al-Manār* erschienen, sein vollständiger Name angegeben.

Es ist davon auszugehen, dass az-Zahrāwī während seines Aufenthalts in Kairo Riḍā auch persönlich kennenlernte und er seine Verbindung zu ihm festigte, die bis dahin nur in einem schriftlichen Austausch bestanden hatte. Riḍā veröffentlichte nun weitere zahlreiche Schriften von az-Zahrāwī in seiner Zeitschrift. Dazu gehören eine zweiteilige Kritik des Buches „at-Ta‘līm wa-l-iršād wa-masā’il šattā“ von Muḥammad Badr ad-Dīn an-Na‘sanī l-Ḥalabī (1881–1943),¹⁵⁴ ein kritischer Kommentar zu einem von einem britischen Offizier verfassten Artikel über Panislamismus und den sufischen Sanūsīya-Orden,¹⁵⁵ ein Artikel über die arabische Sprache¹⁵⁶ und schließlich der wohl bekannteste Beitrag von az-Zahrāwī in *al-Manār*, die oben bereits erwähnte Biografie von Ḥadiġa, der Frau des Propheten.¹⁵⁷ In dem Vorwort, das Riḍā dem ersten Teil der Artikelreihe voranstellte, betonte er den einfachen Schreibstil von az-Zahrāwī, der dem weniger gebildeten Teil der arabischen Gesellschaften und insbesondere der Jugend den Zugang zu der Schrift ermögliche. Dieser Beitrag sei in einer Zeit, in der viel Literatur im Umlauf sei, die ihre Leser zu moralisch tadelnswertem Verhalten verleite, besonders wichtig. Im Gegensatz zu dieser Art von Literatur beziehe az-Zahrāwīs Schrift die nützlichen Vorzüge (*al-fawa’id an-nāfi‘a*) der Geschichte, Ethik, Moral, Politik und der sozialen Angelegenheiten ein und garantiere dem Leser durch den Stil einer Erzählung (*qiṣṣa*) gleichzeitig vergnügliche Unterhaltung. Diese Kombination sei das beste Mittel für die Erziehung der Massen (*tahdīb al-ġumhūr*), da sie nicht nur den gebildeten vornehmen Schichten (*ṭabaqāt al-ḥāṣṣa*), sondern auch dem ungebildeten Schichten (*ṭabaqāt al-‘amma*) einen gesellschaftlichen Fortschritt ermögliche. Auf diese Weise

¹⁵¹ *al-Manār* (Mai 1919), Jg. 21 (3), S. 153.

¹⁵² *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 171.

¹⁵³ In einer Fußnote eines anderen Artikels von az-Zahrāwī gab Riḍā die Identität des Autors von „an-Nizām al-ḥubb wa-l-buġd“ preis (*al-Manār* (Dezember 1906), Jg. 9 (10), S. 788).

¹⁵⁴ Ebd. S. 788–795, und *al-Manār* (Dezember 1906), Jg. 9 (11), S. 860–868.

¹⁵⁵ *al-Manār* (Oktober 1907), Jg. 10 (11), S. 583–588. Eine arabische Übersetzung und az-Zahrāwīs Kommentar waren zuvor in der Zeitung *al-Ġarīda* erschienen.

¹⁵⁶ *al-Manār* (Februar 1908), Jg. 10 (12), S. 929–940.

¹⁵⁷ Diese erschien zwischen März 1908 und August 1910 in zwölf Teilen in *al-Manār*; anschließend wurde sie als Monografie in der Manār-Druckerei gedruckt und im Jahr 1926 neu aufgelegt.

seien beide Komponenten der Gesellschaft „wie eine Kette miteinander verbunden. Wenn sich ein Teil bewegt, überträgt es die Bewegung auch auf den anderen Teil.“¹⁵⁸

Herzog geht in seiner Analyse von az-Zahrāwīs Biografie von Ḥadīġa auch auf das lange Vorwort Riḍās ein, das dieser für die zweite Auflage des Buches im Jahr 1926 verfasste. Hier habe Riḍā az-Zahrāwīs pädagogische Ziele betont: Zum einen solle die Erinnerung der arabischen Jugend an den Ruhm ihres Volkes erweckt und zum anderen ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Islam gestärkt werden. Beides werde im Unterricht an türkisch und europäisch geführten Schulen missachtet. Darüber hinaus fördere das Buch die Bildung und Erziehung der Frauen, denen die Biografie Ḥadīġas als Vorbild diene solle. „Rašīd Riḍā präsentiert das Buch [...] also als Lehrbuch eines arabisch-islamischen Salafiya-Nationalismus, das sich der Verschwörung mit dem Ziel einer Auslöschung des Islams und der arabischen Geschichte durch vorbildhafte Darstellung einer arabisch-muslimischen Heroin entgegenstemme.“¹⁵⁹ Mit dieser Einschätzung habe Riḍā die Ziele az-Zahrāwīs überinterpretiert: Zwar seien durchaus Elemente vorhanden, die das Buch als „Stück nationalistischer Geschichtsschreibung“ erscheinen lassen würden; az-Zahrāwīs explizite Intention sei es aber gewesen, seiner verstorbenen Mutter zu danken, indem er mit einer Biografie Ḥadīġas über die Stellung und Vorbildfunktion der Frau in der Gesellschaft aufklärte.¹⁶⁰ Die – konstruierten – pädagogischen Ziele des Buches, die Riḍā hier deutlich stärker betonte als in seinem Vorwort von 1908, sind im Kontext des Erstarkens islamisch-reformistischer Strömungen in den späten 1920er-Jahren zu sehen. In dieser Zeit entstanden Gruppierungen wie die *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* oder die Muslimbrüder, die islamische Jugendliche ansprachen und eine Art der Bildung und Erziehung förderten, die Riḍā auf az-Zahrāwīs Ausführungen projiziert hatte. Vor dem Hintergrund dieser Kontextualisierung wird klar, dass das Erscheinen der zweiten Auflage des Buches zu diesem Zeitpunkt kein Zufall war, sondern eine gezielte Maßnahme zur Unterstützung dieser Tendenz, die Riḍā sehr begrüßte. Darüber hinaus ist die zweite Auflage des Buches auch als Beitrag zu der in den 1920er-Jahren neu aufflammenden Debatte über die soziale Rolle der muslimischen Frau zu sehen, an der sich der 1916 hingerichtete az-Zahrāwī nicht mehr persönlich beteiligen konnte.

Zusätzlich zu seinen Publikationen in *al-Manār* verfasste az-Zahrāwī in der Phase nach seiner Flucht nach Kairo auch Artikel für die Zeitungen *al-Mu‘ayyad* und *al-Ġarīda*. Letztere war das Organ der 1907 gegründeten *Ḥizb al-umma* (Partei der Nation), deren Mitglied er wurde. Bei ihrem Vorsitzenden Aḥmad Luṭfī s-Sayyid und anderen führenden Vertretern dieser Gruppierung handelte es sich vornehmlich um Personen, die ‘Abduh nahestanden.¹⁶¹ Sie befürworteten die

¹⁵⁸ *al-Manār* (März 1908), Jg. 11 (1), S. 64.

¹⁵⁹ Herzog (2000), S. 687.

¹⁶⁰ Ebd., S. 687–689.

¹⁶¹ Siehe dazu *al-Manār* (Januar 1908), Jg. 10 (11), S. 844–845.

Umsetzung von Reformen zugunsten einer parlamentarischen Ordnung durch eine Kooperation mit den Briten.¹⁶² Die Tatsache, dass Nichtägypter wie az-Zahrāwī in dieser Vereinigung aktiv waren, deutet darauf hin, dass sie moderater und inklusiver war als beispielsweise die ägyptische Nationalpartei *al-Ḥizb al-waṭanī*, die im selben Jahr gegründet wurde.¹⁶³

Als im Juli 1908 die osmanische Verfassung wieder eingesetzt wurde, ging az-Zahrāwī zunächst zurück nach Syrien und wurde zum Deputierten für die Provinz Ḥamāh ins osmanische Parlament (*mağlis al-mab‘ūṭīn*) gewählt. Daraufhin begab er sich nach Istanbul, wo er sich bald vom Komitee für Einheit und Fortschritt entfremdete, den er vor der jungtürkischen Revolution unterstützt hatte. Infolgedessen wechselte er innerhalb des Parlaments in oppositionelle Gruppierungen: Er war Gründungsmitglied der 1909 ins Leben gerufenen *al-Ḥizb al-ḥurr al-mu‘adil* (Liberale moderate Partei) und gehörte im Jahr 1911 auch einer Fusion verschiedener oppositioneller Gruppierungen an, die als *Entente Libérale* (arab.: *Ḥizb al-ḥurrīya wa-l-i’tilāf*) bekannt ist. Laut Fujinami war es das von der Regierungspartei propagierte Verständnis osmanischer Einheit, das den Prozess der Entfremdung az-Zahrāwīs vom Komitee für Einheit und Fortschritt ausgelöst habe und nicht das Verfolgen eines Turkifizierungsprojekts, wie in der Forschung häufig angenommen werde. Da für az-Zahrāwī das Ideal osmanischer Einheit eine Art Fusion der einzelnen Völker war, deren individuelle Bindungen zugunsten der gesamtosmanischen Bindung gestärkt werden müssten, habe er das Komitee für Einheit und Fortschritt für seine Bestrebungen zur Vereinheitlichung der osmanischen Völker kritisiert. Bei einer Umsetzung dieser Bestrebungen wären laut az-Zahrāwī nicht nur die nichttürkischen Völker, sondern auch die Türken selbst Opfer der Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt geworden, denn auch deren ethnische Identität wäre zugunsten der angestrebten osmanischen Einheit möglicherweise verloren gegangen. Die explizite Absicht Fujinamis, az-Zahrāwīs Ideen im Kontext osmanischer Ideengeschichte zu lesen, hat ihre Berechtigung, da die osmanische Politik der Kontext war, in dem sie entstanden waren und in dem er agierte. Fujinami sieht die Tatsache, dass az-Zahrāwī „die osmanische politische Bühne *auswählte*“,¹⁶⁴ als hinreichendes Zeichen seiner Verpflichtung gegenüber dem Osmanischen Reich an. Er übergeht dabei aber zum einen, dass dies der einzig mögliche Kontext war, in dem az-Zahrāwī realpolitisch aktiv sein konnte, und zum anderen, dass er sich gleichzeitig auch in der arabischen Bewegung außerhalb der parlamentarischen Arbeit,

¹⁶² Siehe dazu Landau (2016), S. 137–140.

¹⁶³ In einem Artikel über politische Parteien in Ägypten betonte Riḍā, dass der Vorsitzende der *Ḥizb al-umma* demokratisch von den Mitgliedern gewählt wurde, wohingegen andere Parteien wie die *al-Ḥizb waṭanī* und die *Ḥizb al-iṣlāḥ ad-dustūrī* selbst ernannte Vorsitzende hatten (*al-Manār* (Dezember 1907), Jg. 10 (10), S. 771).

¹⁶⁴ Fujinami (2018), S. 245 (eigene Hervorhebung). Im englischen Original lautet die Passage: „This logic accounts for the simple fact that he chose the Ottoman theater of politics, such as the Parliament, and periodicals published in the Ottoman soil.“

beispielsweise in der geheimen *al-Ġam‘īya al-qaḥṭānīya*, engagierte.¹⁶⁵ Fujinami erkennt in gewisser Weise die Permeabilität der Konzepte des Osmanismus und Arabismus an, die bei az-Zahrāwī wie bei vielen anderen arabischen Aktivisten seiner Zeit erkennbar ist. Er vernachlässigt aber, dass az-Zahrāwī die Entität des Osmanischen Reiches als *eine* mögliche Option ansah, auf die er sich zwar verpflichtete, aber eben nur unter der Voraussetzung, dass die Forderungen der arabischen oder gar der syrischen Bewegung respektiert und umgesetzt wurden. Dies machte er beispielsweise in einem viel zitierten Interview in der französischen Zeitung *Le Temps* deutlich.¹⁶⁶

Während er Deputierter im Parlament war, erwies sich az-Zahrāwī als sehr engagierter Politiker, der zahlreiche leidenschaftliche Reden hielt, wobei die bekannteste seine Ansprache nach dem Ausbruch des Krieges in Libyen ist.¹⁶⁷ Gleichzeitig machte er seine politischen Ideen durch die Wochenzeitung *al-Ḥaḍāra*,¹⁶⁸ die er 1910 als Organ der *al-Ġam‘īya al-qaḥṭānīya* gründete, einem größeren Publikum zugänglich. Da er die meisten Leitartikel selbst verfasste, sind diese eine sehr aussagekräftige Quelle für sein politisches Denken in der Zeit seiner Tätigkeit im Parlament.¹⁶⁹ Dementsprechend beziehen sich die Analysen von Fujinami und Tarabein auf die dort veröffentlichten Schriften. Riḍā befand sich zum Zeitpunkt der Gründung dieser Zeitschrift selbst in Istanbul, von wo aus er seinen Bruder Ḥusayn Waṣafī damit beauftragt haben soll, die Rezension von az-Zahrāwīs neuer Zeitung in *al-Manār* abzudrucken.¹⁷⁰

Riḍā erwähnte az-Zahrāwī zwar nicht in seinem Reisebericht, aber andere Quellen deuten darauf hin, dass sie in Istanbul in Kontakt zueinander standen. Zum einen veröffentlichte Riḍā während seines Aufenthalts in der osmanischen Hauptstadt selbst einige Artikel in *al-Ḥaḍāra*;¹⁷¹ zum anderen gibt es einen Beleg dafür, dass az-Zahrāwī ihn bei einem Treffen mit Maḥmūd Šaukat (1856–1913), dem damaligen osmanischen Kriegsminister, begleitete. Dieser beriet Riḍā regelmäßig bei seinem Versuch, ein religiöses Bildungsinstitut in Istanbul zu gründen, nannte

¹⁶⁵ Az-Zahrāwī gehörte zu den Führungspersönlichkeiten dieser Vereinigung, die 1909 gegründet wurde (Tauber (1993b), S. 99–100).

¹⁶⁶ Siehe dazu Herzog (2000), S. 693, und Duri (1987), S. 293. Im französischen Original lautet die Textpassage: „L’empire ottoman régénéré peut réaliser nos désirs et nous y tenons. Mais si les réformes n’interviennent pas, je le déclare ici, comme je l’ai fait ailleurs, la situation change de tout au tout“ (*Le Temps* (10. Juni 1913), S. 3), abrufbar unter <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k241462p/f3.item> (letzter Aufruf am 06.08.2019). Dies steht im Widerspruch zu einer Aussage von Fujinami: „[Az-Zahrāwī] never denied the framework of the Empire“ (Fujinami (2018), S. 245).

¹⁶⁷ Siehe dazu Tarabein (1991), S. 100.

¹⁶⁸ Die Angabe in *al-Manār*, dass es sich bei *al-Ḥaḍāra* um eine Tageszeitung handele (*al-Manār* (Mai 1910), Jg. 13 (4), S. 301), ist falsch.

¹⁶⁹ Meines Wissens sind Ausgaben von *al-Ḥaḍāra* selbst nicht erhältlich, aber die Artikel von az-Zahrāwī sind im dritten und fünften Band von „al-A‘māl al-kāmila“, herausgegeben von ‘Abdallāh an-Nabhān, und in dem Buch „Al-Itḩ al-fikrī li-l-muṣliḩ al-iġtimā‘ī ‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī“, herausgegeben von Ġaudat ar-Rikābī und Ġamīl Sultān, gesammelt.

¹⁷⁰ Rašīd Riḍās Brüder Ḥusayn Waṣafī und Šāliḩ Muḩliṣ waren in Riḍās Abwesenheit für die Rubrik neuer Druckerzeugnisse in *al-Manār* zuständig.

¹⁷¹ Siehe dazu zum Beispiel *al-Manār* (Juli 1910), Jg. 13 (6), S. 441–444, *al-Manār* (August 1910), Jg. 13 (7), S. 550, und *al-Manār* (September 1910), Jg. 13 (8), S. 607–612.

Ansprechpartner und schlug bestimmte Vorgehensweisen vor.¹⁷² Dass az-Zahrāwī Riḏās Projekt befürwortete, belegt ein Artikel in *al-Ḥaḏāra* über die letztendlich in Kairo gegründete Schule.¹⁷³ Aufgrund der Nähe von az-Zahrāwī zu Politikern in Istanbul ist es sehr wahrscheinlich, dass er den Kontakt zu Maḥmūd Šaukat hergestellt hatte. Gemeinsam besuchten Riḏā und az-Zahrāwī auch die Sitzungen des kurz zuvor gegründeten arabischen Clubs *al-Muntadā l-adabī*.¹⁷⁴ Besonders erwähnenswert ist, dass Riḏā az-Zahrāwī dazu brachte, die oben erwähnte Artikelreihe über Ḥadīḡa fortzusetzen, die er wegen seiner Tätigkeit als Deputierter im osmanischen Parlament unterbrochen hatte.¹⁷⁵ Dies spiegelt eine Bemerkung wider, die Riḏā im Nachruf auf az-Zahrāwī machte: Az-Zahrāwī habe schon seit seiner Jugendzeit den Aktivitäten in der Politik diejenigen aus dem Bereich der religiösen Wissenschaften vorgezogen und sei darüber hinaus für jenen Bereich durchaus angemessen ausgebildet gewesen. Obwohl Riḏā die Arbeit az-Zahrāwīs in der Politik respektierte und die Aufrichtigkeit bewunderte, mit der er dieser nachging, bedauerte er es offenbar, dass az-Zahrāwī einen anderen Weg eingeschlagen hatte als er selbst, vor allem angesichts der Tatsache, dass ihr Bildungsweg zunächst ähnlich verlaufen war.¹⁷⁶ Vor diesem Hintergrund wird klar, dass Riḏā auch jenseits der politischen Aktivitäten az-Zahrāwīs ein hohes Potenzial in ihm sah, zu dessen Förderung er sich anscheinend verpflichtet fühlte.

Bei den Wahlen von 1912 wurde az-Zahrāwī nicht mehr ins Parlament gewählt. Also reiste er wieder nach Kairo, wo er sich mit Riḏā, al-‘Azm und anderen syrischen Auswanderern an der Gründung der *Ḥizb al-lāmarkaziya* beteiligte. Da er nicht beabsichtigte, dauerhaft in Kairo zu bleiben, trat er der Gruppierung jedoch nicht offiziell bei. Als die Partei den Arabischen Kongress in Paris einberief, beauftragte sie az-Zahrāwī mit dem Vorsitz. Tauber schreibt, dass Riḏā selbst az-Zahrāwī vorgeschlagen habe, da er Šafīq Mu’ayyad al-‘Azm (gest. 1916), den Ḥaqqī und Rafīq al-‘Azm für den Vorsitz empfohlen hatten, für nicht vertrauenswürdig gehalten habe.¹⁷⁷ Auch im weiteren Verlauf und insbesondere im Nachgang des Arabischen Kongresses wies Riḏā immer wieder auf die Aufrichtigkeit hin, mit der az-Zahrāwī seine politischen Aktivitäten durchführe – selbst als az-Zahrāwī bei einigen Mitgliedern der *Ḥizb al-lāmarkaziya* und anderen arabischen Aktivisten in die Kritik geriet, weil er den ihm vom Komitee für Einheit und Fortschritt angebotenen Sitz im Senat (*mağlis al-a’yān*) angenommen hatte. Unmittelbar nachdem az-Zahrāwī diesen Beschluss gefasst hatte, kontaktierte er seinen engen Vertrauten Riḏā und bat ihn

¹⁷² *al-Manār* (Juli 1913), Jg. 16 (7), S. 557–558.

¹⁷³ *al-Manār* (März 1911), Jg. 14 (2), S. 128.

¹⁷⁴ *al-Manār* (Juli 1910), Jg. 13 (6), S. 469–470.

¹⁷⁵ Der letzte Teil, den er vor seiner Wahl zum Deputierten verfasst hatte, erschien in *al-Manār* (August 1908), Jg. 11 (7), S. 549–560. Der darauffolgende Teil erschien in *al-Manār* (Februar 1910), Jg. 13 (1), S. 64–80. Später bezeichnete Riḏā diese Schrift als die beste, die az-Zahrāwī verfasst habe (*al-Manār* (Mai 1927), Jg. 28 (3), S. 208).

¹⁷⁶ *al-Manār* (Juli 1916), Jg. 19 (2), S. 124, und *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 169–170.

¹⁷⁷ Tauber (1993b), S. 129. Riḏās Misstrauen ergab sich vermutlich aus der Assoziierung von Šafīq mit dem Regime von Abdülhamid, dem dieser als Spion gedient haben soll (Kansu (1997), S. 232).

um eine Stellungnahme zu seiner Entscheidung. Diesen Brief veröffentlichte Riḍā in voller Länge in seinem Nachruf auf az-Zahrāwī, womit er den Kritikern endgültig beweisen wollte, dass sie falsch gelegen hatten.¹⁷⁸ In apologetischem Ton erklärte az-Zahrāwī in seinem Brief die Situation, die zu seinem Entschluss geführt habe: Nach dem Ende des Kongresses sei er der Einzige gewesen, der die Geduld aufbringen konnte, für fünf Monate in Paris zu bleiben und die Umsetzung der Reformen durch das Komitee für Einheit und Fortschritt abzuwarten. Daraufhin sei er nach Istanbul gereist, um sich vor Ort über den Stand der Reformen zu informieren. Doch auch hier sei er in gewisser Weise isoliert gewesen, da es in Istanbul nur vereinzelt Araber gegeben habe, die bereit gewesen seien, sich mit dem nötigen Engagement für die Reformen einzusetzen.¹⁷⁹ Im Anschluss an seine sehr kritischen Äußerungen über die verschiedenen Gruppen der in Istanbul ansässigen Araber hinsichtlich ihrer Eignung für Tätigkeiten in der Politik beauftragte er Riḍā damit, für die langfristige politische Arbeit im Sinne des *iṣlāḥ* geeignete Personen zu finden.¹⁸⁰

Dieser Brief weist zum einen darauf, dass az-Zahrāwī durch Gerüchte verunsichert war, die besagten, dass die *Ḥizb al-lāmarkazīya* sein Handeln ablehne. Zum anderen belegt der Text, dass az-Zahrāwī eine hohe Meinung von Riḍā hatte, dessen Anerkennung er suchte. Am Schluss des Briefes erwähnte az-Zahrāwī sogar, dass er bereit gewesen sei, von seinem Amt zurückzutreten, wenn sein enger Vertrauter seinen Entschluss nicht befürwortet habe. In seiner Antwort bezeichnete Riḍā az-Zahrāwīs Handeln zwar als naiv – az-Zahrāwī berichtete später, dass diese Kritik ihm „das Herz gebrochen“ habe,¹⁸¹ aber er akzeptierte es. Riḍā sah unter den gegebenen Umständen in az-Zahrāwīs Entschluss, den Sitz im Senat anzunehmen, die einzige Möglichkeit, aus dem Inneren des osmanischen Politikapparats heraus auf die Umsetzung der Reformen hinzuarbeiten. Zudem war er der Ansicht, dass az-Zahrāwīs Handeln Aufruhr und Feindseligkeit zwischen der Regierung und der arabischen Bewegung vermeiden könnte, was ganz im Sinne der *Ḥizb al-lāmarkazīya* war. Dennoch stand Riḍā dem Komitee für Einheit und Fortschritt sehr skeptisch gegenüber: Als az-Zahrāwī ihm und al-‘Aẓm vorschlug, nach Istanbul zu reisen und die

¹⁷⁸ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 181. Zum vollständigen Text des Briefes an Riḍā siehe ebd., S. 175–180.

¹⁷⁹ Als „wahrhaftige Reformer“ (*riḡāl al-iṣlāḥ al-ḥaqīqīyyūn*) bezeichnete az-Zahrāwī diejenigen, die über die folgenden Eigenschaften und Fähigkeiten verfügten: Loyalität gegenüber der Reform in Theorie und Praxis (*ṣidq an-naẓar wa-ṣidq al-‘amal*), Erfahrung, Geübtheit in der Reflexion, Bestimmtheit, Berücksichtigung der Vergangenheit, Verbundenheit mit allen Schichten der Gesellschaft, Beschäftigung mit verschiedenen Strömungen, Geduld, Zuneigung zur Ordnung (*ḥubb an-nizām*) und Abneigung gegen Verderbtheit (*karḥ al-fasād*) sowie eine mit dem Kampf für reformerische Bemühungen (*ma‘āmi‘ al-ḡihād al-iṣlāḥī*) verbundene Biografie (ebd., S. 178).

¹⁸⁰ Az-Zahrāwī teilte die Araber in Istanbul in drei Gruppen ein: Händler, Gebildete und Beamte, wobei die letzte Kategorie Soldaten, aktive und pensionierte Verwaltungsangestellte einschloss. Alle Gruppen bezeichnete er als unfähig zu politischen Aktivitäten (ebd., S. 178–180). Siehe dazu auch Tauber (1993b), S. 210.

¹⁸¹ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 182.

Posten zu übernehmen, die die Regierung ihnen angeboten hatte, lehnte Riḍā ab und überzeugte auch al-‘Aẓm davon, in Kairo zu bleiben.

Auf Einladung der *Ḥizb al-lāmarkazīya*, die seine Entscheidung nachträglich akzeptiert hatte, ging az-Zahrāwī nach Kairo, um die Angelegenheit persönlich mit seinen Partnern zu erörtern.¹⁸² Während seines Besuchs wohnte er bei Riḍā, mit dem er – zusätzlich zu den Sitzungen, die mit anderen Partiiemitgliedern abgehalten wurden – das Thema täglich diskutierte. Riḍā habe danach erkannt, dass az-Zahrāwī fest davon überzeugt war, das Komitee für Einheit und Fortschritt sei tatsächlich entschlossen, die Araber zufriedenzustellen und die Reformen umzusetzen.¹⁸³ Obwohl Riḍās Zweifel über die wahren Absichten des Komitees für Einheit und Fortschritt nicht zerstreut wurden, bestätigte er az-Zahrāwī seine Anerkennung auch persönlich. Diese hatte er schon zuvor bekundet: Bereits im Februar 1914, als scharfe Kritik an az-Zahrāwī und anderen arabischen Aktivisten laut geworden war, hatte er die Argumente zusammengefasst, die diese zu ihrer Verteidigung anführten.¹⁸⁴

Aufgrund seiner Aktivitäten für die arabische Bewegung wurde az-Zahrāwī zusammen mit 20 anderen Aktivisten am 6. Mai 1916 auf Befehl von Ğamāl Bāšā (1872–1922), der im November 1914 Oberbefehlshaber der vierten osmanischen Armee in Syrien geworden war, in Damaskus hingerichtet.¹⁸⁵ Riḍā verurteilte die Vollstreckung der Todesurteile in *al-Manār* auf das Schärfste. Er veröffentlichte die Erklärung von Ğamāl Bāšā, die am Tag nach den Hinrichtungen herausgegeben worden war, und bezeichnete sie als Ansammlung von Unwahrheiten.¹⁸⁶ Darüber hinaus deutete er die Hinrichtungen als klare Folge der Förderung eines ethnischen Zusammengehörigkeitsgefühls der Türken im Osmanischen Reich, das er als *‘aṣabīya ġinsīya* bezeichnete und vor dem er schon unmittelbar nach Ausruf der Verfassung im Jahr 1908 gewarnt hatte.¹⁸⁷ Auffallend ist, dass Riḍā nur auf az-Zahrāwī einen Nachruf verfasste, obwohl auch unter den anderen 20 erhängten Aktivisten einige waren, die sich mit ihrem Engagement im Journalismus und in Vereinigungen um die arabische Bewegung verdient gemacht hatten,

¹⁸² *al-Manār* (April 1914), Jg. 17 (5), S. 401.

¹⁸³ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 182.

¹⁸⁴ Zum einen sei es nicht angemessen, die angebotenen Posten erst nach vollständiger Umsetzung der Reformen zu akzeptieren, zumal die Regierung mit der Umsetzung schon begonnen habe. Zum anderen werde ein Sitz im Senat nicht als Regierungsposten erachtet, da der Senat als Gremium zu verstehen sei, das die Arbeit der Regierung kontrolliere. Ohnehin hätten die verschiedenen Komitees, denen die betroffenen Personen angehörten, die Annahme der Posten bestätigt; dies entspreche der beim Arabischen Kongress getroffenen Abmachung. Dem fügte Riḍā noch hinzu, dass az-Zahrāwī formell gar kein Mitglied der *Ḥizb al-lāmarkazīya* sei und daher gar nicht auf deren Unterstützung angewiesen gewesen sei (*al-Manār* (Februar 1914), Jg. 17 (3), S. 238).

¹⁸⁵ Ein Teil der insgesamt 21 Aktivisten wurde in Beirut hingerichtet. Zu Ğamāl Bāšās grausamem Vorgehen bei der Vollstreckung der Todesurteile siehe Tauber (1993a), S. 45–56. Wie viele andere Aktivisten, die außerhalb des Osmanischen Reiches lebten, darunter auch al-‘Aẓm, wurde auch Riḍā *in absentia* zum Tode verurteilt.

¹⁸⁶ *al-Manār* (Juli 1916), Jg. 19 (2), S. 115–119.

¹⁸⁷ *al-Manār* (Juli 1916), Jg. 19 (2), S. 75–81.

beispielsweise ‘Abd al-Ġānī l-‘Uraysī oder ‘Abd al-Karīm Qāsim al-Ḥalīl. Ersterer war in der *Ġam‘īyat aš-šūrā l-‘uṭmānīya* aktiv gewesen, und Riḍā hielt ihn, obwohl er einige kritische Bemerkungen über dessen Zeitung *al-Mufīd* gemacht hatte, für einen sehr geeigneten Mitstreiter im Kampf für die Freiheit und den Fortschritt der Araber. Er bemerkte in diesem Zusammenhang auch, dass al-‘Uraysī einer anderen Generation angehöre als er selbst, al-‘Az̧m und az-Zahrāwī.¹⁸⁸ Der Altersunterschied implizierte oftmals auch eine unterschiedliche Bildungsbiografie und Sozialisierung. Al-‘Uraysī hatte beispielsweise in Paris studiert und konnte europäische Schriften im Original lesen, während Riḍā selbst immer auf Übersetzungen angewiesen war. Zu az-Zahrāwī hatte Riḍā eine tiefere und persönlichere Verbindung, was erklärt, warum er über seinen Tod in höherem Maße betroffen war und dies auch in *al-Manār* deutlich machte. Er veröffentlichte zunächst einen kurzen Nachruf¹⁸⁹ und in der darauffolgenden Ausgabe einen längeren, in der er insbesondere auf seine Beziehung zu az-Zahrāwī sowie auf dessen Tugenden und Aktivitäten als politischer Aktivist und Journalist einging.¹⁹⁰ Zusätzlich dazu druckte er noch eine Biografie im klassischen Sinne ab, die az-Zahrāwīs Freund Aḥmad Nabhān al-Ḥimṣī verfasst hatte.¹⁹¹

Es ist deutlich geworden, dass Riḍā und az-Zahrāwī über ihre Kooperation in politischen Gruppierungen hinaus auch gemeinsame publizistische Projekte verfolgten und dass Riḍā az-Zahrāwīs Schriften förderte, etwa die Biografie von Ḥadiġa. Zudem waren sie durch eine langjährige Freundschaft verbunden, die mit einem schriftlichen Austausch begonnen hatte und durch persönliche Begegnungen während az-Zahrāwīs Aufenthalt in Kairo vor der jungtürkischen Revolution gefestigt wurde. Als Riḍā nach der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung im Jahr 1908 nach Syrien reiste, besuchte er auch seinen Freund in seiner Geburtsstadt Homs. In seinem Reisebericht erwähnte Riḍā, dass az-Zahrāwī ihn mit einer Gruppe von lokalen Gelehrten bei seiner Ankunft am Bahnhof empfangen habe. Riḍā wohnte für die Dauer seines Aufenthalts in seinem Haus, das er als Treffpunkt für muslimische und christliche Gelehrte und Persönlichkeiten hohen Ansehens beschrieb. Er hob die besondere Atmosphäre bei den dort regelmäßig stattfindenden regen abendlichen Unterhaltungen hervor, die er in dieser Art während seiner Reise nach Syrien in keiner anderen Stadt wahrgenommen habe.¹⁹² Es ist demnach davon auszugehen, dass Riḍās Quellen für seine Bemerkungen über die politische, wirtschaftliche und soziale Lage in Homs az-Zahrāwī selbst und sein Milieu waren. Ihre Verbindung, die sie während Riḍās Aufenthalt in Istanbul ein Jahr später weiter festigten, führte zur engen und vertrauensvollen Zusammenarbeit in der *Ḥizb al-lāmarkaziya*, wobei Riḍā mit

¹⁸⁸ *al-Manār* (November 1909), Jg. 12 (10), S. 791.

¹⁸⁹ *al-Manār* (Juli 1916), Jg. 19 (2), S. 124.

¹⁹⁰ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 169–187.

¹⁹¹ Dies erschien in zwei Teilen in *al-Manār* (Mai 1919), Jg. 21 (3), S. 150–153, und *al-Manār* (Juni 1919), Jg. 21 (4), S. 207–213.

¹⁹² Ībīš (Hg.) (2000), S. 37.

seinem Vorschlag, az-Zahrāwī zum Vorsitzenden des Arabischen Kongresses in Paris zu wählen, dessen hohe Stellung bei den Mitgliedern der Partei weiter förderte.

Ebenso haben die bisherigen Ausführungen verdeutlicht, dass es auch zwischen Riḍā und az-Zahrāwī Meinungsverschiedenheiten gab. Wie Commins herausgearbeitet hat, war az-Zahrāwī ein Befürworter der religiösen Reform, wie Riḍā sie sich auf die Fahne schrieb, wich aber hinsichtlich einiger Themen von der Meinung Riḍās und anderer Reformer ab – ein Beispiel ist az-Zahrāwīs Kritik am Sufismus.¹⁹³ Riḍā bemerkte, dass er und az-Zahrāwī im Falle solcher Meinungsverschiedenheiten eine konstruktive Diskussionskultur gepflegt hätten, deren Grundpfeiler sachliche Argumentation und die Akzeptanz der Meinung des jeweils anderen gewesen seien, wenn sie sich im Verlauf der Diskussion nicht einigen konnten.¹⁹⁴ In seinem Nachruf auf az-Zahrāwī schilderte Riḍā dessen Reaktion auf eine Meinungsverschiedenheit: Nachdem az-Zahrāwī bei den Wahlen im April 1912 nicht wieder ins Parlament gewählt worden war, begab er sich nach Kairo – mit der Absicht, kurz darauf, pünktlich zur Eröffnung des neu gewählten Parlaments, nach Istanbul zurückzukehren. Er sei davon überzeugt gewesen, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt nur kurze Zeit an der Macht bleiben und bald von oppositionellen Kräften gestürzt werde. Riḍā schätzte die politische Atmosphäre aber als zu gefährlich ein und riet az-Zahrāwī dazu, seine Abreise zu verschieben und abzuwarten, ob seine Prognose sich bewahrheitete. Az-Zahrāwī bestand zunächst darauf, abzureisen, ließ sich dann aber von der Sorge Riḍās um ihn davon überzeugen, in Kairo zu bleiben. Dies wertete Riḍā retrospektiv als Freundschaftsbeweis, da az-Zahrāwī zwar offenbar auf seiner Meinung beharrte, diese aber zugunsten ihrer Freundschaft zurückstellte.¹⁹⁵

Es handelte sich also um eine Freundschaft, die annähernd die Ebene derjenigen erreichte, die Riḍā mit al-‘Azm verband. Die Parallelen von Riḍās und az-Zahrāwīs Biografien hinsichtlich ihrer Bildungswege und der Debatten, die ihre Schriften in Damaskus auslösten – eine Gemeinsamkeit, die Riḍā wiederholt hervorhob – lassen durchaus die Annahme zu, dass ihre Verbindung trotz einiger konfligierender Ansichten noch enger und intensiver hätte sein können, wenn az-Zahrāwī dauerhaft in Kairo gelebt hätte. Es kann zudem davon ausgegangen werden, dass az-Zahrāwī, wäre sein Todesurteil nicht vollstreckt worden, sich gemeinsam mit seinen beiden engen Partnern auch maßgeblich an der *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* beteiligt hätte.

¹⁹³ Commins (1990), S. 57.

¹⁹⁴ *al-Manār* (August 1916), Jg. 19 (3), S. 181.

¹⁹⁵ Ebd., S. 173.

10.4 Šakīb Arslān

Im Gegensatz zu anderen wenig erforschten Persönlichkeiten von Riḏās Netzwerk in politischen Vereinigungen sind über Šakīb Arslān schon einige Arbeiten verfasst worden. Während wegweisende Publikationen der arabischsprachigen Forschung bereits in den 1960er-Jahren erschienen,¹⁹⁶ setzte die englischsprachige Forschung erst 1985 mit Clevelands umfassender Biografie ein. Dieser behandelt verschiedene Aspekte von Arslāns Leben und Karriere wie seine intellektuelle Entwicklung, seine politische und publizistische Karriere vor dem Ersten Weltkrieg und das darauffolgende Exil in Deutschland und der Schweiz, seine Bemühungen um die Einheit der Arabischen Halbinsel und seine Unterstützung arabischer Nationalisten im Maghreb.¹⁹⁷ Martin Kramer ergänzt Clevelands Biografie mit Informationen aus neuen, erst später zugänglich gemachten Quellen.¹⁹⁸ So hinterfragt er die – von Cleveland postulierte – persönliche Hingabe, mit der Arslān für Ibn Sa‘ūd in der Presse Propaganda machte. Er zeigt auf, dass Arslān seine Patrone nicht aus voller Überzeugung in der Presse unterstützte, aber geschickt darin war, sie das glauben zu lassen. Kramer geht auch auf die Frage nach der persönlichen religiösen Frömmigkeit Arslāns ein, die Cleveland außer Acht lässt. Demnach könne Arslāns Umgang mit dem Islam als solidaritätsstiftendem Element auf eine agnostische Position Arslāns hindeuten, was darauf schließen lasse, dass er eher aus politischer Integrität als aus religiöser Pietät heraus agiert habe. Diese Frage ist für diese Arbeit von besonderem Interesse, da Riḏā mit dem Bericht über die Pilgerreise von Arslān und anderen Schriften in *al-Manār* das Bild Arslāns als eines frommen sunnitischen Muslims in der Öffentlichkeit festigte.

Adal untersucht anhand von Arslāns Artikeln in dessen Zeitschrift *La Nation Arabe* (von 1930 bis 1938 erschienen) die transnationale Dimension seines Netzwerks¹⁹⁹ und seine Vorstellungen über Europa, womit er die verbreitete Annahme in Frage stellt, dass Arslān ein Feind des Westens gewesen sei.²⁰⁰ Unter den sechs Kategorien, in die Adal die Kontaktpersonen Arslāns einteilt, ist auch die Kategorie „Manarists“, womit der Autor Vertreter der islamischen Reformbewegung in Kairo meint.²⁰¹ Was die Verbindung Arslāns zu Riḏā betrifft, geht Adal lediglich auf persönliche Treffen ein, von denen es nur wenige und kurze gab. Dabei lässt er ihren langjährigen schriftlichen Austausch und ihre publizistische Zusammenarbeit außer Acht, die die Verbindung im

¹⁹⁶ Die bekannteste arabischsprachige Biografie Arslāns ist die von aš-Šarabāšī (1963).

¹⁹⁷ Cleveland (1985).

¹⁹⁸ Kramer (1996). Bei den neuen Quellen handelt es sich um die Korrespondenzen Arslāns mit dem Khediven ‘Abbās Ḥilmī und Amīn al-Ḥusaynī.

¹⁹⁹ Adal (2006).

²⁰⁰ Adal (2008), S. 156–182.

²⁰¹ Die anderen fünf Kategorien sind: Osmanen zur Zeit der Auflösung des Osmanischen Reiches und Osmanen im Exil nach dem Ersten Weltkrieg, Intellektuelle in Damaskus und Beirut, Kontaktpersonen in Europa, auf der Arabischen Halbinsel und im Maghreb (Adal (2006), S. 177).

Wesentlichen aufrechterhielten. Die folgende Bemerkung Adals beschreibt auf sehr treffende Weise den wesentlichen Unterschied zwischen Arslāns und Riḏās Zugang zu Fragen islamischer Gesellschaften: „Al-Manar operated in the context of Islam as a contemporary religion while La Nation Arabe was a ‚political, literary, economic, and social journal‘ operating in the contemporary world approached from an Islamic perspective.“²⁰²

Auch Ryad behandelt einen Teil von Arslāns Netzwerk und legt seinen Fokus auf dessen Verbindungen nach Marokko. Im Speziellen untersucht er Arslāns Korrespondenz mit Muḥammad Daʿūd (1901–1984), einem Anführer der dortigen nationalistischen Bewegung. Dabei arbeitet er die Impulse heraus, die Arslān der Bewegung verlieh, insbesondere durch seine Schriften in *La Nation Arabe*.²⁰³ Atçıl behandelt Arslāns Loyalität gegenüber dem zentralistischen Osmanischen Reich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. Er lehnt die Annahme ab, dass diese auf seinen von Aḡḡānī und ʿAbduh beeinflussten Ideen zum Panislamismus beruhe, und führt Arslāns Ablehnung der Dezentralisierung vor dem Krieg auf seine persönlichen Erfahrungen im Libanonengebirge zurück, das seit 1861 aufgrund massiver Konflikte zwischen Maroniten und Drusen, gesondert verwaltet wurde. Die neu geordnete dezentralisierte Verwaltung habe Arslān mit einer zunehmenden Einflussnahme europäischer Großmächte assoziiert und daher abgelehnt.²⁰⁴ Die neueste mir bekannte Studie ist Sajids Untersuchung der Schriften Arslāns in der islamischen Zeitschrift *al-Fatḥ* unter besonderer Beachtung seiner Vorstellungen über Europa. Der Fokus liegt dabei auf Themen, die Arslān als Gefahren für den Islam einordnete, sowie auf seinen Lösungsansätzen. In diesem Zusammenhang geht Sajid auch auf die Verbindung zwischen Arslān und al-Ḥaṭīb ein, dem Gründer von *al-Fatḥ*.²⁰⁵ Da al-Ḥaṭīb auch Teil des hier behandelten Netzwerks von Riḏā war, ist dieser Aspekt von besonderem Interesse.

Die meisten Autoren erwähnen die enge Verbindung zwischen Arslān und Riḏā, umfassend ist sie jedoch noch nicht behandelt worden. Auch im Rahmen dieser Arbeit können nur Teilaspekte behandelt werden, denn diese vielschichtige und komplexe Beziehung böte genug Material für eine eigene Monografie. Der vorliegenden Fragestellung entsprechend geht es im Folgenden um die Fragen, worin der Austausch zwischen Arslān und Riḏā in *al-Manār* bestand und welche Funktionen er für die Zeitschrift und für Riḏā persönlich erfüllte. Ergänzend werden Teile der von Arslān herausgegebenen Artikel- und Briefsammlung herangezogen, da hier einige wichtige Aspekte ihrer Verbindung behandelt werden, beispielweise die Bedingungen ihres ersten Treffens in Beirut und ihre gemeinsame Reise durch die Schweiz und Europa, die in *al-Manār* nicht erwähnt wurden. Arslān geht in einem Artikel aus der Sammlung in stärkerem Maße auf die

²⁰² Ebd., S. 178.

²⁰³ Ryad (2011).

²⁰⁴ Atçıl (2013), S. 28.

²⁰⁵ Sajid (2015).

persönlichen Aspekte der Unterbrechung des Kontakts zu Riḍā zwischen 1912 und 1921 ein als es Riḍā selbst in *al-Manār* je gemacht hat.

Insgesamt erschienen in *al-Manār* zwischen 1898 und 1935 73 Artikel, die Arslān entweder verfasst hatte oder in denen er erwähnt wurde. Davon datieren sieben Artikel aus der Zeit bis 1913 und die übrigen 66 aus der Zeit nach 1921, als Riḍā und Arslān ihre Verbindung nach neunjähriger Unterbrechung wieder aufnahmen. Von den 73 Artikeln stammen 20 aus der Feder von Arslān selbst, was ihn – trotz der Unterbrechung – zu einem derjenigen Autoren mit den meisten Beiträgen in *al-Manār* macht. Insgesamt spiegelt also der Großteil der Artikel die Zusammenarbeit von Riḍā und Arslān in der Zeit zwischen den Weltkriegen wider.

Auch die Brief- und Artikelsammlung, die Arslān 1937 unter dem Titel „as-Sayyid Rašīd Riḍā wa-ihā’ arba‘īn sana“ (Der Sayyid Rašīd Riḍā und eine vierzigjährige Bruderschaft) veröffentlichte, konzentriert sich auf die Zeit nach 1921.²⁰⁶ Neben Briefen enthält die Sammlung auch eine kurze Biografie Riḍās, Rezensionen, Schriften des einen über den jeweils anderen und Arslāns Nachruf auf Riḍā. Besonders interessant ist ein bis dahin unveröffentlichter einleitender Abschnitt, in dem Arslān ihre erste Begegnung, ihre Verbindung, das Verhältnis während der siebenjährigen Unterbrechung sowie ihre Versöhnung thematisierte. Anhand dieser Quellen wird im Folgenden die Verbindung zwischen Arslān und Riḍā rekonstruiert und analysiert.

Arslān wurde als Sohn eines libanesischen Drusen und einer tscherkessischen sunnitischen Muslimin im Jahr 1869 in aš-Šuwayfāt im libanesischen Šūf-Gebirge geboren. Mitglieder seiner Familie, einer der ältesten aristokratischen Familien Syriens, hatten traditionell hohe Verwaltungspositionen im Šūf-Gebirge.²⁰⁷ Arslāns schulische Ausbildung begann zunächst mit einem Privatlehrer und mit Koranunterricht, dann besuchte er die amerikanische Missionsschule in seinem Dorf, wo er unter anderem die englische Sprache erlernte.²⁰⁸ Im Alter von zehn Jahren wechselte er auf eine maronitische Privatschule in Beirut, die Madrasat al-ḥikma, wo er seine Fremdsprachenkenntnisse um die französische Sprache erweiterte. Im Jahr 1886 ging er an die osmanische al-Madrasa as-sultāniya in Beirut, wo er ein Jahr später seinen Abschluss machte. Obwohl Arslān hier nur eine kurze Zeit verbrachte, hatte der Besuch dieser Bildungseinrichtung maßgeblichen Einfluss auf seine intellektuelle Entwicklung: Hier nahm Arslān am Unterricht von ‘Abduh teil, dessen Ideen er fortan bewunderte. Sajid bezeichnet die Begegnung mit ‘Abduh als

²⁰⁶ Die Briefe aus der Zeit vor 1914 seien, so Arslān, aufgrund seiner vielen Reisen verloren gegangen. Dennoch sei er im Besitz von über 200 Briefen, die die Meinung Riḍās zu allen Ereignissen in der islamischen Welt enthielten und viele verschiedene Bereiche umfassten, wie islamrechtliche, linguistische, historische und politische Themen. Arslān (1937), S. 306–308.

²⁰⁷ Siehe dazu Cleveland (1985), S. 4, Atçıl (2013), S. 28–29, und Sajid (2015), S. 40–41.

²⁰⁸ Den Besuch dieser Schule, den Kontakt mit westlicher Kultur und das Erlernen der englischen Sprache wertet Sajid als bedeutende Faktoren von Arslāns interkultureller Entfaltung und seiner Rezeption westlicher Konzepte. Zum Bildungsweg von Arslān siehe ebd., S. 47–53, und Cleveland (1985), S. 6–10.

„reformistische Wende“ in der intellektuellen Biografie Arslāns und merkt an, dass dieser bei ‘Abduh erstmals mit islamischer Bildung in Berührung gekommen sei. Daher sei ein Bezug zu ‘Abduh wichtig für Arslān gewesen, um seine Position eines muslimischen Intellektuellen zu stärken – ein Aspekt, auf den ich noch zurückkommen werde.²⁰⁹ Aufgrund der politischen Verpflichtungen seiner Familie konnte Arslān keine Universität besuchen – ein Umstand, der, wie Cleveland meint, bei Arslān zu einer gewissen Unzufriedenheit geführt haben könnte, zumal er für eine akademische Laufbahn qualifiziert gewesen wäre.²¹⁰

Die folgenden Jahre war Arslān jedoch zunächst in der Nachfolge seines verstorbenen Vaters als Verwalter von aš-Šuwayfāt tätig, bis er zu ‘Abduh nach Kairo ging, wo dieser ihn in die journalistische Szene der Stadt einführte. Ende 1890 reiste er nach Istanbul, um die Interessen seiner Familie bei der osmanischen Regierung zu vertreten, wobei er mit hochrangigen Persönlichkeiten der osmanischen Politik in Kontakt kam. 1892 unternahm er seine erste Reise nach Europa; 1893 ging er wieder für einige Jahre nach Beirut, um dort einer journalistischen Tätigkeit nachzugehen. In dieser Phase fand sein erstes Treffen mit Riḍā im Jahr 1895 statt, das Arslān wie folgt beschrieb:

„Jemand sagte mir, dass ein junger Mann aus Tripoli nach mir gefragt habe [...]. Ich erfuhr, dass er gern meinen Gedichtband (*dīwān*) „al-Bākūra“ las [...] und erfolglos versucht habe, mich zu treffen. [Als wir uns trafen,] bemerkte ich, dass er viele Verse meines Gedichtbands auswendig gelernt hatte. Mir wurde aber klar, dass seine Faszination für meine Gedichte geringer war als die Bewunderung für meine Verbindung mit ‘Abduh und al-Afġānī. Er wollte mich treffen, damit ich über sie sprach. [...] Er hörte sehr aufmerksam zu, als ob er sich jeden Buchstaben und jede Bewegung merken wollte. Er wollte sie unbedingt kennenlernen.“²¹¹

Riḍā selbst hatte ‘Abduh bereits zweimal in Tripoli getroffen, das erste Mal als 17-jähriger Schüler im Jahr 1892 und ein zweites Mal 1894, was Riḍā die Gelegenheit bot, mit ihm längere Gespräche über Themen der islamischen Reform zu führen.²¹² Riḍās Bewunderung für ‘Abduh, die er bereits empfunden hatte, als er erstmals mit dessen Schriften in der Zeitschrift *al-Urwa al-wuṭqā* in Berührung gekommen war, verstärkte sich durch diese Gespräche noch. Als Riḍā Arslān kennenlernte, hatte er bereits den Entschluss gefasst, nach Kairo zu gehen und dort gemeinsam mit ‘Abduh eine Zeitschrift für die islamische Reform zu gründen. Nun stand er vor der Aufgabe, ‘Abduh von diesem Vorhaben zu überzeugen. Dem konnte es nur zugutekommen, wenn er sich zur Vorbereitung mit Schülern ‘Abduhs und ihm nahestehenden Personen in Verbindung setzte

²⁰⁹ Sajid (2015).

²¹⁰ Cleveland (1985), S. 7.

²¹¹ Arslān (1937), S. 144.

²¹² Busool (1976), S. 278.

und sich mit ihnen auf ein Gespräch mit ‘Abduh vorbereitete.²¹³

Tatsächlich offenbarte Riḍā Arslān seine Pläne bei ihrem zweiten oder dritten Treffen in Beirut. Riḍā berichtete ihm auch von einem Gespräch, das er mit ‘Abd al-Qādir al-Qabbānī geführt hatte, dem Herausgeber der Zeitschrift *Tamarāt al-funūn*, der ersten islamischen Zeitschrift in Syrien.²¹⁴ Al-Qabbānī hatte Riḍā angeboten, die Redaktionsleitung seiner Zeitschrift zu übernehmen, was Riḍā aufgrund der strengen Zensurgesetze im Osmanischen Reich ablehnte.²¹⁵ Arslān kannte al-Qabbānī seit seiner Kindheit und hatte eine sehr hohe Meinung von ihm.²¹⁶ Dass Riḍā Arslān gegenüber erwähnte, dass al-Qabbānī ihm eine Stelle angeboten hatte, kann zum einen den Zweck gehabt haben, bei Arslān einen guten Eindruck hinsichtlich seiner journalistischen Kompetenzen zu hinterlassen – einen Eindruck, den Arslān womöglich an ‘Abduh weitergeben würde. Zum anderen konnte Riḍā mit der Ablehnung des Angebots zeigen, dass es ihm ernst damit war, gemeinsam mit ‘Abduh in Kairo publizistisch tätig zu werden.

Bei einer Analyse von Arslāns Bericht über seine ersten Treffen mit Riḍā ist zu beachten, dass er erst nach Riḍās Tod und womöglich auf der Grundlage selektiver Erinnerung verfasst wurde. Zudem kann seine Darstellung dadurch verzerrt gewesen sein, dass Arslān – wie bereits zu Lebzeiten Riḍās – versuchte, das Narrativ von sich selbst als Bindeglied zwischen ‘Abduh und Riḍā sowie von Riḍā als intellektuellem Nachfolger von ‘Abduh zu etablieren, um sich selbst zu einem Teil der Entstehungsgeschichte von *al-Manār* zu machen. Arslān betonte, dass sie beide Schüler von ‘Abduh waren, was einen Beweis dafür liefere, dass seine und Riḍās Ideen miteinander kompatibel seien.²¹⁷ In seiner Rezension von Riḍās „Ta’rīḥ al-ustād al-imām Muḥammad ‘Abduh“ schrieb er außerdem, dass Riḍā aufgrund seiner zeitlichen und räumlichen Nähe zu ‘Abduh derjenige sei, der ihn am besten gekannt und dessen Ideen und Absichten am besten bewahrt habe. Er bezeichnete Riḍā sogar als Replikat ‘Abduhs.²¹⁸ Auch in seinen Kommentaren zur arabischen Übersetzung von Lothrop Stoddards „The New World of Islam“ stellte Arslān Riḍā als den Nachfolger von ‘Abduh dar.²¹⁹ Angesichts des Erfolgs und der breiten Rezeption des Buches kann angenommen werden, dass Arslān einen beachtlichen Beitrag dazu leistete, dass Riḍā innerhalb und außerhalb der islamischen Welt als ‘Abduhs intellektueller Erbe anerkannt wurde. Trotz dieser Einschränkungen scheint die Bekanntschaft Arslāns mit ‘Abduh ein wichtiger Faktor für Riḍās Interesse an Arslān gewesen zu sein, aber nicht der einzige. Riḍā hatte nicht nur Gefallen

²¹³ Zu der Verbindung zwischen Arslān und ‘Abduh siehe Sajid (2015), S. 52–55. Demnach war ‘Abduh nach dem Tod von Arslāns Vater eine Vaterfigur für ihn.

²¹⁴ Arslān (1937), S. 145.

²¹⁵ Siehe dazu Hamzah (2008), S. 50–51.

²¹⁶ Arslān (1937), S. 145–146.

²¹⁷ Ebd., S. 146.

²¹⁸ *al-Manār* (Februar 1932), Jg. 32 (2), S. 133.

²¹⁹ *al-Manār* (Dezember 1933), Jg. 33 (8), S. 636.

an Arslāns frühem Gedichtband gefunden, er war gewiss auch an Arslāns Erfahrungen in der journalistischen Szene Kairos interessiert und hatte offenbar ein Interesse an einer langfristigen Verbindung, zumal er diese von Kairo aus aufrechterhielt. Riḍā schickte Arslān einige Ausgaben von *al-Manār* und veröffentlichte 1898 in seiner noch jungen Zeitschrift einige von Arslāns Schriften.²²⁰ Dass Arslān daraufhin bis 1908 weder einen Text in *al-Manār* veröffentlichte noch in der Zeitschrift erwähnt wurde, ist mit seinen politischen Aufgaben zu erklären, die mit dem Status seiner Familie einhergingen.²²¹ Als 1908 nach der Revolution der Jungtürken die osmanische Verfassung wieder eingesetzt wurde, reiste Riḍā nach Syrien und traf Arslān im Club des Komitees für Einheit und Fortschritt in Beirut, also 13 Jahre nach ihrem ersten Treffen.²²² Offenbar hatten sie den Kontakt aufrechterhalten, auch wenn Arslān in dieser Zeit nicht in *al-Manār* präsent war. Ein drittes Treffen fand 1911 in Kairo statt, wo Arslān auf seiner Reise ins libysche Tripolis Station machte.²²³ Die gegenseitigen Besuche in Beirut und Kairo zeigen, dass Arslān und Riḍā den jeweils anderen als festen Bestandteil ihrer Netzwerke ansahen und ihre Verbindung durch persönliche Treffen pflegten und festigten.

Arslāns achtmonatiger Aufenthalt in Tripolis ist ein Hinweis auf seine Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich, an dem er bis zum Ende des Ersten Weltkriegs festhielt. Während Riḍā bereits 1909 die Regierung in *al-Manār* kritisierte und erste Artikel veröffentlichte, die eine Dezentralisierung befürworteten, unterstützte Arslān die zentralistische Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt. Über diese Meinungsverschiedenheit schrieb Arslān, er sei sich zwar dessen bewusst gewesen, dass Riḍā zu einem Gegner des Komitees für Einheit und Fortschritt geworden war, habe aber nicht mit ihm darüber gestritten, da er sich sicher gewesen sei, ihn nicht von seiner Meinung abbringen zu können. Bei einem weiteren kurzen Aufenthalt Arslāns in Kairo im Jahr 1912²²⁴ brach jedoch ein Streit zwischen ihm, al-‘Aẓm und Riḍā aus, bei dem Arslān die Befürworter der Dezentralisierung implizit beschuldigte, den Weg für die Besetzung osmanischer

²²⁰ Im November 1898 veröffentlichte *al-Manār* einen Brief von Arslān an ‘Abduh, in dem er über sein Wohlgefallen an der „Risālat at-tauḥīd“ und deren Einflüssen in Syrien berichtete (*al-Manār* (November 1898), Jg. 1, S. 623–625). Im Dezember 1898 und Januar 1899 veröffentlichte Riḍā außerdem ein Gedicht von Arslān (*al-Manār* (Dezember 1898), Jg. 1 (38), S. 759, und *al-Manār* (Januar 1899), Jg. 1 (39), S. 778).

²²¹ Arslān wurde 1902 als Nachfolger seines Onkels als Leiter der Verwaltung von aš-Šūf eingesetzt. Er unterhielt außerdem enge Beziehungen nach Istanbul und hatte Kontakte zum Komitee für Einheit und Fortschritt. Über Arslāns politische Karriere bis 1908 siehe Atçıl (2013), S. 32–33, und Sajid (2015), S. 75–76.

²²² *al-Manār* (April 1909), Jg. 12 (3), S. 239.

²²³ Arslān wollte nach Tripolis reisen, um den Kampf der türkischen Truppen dort mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterstützen. Er informierte in *al-Mu’ayyad* über den Kriegsverlauf und initiierte eine Solidaritätskampagne für die Bevölkerung Libyens (Sajid (2015), S. 79). Vor seiner Abreise hatte Arslān zudem Riḍā in einem Brief dazu aufgefordert, finanzielle Unterstützung für die Soldaten in Tripolis zu mobilisieren. Diesen Brief veröffentlichte Riḍā zwei Monate nach Arslāns Abreise aus Kairo (*al-Manār* (Dezember 1911), Jg. 14 (12), S. 948–949).

²²⁴ Siehe dazu Arslān (1937), S. 151. Es ist bemerkenswert, dass Arslān insgesamt nur sechs Treffen mit Riḍā erwähnt (ebd., S. 272) und das Treffen von 1912 auslässt, bei dem es zum Streit kam.

Länder durch europäische Großmächte zu ebnen. Laut Arslān erschütterte dieses Ereignis ihre Freundschaft tief. Ein weiteres Streitgespräch ereignete sich zwischen Arslān, az-Zahrāwī und Riḏā in der Redaktion von *al-Muʿayyad*. Dabei ging es um die Frage, wie sich das Osmanische Reich im Falle eines Kriegsausbruchs positionieren sollte. Während die Vertreter der *Ḥizb al-lāmarkazīya* eine neutrale Positionierung befürworteten, zog Arslān eine Positionierung zugunsten Deutschlands vor. Dieses Streitgespräch hatte zur Folge, dass Arslān und Riḏā ihren Kontakt für neun Jahre unterbrachen.

Diese Unterbrechung spiegelt sich in *al-Manār* wider: Im Jahr 1913 erwähnte Riḏā, dass Arslān in seinen Schriften das Komitee für Einheit und Fortschritt unterstütze und sich gegen die Faktion der arabischen Befürworter der Dezentralisierung positioniert habe.²²⁵ Daraufhin tauchte sein Name bis 1921 nicht mehr in *al-Manār* auf. Dies bedeutet auch, dass Riḏā Arslān nicht öffentlich und namentlich kritisierte, was als Zeichen seiner Loyalität gegenüber ihrer persönlichen Freundschaft zu deuten ist. Arslān selbst bestätigte, dass der Kontakt zwar unterbrochen gewesen sei, ein gegenseitiges wohlwollendes Interesse aber weiterhin bestanden habe.²²⁶ Auch Riḏā war dieser Ansicht, als er sich einige Jahre später erinnerte, dass Arslān trotz ihres Streits Riḏās Qualitäten als islamischer Gelehrter in der arabischen Presse hervorgehoben habe.²²⁷ Die Gründe und die Ausprägung von Arslāns Widerstand gegen arabische Bestrebungen nach Dezentralisierung können hier nicht im Detail behandelt werden; dazu sei nochmals auf Atçıl verwiesen, der Arslāns Ablehnung der Dezentralisierung auf seine Erfahrungen im Libanonengebirge zurückführt und einige Aspekte seines Widerstands behandelt.²²⁸ Des Weiteren ist Arslāns Position in seiner berühmten Schrift „Ilā l-ʿarab“ formuliert, die er 1913 in Istanbul veröffentlichte.²²⁹ Einige Argumente Arslāns gegen die administrative Dezentralisierung sind in Riḏās fiktivem Dialog zu finden, den er zur Unterstützung der *Ḥizb al-lāmarkazīya* verfasste.²³⁰

Während des Ersten Weltkriegs setzte Arslān zunächst seine politische Karriere an der Seite der Osmanen fort: Er wurde 1914 zum Deputierten für die Region Ḥaurān im osmanischen Parlament ernannt; als der Erste Weltkrieg ausbrach, ging er nach Syrien und wurde Berater von Ğamāl Bāšā, der zahlreiche Vertreter der arabischen Bewegung hinrichten ließ, darunter im Sommer 1916 auch az-Zahrāwī. Angesichts der Schärfe, mit der die arabische Bewegung die brutale Politik von Ğamāl Bāšā verurteilte, ist es äußerst erstaunlich, dass Arslān nach dem Ersten Weltkrieg wieder Zugang zu deren Kreisen fand und sich sogar als anerkanntes Sprachrohr der Araber etablieren

²²⁵ *al-Manār* (Dezember 1913), Jg. 17 (1), S. 76.

²²⁶ Arslān (1937), S. 155.

²²⁷ *al-Manār* (Februar 1922), Jg. 23 (2), S. 123.

²²⁸ Atçıl (2013).

²²⁹ Siehe dazu Duri (1987), S. 204–205, und Sajid (2015), S. 190–191.

²³⁰ Siehe dazu Kapitel 9.1.

konnte. Dies gelang ihm durch eine offensive Imagekampagne in der arabischen Presse, an der sich auch Riḏā maßgeblich beteiligen sollte.²³¹

Nach dem Krieg und dem damit einhergehenden Verfall des Osmanischen Reichs revidierte Arslān seine Haltung zur Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt einerseits und zu den damaligen Forderungen nach Dezentralisierung andererseits.²³² Riḏā, dem der Sinneswandel Arslāns bekannt geworden sein muss, kontaktierte ihn nach der langen Pause schriftlich, als er selbst als Mitglied des Syrischen Nationalkongresses in Damaskus war. Arslān befand sich zu diesem Zeitpunkt in Berlin und beschloss, zunächst dort zu bleiben, da es ihm nach Kriegsende nicht gelungen war, zurück nach Istanbul zu reisen. Die Einreise in die ehemaligen syrisch-osmanischen Provinzen wurde ihm aufgrund seiner Aktivitäten für den syrischen Nationalismus in den 1920er-Jahren untersagt, sodass aus seinem Aufenthalt in Europa ein lebenslanges Exil wurde.²³³ In seinem Brief schlug Riḏā ihm vor, die Vergangenheit hinter sich zu lassen und gemeinsam in die Zukunft zu schauen.²³⁴ Daraufhin nahmen sie ihre Korrespondenz wieder auf und erhielten sie bis zu Riḏās Tod aufrecht. Arslān verstand die Versöhnung als „natürlichen“ Vorgang, seien er und Riḏā doch durch eine brüderliche Freundschaft verbunden gewesen.²³⁵

Gegenstand der Korrespondenz war auch die – laut Arslān gemeinsame – Idee, einen syrischen Kongress in Europa einzuberufen. Da die *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* den Kongress ausrichtete, hatte Riḏā Einfluss auf die Liste der einzuladenden Teilnehmer. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er sich dafür einsetzte, dass Arslān eingeladen und zum Sekretär des Kongresses gewählt wurde. Der Syrisch-Palästinensische Kongress hat eine große Bedeutung für die Verbindung zwischen Riḏā und Arslān: Sie sahen sich aus diesem Anlass nach neun Jahren wieder, festigten ihre Beziehung, leiteten eine langjährige Zusammenarbeit für die Unabhängigkeit Syriens ein und bildeten dabei eine Faktion in der gespaltenen Bewegung syrischer Nationalisten. Der Kongress war auch individuell für die Stellung Arslāns in der syrisch-arabischen Bewegung von großer Bedeutung, da er als Mitglied der permanenten Delegation des Kongresses am Völkerbund – eine Aufgabe, die Arslān sehr ernst nahm – sein politisches Geschick und seine Einsatzbereitschaft für die Lösung der syrischen Frage unter Beweis stellen konnte.²³⁶

Im Anschluss an den Kongress unternahmen Arslān und Riḏā eine gemeinsame Reise durch Deutschland und die Schweiz, bei der sie ihre Freundschaft gewiss intensivierten, zumal dies der

²³¹ Siehe dazu Sajid, S. 100–103.

²³² Duri (1987), S. 205–206.

²³³ Siehe dazu Sajid (2015), S. 85–88.

²³⁴ Der Brief, den Riḏā aus Damaskus abschickte, ist bei Arslān (1937), S. 325–326, abgedruckt. Siehe dazu auch Cleveland (1985), S. 49.

²³⁵ Arslān (1937), S. 160–161.

²³⁶ Zu Arslāns Aktivitäten als Mitglied der permanenten Delegation siehe Cleveland (1985), S. 50–60, und Hoffmann (2007).

längste zusammenhängende Zeitraum war, den sie gemeinsam verbrachten. Arslān überzeugte Riḍā davon, nach dem Kongress nicht umgehend nach Kairo zurückzukehren, sondern die einmalige Gelegenheit zu nutzen, einige Städte in der Schweiz und Deutschland zu besuchen.²³⁷ Arslān sei es wichtig gewesen, dass sein Freund diese Länder kennenlernte; darüber hinaus könnte ein nach drei Jahren im europäischen Exil allmählich einsetzendes Gefühl der Isolation ein weiterer Grund für Arslāns nachdrückliche Einladung gewesen sein. Besuche von Freunden oder Familienangehörigen aus seiner Heimat waren für ihn die einzige Möglichkeit, Zeit mit ihnen zu verbringen, weshalb er sie gerne nach Europa einlud.²³⁸

Arslān und Riḍā reisten nach Montreux, Bern, Zürich, Lausanne und Frankfurt und abschließend nach Berlin, wo Arslān Riḍā als Gast in seinem Haus aufnahm. Dort machte er ihn beispielsweise mit dem Orientalisten Max von Oppenheim (1860–1946) bekannt und führte Riḍā in die Kreise im Exil lebender Araber ein.²³⁹ Besonders erwähnenswert ist ein Treffen mit ‘Abd al-‘Azīz Ğāwīš, mit dem Arslān den Berliner „Orient-Club“ (*an-Nādī š-šarqī*) leitete. Riḍā zählte Ğāwīš zu seinen Feinden, seitdem er sich 1911 gegen eine Kampagne in der Zeitung *al-‘Alam* hatte verteidigen müssen, die Ğāwīš gegen Riḍās *Ğamā‘at ad-da‘wa wa-l-iršād* initiiert hatte.²⁴⁰ Wie Arslān gehofft hatte, versöhnte sich Riḍā mit Ğāwīš. Dementsprechend befinden sich keine negativen Bemerkungen über Ğāwīš in Artikeln von *al-Manār* aus den 1920er- und 1930er-Jahren. Im Jahr 1924 veröffentlichte Riḍā sogar einen Artikel von Ğāwīš in *al-Manār*²⁴¹; außerdem war er Mitglied in einer von Ğāwīš und anderen geführten religiösen Vereinigung, der *Ğam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*.

Es ist interessant, dass Riḍā seine Reise mit Arslān nicht in seinen Reiseberichten erwähnt. Die Frage, warum er sich auf seine Reise von Kairo nach Genf und die Ereignisse rund um den Kongress beschränkt, lässt sich nicht mit Gewissheit beantworten. Vielleicht wollte Riḍā den Besuch bei Arslān als rein private Angelegenheit behandeln. Möglich ist auch, dass er nicht den Eindruck erwecken wollte, auf Kosten des Kongresses oder der *Ḥizb al-ittihād as-sūrī* nach Berlin gereist zu sein.

Mit Rücksicht auf Riḍās konstante finanzielle Schwierigkeiten hatte Arslān die Reise- und Aufenthaltskosten für ihn übernommen und obwohl Riḍā darauf bestanden hatte, ihm diese in

²³⁷ Arslān (1937), S. 264–265.

²³⁸ Siehe dazu Cleveland (1985), S. 75. Lauzière schreibt, Arslān habe es im europäischen Exil versäumt, seinen osmanischen Reisepass in einen libanesischen umwandeln zu lassen, als dies noch möglich war. Er konnte also selbst nicht reisen, zudem war ihm die Einreise nach Syrien und Palästina, wo seine Mutter sich aufhielt, untersagt. Erst 1929 erhielt Arslān von Ibn Sa‘ūd einen Reisepass, nachdem dieser ihm die saudische Staatsbürgerschaft zuerkannt hatte (Lauzière (2016), S. 136).

²³⁹ Arslān (1937), S. 265–268.

²⁴⁰ Siehe dazu Kapitel 5.

²⁴¹ *al-Manār* (Mai 1924), Jg. 25 (4), S. 294–295.

Raten zurückzuzahlen,²⁴² hielt es Riḍā wohl für besser, dieses Detail nicht an die Öffentlichkeit gelangen zu lassen. Nachdem er nämlich nach Kairo zurückgekehrt war, veröffentlichte er Artikel in *al-Manār*, die den Ruf Arslāns in Kreisen arabischer Aktivisten wiederherstellen sollten. Um jeglichen Anschuldigungen vorzubeugen, er sei dafür von Arslān bezahlt worden, entschied er sich anscheinend dafür, die Reise nicht in seinen Berichten zu behandeln und sie nur beiläufig zu erwähnen.

Riḍā hatte die Imagekampagne für Arslān bereits während ihrer gemeinsamen Reise geplant. Arslān dementierte ihm gegenüber die Gerüchte, die über seine Verwicklung in die von Ġamāl Bāšā angeordneten Hinrichtungen im Ersten Weltkrieg kursierten, und überzeugte ihn davon, dass er vergeblich versucht habe, diese brutalen Maßnahmen zu verhindern. Die Berichte Arslāns bestätigten Riḍās Meinung über die Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt einerseits und über Arslān andererseits. Also entschied er sich dafür, Arslān mit *al-Manār* eine Plattform zu bieten, durch die dieser die Gerüchte widerlegen konnte, und bat ihn, die Ereignisse in Syrien während des Krieges für die Leser von *al-Manār* niederzuschreiben. Arslān schickte ihm daraufhin eine lange Abhandlung über seine Erlebnisse in der Kriegszeit in Syrien, die Riḍā als Artikelserie zwischen Februar und Juni 1922 veröffentlichte. Riḍā stellte Arslāns Schrift ein Vorwort voran, in dem er dessen Beharren auf der Erhaltung des Osmanischen Reiches rechtfertigte. Arslān habe diese Entscheidung aus Furcht vor einer Besetzung Syriens durch eine europäische Großmacht getroffen und dabei über die Frage hinweggesehen, ob die Art der Verwaltung und Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt angemessen sei oder nicht. Im Folgenden beschrieb Riḍā ganz im Sinne seiner Kampagne für Arslān dessen ausgezeichnete Qualifikationen in der Behandlung politischer, gesellschaftlicher und zivilisatorischer Fragen, seine Eloquenz, seine Bewunderung für al-Afġānī und ‘Abduh, seinen religiösen Eifer und sein weitreichendes Netzwerk.²⁴³

Riḍās Vorwort und Arslāns Artikel leiteten eine langjährige publizistische Zusammenarbeit ein, die bis zu Riḍās Tod andauerte. Riḍā gab einige Schriften von Arslān in der Manār-Druckerei heraus²⁴⁴ und veröffentlichte zahlreiche Artikel von ihm in seiner Zeitschrift;²⁴⁵ einige davon übernahm Riḍā aus der arabischen Presse, andere verfasste Arslān speziell für *al-Manār* – oder er übersetzte und modifizierte für *al-Manār* seine Artikel aus der französischsprachigen Zeitschrift *La Nation Arabe*, die er von 1930 bis 1938 gemeinsam mit Iḥsān al-Ġābirī in Genf herausgab.²⁴⁶ Sowohl diese Artikel als auch seine zahlreichen Erwähnungen in Riḍās eigenen Schriften zeigen

²⁴² Arslān (1937), S. 268–269.

²⁴³ *al-Manār* (Februar 1922), Jg. 23 (2), S. 121–123.

²⁴⁴ Zum Beispiel den Bericht über seine Reise in den Ḥiġāz.

²⁴⁵ Zwischen September 1921 und Juli 1935 erschienen insgesamt 19 zum Teil mehrteilige Artikel von Arslān in *al-Manār*.

²⁴⁶ Ebd., S. 178.

die verschiedenen Facetten seiner intellektuellen und politischen Arbeit in der Zeit zwischen den Weltkriegen. *al-Manār* präsentierte Arslān als engen Freund Riḏās, als hervorragenden Autor mit einem breit gefächerten Wissen, als Vertreter der Araber beim Völkerbund, als Kenner der islamischen Welt und des Westens und als Vermittler bei innerarabischen Konflikten. Insbesondere bemühte sich Riḏā darum, Arslān als frommen Muslim darzustellen. Im Folgenden werden diese Aspekte von Arslāns Karriere in *al-Manār* näher erläutert.

Noch bevor Riḏā aus Europa zurückkehrte, wurde in *al-Manār* der erste Artikel Arslāns nach dem Ersten Weltkrieg verbreitet; er war bereits im April 1921 in der arabischen Zeitschrift *al-Afkār* in Brasilien veröffentlicht worden. Dieser behandelte die syrisch-arabische Frage aus historischer Perspektive und lieferte eine Aufzählung historischer Belege dafür, dass die Mehrheit der Bevölkerung der syrischen Länder arabischen Ursprungs sei.²⁴⁷ Riḏā muss während seiner Abwesenheit in Kairo seinen Bruder Šāliḥ Muḥliṣ Riḏā damit beauftragt haben, Arslāns Abhandlung herauszugeben.²⁴⁸ Somit hatte Riḏā seine Kampagne für Arslān schon von Europa aus eingeleitet, indem er eine Schrift von ihm verbreitete, die eine seiner Qualitäten bewies, nämlich eine historisch fundierte Argumentation zur Legitimierung der arabischen Ansprüche auf die Länder Syriens. Zusätzlich betonte Riḏā Arslāns Arbeit als führendes Mitglied der permanenten Delegation beim Völkerbund in Genf, wann immer sich die Gelegenheit dazu bot.²⁴⁹

In den 1920er- und 1930er-Jahren etablierte sich Arslān nicht nur als politischer Aktivist für die syrisch-arabische Angelegenheit, sondern auch als Autor mit einem breit gefächerten Wissen über die islamische Welt und den Westen. Er unternahm sehr viele Reisen und vernetzte sich neben Aktivisten auch mit zahlreichen Intellektuellen und Publizisten. Insbesondere seine Verbindungen zu Orientalisten waren für Riḏā und die Leser von *al-Manār* eine wertvolle Quelle für europäisches Wissen über den Islam und muslimische Gesellschaften. Ryad behandelt einige Beispiele dafür, wie Arslān dieses Wissen an die Leser von *al-Manār* weitergab. Darunter ist zum einen ein zweiteiliger Artikel, in dem Arslān Passagen aus dem Buch „Le monde musulman dans les possessions français“ von Jules Sicard, einem Übersetzer beim französischen Militär, übersetzte und kritisch kommentierte, und zum anderen ein Artikel von 1933, in dem Arslān die Bedeutung von Orientalisten aufgrund ihres Einflusses auf das Bild des Islams in der europäischen Öffentlichkeit hervorhob und die Orientalisten in Kategorien unterteilte, wobei ihre Haltung zum Islam maßgeblich war.²⁵⁰

²⁴⁷ *al-Manār* (September 1921), Jg. 22 (8), S. 624–630.

²⁴⁸ Šāliḥ Muḥliṣ Riḏā nahm sich der Publikation von *al-Manār* an, wenn sein Bruder auf Reisen war. Dies ist daran erkennbar, dass er als Autor der Rezensionen angegeben ist (siehe dazu beispielsweise *al-Manār* (September 1921), Jg. 22 (8), S. 635–642, und *al-Manār* (Oktober 1921), Jg. 22 (9), S. 719–721).

²⁴⁹ Zum Beispiel in *al-Manār* (Juli 1922), Jg. 23 (7), S. 553, und *al-Manār* (Februar 1923), Jg. 24 (2), S. 146.

²⁵⁰ Ryad (2009), S. 44–46.

Ein weiteres Beispiel ist ein dreiteiliger Artikel über die arabische Eroberung von Teilen der Schweiz im 10. Jahrhundert.²⁵¹ Arslān erfuhr offenbar erst in der Schweiz durch den Orientalisten Johann Hess (1866–1949) von diesen Eroberungen und führte dann eigene Recherchen zu diesem Thema durch. Die Ergebnisse präsentierte er in diesem Artikel, der sich im Wesentlichen auf die Studien des französischen Orientalisten Joseph Reinaud und des Schweizer Archäologen Ferdinand Keller berief.²⁵² Die Entstehungsgeschichte des berühmten Artikels „Li-mādā ta’ḥḥara al-muslimūn wa-li-mādā ta’ḥḥara ḡayruhum?“ (Warum sind Muslime gegenüber den anderen im Rückstand?) von 1930²⁵³ belegt, dass Arslān als Quelle des Wissens über den Westen und die islamische Welt bei den Lesern von *al-Manār* auf internationaler Ebene anerkannt war. Arslān schrieb diesen Artikel nämlich auf Anfrage von Muḥammad Basyūnī ‘Imrān, dem oben bereits erwähnten ehemaligen Schüler Riḏās aus Indonesien.²⁵⁴ Dass ‘Imrān an dieser Abhandlung interessiert war – obwohl Riḏā und auch ‘Abduh die Frage bereits in ihrer Zeitschrift behandelt hatten –, weist darauf hin, dass Arslāns Schriften über *al-Manār* von indonesischen Muslimen rezipiert wurden. Die zahlreichen Artikel, die Arslān in der Zeit zwischen den Weltkriegen in der arabischen Presse veröffentlichte, machen deutlich, dass *al-Manār* nicht das einzige Medium war, über das Arslān in der internationalen muslimischen Öffentlichkeit bekannt wurde. *Al-Manār* gehörte aber zu den meistgelesenen islamischen Zeitschriften und hat daher einen wesentlichen Beitrag zur Bekanntheit und Beliebtheit Arslāns auch außerhalb der arabischen Welt geleistet.

Dass Riḏā Arslān für eine ebenso wertvolle Quelle für das Wissen über die islamische Welt hielt wie dasjenige über den Westen, belegen seine anerkennenden Kommentare zu Arslāns Randbemerkungen in der arabischen Übersetzung von „The New World of Islam“ des amerikanischen Historikers Lothrop Stoddard (1883–1950). Riḏā betonte in seinem überschwänglichen Lob für Arslāns Arbeit, dass seine umfangreichen Randbemerkungen ein eigenständiges Buch bilden könnten, was – so Riḏā – Arslāns Stellung ohnehin angemessener gewesen wäre.²⁵⁵ Im Dezember 1933, kurz nachdem die zweite Auflage der arabischen Übersetzung erschienen war, verbreitete *al-Manār* einen Abschnitt aus Arslāns Kommentaren, in denen es um ‘Abduh und Riḏā ging. Darin wird deutlich, dass, wie oben bereits erwähnt wurde, Arslān Riḏā als intellektuellen Nachfolger von ‘Abduh betrachtete.²⁵⁶ Riḏā wählte aus Arslāns umfangreicher Schrift diesen Aus-

²⁵¹ *al-Manār* (Februar 1923), Jg. 24 (2), S. 134–138, *al-Manār* (März 1923), Jg. 24 (3), S. 206–211, und *al-Manār* (April 1923), Jg. 24 (4), S. 288–293.

²⁵² Die Studien von Reinaud und Keller erschienen 1836 respektive 1856.

²⁵³ Ebd., S. 47–48.

²⁵⁴ *al-Manār* (Dezember 1930), Jg. 31 (5), S. 353–354. Siehe dazu Kapitel 5.2.

²⁵⁵ *al-Manār* (Juli 1925), Jg. 26 (3), S. 223–224. Eine zweite Rezension veröffentlichte Riḏā aus Anlass der zweiten Auflage in *al-Manār* (September 1933), Jg. 33 (5), S. 393–400.

²⁵⁶ *al-Manār* (Dezember 1933), Jg. 33 (8), S. 636.

schnitt aus, um dieses Narrativ zu festigen, zumal es gelegentlich in Frage gestellt wurde.²⁵⁷

Die Bedeutung von ‘Abduh für die Verbindung zwischen Riḍā und Arslān zeigt sich auch in umgekehrter Weise. Während Arslān seinen Freund Riḍā öffentlich mit ‘Abduh assoziierte, um seine eigene Stellung innerhalb der islamischen Reformbewegung zu festigen, nutzte Riḍā die Assoziation Arslāns mit ‘Abduh als Beweis für Arslāns Hingabe an den sunnitischen Islam.²⁵⁸ Die Authentizität seines öffentlichen Auftretens als sunnitischer Muslim wurde bisweilen in Frage gestellt, da Arslān einer Familie von Drusen angehörte, einer religiösen Gemeinschaft, die sich von den schiitischen Fatimiden abgespalten hatte. Riḍā verteidigte Arslān gegen solche Zweifel und erklärte seinen Lesern, dass Arslān sich nur hinsichtlich seines familiären Ursprungs als Druse erachte und *de facto* ein sunnitischer Muslim sei. Dies sei allein dadurch belegt, dass er zu den „genialsten Anhängern ‘Abduhs“ gehöre und bei ihm in Beirut studiert habe, während ‘Abduh sein bestes Werk verfasst habe, die „Risālat at-tauḥīd“. Riḍā bezeugte außerdem, dass sie während ihres gemeinsamen Aufenthalts in Europa gemeinsam gebetet hätten.²⁵⁹

Eine hervorragende Gelegenheit, Arslāns Hingabe an den sunnitischen Islam zu beweisen, bot sich Riḍā, als Arslān im Jahr 1929 seine Pilgerreise nach Mekka unternahm. Dieses Ereignis – das in der muslimischen Öffentlichkeit durchaus Aufsehen erregte – wurde in *al-Manār* mit einem umfangreichen Artikel Riḍās behandelt, außerdem beauftragte Arslān die Manār-Druckerei mit der Veröffentlichung seines Reiseberichts. Er gestattete Riḍā sogar, selbst alle Korrekturen vorzunehmen und eigenständig Kommentare hinzuzufügen, ohne dass Arslān sie vor dem Druck überprüfte. Dies wertete als Riḍā als Beweis ihrer „islamischen loyalen Brüderlichkeit“ (*al-uḥwa al-islāmīya aṣ-ṣādiqa*) und ihrer Übereinstimmung hinsichtlich der religiösen Reform, die Riḍā erneut in einen Zusammenhang mit ihrer gemeinsamen Bewunderung für ‘Abduh brachte. Dementsprechend erfreut war Riḍā über die Tatsache, dass sein Name durch die Kommentare mit diesem Werk Arslāns verbunden war.²⁶⁰ Aus einem Brief von Riḍā an Arslān geht hervor, dass Riḍā selbst ihm vorgeschlagen hatte, seine Erlebnisse bei der *ḥaġġ* aufzuschreiben und in *al-Manār* zu veröffentlichen.²⁶¹

Auch in seinem eigenen Artikel über die *ḥaġġ* von Arslān hob Riḍā die Bedeutung ‘Abduhs für die intellektuelle Entwicklung und das Interesse Arslāns an der islamischen Reform hervor. Laut Riḍā erfüllten die meisten Muslime, die – wie Arslān – eine nichtislamische Erziehung genossen hatten, ihre religiöse Pflicht der *ḥaġġ* nicht. Arslān aber habe die Dogmen des Islams von ‘Abduh gelernt

²⁵⁷ Zum Beispiel von ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī in *Maġallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Februar 1929), Jg. 1 (3), S. 18–19.

²⁵⁸ Sajid (2015), S. 55–62.

²⁵⁹ *al-Manār* (Oktober 1927), Jg. 28 (8), S. 637–638.

²⁶⁰ *al-Manār* (Juli 1931), Jg. 31 (10), S. 782–783.

²⁶¹ Arslān (1937), S. 531.

und sich schon seit Jahren gewünscht, in der Pilgersaison nach Mekka reisen zu können.²⁶² Auch hier betonte Riḍā Arslāns Stellung innerhalb der islamischen Reformbewegung, die er auch durch seine Dienste für das Osmanische Reich erlangt habe.²⁶³ Diese Aussage ist insofern interessant, dass Arslāns Festhalten am Osmanischen Reich ein Faktor war, der 1912 den Streit mit Riḍā verursacht hatte. Zu beachten ist, dass Riḍā diesen Bericht nur fünf Jahre nach der Abschaffung des Kalifats verfasst hatte und die Notwendigkeit eines Ersatzes weltweit unter Muslimen diskutiert wurde. In diesem Kontext ließ Riḍā Arslāns Festhalten am Osmanischen Reich als Kampf für das Kalifat erscheinen. Damit wandelte er die politisch begründete Motivation hinter Arslāns Osmanismus in eine Motivation um, die einer Sorge um die religiöse Führung der Muslime entstammte.

Als Zeichen für Arslāns religiöse Hingabe führte Riḍā außerdem dessen Verteidigung des Islams in der Presse an. Diese scheint Riḍā etwas überbewertet oder zumindest für die Zwecke dieses Artikels verzerrt zu haben. Verschiedene Studien haben herausgearbeitet, dass Arslāns Beschäftigung mit islamischen Themen in seinen Schriften im Kontext seines politischen Aktivismus zu verstehen ist. Er hatte selbst kein Interesse daran, den Islam neu zu formulieren, daher überließ er beispielsweise theologische Fragen entsprechend ausgebildeten Personen. Im Islam sah er vielmehr ein solidaritätsstiftendes Mittel, das den Kampf gegen den europäischen Kolonialismus unterstützen konnte.²⁶⁴ Als letzten Hinweis auf Arslāns hohe Stellung als Muslim erinnerte Riḍā seine Leser daran, dass der Islamische Kongress in Mekka ihn *in absentia* zum Sekretär ihres ständigen Komitees gewählt hatte. Insbesondere die muslimischen Führer Indiens, Muḥammad ‘Alī und Šaukat ‘Alī, hätten sich dafür eingesetzt. Auch hier waren es vermutlich eher die zahlreichen Verbindungen Arslāns zu Muslimen in Europa, die diese Wahl begünstigt hatten, als sein Ruf als frommer Muslim.

Nachdem Riḍā in seinem Artikel über die *ḥağğ* von Arslān aus seiner Sicht alle Vorkehrungen getroffen hatte, um Zweifeln an der religiösen Hingabe Arslāns zuvorzukommen, behandelte er zunächst die Schwierigkeiten, die dieser dabei hatte, eine Reisegenehmigung für Ägypten zu erhalten, damit er von Port Said nach Suez reisen und dort das Schiff nach Jidda besteigen konnte.²⁶⁵ Ursprünglich habe Arslān sogar geplant, einige Tage bei Riḍā in Kairo zu verweilen, dies ergab sich aber aufgrund seiner eingeschränkten Reisemöglichkeiten in Ägypten nicht.²⁶⁶ Im Folgenden schilderte Riḍā das Aufsehen, das Arslāns kurzer Aufenthalt in Ägypten in der arabischen Presse und unter den zahlreichen Persönlichkeiten erregt hatte, die sich nach Port

²⁶² *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 157.

²⁶³ Ebd., S. 158–159.

²⁶⁴ Siehe dazu Kramer (1996), S. 106, und Lauzière (2016), S. 137–138.

²⁶⁵ *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 157.

²⁶⁶ Siehe dazu den Brief von Riḍā an Arslān vom 11. April 1929 in Arslān (1937), S. 527, und *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 157.

Said begaben, um ihn kennenzulernen. Auch Riḏā war darunter und begleitete Arslān bei seiner Überfahrt nach Suez. Er hatte Empfänge und Möglichkeiten zum Austausch mit Arslān organisiert, die aber nicht stattfanden, weil die wegen des großen Aufsehens um Arslān besorgte ägyptische Regierung seinen Aufenthalt im Land verkürzt hatte.²⁶⁷

Riḏā hatte Arslān vorab bei den Reisevorbereitungen unterstützt und ihm die Abfahrtszeiten der Schiffe und Züge geschickt, um ihm einen möglichst langen Aufenthalt in Ägypten zu ermöglichen. Ebenso hatte er ihn mit Literatur über die Pilgerzeremonien versorgt, die er während der Reise lesen konnte. Kurz vor Arslāns vorgezogener Abreise war er sogar zum Markt geeilt, um ihm rituelle Kleidung zu besorgen.²⁶⁸ Riḏā war es jedoch nicht nur ein wichtiges Anliegen, dass die Reise und die Pilgerzeremonien reibungslos abliefen – Arslān sollte auch eine kooperative Verbindung zu Ibn Sa‘ūd aufbauen, den Riḏā öffentlich unterstützte und von dem er regelmäßige Zahlungen erhielt.²⁶⁹ Dementsprechend hatte er Ibn Sa‘ūd vorab über Arslāns Reiseabsichten informiert und diesen mit den positivsten Attributen beschrieben.²⁷⁰ Eine Verbindung zwischen Ibn Sa‘ūd und Arslān war für beide vorteilhaft: Letzterer genoss bei Muslimen und in der Presse innerhalb und außerhalb der arabischen Welt hohes Ansehen, was Ibn Sa‘ūds Interesse am Kalifat zugutekommen konnte. Cleveland hebt außerdem hervor, dass Ibn Sa‘ūd das öffentliche Ansehen Arslāns nutzen konnte, um für die Sicherheit der Pilger zu werben,²⁷¹ die aufgrund zahlreicher Überfälle und hygienischer Bedingungen immer wieder ein kontrovers diskutiertes Thema war.

Arslān konnte wiederum durch eine Verbindung mit Ibn Sa‘ūd die Wahrnehmung seiner Person als arabischen sunnitischen Muslim stärken. Ihm bot sich sogar die Aussicht auf finanzielle Zuwendungen von Ibn Sa‘ūd, wenn er wie Riḏā Kampagnen in der Presse für ihn lancierte. Auch wenn Arslān sich stets gegen Vorwürfe verteidigte, im Dienst von Patronen in politisch einflussreichen Positionen zu stehen, war er anscheinend nicht abgeneigt, sie zumindest glauben zu lassen, dass seine Schriften und Aktivitäten zu ihren Gunsten ausfallen würden.²⁷² Die Zeitschrift *al-Muqaṭṭam* hatte bereits das Gerücht verbreitet, Arslān sei daran interessiert, in Europa als Botschafter Ibn Sa‘ūds tätig zu sein.²⁷³ Riḏā berichtete, dass Arslān von Ibn Sa‘ūd in Jidda mit Ehrerbietung empfangen worden sei und sie im königlichen Gefährt ihre gemeinsame Reise nach Mekka angetreten hätten. Ibn Sa‘ūds Eindruck von Arslān sei so positiv gewesen, dass er ihm sogar angeboten habe, mit seiner Familie dauerhaft im Ḥiğāz zu bleiben und für ihn zu arbeiten. Arslān habe das Angebot wegen seines Grundsatzes, keine öffentlichen Posten

²⁶⁷ Cleveland (1985), S. 73.

²⁶⁸ Siehe dazu Arslān (1937), S. 529, und *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 158.

²⁶⁹ aš-Šarabāšī (1970), S. 167–169. Siehe dazu auch Kapitel 11.

²⁷⁰ *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 159.

²⁷¹ Cleveland (1985), S. 73.

²⁷² Siehe dazu Kramer (1996), S. 107–108.

²⁷³ Ebd., S. 159.

anzunehmen, abgelehnt, aber Ibn Sa‘ūd dennoch seine Dienste angeboten.²⁷⁴ Tatsächlich gehörte Arslān gemeinsam mit Riḍā und al-Ḥaṭīb zu den vehementesten Fürsprechern Ibn Sa‘ūds und bezeichnete diesen als den am besten geeigneten Kandidaten für das Kalifenamt.²⁷⁵

Für Riḍā bedeutete dies, dass er für seine prowahhabitische Kampagne sowie für seine Bemühungen um die Bildung einer Allianz zwischen den Herrschern auf der arabischen Halbinsel einen neuen qualifizierten Mitstreiter hatte. Diese Bestrebungen verfolgte Riḍā seit zwei Jahrzehnten – zu diesem Zweck hatte er vor dem Ersten Weltkrieg auch die *Ġam‘īyat al-ġāmi‘a al-‘arabīya* gegründet.²⁷⁶ Riḍā erwähnt bereits im Bericht über die *ḥaġġ* von Arslān, dass dieser seine Bestrebungen um die arabische Einheit befürwortet habe. Tatsächlich stellte Arslān seine diplomatischen Qualitäten unter Beweis und bemühte sich 1930 um ein Freundschaftsabkommen zwischen Ibn Sa‘ūd und Imām Yaḥyā im Jemen, die beide Ansprüche auf die Region ‘Asīr erhoben. Als die Grenzkonflikte im Jahr 1934 in militärische Auseinandersetzungen mündeten, entsandte Amīn al-Ḥusaynī in seiner Eigenschaft als Leiter des ständigen Komitees des Islamischen Kongresses in Jerusalem eine Delegation auf die arabische Halbinsel, die zwischen den Kontrahenten vermitteln sollte. Auch Riḍā war in dieser Zeit um eine Versöhnung zwischen den beiden Herrschern bemüht, indem er mit beiden korrespondierte.²⁷⁷ Als Teil dieser Delegation reiste Arslān 1934 in den Ḥiġāz, wo er an den Verhandlungen mit den beiden Herrschern teilnahm, die zu einem Friedensabkommen führten.²⁷⁸ Seine Reise in den Ḥiġāz hätte Arslān wieder eine Möglichkeit geboten, in Kairo Station zu machen und seinen langjährigen Freund Riḍā zu treffen, doch diesmal sollten die vom ägyptischen Militär getroffenen Sicherheitsmaßnahmen eine Begegnung verhindern.²⁷⁹

Riḍā war mit Muḥammad ‘Alī Bāšā l-‘Allūba (1878–1956), einem weiteren Mitglied der Delegation, mit dem Zug nach Banhā gereist, wo Arslān zusteigen sollte, der aus Alexandria kam. Dieser wurde jedoch von einem Militär begleitet, der Arslān von den anderen Passagieren abschirmte und ihm nicht erlaubte, mit seinen Freunden zu sprechen. In Ismā‘īliya trafen Riḍā und ‘Allūba auf die beiden anderen Mitglieder der Delegation, Amīn al-Ḥusaynī und Ḥāšim al-‘Atāsī, die aus Palästina angereist waren, und fuhren mit ihnen weiter nach Suez. Dort hatte al-Ḥusaynī als Einziger die Gelegenheit, mit Arslān zu sprechen, um die Weiterreise zu erörtern. Dabei beschlossen sie beide, Riḍā davon zu überzeugen, sich der Delegation anzuschließen, dieser

²⁷⁴ Ebd., S. 160.

²⁷⁵ Siehe dazu Cleveland (1985), S. 73, Brunner (1996), S. 65, und Lauzière (2016), S. 64.

²⁷⁶ Siehe dazu Kapitel 8.

²⁷⁷ Riḍā veröffentlichte seine Korrespondenz mit Imām Yaḥyā in *al-Manār* (Mai 1934), Jg. 34 (1), S. 42–52.

²⁷⁸ Siehe dazu *al-Manār* (Juli 1934), Jg. 34 (3), S. 233–235, und Cleveland (1985), S. 196.

²⁷⁹ Ebd., S. 85.

verwies jedoch auf seine finanziellen Einschränkungen und lehnte ab, womit ihm die letzte Gelegenheit entging, seinen Freund Arslān persönlich zu treffen.

Die affektive Bindung zwischen Arslān und Riḍā wird sowohl in *al-Manār* als auch in Arslāns Brief- und Artikelsammlung deutlich. Beispielsweise beschrieb Riḍā, dass er bei ihrem Wiedersehen in Port Said im Jahr 1929, dem ersten nach acht Jahren, Tränen der Freude nicht habe zurückhalten können.²⁸⁰ Auch die Tatsache, dass Riḍā nach ihrem Streit keine negativen Bemerkungen über Arslān in *al-Manār* machte und ihn nach ihrer Versöhnung bei der Verbesserung seines Rufs unter arabischen Aktivisten unterstützte, zeugen von Riḍās tiefer Zuneigung zu Arslān und seinem Respekt für ihn. Auch Arslān bekundete häufig seine freundschaftliche Liebe zu Riḍā und seine Bewunderung für ihn.²⁸¹ Kramer deutet jedoch an, dass hinsichtlich des Themas Religion und Moral eine gewisse Spannung zwischen den beiden geherrscht habe.²⁸² Dies kann damit zusammenhängen, dass Arslān Riḍā als seinen religiösen Führer ansah und Riḍās moralischer Beurteilung seines Handelns mit einer gewissen Ehrfurcht gegenüberstand. Wenn Arslān schrieb, Riḍā habe den Platz von ‘Abduh eingenommen, meinte er nicht nur ‘Abduhs Position als Anführer der Reformbewegung in Kairo, sondern auch als seine Autorität in religiösen Fragen. So bezeichnete Arslān Riḍā beispielsweise als seinen *ustād*, da er von seinen Büchern und Abhandlungen sowie den zahlreichen Fatwas, die er selbst von ihm erbeten hatte, enorm profitiert habe.²⁸³ Arslān war aufgrund seiner mangelnden religiösen Ausbildung auf die Führung von Riḍā angewiesen, der diese Aufgabe wiederum gern übernahm, wie seine zahlreichen Briefe an Arslān und seine Unterstützung bei dessen *ḥağğ* belegen.

Auch wenn Riḍā von allen Herausgebern islamischer Zeitschriften in Kairo den wohl größten Beitrag zur Wiederherstellung von Arslāns Ruf nach dem Ersten Weltkrieg geleistet hatte, ist in diesem Zusammenhang auch al-Ḥaṭīb zu erwähnen, der zahlreiche Artikel von Arslān in *al-Faṭḥ* veröffentlichte und einige Publikationen, an denen Arslān beteiligt war, in seiner Salafīya-Druckerei herausgab.²⁸⁴ Diese Verbindung – die Sajid bereits behandelt hat – ist im Zusammenhang mit Riḍās Netzwerken besonders interessant, da ja auch al-Ḥaṭīb zumindest phasenweise eng mit Riḍā zusammenarbeitete. Auch er hatte sich Arslān nach dem Krieg wieder angenähert, jedoch befürwortete er nicht all seine Handlungen auf die nahezu bedingungslose Weise, in der Riḍā es offenbar tat. Dies zeigte sich, als 1935 die Kopie eines Briefes in der Presse verbreitet und Arslān verdächtigt wurde, dessen Verfasser zu sein. Der Empfänger des Briefes, Amīn al-Ḥusaynī, wurde darüber benachrichtigt, dass der Verfasser dem damaligen italienischen

²⁸⁰ *al-Manār* (Juli 1929), Jg. 30 (2), S. 158.

²⁸¹ Siehe dazu beispielsweise Arslāns Nachruf auf Riḍā (Arslān (1937), S. 252–276).

²⁸² Kramer (1987), S. 531.

²⁸³ Arslān (1937), S. 261. Die Fatwas im Auftrag von Arslān veröffentlichte Riḍā nicht in *al-Manār* oder anonymisierte sie, sodass sie nicht als solche erkennbar sind.

²⁸⁴ Siehe dazu beispielsweise *al-Manār* (Juli 1925), Jg. 26 (3), S. 230 und S. 306.

Ministerpräsidenten Benito Mussolini (1883–1945) zugesichert habe, Propaganda für ihn in der arabischen Presse zu machen.²⁸⁵ Riḍā glaubte Arslān, der stets beteuerte, dass der Brief eine Fälschung war. Im Clubhaus der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* entbrannte eine Diskussion über diese Angelegenheit zwischen Riḍā und al-Ḥaṭīb. Letzterer war zwar ebenfalls der Meinung, dass der Brief gefälscht sei, und hatte Arslān mehrfach die Möglichkeit gegeben, in *al-Faṭḥ* zu den Vorwürfen Stellung zu nehmen; er war jedoch nicht bereit, Arslān persönlich in der Öffentlichkeit zu verteidigen, weil dieser offen Verbindungen zu Mussolini pflegte. Daraufhin brachen Arslān und al-Ḥaṭīb den Kontakt zueinander ab, und es erschienen keine weiteren Artikel von Arslān in *al-Faṭḥ*.²⁸⁶ Dieser Zwischenfall zeigt, dass Riḍā Arslāns Verbindungen zu europäischen Politikern akzeptierte, unabhängig von der Authentizität des veröffentlichten Briefes. Selbst wenn Arslān Zahlungen von Mussolini erhielt, damit er für ihn Propaganda machte, scheint Riḍā davon überzeugt gewesen zu sein, dass er dies mit guten Absichten für Araber und Muslime tat. Schließlich hatte Riḍā selbst vor dem Ersten Weltkrieg Zahlungen von den Briten akzeptiert, als er geglaubt hatte, dass dies von Vorteil für die Araber sein könne. In den Briefen von Riḍā an Arslān werden die Anschuldigungen nicht thematisiert,²⁸⁷ es ist aber sehr wahrscheinlich, dass Arslān die entsprechenden Briefe von einer Veröffentlichung ausgeschlossen hat. Vielleicht hatte ihn Riḍā aufgrund seiner Erfahrungen mit den Briten Arslān vor einer Abhängigkeitsbeziehung mit Mussolini gewarnt. Es ist aber auch möglich, dass Riḍā Arslāns Einschätzung der Situation eher vertraute als seiner eigenen, hatte dieser im Gegensatz zu Riḍā selbst doch jahrelange Erfahrungen im Umgang mit europäischen Politikern.

Auch wenn die Komplexität der Verbindung zwischen Arslān und Riḍā hier nicht erschöpfend behandelt werden kann, so konnten doch einige wichtige Merkmale und Funktionen herausgearbeitet werden. Arslān und Riḍā pflegten eine enge persönliche Freundschaft, die von großer gegenseitiger Wertschätzung und Loyalität geprägt war. So stellten es beide als Selbstverständlichkeit dar, dass sie nach dem Ersten Weltkrieg ihren Streit beigelegt hatten und dieser keinen Riss in ihrer Freundschaft hinterlassen hatte. Auch wenn sie nicht immer einer Meinung waren, vertrauten sie jeweils auf die guten Absichten des anderen. Ihre intellektuelle Kompatibilität, die beide an von ihrer jeweiligen Bewunderung für ‘Abduh ableiteten, ermöglichte eine langjährige intensive Kooperation im publizistischen Bereich. Besonders interessant ist hier die Kampagne in *al-Manār*, die das Ziel hatte, Arslāns Ruf in den Kreisen der arabischen Bewegung wiederherzustellen. Arslān und Riḍā arbeiteten zudem nach dem Ersten Weltkrieg im Bereich des politischen Aktivismus zusammen, zunächst im Rahmen des Syrisch-Palästinensischen

²⁸⁵ Ryad (2011), S. 135–136.

²⁸⁶ Sajid (2015), S. 230–235.

²⁸⁷ In den Briefen von Mai bis Juli 1935 thematisierte Riḍā ausschließlich aktuelle Publikationsprojekte (siehe dazu Arslān (1937), S. 785–798).

Kongresses und des dort ins Leben gerufenen Komitees, dann bei der Vermittlung zwischen den Herrschern auf der arabischen Halbinsel. Arslāns Aktivitäten für die nationalistische Bewegung in Marokko gehen aus *al-Manār* weniger hervor, Riḍā scheint sie aber indirekt unterstützt zu haben.²⁸⁸ Offenbar brachte Arslān seine Artikel zur Unterstützung der nationalistischen Bewegung in Marokko in *al-Faṭḥ* und seiner eigenen Zeitschrift *La Nation Arabe* unter.²⁸⁹

Zwischen Riḍā und Arslān bestand ein Austausch von Wissen, der die Kenntnisse des jeweils anderen ergänzte. Zahlreiche Artikel in *al-Manār* belegen, dass Riḍā Arslān als wichtige Quelle für Wissen über den Westen und dessen Bild vom Islam ansah, was er dadurch bekräftigte, dass er auch in seinen Fatwas auf Arslāns Werke verwies.²⁹⁰ Riḍā wiederum nahm für Arslān die Rolle eines religiösen Führers ein und trat damit in die Fußstapfen von ‘Abduh. Außerdem war Riḍā eine wichtige Verbindung Arslāns zur östlichen arabischen Welt, in die er selbst lange Zeit gar nicht oder nur mit großen Einschränkungen reisen durfte. So unterstützte Riḍā beispielsweise den Aufbau einer Verbindung zu Ibn Sa‘ūd, die Arslān finanzielle und persönliche Vorteile brachte.²⁹¹ Neben dem Austausch von Wissen waren auch andere Funktionen ihrer Verbindung von großer Bedeutung für ihre jeweilige Karriere. Während Riḍā einen wichtigen Beitrag dazu leistete, dass die Öffentlichkeit Arslān als sunnitischen Muslim wahrnahm, förderte Arslān die allgemeine Wahrnehmung von Riḍā, seinen Ideen und Schriften als die Fortsetzung von ‘Abduhs Schaffen.

²⁸⁸ So unterzeichnete Riḍā beispielsweise einen offenen Brief, den Akteure der *Ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* als Protest gegen den sogenannten „Berber Dahir“ verfasst hatten, und verbreitete ihn in *al-Manār* (*al-Manār* (September 1930), Jg. 31 (3), S. 205–208). Nirgendwo in *al-Manār* wird jedoch Arslāns Name im Zusammenhang mit der nationalistischen Bewegung in Marokko genannt.

²⁸⁹ Cleveland (1985), S. 198.

²⁹⁰ Siehe dazu *al-Manār* (Februar 1931), Jg. 31 (7), S. 515–516.

²⁹¹ Im Jahr 1934 setzte sich Ibn Sa‘ūd dafür ein, dass die Briten Arslān genehmigten, mit seinem saudischen Reisepass in Palästina einzureisen, um seine Mutter zu sehen (*al-Manār* (Juli 1934), Jg. 34 (3), S. 235).

11 Kultureller und wirtschaftlicher Austausch gegen westlichen Imperialismus: Die *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya*

Die vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, dass die Einteilung in religiös und politisch ausgerichtete Gruppierungen nur auf der Grundlage ihrer eigenen Definition und der in den Satzungen festgelegten Ziele haltbar ist. Auf praktischer Ebene ließen politische Protestaktionen religiöser Gruppierungen sowie religiöse Bezüge in der Sprache politischer Gruppierungen die Grenzen dieser Kategorien verschwimmen. Die *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Vereinigung zur Verbindung des Ostens¹) kann weder auf der Grundlage ihrer Satzung noch mit Hinblick auf ihre Aktivitäten als politisch oder religiös bezeichnet werden und wird daher außerhalb dieser Kategorien behandelt. Eine vornehmlich aus Angehörigen der wirtschaftlichen und intellektuellen Elite Kairo bestehende Gruppe gründete diese Vereinigung im Jahr 1922. Ihre Absicht war es, durch kulturellen und wirtschaftlichen Austausch die Verbindungen zwischen den Völkern aus den Regionen zu stärken, die sie unter dem Begriff *šarq* zusammenfasste. Aufgrund ihrer konfessionsübergreifenden Aufnahmepraxis und der Besetzung leitender Positionen mit christlichen Mitgliedern kann diese Vereinigung nicht als islamisch eingeordnet werden, auch wenn islamische Themen bei ihren Versammlungen und in ihrer Zeitschrift diskutiert wurden. Dabei ging es um Fragen der Stellung des Islams im Kontext moderner Gesellschaften, die Menschen in den Regionen des Ostens (*šarq*) beschäftigten. Tatsächlich waren islamische Bezüge in der Vereinigung immer präsent, was beispielsweise durch ein Koranzitat im Vorwort der Satzung belegt ist² oder dadurch, dass alle Versammlungen mit einer Koranrezitation eingeleitet wurden. Allerdings bestimmten islamische Referenzen nicht die Grundsätze und den Kurs der Vereinigung, wie es bei den hier als religiös bezeichneten Gruppierungen der Fall war. Die Positionierung führender Persönlichkeiten der Vereinigung zu Fragen, die in der muslimischen Öffentlichkeit kontrovers diskutiert wurden, führte immer wieder zu Konflikten innerhalb der Vereinigung, wie zum Beispiel bei der Beurteilung des „Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ von ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq oder der Auswahl von Autoren, deren Schriften in der Vereinszeitschrift *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (erschienen von 1928 bis 1931) veröffentlicht werden sollten.

¹ Auf eine Übersetzung von *šarq* mit „Orient“ wird hier bewusst verzichtet, da die stereotype Vorstellung der arabisch-muslimischen Welt in den Arbeiten westlicher Orientalisten insbesondere des 19. und frühen 20. Jahrhunderts untrennbar mit diesem Begriff verknüpft ist. Die hier verwendete Übersetzung von *šarq* mit „Osten“ ist jedoch ebenfalls nicht ganz wertfrei, da dieser Begriff immer noch als Gegenbegriff zu einem als fortschrittlicher imaginierten „Westen“ verstanden werden kann. Diese Ost-West-Dichotomie ist eine Annahme, auf der das Selbstverständnis der *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* beruhte, wobei der Osten nicht genau definiert wurde. Insofern ist die Übersetzung mit „Osten“ in diesem spezifischen Kontext dazu geeignet, den Begriff *šarq* in deutscher Sprache wiederzugeben.

² Dabei handelt es sich um einen Auszug aus Sure 13, Vers 11: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie (d. h. die Angehörigen dieses Volkes) nicht (ihrerseits) verändern, was sie an (?) sich haben“ (Paret (1979), S. 175).

Die Einheit, auf die sich die Vereinigung bezog, nämlich die Gesamtheit der „Nationen des Ostens“ (*al-umam aš-šarqīya*), ist nicht als politisches Bündnis zu verstehen. Vielmehr versuchte die Vereinigung, das Zusammengehörigkeitsgefühl der entsprechenden Nationen zu stärken und arbeitete auf eine Verbesserung kultureller und wirtschaftlicher Verbindungen hin, insbesondere auf individueller Ebene.³ Hinter den Bemühungen der Akteure stand insofern eine politisch begründete Motivation, als ein durch Kooperation gestärkter Osten auf Augenhöhe mit einem zumindest wirtschaftlich überlegenen Westen verkehren und sich dessen weltpolitischen Ansprüchen widersetzen konnte. Eine politische Einheit strebte die Vereinigung jedoch nicht an, allenfalls mehr politische Konsultation und Kooperation unter den betreffenden Nationen.⁴

Jankowski ordnet die Vereinigung als Manifestation einer Strömung ein, die er als „easternism“ bezeichnet und die in der Zeit zwischen den Weltkriegen sehr populär wurde.⁵ Vertreter dieser Strömung gingen von einer in Ost und West geteilten Welt aus und zielten auf die innere Stärkung des Ostens gegen eine – vermeintlich oder tatsächlich – drohende Expansion des Westens ab. Insofern kann die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* als antiimperialistische Vereinigung bezeichnet werden. Während die Mitglieder zu religiösen und (innen)politischen Fragen teilweise sehr konträre Ansichten hatten, herrschte ein Konsens darüber, dass der *šarq* sich von der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit imperialistischer Mächte befreien müsse.

Obwohl Riḍā während der aktiven Phase der Vereinigung zum Vorstand gehörte, enthalten die vorliegenden Quellen nur wenige Hinweise auf so dauerhafte Verbindungen, wie wir sie bei den religiös und politisch ausgerichteten Vereinigungen finden. Riḍā schätzte einige ihrer führenden Akteure und verfolgte ihre Aktivitäten wohlwollend. Dazu gehörten Aḥmad Zakī (1867–1934), Generalsekretär der Vereinigung, und deren Vorsitzender 'Abd al-Ḥamīd al-Bakrī (1876–1938). Gleichzeitig waren im Vorstand auch einige Azhar-Gelehrte vertreten, deren Positionen Riḍā ablehnte: zum Beispiel Muḥammad Baḥīṭ, der bis zu seinem Austritt im Jahr 1925 zusammen mit Riḍā stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung war, oder 'Alī 'Abd ar-Rāziq, Herausgeber der Vereinszeitschrift und ab 1930 ebenfalls Mitglied des Vorstands. Eine enge Verbindung pflegte Riḍā zu Aḥmad Šafīq (1860–1940), einem berühmten Historiker, wobei ihre Zusammenarbeit in der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* das wichtigste bindende Element darstellte.

³ In seinen Memoiren beschrieb Aḥmad Šafīq, eine der führenden Persönlichkeiten der Vereinigung, die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* als eine Vereinigung, die „Individuen des Ostens miteinander verbinden soll“ (Šafīq (1934), Bd. 3, S. 317).

⁴ Jankowski (1981), S. 649.

⁵ Ebd., S. 653.

11.1 Ideen, Mitglieder und Aktivitäten

Im November 1921 fand im Haus von Maḥdī Bek Rafī⁶ Muškī, des kurz zuvor gewählten Vorsitzenden der iranischen Handelskammer in Kairo,⁶ eine Feier zur Verabschiedung des afghanischen Händlers ‘Abd al-Māğid Ḥān statt, der Kairo besucht hatte. Es war diese Zusammenkunft, bei der sich Vertreter der intellektuellen, religiösen und wirtschaftlichen Elite Kairos für die Idee einer Vereinigung zur Stärkung der Verbindungen zwischen den Völkern des Ostens aussprachen. Riḍā suggerierte in *al-Manār*, selbst den Anstoß zu dieser Idee gegeben zu haben:

„Da mein Name auf dem Programm [dieser Feier] abgedruckt war, stand ich auf und hielt eine kurze Rede (*ḥuṭba*) im Sinne des Anlasses. Ich brachte darin meine Hoffnung zum Ausdruck, dass der Gefeierte in den Ländern, in die er reisen wollte, als Bote für das gegenseitige Kennenlernen und die Verbundenheit (*rasūl at-ta‘āruf wa-t-ta‘āluḥ*) zwischen Ägypten einerseits und Iran und Afghanistan andererseits auftreten möge. Ich sagte: ‚Ich weiß nicht, ob dieser Anlass mir erlaubt, frei über diesen Aspekt zu sprechen.‘ Aḥmad Zakī stand auf und sagte: ‚Ja, wir alle suchen die Freiheit, und du kannst sagen, was du willst.‘ Ich erzählte, dass ich kurz zuvor in Europa war. Dort sah ich, dass kluge Personen, die Völkern des Ostens (*aš-šū‘ūb aš-šarqīya*) zugehörig sind, Kooperationsverbindungen untereinander schlossen, wo sie es als notwendig erachteten. Dagegen lehnt Ägypten, das unter den Ländern des Ostens eine hohe Stellung hat, [den Aufbau solcher Verbindungen] immer noch ab. Nachdem ich darüber berichtet hatte, diskutierten die Redner miteinander darüber, insbesondere Aḥmad Zakī in einer langen Rede sowie Muṣṭafā l-Qayyātī. Im Anschluss daran schlug jemand vor, ein Komitee zu bilden, das ein Programm für eine Vereinigung festlegen sollte. Das Komitee wurde gebildet, und es beschloss, sich im Haus von ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī zu versammeln.“⁷

Die Gründungsmitglieder verabschiedeten bei ihrer ersten Sitzung am 19. Februar 1922 die Satzung und wählten den Vorstand. Laut der Satzung sollte sich die Vereinigung beispielsweise für die Verbreitung von Wissen, Literatur und Kunst des *šarq*, die Förderung gegenseitigen Kennenlernens und die Stärkung der Solidarität zwischen Gesellschaften des Ostens engagieren. Diese Ziele sollten mit wissenschaftlichen (*‘ilmi*) und wirtschaftlichen (*iqtiṣādī*) Mitteln erreicht werden. Die hier als wissenschaftlich bezeichneten Mittel sind als kultureller Austausch zu verstehen, der verschiedene Formen annehmen konnte: Vorträge, die zunächst im Haus des Vorsitzenden Sayyid ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī⁸ (1876–1938) und ab 1925 in einem eigenen Vereinshaus stattfanden, und eine Vereinszeitschrift, die ab 1928 herausgegeben wurde. Des Weiteren sollte eine alle drei Jahre stattfindende Konferenz Raum für einen Ideenaustausch und

⁶ Egyptian Gazette vom 02.08.1921, abrufbar unter <http://www.egy.com/community/06-11-01.php> (letzter Aufruf am 11.08.2016).

⁷ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 219–220.

⁸ Dies belegen zahlreiche Einladungskarten zu ihren Veranstaltungen, die sich in der Sammlung von Riḍās Privatdokumenten befinden. Al-Bakrī war ein führender Sufi in Kairo. Sein Haus war ein Treffpunkt für muslimische Gelehrte und Intellektuelle. Auch Riḍā war hier gelegentlich Gast (*al-Manār* (Juli 1917), Jg. 20 (1), S. 31).

die Verhandlung möglicher Kooperationen für alle Völker des Ostens bieten; eine solche Zusammenkunft wurde allerdings nie umgesetzt.⁹ Aufgrund der Berufsfelder der Initiatoren der Vereinigung lag die Erwägung nahe, eine Stärkung der Verbindungen über wirtschaftliche Aktivitäten zu erreichen. Bei der oben erwähnten Feier waren Händler und andere in der Wirtschaft tätige Personen anwesend, von denen einige in den Vorstand gewählt wurden, wie zum Beispiel Maḥdī Rafīc Muškī als Finanzverwalter sowie Ḥabīb Luṭfallāh und Aḥmad Šafīq als beratende Mitglieder des Vorstands.

Während die Mittel des kulturellen Austauschs in der Satzung klar benannt sind, gibt es keine Hinweise darauf, welche Form die Aktivitäten auf wirtschaftlicher Ebene annehmen sollten. Ein Beispiel, das die Verknüpfung der Vereinigung mit wirtschaftlichen Interessen illustriert, ist eine Reise nach Istanbul, die Šafīq 1923 im Auftrag der Vereinigung unternahm, um dort die Nachricht von der neu gegründeten *Ġamīyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zu verbreiten.¹⁰ In einem persönlichen Gespräch mit dem Kalifen Abdülmecid II. legte er diesem die Ziele der Vereinigung dar und schlug die Gründung einer Filiale der 1920 gegründeten Bank Mişr in Istanbul vor, zu der die Vereinigung engen Kontakt pflegte.¹¹

Obwohl das Vorwort der Satzung den Auf- und Abstieg von Völkern im Allgemeinen und den schlechten Zustand der Völker des Ostens – im Gegensatz zu ihrer glorreichen Vergangenheit – thematisiert, fehlt eine genaue Definition dieses Begriffs. Zwar wird der „Osten“ als eine Einheit der Völker Asiens und Afrikas aufgefasst und dem „Westen“, also denen Europas und Amerikas, gegenübergestellt. Diese Ost-West-Dichotomie war jedoch keine neue Perspektive. Westliche Orientalisten gingen ebenso von diesem Weltbild aus, ebenso wie beispielsweise die panasiatische Bewegung, die sich zeitgleich mit der *easternism*-Tendenz in der arabischen Welt entwickelte, aus der die *Ġamīyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* hervorging. Die Initiatoren der Vereinigung benannten allerdings keine konkreten Regionen, die unter dem Begriff *šarq* zusammengefasst waren.¹² Andere Quellen wie die Vereinszeitschrift, Mitgliederlisten, die sich unter Riḍās privaten Dokumenten befinden, sowie Beiträge von *al-Manār* über die Aktivitäten der Vereinigung geben

⁹ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 224–225.

¹⁰ Šafīq (1934), Bd. 3, S. 319–320.

¹¹ Dies belegen zum Beispiel Werbeanzeigen der Bank in der Vereinszeitschrift (zum Beispiel in *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1930), Jg. 3 (1), S. 52) sowie darin enthaltene Nachrichten über neue Beschlüsse der Bank oder die Gründung neuer Filialen (zum Beispiel in *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (April 1931), Jg. 3 (7), S. 44–46).

¹² In einem Leitartikel der Vereinszeitschrift behandelte ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī den Wandel, den der Begriff *aš-šarq* erfahren habe. Während der Dynastie der Umayyaden habe man darunter Ägypten, die Levante und die Arabische Halbinsel verstanden. Europäer hätten diesen Begriff übernommen, erweitert und weiter aufgeteilt in: Naher Osten (Ägypten, die Levante und die Arabische Halbinsel), Ferner Osten (Japan, China und Indien) und Mittlerer Osten (Türkei und Iran). Interessant ist, dass bei dieser Einteilung der Maghreb außer Acht gelassen wurde, den die Vereinigung aber in ihr Verständnis des Ostens einbezog (*Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Februar 1929), Jg. 1 (3), S. 3).

etwas mehr Aufschluss darüber, welches Verständnis des *šarq* die Vereinigung vertrat, eine genaue Definition mit klaren Grenzen wird jedoch auch hier nicht geboten.

Zumindest auf theoretischer Ebene umfasste der Osten für die Vereinigung einen sehr weit ausgedehnten Bereich, der vom gesamten afrikanischen Kontinent über den Mashreq, Zentralasien und Südostasien bis nach China reichte. Darauf weisen die 1927 gebildeten regionalen Komitees hin, die sich mit Angelegenheiten der jeweiligen Regionen beschäftigten. Es gab ein Komitee für den Maghreb und Nordafrika, ein Komitee für den Sudan, Äthiopien und das subsaharische Afrika und ein Komitee für den Mashreq. Ein Komitee war für die Türkei und Zentralasien zuständig, eines für Iran und Afghanistan, eines für Indien und ein weiteres für Südostasien, Japan und China.¹³ Auch die Regionen, in denen die Vereinszeitschrift Korrespondenten hatte, können zur näheren Bestimmung dessen dienen, was die Vereinigung unter *šarq* verstand. Die Redaktion wurde von Korrespondenten im Maghreb, in der Türkei, in Syrien, im Libanon und Irak, in Palästina, Afghanistan, Indien und China mit Nachrichten versorgt.¹⁴ Dennoch lässt zum Beispiel die Zusammensetzung der regionalen Komitees einen Fokus auf die arabische Welt erkennen: Während es zwei Komitees für den arabischsprachigen Raum gab, war ein einziges Komitee für ganz Indien und ein anderes sogar für ganz Südostasien, Japan und China zuständig. Dieser Fokus auf den arabischen Raum spiegelt sich auch in der Herkunft der frühen Mitglieder wider, was damit zu erklären ist, dass die Vereinigung in Kairo gegründet wurde. Aus den Mitgliederlisten geht hervor, dass von den insgesamt 86 Personen der Großteil (59) aus Ägypten kam. Sieben stammten aus Syrien; darüber hinaus gab es einzelne Mitglieder aus dem Maghreb, Irak, Libyen und dem Libanon. Insgesamt waren nur elf Mitglieder – darunter Iraner, Türken und Afghanen – keine Araber.¹⁵

Auf praktischer Ebene müssen drei Kategorien von Aktivitäten unterschieden werden, um zu bestimmen, auf welche Regionen sich die Vereinigung konzentrierte. Die erste Kategorie umfasste die Förderung kulturellen Austauschs, die zweite den Aufbau und die Stärkung wirtschaftlicher Beziehungen und die dritte Aktivitäten zur Mobilisierung humanitärer Hilfe. In der ersten Kategorie spielten vor allem Empfänge für bekannte ausländische Gäste im Vereinshaus eine zentrale Rolle – insbesondere ging es darum, dass sich die Mitglieder mit ihnen in Verbindung setzen konnten. In seinem Leitartikel in der ersten Ausgabe der Vereinszeitschrift nannte Šafiq

¹³ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 8.

¹⁴ Die Namen der Korrespondenten sind mir nicht bekannt, ihre Biografien sind aber hinsichtlich der Frage nach dem internationalen Netzwerk der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* sehr bedeutsam und könnten in einer gesonderten Arbeit erforscht werden. Denkbar ist, dass es sich um Muslime aus den jeweiligen Regionen handelte, die in Kairo studiert hatten.

¹⁵ Den Listen können zum Teil auch die Berufe und die Religionszugehörigkeit entnommen werden. Mindestens neun Mitglieder waren Christen (Mitgliederlisten der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya*, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad). Die Vereinigung hatte den Anspruch, Mitglieder verschiedener Religionszugehörigkeit (und regionaler Herkunft) aufzunehmen, den sie auch erfüllte. Arabische Muslime bildeten jedoch eine deutliche Mehrheit.

alle Besucher des Vereinshauses zwischen 1925 und 1928. Die meisten Gäste kamen aus Indien, zum Beispiel einflussreiche *‘ulamā’* wie Sulaymān an-Nadwī (1884–1953) und ‘Abd al-Qādir al-Qaṣūr (1872–1950),¹⁶ Die nächstgrößere Gruppe waren Persönlichkeiten aus dem Nağd und dem Ḥiğāz, wobei hier die Verbindung der Vereinigung zum Milieu von Ibn Sa‘ūd erkennbar ist: Dessen Sohn Prinz Sa‘ūd bin ‘Abd al-‘Azīz war ebenso Gast im Vereinshaus wie der Berater des Königs Ḥāfiṣ Wahba (1889–1969). Aus dem Mashreq empfing die Vereinigung unter anderem Amīn al-Ḥusaynī und Is‘āf an-Našāšībī (1882–1948), Autor und Dozent für arabische Sprache an verschiedenen Bildungseinrichtungen in Jerusalem. Auch Gäste aus dem Irak und dem Ḥaḍramaut besuchten die Vereinigung. Der Maghreb war – mit nur drei Gästen aus Marokko und Tunesien – unterrepräsentiert. Einige Gäste kamen aus Afghanistan oder Südostasien, wie al-Ḥāğğ ‘Abd al-Karīm Amrallāh (1879–1945), Mitbegründer der islamisch-reformistischen Zeitschrift *al-Munīr*. Aus Kapstadt kam ‘Abd ar-Raḥmān Qādim Ğamāl ad-Dīn, Imam der dortigen Azhar-Moschee und Leiter der dazu gehörigen *madrassa*.¹⁷ Damit deckte die Vereinigung also einen großen Bereich ab; Länder wie China, Japan oder Iran, die die Vereinigung durch die Bildung der Regionalkomitees auf theoretischer Ebene in ihrer Arbeit mit einschloss, waren jedoch nicht vertreten, und auch der afrikanische Kontinent war deutlich unterrepräsentiert.

Über Maßnahmen zum wirtschaftlichen Austausch geben weder *al-Manār* noch die Vereinszeitschrift eindeutig Aufschluss, weshalb sich aus dieser Kategorie wenig über die regionale Ausdehnung des *šarq* ableiten lässt. Die Vereinigung war vielmehr eine Art Plattform und schuf mit ihren Empfängen zahlreiche Gelegenheiten zum Knüpfen individueller Verbindungen, die zu wirtschaftlichen Kooperationen führen konnten. Es gibt lediglich Hinweise darauf, dass sich diese Verbindungen auf die arabischsprachige Welt beschränkt zu haben scheinen. Zum Beispiel waren die Geschäfte der Bank Miṣr, deren führende Persönlichkeiten Mitglieder der Vereinigung waren, in Syrien und dem Libanon sowie in Saudi-Arabien besonders erfolgreich. Als der Geschäftsführer der Bank, Ṭal‘at Ḥarb (1867–1941), anstrebte, den Wirkungsbereich der Bank in der arabischen Welt auszudehnen, versorgte ihn Šafīq mit nützlichen Verbindungen. Teilweise handelte es sich dabei um Personen, zu denen er nicht zuletzt durch die *Ğam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* enge Verbindungen hatte.¹⁸

Die Mobilisierung humanitärer Hilfe seitens der Vereinigung hatte stets politische Implikationen, womit sie das Gebot missachtete, sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen, das sie sich selbst auferlegt hatte. Dieser Grenzüberschreitung waren sich die Mitglieder der Vereinigung

¹⁶ Über ihren Besuch berichtete auch Riḍā in *al-Manār*, der sich über die Gelegenheit freute, sie zu treffen (*al-Manār* (Oktober 1925), Jg. 26 (6), S. 479). Riḍā nutzte die Empfänge der Vereinigung, um seine Verbindungen nach Indien zu stärken, was sich auch in *al-Manār* zeigt: Nach seinem Besuch in Kairo wurde Sulaymān an-Nadwī vermehrt in *al-Manār* erwähnt; für die Ausgabe von April 1930 verfasste er sogar einen eigenen Beitrag.

¹⁷ Zur vollständigen Liste siehe *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 7.

¹⁸ Davis (1983), S. 172.

wohl bewusst: Im Leitartikel der ersten Ausgabe der Vereinszeitschrift gab Šafīq einen Überblick über die Aktivitäten der Vereinigung im Laufe ihrer Geschichte. Während er die Inhalte von Vorträgen, Auslandsreisen führender Mitglieder der Vereinigung sowie Empfänge für ausländische Gäste näher erläuterte, gab er hinsichtlich der Aktivitäten mit politischen Implikationen lediglich den Hinweis, dass die Vereinigung zum Protest (*iḥtiğāğ*) aufgerufen habe, wenn es erforderlich gewesen sei.¹⁹ Dass Šafīq sich hier bedeckt hielt, rührte wohl von der Befürchtung her, die Vereinigung könnte diesen Widerspruch erklären müssen. Von der Vereinigung eingeleitete Kampagnen für humanitäre Hilfe war zum Beispiel das Sammeln von Spenden für Verwundete des Krieges im marokkanischen Rif-Gebirge im Jahr 1925 oder für Opfer der syrischen Revolte gegen das französische Mandat im Jahr 1926, was in beiden Fällen mit der Veröffentlichung von Petitionen einherging.²⁰ Ebenso protestierte die Vereinigung 1929 gegen die italienische Politik in Libyen und 1930 gegen die französische Politik in Marokko und Tunesien.²¹ Auch hier lag also der Fokus deutlich auf der arabischsprachigen Welt.

Jankowski behandelt die Ambiguität dieser Konzeptualisierung des Ostens während der Zeit zwischen den Weltkriegen. Während einige Autoren ihn mit der islamischen Welt gleichsetzten, verstanden andere darunter den östlichen Teil der arabischen Welt, manchmal gar unter Ausschluss Ägyptens.²² Die mangelnde Deutlichkeit einer genauen Definition habe maßgeblich zur Popularität des *easternism* in den 1920er Jahren beigetragen.²³ Dass die *Ğam‘iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* ihren Fokus auf die arabisch-islamische Welt legte, war kein Einzelfall, sondern eine innerhalb der *easternism*-Strömung allgemein zu beobachtende Tendenz. Jankowski erklärt diese Tendenz damit, dass die Kommunikation mit arabischsprachigen Regionen einfacher gewesen sei als diejenige mit weiter entfernt gelegenen. Zudem seien arabische Muslime miteinander durch kulturelle Gemeinsamkeiten verbunden gewesen.²⁴

Die Position der Vereinigung hinsichtlich des „Westens“ (*ğarb*) war ambivalent. Sie lehnte zwar die koloniale Politik europäischer Staaten im Osten und deren Umgang mit östlichen Gesellschaften ab, bewunderte aber gleichzeitig ihren wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt. Diese Perspektive war für jene Zeit ganz und gar nicht ungewöhnlich und wurde von vielen Autoren – so auch Riḍā – eingenommen, die einen Mittelweg zwischen Progressismus und religiösem Konservatismus beschritten. Die Vereinigung war im Allgemeinen durchaus an einem Dialog mit westlichen Autoren und Wissenschaftlern interessiert und hob die dafür strategisch günstige Lage ihres Sitzes in Ägypten hervor, dem Land, das als „Brücke zwischen Osten und

¹⁹ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 8.

²⁰ *al-Manār* (Juli 1925), Jg. 26 (3), S. 220–222, und *al-Manār* (März 1926), Jg. 26 (10), S. 765.

²¹ Davis (1983), S. 662.

²² Jankowski (1981), S. 645.

²³ Ebd., S. 649.

²⁴ Ebd., S. 651.

Westen“ dienen sollte.²⁵ Mit einigen Einschränkungen erkannte die Vereinigung den Westen als Vorbild an: In der Präambel ihrer Satzung hielten die Gründer fest, dass die Vereinigung zum Erreichen ihrer Ziele „diejenigen Vorzüge der westlichen Zivilisation (*madaniyat al-ġarb*) übernimmt, die nicht mit dem Geist des Ostens (*ar-rūḥ aš-šarqīya*) in Widerspruch stehen“.²⁶ Zugunsten dieses Vorhabens lud die Vereinigung auch Autoren und Wissenschaftler aus der westlichen Welt dazu ein, im Vereinshaus Vorträge zu halten. Der bekannteste war der Amerikaner Charles Crane (1858–1939), der über seine Reise über die Arabische Halbinsel und durch den Jemen berichtete.²⁷ Des Weiteren befürwortete die Vereinigung ausdrücklich den Ideenaustausch mit Orientalisten. Einige Mitglieder hatten Verbindungen zu Orientalisten, wie zum Beispiel Riḍā selbst, Aḥmad Zakī und Maṣṣūr Fahmī.²⁸ In der Pressemitteilung der Vereinigung über die Gründung ihrer Zeitschrift wurden sowohl „Autoren des Ostens“ als auch Orientalisten aufgefordert, Beiträge zur Veröffentlichung einzusenden.²⁹

Die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* ist die elitärste Gruppierung, in der sich Riḍā engagierte. Die oben erwähnte Liste von frühen Mitgliedern enthält neben Informationen über Namen und Herkunft der Mitglieder zum Teil auch Angaben über deren Berufe. Unter den Mitgliedern waren Angestellte höheren Ranges an Gerichten und Ministerien, einflussreiche Händler, Anwälte, Ärzte, bekannte Azhar-Gelehrte, Publizisten und Intellektuelle. Auch Angehörige der ägyptischen Königsfamilie wie Yūsuf Kamāl und Ismāʿil Dāwud traten der Vereinigung bei.³⁰ Dass es sich bei der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* um eine Gruppierung solch erlesener Persönlichkeiten handeln sollte, war in den Mitgliedschaftsbedingungen festgelegt:

„Die Mitglieder müssen Personen von Rang und Namen (*ahl al-makāna wa-l-ġāh*) im Osten sein, für das Gemeinwohl meinungsweisende Persönlichkeiten (*ahl ar-rāʾī fī-l-maṣlaḥa al-ʿamma*) oder Autoren (*arbāb al-qalam*), die in einer östlichen Sprache schreiben.“³¹

Unter den ersten Mitgliedern waren bekannte Azhar-Gelehrte wie der aus Tunesien stammende al-Ḥiḍr, der Anfang der 1920er-Jahre nach Kairo gezogen war und an der Azhar lehrte.³² Dieser scheint aber die Vereinigung kurze Zeit nach ihrer Gründung wieder verlassen oder nur durch eine passive Mitgliedschaft unterstützt zu haben, da sein Name mit Ausnahme der ersten Mitgliederliste nicht im Zusammenhang mit der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* auftaucht. Zu den

²⁵ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 3.

²⁶ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 223.

²⁷ Den Vortrag von Charles Crane veröffentlichte Riḍā 1927 in drei Teilen in *al-Manār*.

²⁸ Siehe dazu zum Beispiel Ryad (2018).

²⁹ *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 399.

³⁰ Bei der ersten Vereinssitzung am 19. Februar 1922 wurde vorgeschlagen, dass Prinz Yūsuf Kamāl die Ehrenpräsidentschaft der Vereinigung übernehmen solle. Dieser lehnte aber ab (Šafīq (1934), Bd. 3, S. 317).

³¹ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 223.

³² Zu al-Ḥiḍr siehe Kapitel 6.2.

ersten Mitgliedern gehörten auch Baḥīṭ, der von 1914 bis 1920 das Amt des Muftis von Ägypten innehatte, und ad-Diğwī, ein ausgesprochener Gegner von Riḍās Ideen, insbesondere hinsichtlich der wahhabitischen Strömung auf der Arabischen Halbinsel. Zu einem späteren Zeitpunkt schloss sich auch Amīn al-Ḥusaynī der Vereinigung an, zu diesem Zeitpunkt Mufti von Jerusalem. Christliche Mitglieder waren vornehmlich Syrer, deren Familien nach Kairo emigriert waren, zum Beispiel Fāris Nimr (1855–1951), Mitgründer der Periodika *al-Muqaṭṭam* und *al-Muqataṭaf*, Emile Zaydān, Herausgeber der Monatszeitschrift *al-Hilāl* und Ḥabīb Luṭfallāh, ebenso syrischer Abstammung, Financier und Sohn eines der größten Landbesitzer und wohlhabendsten Männer Ägyptens.

Zu den ersten Mitgliedern der Vereinigung gehörten außerdem bekannte Persönlichkeiten wie Aḥmad Zakī, den die Mitglieder zum Sekretär der Vereinigung wählten. Er war ein namhafter Philologe, der aufgrund seiner Kenntnisse und Errungenschaften im Bereich der arabischen Sprachwissenschaft den Beinamen *ṣayḥ al-‘urūba* trug. Er war hauptsächlich als Übersetzer und in hohen Posten der ägyptischen Verwaltung tätig und verfasste zahlreiche Schriften zur Wiederbelebung der arabischen Sprache.³³ Aḥmad Šafīq, der aufgrund seiner Publikationen über die moderne politische Geschichte Ägyptens als Historiker bekannt war, gehörte zu den führenden Mitgliedern der Vereinigung. Nach seinem Studium der Politikwissenschaft in Paris verfolgte er in Kairo eine Laufbahn im Staatsdienst, wo er verschiedene hohe Posten innehatte. Ein weiteres bekanntes Mitglied war Maṣṣūr Fahmī, der für seine kontrovers diskutierte Dissertation über die Rolle der Frau im Islam bekannt wurde, die er 1913 an der Sorbonne Universität in Paris eingereicht hatte. In dieser Arbeit hatte er die These aufgestellt, dass sich der Status der Frau in arabischen Gesellschaften mit dem Aufkommen des Islams verschlechtert habe. Seine Äußerungen riefen einen Skandal unter muslimischen Gelehrten, Intellektuellen und Publizisten hervor.³⁴ Es ist also durchaus bemerkenswert, dass die oben genannten Azhar-Gelehrten und Riḍā bereit waren, in einer Vereinigung mit Fahmī zusammenzuarbeiten, der ihrer Ansicht nach den Islam diffamiert hatte.

Das Zusammenkommen von Vertretern entgegengesetzter Anschauungen in einer Vereinigung zeigt, dass die Idee der Kooperation der Länder des Ostens in vielen Kreisen sehr populär war. Der Eindruck, dem Westen unterlegen zu sein, schuf zudem die Voraussetzungen für ein Solidaritätsgefühl unter den Akteuren der Vereinigung. Wie im Zusammenhang mit mehreren politisch ausgerichteten Gruppierungen bereits deutlich geworden ist, gehörte Solidarität zu den wichtigsten Faktoren, die die Überbrückung grundlegender Meinungsverschiedenheiten unter den Akteuren hinsichtlich religiöser und sozialer Fragen begünstigten. Die *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-*

³³ Goldschmidt (2000), S. 236.

³⁴ Der Titel der Dissertation lautet „La condition de la femme dans la tradition e l'évolution de l'Islamisme“. Zu der Dissertation und deren Folgen siehe Reid (1990), S. 65–67.

šarqīya verankerte die Bedeutung der Solidarität (*taḍāmun*) als Grundlage für die Zusammenarbeit und zur Überschreitung nationaler, religiöser und sprachlicher Grenzen sogar in ihrer Satzung.³⁵

Die Berufe der Mitglieder der Vereinigung zeigen, dass es sich um größtenteils wohlhabende Männer handelte, die über einen gewissen kulturellen, religiösen oder wirtschaftlichen Einfluss verfügten. Dadurch hatten sie die Möglichkeit, der Vereinigung zusätzlich zum jährlichen Mitgliedsbeitrag auch Spenden zukommen lassen. Dank dieser Zuwendungen, die zum Teil auch von Mitgliedern der Königsfamilie stammten, war die Vereinigung finanziell gut aufgestellt.³⁶ Dennoch beschrieb Šafīq die Zeit bis 1925 als wenig aktiv, ja nahezu „lethargisch“.³⁷ Diese Annahme spiegelt sich auch in der Frequenz wider, in der Riḍā in *al-Manār* über die Vereinigung berichtete. Nachdem er im März 1922 die Satzung veröffentlicht hatte, erwähnte er die Vereinigung bis Oktober 1924 zunächst nicht mehr. Tatsächlich beschränkten sich die Aktivitäten der Vereinigung in den ersten drei Jahren anscheinend auf das Veranstalten von Vorträgen, die von Mitgliedern gehalten wurden.³⁸ Außerdem schickte die Vereinigung führende Mitglieder auf Reisen, um im Ausland für die *Ġamīyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zu werben, insbesondere durch Veröffentlichungen in der dortigen lokalen Presse.³⁹ Die Reisenden trugen eine Vollmacht der Vereinigung bei sich, damit sie neue Mitglieder aufnehmen und – falls es die Möglichkeit dazu gab – Zweigstellen gründen konnten.⁴⁰ Letzteres wurde allerdings nie umgesetzt.⁴¹

Ein Grund für diese Einschränkung auf Vorträge und Reisen – obwohl finanzielle Mittel für größere Unternehmungen vorhanden waren – könnte sein, dass die führenden Mitglieder den Schwerpunkt der Vereinigung zunächst auf den Aufbau wirtschaftlicher Verbindungen setzten. Dies fand auf individueller Ebene statt und wurde, im Gegensatz zu Unternehmungen der Vereinigung auf kultureller Ebene, nicht im Detail in der Öffentlichkeit diskutiert. Einen Beleg, der

³⁵ *al-Manār* (März 1922), Jg. 23 (3), S. 221. Ein Beispiel für solche auf Solidarität basierende Zusammenarbeit ist ein Komitee, das die Vereinigung im Juni 1925 gründete, damit dessen Mitglieder einen Aufruf zur Unterstützung der Verwundeten im Rif-Gebirge formulierten. Diesem Komitee gehörten Riḍā und Fahmī an (Muḥammad al-Ġanīmī at-Taftāzānī (10.6.1925), Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

³⁶ Laut Jankowski, der sich auf ein britisches Berichtsdokument beruft, hatte die Vereinigung Ende 1923 5.000 ägyptische Pfund angesammelt (Jankowski (1981), S. 656).

³⁷ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 4.

³⁸ Im Leitartikel von Šafīq finden wir eine Liste von Vorträgen, die die Vereinigung in dieser ersten Phase veranstaltete. Darunter waren Beiträge von Muḥammad Baḥīt über die „Vergangenheit und Gegenwart des Ostens“, von Manšūr Fahmī über den „Bedarf des Ostens nach Erneuerung“ oder von Rašīd Riḍā (gemeinsam mit Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq) über „Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī und der Aufschwung (*nahḍa*) des Ostens“ (ebd.).

³⁹ Zum Beispiel bewirkte Aḥmad Šafīqs Reise nach Istanbul, bei der er wichtige Persönlichkeiten und Journalisten traf, dass in der türkischen Presse über die Vereinigung berichtet wurde. Auch Mahdī Rafīc Muškī und Aḥmad Zakī verbreiteten die Nachricht über die neue Vereinigung bei ihren Reisen nach Syrien, Palästina und in den Irak (ebd., S. 6).

⁴⁰ Eine solche Vollmacht hatte zum Beispiel Šafīq bei sich, als er im Mai 1923 im Auftrag der Vereinigung nach Istanbul reiste (Šafīq (1934), Bd. 3 S. 319).

⁴¹ Jankowski (1981), S. 655.

diese Annahme stützt, liefern die Memoiren von Šafīq, der bei seiner Reise nach Istanbul im Auftrag der Vereinigung den Kalifen und andere bedeutenden Persönlichkeiten traf, um ihnen die Vereinigung vorzustellen, aber auch, um die Eröffnung einer Filiale der Bank Miṣr in Istanbul zu diskutieren. Dieses Projekt wurde – trotz der Zustimmung des Kalifen – zwar nicht umgesetzt, aber die Bemühungen von Šafīq zeigen, dass die Vereinigung auf dieser Ebene durchaus für ihre Ziele aktiv war.

Als die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* im Januar 1925 ihr eigenes Vereinshaus eröffnete, vermehrten sich ihre Aktivitäten auf kultureller Ebene. Das Haus verfügte über eine eigene Bibliothek und wurde als Veranstaltungsort für die regulären Versammlungen, Vorträge und die Empfänge für ausländische Gäste genutzt. Zudem gaben in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre politische und soziale Entwicklungen in Teilen der arabischen Welt, die sich aus ihrer Kolonialisierung durch westliche Großmächte ergaben, Anlass zur oben erwähnten Mobilisierung humanitärer Hilfe. Mit dieser gesteigerten, für die Öffentlichkeit wahrnehmbaren Aktivität ging auch ein verstärktes Interesse Riḍās einher, in *al-Manār* darüber zu berichten, wenn auch in vergleichbar oberflächlicher Weise. Obwohl die Vereinigung bis 1928 keine eigene Zeitschrift herausgab und Riḍā als stellvertretender Vorsitzender zu ihren führenden Mitgliedern gehörte, nutzte er *al-Manār* nicht aktiv als Medium für die Vereinigung, wie das zum Beispiel bei der *Ġam'iyat šams al-islām* der Fall war. Allgemein sind hier die Begeisterung und der Elan Riḍās nicht in dem Maße erkennbar, die er an den Tag legte, wenn er über seine Arbeit für religiöse Vereinigungen berichtete. Es bestand also eine Diskrepanz zwischen seinem effektiven Engagement in der Vereinigung – er war während der gesamten Zeit ihres Bestehens im Vorstand vertreten – und der Frequenz sowie der Art und Weise, mit der er in *al-Manār* über sie berichtete. Ein Versuch zur Erklärung dieser Widersprüchlichkeit führt zu der Frage, warum Riḍā sich in der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* engagierte und was er sich von diesem Engagement erhoffte.

Riḍā war zeit seines Lebens ein vehementer Verfechter des Panislamismus, also der Idee einer geeinten muslimischen Gemeinschaft, an deren Spitze der Kalif stand, der weltliche und religiöse Autorität besaß.⁴² In den 1920er-Jahren verstärkte sich die Dringlichkeit der Kalifatsfrage, nachdem 1924 das – ohnehin nur noch symbolische – Amt des Kalifen gänzlich abgeschafft worden war. Diese Ereignisse, die mit der Gründung und der frühen Phase der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zusammenfielen, brachten Riḍā dazu, sich zusätzlich zu seiner Arbeit für die politisch ausgerichtete *Ḥizb al-ittiḥād as-sūrī* in einer Vereinigung zu engagieren, die einen weiter gefassten regionalen Bezugsrahmen hatte. Die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* eröffnete Riḍā die

⁴² Kerr hat die Komplexität des Verhältnisses zwischen weltlicher und religiöser Autorität bei Riḍā behandelt. Der Kalif sollte beide in sich vereinen, um seine wichtigste Funktion zu erfüllen, nämlich die Umsetzung der Scharia. „The Caliphate, in theory, served to provide temporal enforcement of a law much of which dealt with temporal matters, but that both the law itself and its application were considered to be imbued with religious significance and to have a religious sanction“ (Kerr (1966), S. 176).

Aussicht auf eine verstärkte, geografische Grenzen überschreitende Kooperation von Muslimen, umfasste der Osten doch viele mehrheitlich muslimische Gesellschaften. Seine Hoffnung, die *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* als Plattform für die Diskussion islamischer Fragen nutzen zu können, motivierte ihn dazu, sich hier zu beteiligen. Durch eine Position im Vorstand erhoffte er sich womöglich Einfluss auf die Richtung, die die Vereinigung hinsichtlich islamischer Fragen einschlug. Dass sich diese Hoffnungen nicht erfüllten, spiegelt sich in der vergleichsweise oberflächlichen Manier wider, in der er die Aktivitäten der Vereinigung in *al-Manār* behandelte.

Einige Personen, die den Diskurs bei Vorträgen und in der Zeitschrift der Vereinigung dominierten, vertraten die Anschauung, dass islamische Bezüge und Religion allgemein für die politische Ordnung keine Rolle spielen sollten. Dazu gehörten Manṣūr Fahmī, Ṭaha Ḥusayn und Muḥammad Ḥusayn Haykal, die in der Sekundärliteratur als Säkularisten, Modernisten oder Liberale bezeichnet werden.⁴³ Andere Akteure der Vereinigung wie Riḍā, Baḥīt oder ad-Diğwī lehnten die Ansichten dieses Lagers vehement ab und äußerten Kritik daran, dass die Vereinigung diesem einen Raum für die Verbreitung seiner Ideen bot. Insbesondere die Beliebtheit von 'Alī 'Abd ar-Rāziq unter den Mitgliedern stieß auf Missfallen seitens der konservativeren Faktion. Als dieser 1925 sein „Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ veröffentlichte und mit seinen Zweifeln an der Notwendigkeit eines Kalifats für die Muslime eine heftige öffentliche Debatte auslöste, setzten sich einige führende Mitglieder der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* aktiv für die Verteidigung seiner Ideen ein, was – obwohl dies nicht im Namen der Vereinigung geschah – zum Austritt von ad-Diğwī und Baḥīt führte.⁴⁴ Als der Beschluss gefasst wurde, eine eigene Vereinszeitschrift herauszugeben, wurde 'Abd ar-Rāziq als eines von drei Mitgliedern in das dafür verantwortliche Komitee gewählt.⁴⁵ Riḍā, der sich in *al-Manār* schon ausgiebig gegen 'Abd ar-Rāziqs Ideen positioniert hatte, drückte dort auch seine Sorge über dessen Einfluss auf die Inhalte der Zeitschrift aus.⁴⁶ Als die erste Ausgabe zeigte, dass sich seine schlimmsten Befürchtungen bewahrheitet hatten, kritisierte er in der Presse auf das Schärfste die Richtung, die die Vereinigung mit ihrer Zeitschrift eingeschlagen hatte.

⁴³ Siehe zum Beispiel Jankowski (1981).

⁴⁴ Ebd., S. 659.

⁴⁵ 'Alī 'Abd ar-Rāziq übernahm dabei die Funktion des Redaktionsleiters (*mušrif 'alā at-taḥrīr*). Die anderen beiden Mitglieder des Zeitschriftenkomitees waren Aḥmad Šafīq, der administrative Leiter (*mudīr*) der Zeitschrift und ihr Chefredakteur (*ra'īs at-taḥrīr*) 'Abd al-Ḥamīd al-Bakrī (*Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Oktober 1928), Jg. 1 (1), S. 67).

⁴⁶ Bereits vor Erscheinen der ersten Ausgabe schrieb Riḍā: „Wir danken Gott, dass die Zeitschrift nun herausgegeben wird, was schon von Anfang an geplant war. Aber wir befürchten, dass darin Deviationen [vom Islam] seitens des Redaktionsleiters sichtbar werden, die für alle Muslime schlecht sind, wie seine defensive Haltung bezüglich der türkischen Regierung oder seine Anerkennung ihres Kurses, den Islam aufzugeben und jeden islamischen Einfluss auf ihr Volk zu beseitigen“ (*al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 400). Zu Riḍās Kritik am „Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ siehe *al-Manār* (Juni 1925), Jg. 26 (2), S. 100–104, und *al-Manār* (Juli 1925), Jg. 26 (3), S. 212–216.

Aufgrund der Artikel von Ṭaha Ḥusayn, Maṣṣūr Fahmī, ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, Salāma Mūsā, Aḥmad Amīn und Muḥammad Ḥusayn Haykal, die in der Zeitschrift erschienen waren, stuft Riḍā sie als areligiös (*lā-dīnī*) ein, weshalb er es als Muslim und insbesondere als Mitglied der Vereinigung als seine Pflicht ansah, der Zeitschrift „den Krieg zu erklären“.⁴⁷ Dazu verfasste er zwei Artikel für *al-Manār* und die Zeitung *Kaukab aš-šarq*, deren Gründer Aḥmad Ḥāfiḻ Bek ‘Awaḍ (1870–1950) ebenfalls Mitglied der Vereinigung war und sich in dieser Debatte auf Riḍās Seite geschlagen hatte.⁴⁸ Riḍā kritisierte die Autorenauswahl der Redaktion und ging im Einzelnen auf eine inhaltliche Widerlegung der von den Autoren ins Feld geführten Argumente ein, die er als Propaganda für die Erneuerung des Atheismus und der Areligiosität (*di‘āya at-tağdīd al-ilḥādīya wa-l-lā-dīnīya*) bezeichnete. Riḍās Kritik kann an dieser Stelle nicht im Detail behandelt werden, es sei aber festgehalten, dass sein Verhalten in dieser Angelegenheit die Enttäuschung widerspiegelte, die er angesichts seiner jahrelangen Arbeit in der Vereinigung empfand. Es war ihm trotz seines Amtes im Vorstand nicht gelungen, den Diskurs der Vereinigung auf die aus seiner Sicht dringlichen Themen zu lenken, die die muslimische Gemeinschaft betrafen, wie zum Beispiel das Kalifat. Stattdessen hatten Personen die Führung übernommen, die der Religion in Politik und Gesellschaft keine oder nur eine sekundäre Rolle beimaßen. Die Art und Weise, wie Riḍā seinen offensichtlichen Ärger in den beiden genannten Artikeln zum Ausdruck brachte, erweckte bei den Verantwortlichen der Zeitschrift den Eindruck, dass der Konflikt, der wegen der Zeitschrift zwischen ihm und der Vereinigung entstanden war, zum Mittelpunkt von Riḍās Leben geworden war.⁴⁹

Die dritte Ausgabe der Vereinszeitschrift enthielt eine Reaktion auf Riḍās Kritik. Der Name des Autors wurde nicht veröffentlicht, aber Riḍā vermutete, dass sich dabei um ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq selbst handelte.⁵⁰ Der Autor warf Riḍā vor, gegenüber der Zeitschrift voreingenommen gewesen zu sein und sie bereits vor Erscheinen der ersten Ausgabe verurteilt zu haben. Zudem beanspruche er unberechtigterweise das Monopol auf die Ideen von ‘Abduh und erwarte von der Zeitschrift der Vereinigung, ein Abbild von *al-Manār* zu sein.⁵¹ Im Anschluss daran veröffentlichte die Vereinigung den Beschluss, die Einwände Riḍās abzulehnen und den Kurs der Zeitschrift beizubehalten.⁵² Der Konflikt wurde erst bei einer Versammlung des Vorstands beigelegt, der

⁴⁷ Im Arabischen Original heißt es: „[...] *tuwağğiba ‘alaynā an nu’adḍin mağallat ġam‘iyatinā bi-l-ḥarb*“ (*al-Manār* (Dezember 1928), Jg. 29 (8), S. 619). Siehe dazu auch *al-Manār* (April 1929), Jg. 29 (10), S. 788. Laut Riḍā erhielt er einen von mehreren reformorientierten Gelehrten unterzeichneten Brief, in dem sie schrieben: „Diejenigen, die sich dem Islam hingeben und Freunde der Zeitschrift *al-Manār* und ihres Herausgebers sind [...], erwarten eine Meldung in den Tageszeitungen, dass dieser aus der *Ġam‘iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* ausgetreten ist und sich von ihr losgesagt hat, nachdem ihr antireligiöser Kurs (*ḥuṭṭatuhā l-lādīnīya*) offenbar geworden ist“ (*al-Manār* (Dezember 1928), Jg. 29 (8), S. 620).

⁴⁸ Ebd., S. 619–627, und *al-Manār* (Februar 1929), Jg. 29 (9), S. 718–720.

⁴⁹ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Februar 1929), Jg. 1 (3), S. 17.

⁵⁰ *al-Manār* (April 1929), Jg. 29 (10), S. 789.

⁵¹ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Februar 1929), Jg. 1 (3), S. 17–20.

⁵² *al-Manār* (April 1929), Jg. 29 (10), S. 789.

auch Amīn al-Ḥusaynī als schlichtender Vermittler beiwohnte. Beide Konfliktparteien bedauerten die Ereignisse und einigten sich darauf, weiterhin in der Vereinigung zusammenzuarbeiten. Riḍā blieb bis 1930 zunächst Stellvertreter des Vorsitzenden und engagierte sich danach als eines von sieben den Vorstand beratenden Mitgliedern in der Vereinigung.⁵³ Auch eine Grundsatzrede, die er auf Einladung der Vereinigung im Königlichen Geographischen Institut in Kairo hielt,⁵⁴ belegt, dass er sich nach dem Streit um die Zeitschrift nicht von der Vereinigung abwandte und er zumindest für einen Teil der Mitglieder eine wichtige Referenzfigur blieb.

Mitte 1931 beendete die Vereinigung ihre Aktivitäten; im Juli erschien die letzte Ausgabe ihrer Vereinszeitschrift. Zum einen konnte sie die anfängliche finanzielle Stabilität nicht aufrechterhalten, zum anderen hatte der zwar interne, aber öffentlich in der Presse ausgetragene Streit um die Inhalte der Vereinszeitschrift dazu geführt, dass der ohnehin schon schlechte Ruf der Vereinigung bei konservativen Muslimen zusätzlichen Schaden nahm.⁵⁵ Die Auflösung der *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* ging damit einher, dass die Popularität der Idee eines geeinten Ostens allgemein abnahm. Laut Jankowski gab es zwar in der intellektuellen Sphäre weiterhin Bezüge zum *šarq*, der Fokus verschob sich aber auf arabische Muslime, was ohnehin schon vorher praktiziert wurde.⁵⁶

Abschließend kann festgehalten werden, dass die *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* als bekannteste Manifestation des *easternism* ebenso von Ambiguitäten geprägt war wie die Strömung selbst. Zum einen ging es dabei um die Frage, welche Regionen zum *šarq* gehörten, wobei hier eine Diskrepanz zwischen der theoretischen und der praktischen Ebene bestand. Zum anderen war das unklar definierte Selbstverständnis der *Ġam'īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* ein Grund für die Diversität der Mitglieder hinsichtlich ihrer Bildungsbiografie, ihrer Religion und ihrer Weltanschauung. Diese Diversität stellte für die Vereinigung eine Bereicherung dar, da sie das Zusammenwirken unterschiedlicher Expertisen, persönlicher Netzwerke und Lösungsansätze ermöglichte, gleichzeitig war sie aber letzten Endes auch der Grund für ihre Auflösung. Trotz dieser Widersprüche – die durchaus Konfliktpotenzial bargen – schuf die Vereinigung in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre eine Plattform für den Austausch auf kultureller, wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Ebene. In den Bemühungen einiger Mitglieder der Vereinigung, Strukturen für

⁵³ *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (Februar 1931), Jg. 3 (5), S. 48, und *Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya* (März 1931), Jg. 3 (6), S. 48.

⁵⁴ Diese Rede liegt sowohl im arabischen Original mit dem Titel „at-Tağdīd wa-t-tağaddud wa-l-muğaddidūn“ vor (*al-Manār* (Juli 1931), Jg. 31 (10), S. 770–777) als auch in englischer Übersetzung mit dem Titel „Renewal, Renewing, and Renewers“ (Kurzman (2002), S. 77–85).

⁵⁵ Jankowski (1981), S. 660.

⁵⁶ Ebd., S. 663–664. Dies manifestierte sich auch in der Gründung neuer Vereinigungen in den 1930er-Jahren: 1931 wurde die *Ġam'īyat al-waḥda al-'arabiya* (Vereinigung der arabischen Einheit) gegründet, im selben Jahr das *Lağna li-našr at-ṭaqāfa al-'arabiya* (Komitee für die Verbreitung der arabischen Kultur) und 1936 die *Ġam'īyat ar-rābiṭa al-'arabiya* (Vereinigung der arabischen Bindung). Siehe dazu Gershoni/Jankowski (2002), S. 24.

eine wirtschaftliche Zusammenarbeit aufzubauen, ist die antiimperialistische Ausrichtung der *Ġam‘īyat ar-rābi‘a aš-šarqīya* am deutlichsten erkennbar.

11.2 Aḥmad Šafīq

Viele Mitglieder der *Ġam‘īyat ar-rābi‘a aš-šarqīya* standen in der Öffentlichkeit, weil sie zum Beispiel Herausgeber bekannter Zeitungen und Zeitschriften waren, hochrangige Azhar-Gelehrte oder Intellektuelle, deren Schriften einer großen Leserschaft bekannt waren. Dementsprechend tauchen die Namen vieler Akteure der Vereinigung häufig in *al-Manār* auf. Am häufigsten erwähnte Riḍā Šayḥ Muḥammad Baḥīt (42 Artikel in der Zeit von 1901 bis 1932). Dieser war als antireformistischer Religionsgelehrter bekannt, daher fallen Riḍās Artikel, in denen er Baḥīt erwähnte, fast ausschließlich ablehnend aus – es handelt sich beispielsweise um kritische Rezensionen einiger seiner Abhandlungen, in denen Baḥīt sich zu islamrechtlichen Fragen positioniert hatte.⁵⁷ In den Artikeln, in denen Riḍā Šayḥ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq erwähnte (22 Artikel zwischen 1913 und 1929), ging es fast ausschließlich um die Ablehnung seines „Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm“ ging. Weiterhin gehört auch Aḥmad Zakī zu den in *al-Manār* häufig erwähnten Mitgliedern der Vereinigung (23 Artikel zwischen 1904 und 1935), sein Name taucht aber hauptsächlich in Auflistungen von Personen auf, die an kulturellen Veranstaltungen teilgenommen hatten. Daraus kann geschlossen werden, dass Riḍā Zakīs Aktivitäten verfolgte, seine Schriften las und auch persönlichen Kontakt mit ihm hatte, eine besonders enge Verbindung geht aus den Artikeln jedoch nicht hervor.⁵⁸ Anders verhielt es sich mit einem anderen Mitglied der *Ġam‘īyat ar-rābi‘a aš-šarqīya*, Aḥmad Šafīq (16 Artikel, 1899–1930), um den es im Folgenden gehen wird.

Obwohl mit den Memoiren von Šafīq eine reichhaltige Quelle für eine Biografie dieser vielseitigen Persönlichkeit vorliegt, ist mir bis auf eine arabischsprachige Publikation von ‘Abd al-‘Azīz Rifā‘ī⁵⁹ keine Arbeit bekannt, die sein Leben umfassend behandelt. Biografische Informationen wurden dieser Publikation sowie biografischen Lexika entnommen. Šafīq gehörte einer wohlhabenden Familie der oberen Mittelschicht Kairos an. Sein Vater pflegte enge Beziehungen zur Familie des Khediven und konnte eine erfolgreiche Karriere im Bereich der öffentlichen Verwaltung vorweisen. Šafīq besuchte eine Grundschule in Kairo und begann danach seine weiterführende

⁵⁷ *al-Manār* (März 1906), Jg. 9 (2), S. 153–155.

⁵⁸ Dies verdeutlicht insbesondere Riḍās Nachruf auf Zakī: Er ist deutlich kürzer und weniger persönlich als die Nachrufe auf andere Persönlichkeiten des hier behandelten Netzwerks. In seinem Nachruf erwähnte Riḍā auch, dass Zakī keine seiner Abhandlungen in *al-Manār* veröffentlichen wollte. Zakī habe das damit gerechtfertigt, dass *al-Manār* auf seine Schriften habe verzichten können (*al-Manār* (Juli 1934), Jg. 34 (3), S. 240). Womöglich war Zakīs Begründung nur ein Vorwand; Riḍā scheint jedenfalls über dessen Weigerung nicht glücklich gewesen zu sein.

⁵⁹ Rifā‘ī (1964).

Ausbildung an verschiedenen vom Khediven Taufīq finanzierten Bildungsinstituten. Er war ein ausgezeichnete Schüler und genoss die Sympathie des Khediven, sodass dieser ihm ein Stipendium für ein Studium in Frankreich gewährte.⁶⁰ Im Jahr 1885 reiste Šafīq nach Paris, wo er sich für das Fach Politikwissenschaft – mit Spezialisierung auf Politikgeschichte – einschrieb. Nach dem Abschluss dieses Studiums reiste er von 1887 bis 1888 durch Europa,⁶¹ kehrte dann zunächst nach Paris und schließlich nach Kairo zurück. Wie sein Vater verfolgte auch Šafīq dort eine Karriere in leitenden Positionen des öffentlichen Sektors.

Im Jahr 1898, als die früheste mir bekannte Begegnung zwischen Šafīq und Riḍā stattfand, leitete Šafīq das türkische Sekretariat des Khediven. Riḍā konsultierte ihn auf Anraten des Khediven in einer Angelegenheit, die seine damals noch junge Existenz als Herausgeber von *al-Manār* bedrohte: Es gab zu jener Zeit Bestrebungen, *al-Manār* in den osmanischen Provinzen Beirut und Tripoli zu verbieten, da angenommen wurde, die Zeitschrift stehe dem Sultan kritisch gegenüber. Die Gouverneure beider Provinzen hatten bereits veranlasst, einige Ausgaben vernichten zu lassen. Riḍā beteuerte, dass er auf Anraten ‘Abduhs in den ersten Jahrgängen seiner Zeitschrift davon abgesehen habe, seine politische Meinung auszudrücken, und wies die Anschuldigungen von sich. Er vermutete, dass Šayḥ Abū-l-Hudā aṣ-Šayyādī (1850–1909), der religiöse Berater von Sultan Abdülhamid, hinter der Kampagne gegen *al-Manār* steckte. Dieser hatte in mehreren Briefen Kritik an Riḍās Befürwortung von Afġānīs Ideen ausgedrückt sowie an Riḍās Ablehnung bestimmter – aus seiner Sicht als *bida‘* einzustufender – sufischer Praktiken.⁶² Riḍā bat Šafīq um Rat, weil dieser in seiner Position Verbindungen zu hochrangigen Angestellten von Abdülhamid hatte und die Lage einschätzen konnte. Zudem war Šafīq Leser von *al-Manār* und konnte laut Riḍā die Loyalität seiner Zeitschrift gegenüber dem osmanischen Sultan bestätigen. Šafīq sicherte Riḍā seine Hilfe in dieser Angelegenheit zu; dieser sei jedoch zu dem Zeitpunkt nicht bereit gewesen, Šafīq die oben genannten Briefe von aṣ-Šayyādī zu zeigen, da es sich um eine persönliche Korrespondenz gehandelt habe.⁶³ Daher ging Šafīqs Beratung in der Angelegenheit nicht darüber hinaus, Riḍās Vermutung zu bestätigen, dass die Initiative für ein Verbot von *al-Manār* in einigen syrischen Provinzen von aṣ-Šayyādī ausgingen.⁶⁴

In der Öffentlichkeit war Šafīq insbesondere als Historiker bekannt. Seine bekannteste Publikation war ein zehnbändiges Werk mit dem Titel „Ḥauliyāt Miṣr as-siyāsīya“ (Politische

⁶⁰ Ebd., S. 10–12.

⁶¹ Er besuchte England, Deutschland, Österreich, die Schweiz, Italien und Ungarn. Berichte seiner Reisen befinden sich in seinen Memoiren (Šafīq (1934), Bd. 1, S. 385–460).

⁶² *al-Manār* (Februar 1909), Jg. 12 (1), S. 6. Siehe dazu auch Busool (1984), S. 87–88, Commins (2006), S. 40, und Ryad (2009), S. 45.

⁶³ *al-Manār* (Februar 1909), Jg. 12 (1), S. 7.

⁶⁴ In seiner Monografie über die sufischen Netzwerke von aṣ-Šayyādī schreibt Eich, es sei unwahrscheinlich, dass das Verbot von *al-Manār* in Beirut auf die Anweisung von aṣ-Šayyādī erfolgt sei (Eich (2003), S. 209).

Annalen Ägyptens), die er zwischen 1926 und 1931 veröffentlichte. Riḍā rezensierte 1928 die bis dahin erschienenen ersten fünf Bände in *al-Manār*.⁶⁵ Darin hob er insbesondere Šafīqs Unparteilichkeit bei der Schilderung der Ereignisse in der politischen Sphäre Ägyptens des 19. und 20. Jahrhunderts hervor. Šafīqs Nähe zum Khediven Taufīq (reg. 1879–1892) und insbesondere zu dessen Nachfolger ‘Abbās Ḥilmī II. (reg. 1892–1914) geben zwar Anlass dazu, diese Unparteilichkeit anzuzweifeln.⁶⁶ Dennoch wurde Šafīq in Ägypten als kompetenter Historiker angesehen und beispielsweise in der Tageszeitung *al-Ahrām* als „der al-Ġabartī seiner Zeit“ bezeichnet.⁶⁷

Neben seiner erfolgreichen Karriere im öffentlichen Sektor und seiner Arbeit als Historiker war Šafīq auch im wirtschaftlichen Bereich tätig: Er war Vorstandsmitglied verschiedener Unternehmen und war in die Bankgeschäfte des Financiers Ḥabīb Luṭfallāh und des Geschäftsführers der Bank Miṣr, Ṭal‘at Ḥarb, involviert.⁶⁸ Wie bereits angedeutet wurde, nutzten in der Wirtschaft tätige Mitglieder wie Šafīq die *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* als Plattform, um wirtschaftliche Kooperationen aufzubauen und zu erweitern. In welcher Form das stattfinden konnte, veranschaulichen vier Briefe von 1926, die sich unter Riḍās Privatdokumenten befinden. Šafīq sandte ihm diese Briefe, während sich Riḍā aus Anlass des von Ibn Sa‘ūd initiierten Islamischen Kongresses in Mekka aufhielt.⁶⁹ Er informierte Riḍā über die Aktivitäten der Vereinigung; insbesondere ging es in den Briefen aber um die Möglichkeiten des Aufbaus wirtschaftlicher Beziehungen zum Ḥiġāz, die Riḍā vor Ort erkunden sollte.

„Ich habe bei der gestrigen Vorstandssitzung [der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya*] in einer freien Minute mit unserem gemeinsamen Freund Sayyid [‘Abd al-Ḥamīd] al-Bakrī über zwei Themen gesprochen. Zum einen [haben wir in Erwägung gezogen], das Gebäude der Wasserentsalzungsanlage⁷⁰ in Jidda zu mieten und darin eine Fabrik zur Herstellung von Eis zu gründen. Wenn nicht die Prinzen beschließen, die Aufsicht über sie zu haben, könnten wir drei darin investieren. Wir bitten Sie, sich darüber zu erkundigen, ob es für uns von Nutzen wäre. Wenn Sie damit einverstanden sind, können sich uns auch einige Ḥiġāzīs anschließen. Vielleicht wäre das sogar von Vorteil für uns.“⁷¹

Am Ende des Briefes schlug Šafīq außerdem vor, sich nach Möglichkeiten zu erkundigen, Anteile eines Automobilunternehmens zu erwerben. Wenn man davon ausgeht, dass Riḍā während seiner

⁶⁵ *al-Manār* (Dezember 1928), Jg. 29 (8), S. 636–638.

⁶⁶ Dies merkt auch al-Ġundī (1961), S. 247, an.

⁶⁷ Ebd., S. 245. Gemeint ist hier der bedeutende Historiker ‘Abd ar-Raḥmān al-Ġabartī (1753–1825), der insbesondere für seine Chroniken bekannt ist, die die Periode osmanischer Herrschaft in Ägypten (von 1517 bis 1811) behandeln.

⁶⁸ Davis (1983), S. 178.

⁶⁹ Auf den Briefen vermerkte Riḍā: „Wurde von Aḥmad Šafīq zu mir nach Mekka geschickt.“

⁷⁰ In seinem Brief bezeichnet Šafīq die Wasserentsalzungsanlage als „*al-kūndinsa*“. Richtig ist aber „*al-kindāsa*“. So wurden die beiden Anlagen genannt, die 1907 in Jidda errichtet wurden (Birkett (2010), S. 421).

⁷¹ Aḥmad Šafīq (22.05.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad. Siehe dazu auch Birkett (2010), S. 421.

gesamten Karriere stets finanzielle Schwierigkeiten zu bewältigen hatte, erscheint es sehr abwegig, dass er als Investor für verschiedene Projekte in Frage kam. Die Investitionen hätten letzten Endes nur Šafīq selbst und allenfalls al-Bakrī tätigen können. Möglicherweise schloss Šafīq in seinen Briefen Riḍā als möglichen Geschäftspartner ein, um ihn nicht außen vor zu lassen und nicht den Anschein zu erwecken, er benutze ihn lediglich als Boten.

Obwohl Riḍā selbst kein direktes Interesse an solchen Investitionen gehabt haben dürfte, ist es durchaus möglich, dass er der Bitte Šafīqs nachkam. Da er es begrüßte, dass Ibn Sa‘ūd kurz zuvor die Macht im Nağd und Ḥiğāz erlangt hatte, rief er dazu auf, den Aufbau des entstehenden saudischen Staates zu unterstützen, zum Beispiel durch Fachwissen in den Bereichen Industrialisierung, Kriegsführung und Wirtschaft.⁷² Insofern war es eher ein ideelles Interesse, mit dem Riḍā die Entstehung wirtschaftlicher Verbindungen unterstützte – jedoch nicht ausschließlich. Wie oben bereits erläutert wurde, kursierten Gerüchte über regelmäßige Zahlungen von Ibn Sa‘ūd an Riḍā. Anlass dazu gaben die offenen Bekundungen seiner Sympathie für den König des Nağd und Ḥiğāz, die Tatsache, dass er die Wahhabiten – deren ‘*ulamā*’ die Herrschaft von Ibn Sa‘ūd religiös legitimierten – zunehmend verteidigte, und seine Teilnahme am Islamischen Kongress in Mekka, bei dem er *de facto* nur die Interessen Ibn Sa‘ūds vertrat.⁷³ Riḍā wies diese Anschuldigungen zurück und bestätigte lediglich Zahlungen, die er für den Druck von Büchern im Auftrag von Ibn Sa‘ūd erhalten habe, nicht aber für seine prowahhabitische Kampagne in *al-Manār* oder für seine Tätigkeiten beim Islamischen Kongress in Mekka.⁷⁴ In einem Brief vom 31. Juli 1935 an Arslān – dem letzten, den Riḍā ihm sandte, bevor er selbst am 22. August 1935 starb – gestand er ein, dass er regelmäßige Zahlungen von Ibn Sa‘ūd erhalten hatte.⁷⁵ Angesichts dieser finanziellen Abhängigkeit war Riḍā daran gelegen, sich dessen Sympathien zu erhalten. Die Vermittlung wirtschaftlicher Kooperationen, wie Šafīq sie Riḍā vorschlug, konnte diesem persönlichen Interesse Riḍās nur zugutekommen.

Šafīq und Luṭfallāh nutzten den guten Ruf Riḍās bei Ibn Sa‘ūd für die Vermittlung in einem weiteren Projekt, das sie im Ḥiğāz umzusetzen versuchten. Riḍā sollte sie dabei unterstützen, von Ibn Sa‘ūd die Genehmigung einzuholen, die Arabische Nationalbank des Ḥiğāz (*al-Bank al-ahālī l-ḥiğāzī l-‘arabī*) zu betreiben. Luṭfallāh hatte diese im Jahr 1925 in Jidda als Notenbank gegründet, die eine neue Währung im Ḥiğāz einführen sollte. Zu jenem Zeitpunkt war Ḥusayn Ibn ‘Alī noch Herrscher über den Ḥiğāz; dieser hatte Luṭfallāh die Genehmigung für das Operieren der Bank erteilt. Noch bevor die bereits gedruckten Banknoten in Umlauf gebracht werden konnten, hatte Ibn Sa‘ūd die Gebiete des Ḥiğāz erobert und sich Anfang 1926 zum König des Nağd und Ḥiğāz

⁷² Lauzière (2016), S. 70.

⁷³ Dazu siehe Kramer (1986), S. 110–120.

⁷⁴ *al-Manār* (August 1927), Jg. 28 (6), S. 465–472. Siehe dazu auch Boberg (1991), S. 310–311.

⁷⁵ aš-Šarabāšī (1970), S. 168–169. Siehe dazu auch Kramer (1986), S. 110, und Boberg (1991), S. 311–312.

ausrufen lassen. Dieser Machtwechsel erforderte eine neue Genehmigung, die Bank zu betreiben.⁷⁶ Aus den Briefen von Šafīq an Riḍā geht hervor, dass Händler in Jidda mit einer Petition gegen eine Genehmigung für den Betrieb der neuen Bank protestierten, da sie deren wirtschaftlichen Einfluss fürchteten. Dennoch habe Ibn Sa‘ūd Luṭfallāh aufgefordert, seine Vorbereitungen für den Betrieb der Bank zunächst fortzusetzen; eine Entscheidung werde er erst treffen, wenn der Aufbau der neuen Regierung abgeschlossen sei. Anscheinend reagierte Ibn Sa‘ūd zögerlich auf das Bankprojekt, da Riḍā von Šafīq, der die Bank in Kairo leitete, und Luṭfallāh beauftragt worden war, ihn in einem persönlichen Gespräch von diesem Projekt zu überzeugen. Dabei setzten Šafīq und Luṭfallāh auf die Sympathien von Ibn Sa‘ūd für Riḍā.⁷⁷

Letztendlich sollte es nicht zur Eröffnung dieser Bank kommen. Davis, der in seiner Studie die wirtschaftliche Dimension des arabischen Nationalismus behandelt, nennt als Grund für das Scheitern dieses Projekts zum einen die Überzeugung von Ibn Sa‘ūd, dass die Bank nicht mit dem islamischen Zinsverbot vereinbar sei, und zum anderen dessen Furcht, seine wahhabitischen Anhänger mit einer Genehmigung für die Bank zu verstimmen, weshalb er diese nie erteilt habe.⁷⁸ Auch Gershoni und Jankowski führen Ibn Sa‘ūds „Fundamentalismus“ als Grund für seine Ablehnung des Projekts an.⁷⁹ Dies steht im Widerspruch mit der Äußerung Šafīqs, der in seinem Brief bekundete, Ibn Sa‘ūd habe keine Einwände gegen ein Operieren der Bank im Ḥiğāz gehabt. Es ist außerdem bekannt, dass Ibn Sa‘ūd eine offizielle Genehmigung für die Bank an die Bedingung knüpfte, dass diese ihm einen umfangreichen Kredit gewähre. Luṭfallāh habe sich letztendlich dagegen entschieden, Ibn Sa‘ūds Bedingung zu erfüllen, daher sei das Projekt in Jidda nicht weiterverfolgt worden.⁸⁰ Denkbar ist, dass Ibn Sa‘ūd tatsächlich Bedenken hatte, seine wahhabitischen Anhänger durch eine Genehmigung der Bank gegen sich aufzubringen, weshalb er hohe Forderungen stellte und deren Erfüllung zur Bedingung für das Betreiben der Bank machte. Mit einer direkten Ablehnung des Vorhabens aus religiösen Gründen hätte Ibn Sa‘ūd möglicherweise riskiert, dass Luṭfallāh und seine Partner ganz von wirtschaftlichen Kooperationen mit ihm abgesehen hätten.

Im Auftrag von Šafīq und Luṭfallāh sollte Riḍā also einen Versuch unternehmen, Ibn Sa‘ūds religiös motivierte Bedenken zu beseitigen. Tatsächlich sah es Riḍā als seinen Beitrag zur Unterstützung des neu entstehenden Staates von Ibn Sa‘ūd an, die wahhabitischen *‘ulamā’* dahingehend zu

⁷⁶ Zu Ḥabīb Luṭfallāhs Projekt, Banknoten im Ḥiğāz einzuführen, und die Gründung der Bank siehe <http://www.pjsymes.com.au/articles/hedjaz.htm>, letzter Aufruf am 14.02.2018.

⁷⁷ „Da wir uns sicher sind, dass der König Ihre Meinung in angemessenem Maße schätzen wird und dass Sie keine Mühen scheuen werden, um unser Ziel zu erreichen, bitten wir Sie, diese Aufgabe zu übernehmen“ (Aḥmad Šafīq (23.05.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad).

⁷⁸ Davis (1983), S. 178.

⁷⁹ Gershoni/Jankowski (1986), S. 233.

⁸⁰ Siehe dazu <http://www.pjsymes.com.au/articles/hedjaz.htm>, letzter Aufruf am 14.02.2018.

beeinflussen, dass sie sich dem technischen und wissenschaftlichen Fortschritt öffneten.⁸¹ Im Hinblick auf die Arabische Nationalbank des Ḥiğāz war zum Beispiel die Frage des islamischen Zinsverbots (*ribā*) relevant, dem Riḍā im Gegensatz zu konservativen *‘ulamā’* differenziert gegenüberstand.⁸² Somit war Riḍā für Šafīq und Luṭfallāh ein Hoffnungsträger, was die Genehmigung der Bank durch Ibn Sa‘ūd betraf, zumal sie selbst nicht auf religiöser Ebene für ihr Projekt argumentieren konnten: Luṭfallāh war ein griechisch-orthodoxer Christ, Šafīq hatte lediglich eine grundlegende islamische Ausbildung genossen und besaß nicht wie Riḍā das Fachwissen, um Ibn Sa‘ūd von der islamrechtlichen Legitimität seiner Bank zu überzeugen. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass Riḍā sogar Vorstandsmitglied der Bank war, obwohl er nicht über die für eine solche Position erforderlichen Qualifikationen verfügte.⁸³ Es muss sich also um eine strategische Besetzung der Position gehandelt haben.

Auch den Islamischen Kongress versuchten Šafīq und Luṭfallāh durch Riḍā auf ihre Seite zu ziehen. Riḍā sollte ihr Anliegen beim Kongress ansprechen und die Teilnehmer von den Vorzügen und der islamischen Legitimität ihrer Bank überzeugen.

„Wir verfolgen in den Zeitungen die Nachrichten über den Kongress, der in Mekka abgehalten wird. Zu den gefassten Beschlüssen gehören die Bildung von Komitees, die aus Personen aus dem Ḥiğāz bestehen, und die Errichtung eines Kalifats, das den Blick auf gesundheitliche, soziale und wirtschaftliche Angelegenheiten des Landes richtet. Wir meinen, dass das Projekt der Bank in die Zuständigkeit dieser Komitees gehört, und bitten Sie daher, [dem Kongress] einen Bericht von der Bank vorzulegen, aus dem ersichtlich wird, dass sie dem Land ihre Dienste anbietet und Geld in das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) des Landes und in ein Kalifat investieren würde.“⁸⁴

Šafīq versuchte also über alle möglichen Kanäle, Riḍās Aufenthalt im Ḥiğāz und dessen Einfluss auf Ibn Sa‘ūd für seine eigenen Projekte zu nutzen. Dies war nur aufgrund der engen Zusammenarbeit in der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* möglich, durch die Verbindung zwischen ihm und Riḍā fester und vertrauter wurde. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Ausbildung, Sozialisierung und beruflichen Laufbahn ist es nicht verwunderlich, dass vor Gründung der Vereinigung kein reger Kontakt bestand. Beide kannten zwar die Publikationen des jeweils anderen: Šafīq war ein Leser von *al-Manār*, und Riḍā erwähnte zum Beispiel Šafīqs französischsprachige Publikation „L’esclavage au point de vue musulman“ von 1891, die Aḥmad Zakī ins Arabische übersetzte (arabischer Titel: „ar-Raqq fī-l-islām“).⁸⁵ Riḍā rezensierte

⁸¹ Lauzière (2016), S. 62. Diese Bestrebungen Riḍās und dessen prowahhabitische Artikel in *al-Manār* bezeichnet Lauzière als „campaign of rehabilitation“. Riḍā habe eine solche mehr aus Notwendigkeit als aus Überzeugung geführt, und obwohl er einigen Positionen der Wahhabiten kritisch gegenüberstand, habe er diese Diskrepanzen im Zuge seiner Kampagne heruntergespielt (ebd., S. 65–67).

⁸² Siehe zum Beispiel Riḍās Fatwas zu diesem Thema in Munağğid/Ḥūrī (Hg.) (1970), Bd. 1, S. 84–86, und Bd. 2, S. 603–609.

⁸³ *al-Manār* (September 1928), Jg. 29 (5), S. 396.

⁸⁴ Aḥmad Šafīq (05.07.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

⁸⁵ *al-Manār* (April 1912), Jg. 15 (4), S. 259.

außerdem Šafīqs politische Annalen Ägyptens⁸⁶ sowie dessen Wochenzeitung *al-ʿIlānāt*, die ab 1925 erschien und Themen behandelte, die den Handel und die Wirtschaft betrafen.⁸⁷ Vertieft wurde die Verbindung aber erst in den 1920er-Jahren, als die Idee der Kooperation der Länder des Ostens Šafīq und Riḍā in der *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* zusammenbrachte. Beide waren Vorstandsmitglieder der Vereinigung, solange sie bestand. Šafīq war von 1922 bis 1925 zunächst beratendes Mitglied des Vorstands, dann wurde er zum Geschäftsführer (*wakīl*) gewählt und im Jahr 1930 zum stellvertretenden Vorsitzenden der Vereinigung. Als die Vereinszeitschrift ab 1928 erschien, übernahm er außerdem deren administrative Leitung.

„Die *Ġamʿiyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* wurde von angesehenen Persönlichkeiten gegründet, die einander schätzten und von denen einige sogar befreundet waren. [...] ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī, Aḥmad Šafīq und ich lernten einander kennen. Bei den zahlreichen Versammlungen der Vereinigung bauten wir gegenseitiges Vertrauen auf, wir besuchten einander und standen einander bei. In diesen Jahren waren wir uns hinsichtlich unserer religiösen, wissenschaftlichen, sozialen oder politischen Meinung [im Allgemeinen] einig. Eine Ausnahme war die Kritik am ‚Kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm‘. [...] Es ist bekannt, dass meine Kritik am Autor und an dessen Anhängern heftiger war als das von ‘Abd al-Ḥamīd al-Bakrī und Aḥmad Šafīq.“⁸⁸

Als das Buch von ‘Abd ar-Rāziq im Jahr 1925 erschien, spaltete es die Mitglieder der Vereinigung: Während konservativere Mitglieder wie Riḍā, Baḥīt und ad-Diġwī sich deutlich gegen ‘Abd ar-Rāziqs Ideen positionierten, gab es andere, die sie verteidigten, darunter auch Šafīq.⁸⁹ ‘Abd ar-Rāziq, der Mitglied der kurz zuvor gegründeten *Ḥizb al-aḥrār ad-dustūrīyyīn* (Partei der liberalen Konstitutionalisten) war, argumentierte in seinem Buch gegen die Verpflichtung der *umma*, sich einem Kalifen unterzuordnen. Er überprüfte die Notwendigkeit der Institution des Kalifats auf islamrechtlicher Ebene, aber insbesondere aus historischer Perspektive und kam zu dem Schluss, dass die *umma* das Kalifat abschaffen und stattdessen ein parlamentarisches Verfassungssystem nach europäischem Vorbild einführen solle.⁹⁰ Auch Šafīq sah eine Mischung der zivilisatorischen Errungenschaften des Westens und des Ostens als den einzigen Weg an, der den Gesellschaften des Ostens zu mehr Fortschritt verhelfen könne.⁹¹ Dazu gehörte auch eine Anpassung der Regierungssysteme in der arabischen Welt an europäische Vorbilder. Seine Befürwortung von ‘Abd ar-Rāziqs Ideen weist darauf hin, dass er dazu bereit war, islamisch begründete Regierungsinstitutionen wie das Kalifat aufzugeben. Dieser Schritt wäre für Riḍā, der zwei Jahre vor Erscheinen von ‘Abd ar-Rāziqs Buch eine Artikelsammlung veröffentlicht hatte, in der er für eine absolute Notwendigkeit eines Kalifats argumentiert hatte, undenkbar gewesen.⁹² Riḍā

⁸⁶ *al-Manār* (Dezember 1928), Jg. 29 (8), S. 637, und *al-Manār* (Dezember 1929), Jg. 30 (6), S. 479.

⁸⁷ *al-Manār* (April 1925), Jg. 26 (1), S. 80.

⁸⁸ *al-Manār* (April 1929), Jg. 29 (10), S. 788.

⁸⁹ Jankowski (1981), S. 660.

⁹⁰ Umfassend behandelt wird das Buch bei Ali (2009).

⁹¹ al-Ġundī (1961), S. 245.

⁹² Eine kommentierte französische Übersetzung dieser Artikelsammlung veröffentlichte Laoust (1938). Zu Riḍās Vorstellungen über das Kalifat siehe Kerr (1966), S. 153–186, Haddad (1997) und Willis (2010).

äußerte sich zwar auch zustimmend zur Orientierung muslimischer Gesellschaften an Errungenschaften des Westens, aber er warnte stets vor einer blinden Übernahme westlicher Normen und Strukturen. Stattdessen sollten diese durch einen eigenen Rechtsfindungsprozess (*iğtihād*) islamrechtlich beurteilt und angepasst werden, sodass sie in die bestehenden Kontexte muslimischer Gesellschaften eingebettet werden konnten. Diese Meinungsverschiedenheit zwischen Riḍā und Šafīq war schwerwiegend, da ‘Abd ar-Rāziq’s Ideen gänzlich im Widerspruch zu Riḍās Aufrufen standen, ein neues Kalifat zu errichten.

Als die Zeitschrift der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* gegründet wurde und Riḍā befürchtete, dass ‘Abd ar-Rāziq sie zu einer Plattform für seine eigenen Ideen machen würde, setzte er seine Hoffnung darauf, dass al-Bakrī und Šafīq dies verhindern würden, aber auch hier positionierte sich Šafīq auf der Seite von ‘Abd ar-Rāziq. Diese Kontroverse verursachte zwar keine Unterbrechung der Verbindung zwischen Riḍā und Šafīq, aber sie illustriert, warum diese nicht wesentlich über den Rahmen der *Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* hinausging. Šafīq hatte durchaus ein Interesse an islamischen Fragen, es beschränkte sich jedoch anscheinend auf solche, die sozial relevant waren und die öffentliche Debatte dominierten. Dazu gehörte zum Beispiel das Thema der Sklaverei im Islam, das er in seiner Abhandlung von 1891 behandelt hatte – als Reaktion auf Äußerungen eines Kardinals, der Kritik an der islamischen Legitimität der Sklaverei ausgedrückt hatte. Die sozialhistorische Begründung Šafīqs für ein fehlendes Verbot von Sklaverei in islamischen Quellen und islamrechtlichen Schriften entspricht den Darlegungen von Riḍā zu diesem Thema.⁹³ Sehr kontrovers wurde in der ägyptischen Öffentlichkeit dieser Zeit die Frage der Gleichstellung von Mann und Frau diskutiert, die ebenfalls Šafīqs Interesse erregte. Im Januar 1930 lud das studentische Komitee für Rhetorik und Diskussion (*ḥiṭāba wa-munāzara*) der Ägyptischen Universität Riḍā zu einer Diskussionsrunde zu diesem Thema ein. Er sollte dabei die Position gegen eine islamische Verpflichtung zur Gleichheit von Mann und Frau vertreten. Šafīq nahm als Zuschauer an der Veranstaltung teil.⁹⁴ Seine Beiträge für die monatlich erscheinende Frauenzeitschrift *L’Egyptienne* weisen darauf hin, dass er der feministischen Bewegung Ägyptens wohlgesonnen war und wohl eine Ansicht vertrat, die derjenigen Riḍās entgegengesetzt war.⁹⁵

Zusammenfassend kann über die Verbindung zwischen Šafīq und Riḍā gesagt werden, dass sie zwar schon kurze Zeit nach Riḍās Umzug nach Kairo bestand, ihre intensivste Phase allerdings

⁹³ Demnach war die Sklaverei in frühislamischer Zeit so fest in der Gesellschaftsstruktur verwurzelt gewesen, dass ein plötzliches Verbot zu schwerwiegenden sozialen Problemen geführt hätte. Daher sei sie zunächst toleriert worden, wobei feste Regelungen hinsichtlich einer humanen Behandlung von Sklaven zu beachten gewesen seien. Das Ziel sei es, die Sklaverei schrittweise abzuschaffen, indem eine soziale Struktur geschaffen werde, die diesen Schritt ermögliche. Siehe dazu Riḍās Fatwas zu diesem Thema in *Munağğid/Ḥūrī* (Hg.) (1970), Bd. 3, S. 925–929, und Bd. 4, S. 1522–1525. Zu einer Zusammenfassung der Abhandlung von Šafīq siehe Baer (Hg.) (1969), S. 187–188.

⁹⁴ *al-Manār* (Januar 1930), Jg. 30 (7), S. 536.

⁹⁵ Šafīq veröffentlichte historische Artikel in dieser Zeitschrift, die von 1925 bis 1940 als Organ des *Ittiḥād an-nisā’ī l-miṣrī* (Ägyptische feministische Union) herausgegeben wurde (Badran (2001), S. 104).

erst in den 1920er Jahren im Rahmen ihrer gemeinsamen Aktivität in der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* erreichte. Šafīq nutzte in dieser Phase Riḍās guten Ruf bei Ibn Sa'ūd, um auf die Erweiterung seiner wirtschaftlichen Tätigkeiten im Ḥiğāz hinzuarbeiten. Die großen Unterschiede in der Sozialisierung, der Bildungs- und der Berufsbiografie von Riḍā und Šafīq erklären, warum es jenseits davon keine gemeinsamen Projekte gab. Sie rezipierten die Publikationen des jeweils anderen, und Riḍā nahm auch einige von Šafīqs historischen Werken in das Angebot seiner Manār-Buchhandlung auf. Für Šafīq war Riḍā aufgrund seines islamisch-reformistischen Ansatzes, Tradition und Moderne miteinander zu vereinen, eine Autorität in islamischen Fragen.⁹⁶ Was diese betrifft, teilten Šafīq und Riḍā einige Ansichten, etwa die Notwendigkeit, islamrechtliche Gebote sozialgeschichtlich zu interpretieren und zeitgemäß anzupassen. Im Hinblick auf andere Fragen wie das Kalifat oder die Stellung der Frau in der Gesellschaft waren Riḍās Ansichten aber zu konservativ für Šafīq. Die Idee der Kooperation unter den Ländern des Ostens war gewissermaßen ein Strang, an dem Riḍā und Šafīq gemeinsam ziehen konnten. Ihre Beziehung war jedoch auch von Meinungsverschiedenheiten geprägt, in denen es darum ging, welche Rolle der Islam zum einen in der Vereinigung und ihrer Zeitschrift und zum anderen in der politischen und sozialen Ordnung muslimischer Gesellschaften spielen sollte.

Dass nur ein Mitglied der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* die in dieser Arbeit geltenden Kriterien für die Auswahl von Riḍās Kontaktpersonen erfüllt, hängt damit zusammen, dass Riḍā anscheinend ein Außenseiter in dem Milieu war, aus dem die Vereinigung hervorging. Er gehörte als in der Öffentlichkeit bekannte Person zwar zu den geladenen Gästen bei der Feier, bei der die Idee zur Gründung der *Ġam'iyat ar-rābiṭa aš-šarqīya* entstand, jedoch handelte es sich bei den Gästen der Feier nicht um ein Milieu, das Riḍā regelmäßig frequentierte. Einige bekannte Mitglieder lehnte Riḍā ab, vornehmlich wegen ihrer Positionen hinsichtlich der Rolle des Islams in Politik und Gesellschaft sowie der Beurteilung glaubenspraktischer und islamrechtlicher Fragen. Die Arbeit anderer in der Öffentlichkeit stehender Mitglieder schätzte er sehr, die Verbindung zu ihnen hatte jedoch keine inhaltliche Tiefe. Neben den unterschiedlichen Interessenschwerpunkten und ungleichen Milieus waren auch Riḍās zunehmende Unnachgiebigkeit hinsichtlich der aus seiner Sicht richtigen Behandlung islamischer Fragen sowie seine Verteidigung der wahhabitischen Strömung im Ḥiğāz Faktoren, die die Gruppe von Personen einschränkte, mit denen Riḍā sich konstruktiv austauschen konnte.

⁹⁶ Er teilte die Meinung des Khediven 'Abbās Ḥilmī, dass Riḍā das Sprachrohr des Islams jenes Zeitalters sei (*al-Manār* (August 1940), Jg. 35 (9), S. 707).

12 Fazit und Visualisierung

In dieser Arbeit wurden insgesamt neun Vereinigungen untersucht, in denen Riḍā sich im Laufe seiner gesamten Karriere in Kairo engagierte, wobei er in den meisten Fällen eine zentrale Position einnahm. Acht Vereinigungen sind ihrer Ausrichtung entsprechend in die Kategorien politisch und religiös eingeteilt worden. Die neunte Vereinigung ist gesondert behandelt worden, da sie keine direkten politischen oder religiösen Ziele verfolgte. Ihre Mitglieder diskutierten zwar auch politische und religiöse Themen, ihr Fokus lag aber auf kulturellen und wirtschaftlichen Mitteln zur Annäherung und Kooperation der östlichen Völker.

Alle vier religiösen Vereinigungen waren an einer islamischen Reform orientiert und legten ihre Schwerpunkte auf eine Verbesserung der Moral der Muslime, auf Bildung und Erziehung, die Bedeutung der Einheit der Muslime und das Aufhalten des aus der Sicht ihrer Mitglieder zunehmenden Einflusses christlicher Missionare einerseits und europäischer Großmächte andererseits. Dazu ergriffen die Vereinigungen unterschiedliche Maßnahmen, die von regelmäßig stattfindenden Vorträgen über die Gründung eigener Bildungsinstitute und die Veröffentlichung eigener Periodika bis hin zum Verfassen von Petitionen und Protestbriefen reichten. Bei all diesen Gruppierungen ist zudem zu beobachten, dass sie sich nicht an ihren Grundsatz der politischen Neutralität hielten, da die bei Vorträgen behandelten Themen und die Gründung eigener Schulen sowie ihre Petitionen und Protestbriefe immer politische Implikationen hatten. Dabei ist anzumerken, dass die Positionierung religiöser Vereinigungen im Hinblick auf politische Fragen mit der Zeit expliziter wurde.

Obwohl politischer Protest auch durch religiöse Vereinigungen ausgedrückt wurde, gründeten Riḍā und seine Partner auch Vereinigungen mit explizit politischer Ausrichtung. Die konkreten Bestrebungen richteten sich naturgemäß nach den zur Zeit der Gründung geltenden politischen Bedingungen, deren Veränderungen sich in einer veränderten Ausrichtung widerspiegeln. Zunächst zielten diejenigen Mitglieder, die zum Kern der hier behandelten politischen Vereinigungen gehören, auf eine Befreiung vom aus ihrer Sicht despotischen Regimes von Abdülhamid ab. Später setzten sie sich für mehr Autonomie für die osmanischen Provinzen ein, wobei sich hier schon ein Fokus auf die syrisch-arabischen Regionen abzeichnete. Nach dem Ersten Weltkrieg lag ihr Fokus allein auf die Regionen Syriens, wobei sie nun Unabhängigkeit von europäischen Großmächten forderten.

Innerhalb dieser neun Vereinigungen sind auf der Grundlage verschiedener qualitativer Kategorien der Netzwerkanalyse insgesamt 17 Kontaktpersonen Riḍās herausgearbeitet worden. Zunächst einmal waren für die Auswahl eine vergleichsweise hohe Frequenz der Kontakte und Kontinuität der Verbindungen ausschlaggebend, die an der Anzahl von Artikeln in *al-Manār*

festgemacht wurde, in denen der Name der jeweiligen Kontaktperson genannt wird, und an dem Zeitraum, in dem Riḍā diese Artikel veröffentlichte. Zu den Artikeln gehören sowohl diejenigen, die Riḍā selbst verfasste, als auch – soweit vorhanden – eigene Beiträge der Kontaktpersonen. In Abbildung 5 sind die einzelnen Kontaktpersonen nach der Anzahl der Artikel in *al-Manār* aufgeführt, in denen sie namentlich erwähnt werden und die sie selbst verfassten. Dabei ist *al-Manār* in der Mitte platziert und Riḍās Kontaktpersonen sind in konzentrischen Kreisen um Riḍās Zeitschrift herum angeordnet. Je mehr Artikel in *al-Manār* erschienen, umso näher am Zentrum des Kreises ist diese Person platziert. Zudem sind die Kontaktpersonen in drei Bereichen angeordnet, die die drei Kategorien der Vereinigungen darstellen. Aus Abbildung 5 lässt sich ablesen, dass die Anzahl von Riḍās Kontaktpersonen in politischen Vereinigungen geringer ist als diejenige in religiösen Vereinigungen, sich aber eine durchschnittlich höhere Anzahl an Artikeln auf diese bezieht. Kontaktpersonen in religiösen Vereinigungen weisen weniger Treffer in der Volltextsuche in der digitalen Ausgabe von *al-Manār* auf und sind dementsprechend in den beiden äußeren Kreisen angeordnet. Eine Ausnahme ist Ṣidqī: aufgrund der zahlreichen Artikelreihen, die er in *al-Manār* veröffentlichte, und seiner häufigen Erwähnung durch Riḍā erzielt eine Volltextsuche nach seinem Namen mit Abstand die meisten Treffer. Darüber hinaus war Ṣidqī eine zentrale Figur der *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*, über deren Aktivitäten Riḍā mehr berichtete als über diejenigen anderer Vereinigungen. Ṣidqīs eigene Artikel über naturwissenschaftliche Themen und deren Bezug zum Islam sowie über das Christentum betreffende Themen ergänzten das Wissen, das in *al-Manār* verbreitet wurde, in höherem Maße als die Artikel von Arslān, al-ʿAẓm und az-Zahrāwī, weshalb Riḍā sie offenbar mit Vorliebe für die Veröffentlichung in *al-Manār* auswählte.

Ein verändertes Bild zeigt sich, wenn Erwähnungen durch Riḍā unberücksichtigt bleiben und nur die Beiträge in Betracht gezogen werden, die die Kontaktpersonen in *al-Manār* veröffentlichten (Abbildung 6). Zunächst einmal fallen hier fünf Kontaktpersonen weg, von denen es keine eigenen Beiträge gibt. Daher sind sie außerhalb der konzentrischen Kreise platziert. Das Fehlen eigener Artikel kann verschiedene Gründe haben, zum Beispiel, dass diese Personen aus Riḍās Sicht nichts Wesentliches zu den in *al-Manār* diskutierten Themen beitragen konnten oder dass sie andere Periodika vorzogen – an-Naġġār beispielsweise scheint seine Artikel lieber in Vereinszeitschriften platziert zu haben; al-Ḥaṭīb begründete eigene Periodika und nutzte diese als Plattform. Da sich diese Annahmen nicht belegen lassen, kann jedoch die Frage, warum diese Personen keine eigenen Beiträge für *al-Manār* verfassten, nicht mit Gewissheit beantwortet werden. Während sich die Anordnung der Kontaktpersonen aus politischen Vereinigungen im Vergleich zu Abbildung 5 nicht verändert, ist im Bereich der religiösen Vereinigungen al-Maliḥābādī näher ans Zentrum gerückt. Dies ist auf seine umfangreichen Artikelreihen zurückzuführen, nämlich

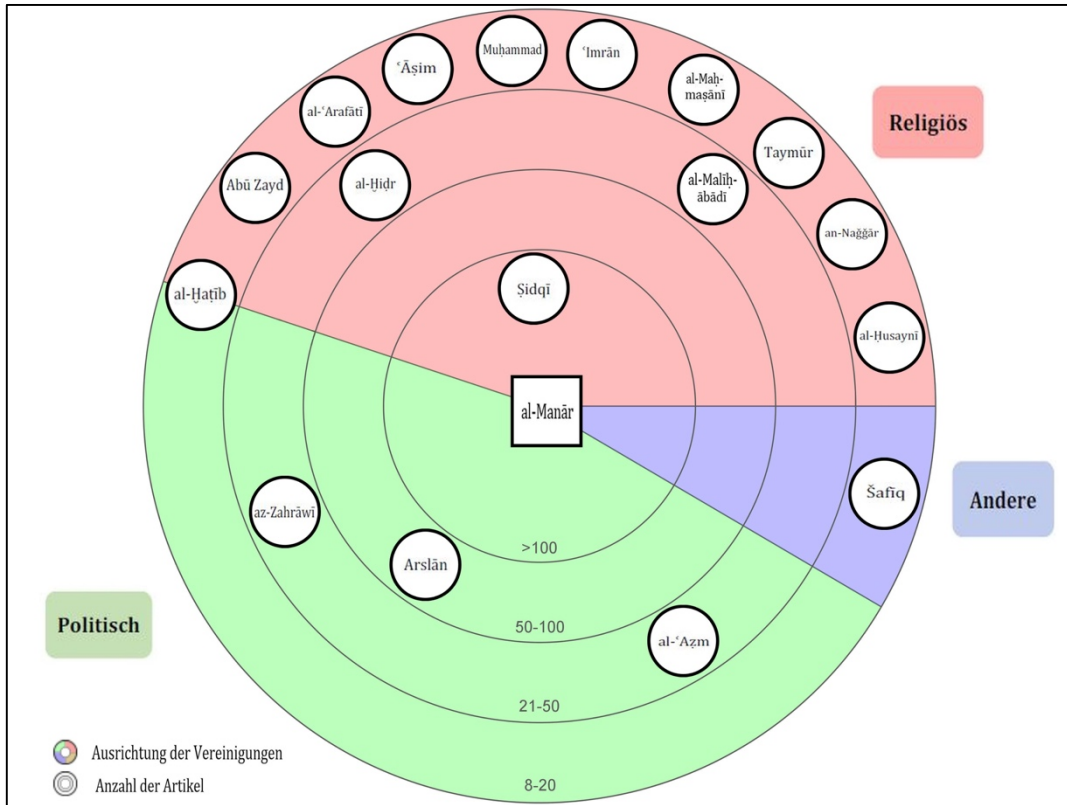


Abbildung 5
Kontaktpersonen Riḍās: Anzahl der Artikel mit namentlichen Erwähnungen und eigener Beiträge in *al-Manār*

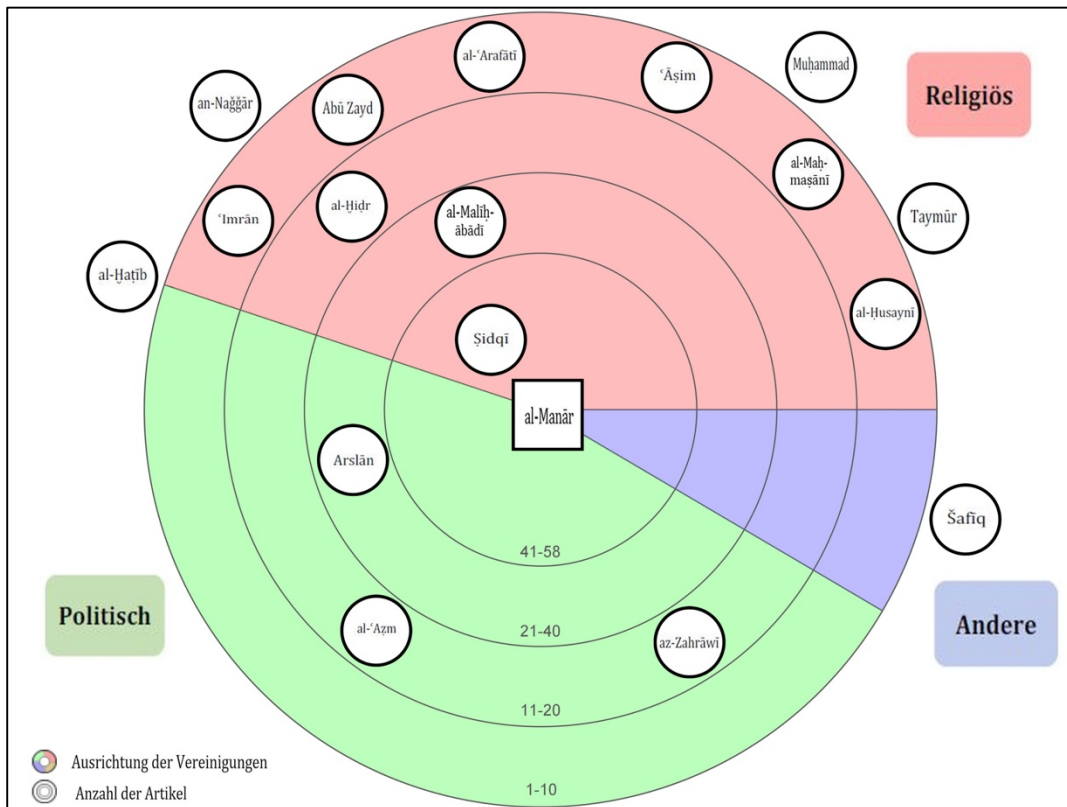


Abbildung 6
Kontaktpersonen Riḍās: Anzahl eigener Beiträge in *al-Manār*

arabische Übersetzungen zweier Abhandlungen in Urdu: eine über das Kalifat von Abū-Kalām Āzād sowie Gandhis „Wegweiser zur Gesundheit“.

Abbildung 7 zeigt die jeweiligen Zeiträume, in denen Artikel in *al-Manār* erschienen, die die Kontaktpersonen selbst für die Veröffentlichung in *al-Manār* verfasst hatten oder in denen sie namentlich erwähnt werden. Wie daraus ersichtlich ist, waren die Namen der meisten Kontaktpersonen über fast die gesamte Dauer des Erscheinens von *al-Manār* präsent. Ausnahmen sind die vier Schüler an Riḍās eigenem Bildungsinstitut, der Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād, namentlich al-Maliḥābādī, Abū Zayd, ‘Imrān und al-Ḥusaynī. Ihre im Vergleich zu anderen Kontaktpersonen späte erste Erwähnung in *al-Manār* hängt zum einen damit zusammen, dass sie jünger waren als Riḍā. Zum anderen lernte Riḍā sie erst kennen, als sie sich an seiner Schule einschrieben. Im Fall von al-Ḥusaynī wartete Riḍā vermutlich erst ab, ob und wie dieser sich in seinem Amt als Mufti von Jerusalem und Palästina für seine eigenen Interessen einsetzte. Auch al-Ḥaṭīb, der ebenfalls jünger war als Riḍā, begegnete dieser erst, als al-Ḥaṭīb sich 1907 zu einem Besuch in Kairo aufhielt. Etwaige zeitliche Unterbrechungen hängen in den meisten Fällen damit zusammen, dass die Kontaktpersonen Kairo für eine bestimmte Zeit verließen und ihre Schriften in der lokalen Presse ihres neuen Aufenthaltsortes veröffentlichten. Dass Riḍā sie später, meist nach ihrer Rückkehr, wieder in *al-Manār* erwähnte oder ihre Schriften veröffentlichte, weist darauf hin, dass sie den Kontakt aufrechterhalten oder wiederaufgenommen hatten. Eine Ausnahme stellt Arslān dar, der sich nie über einen längeren Zeitraum in Kairo aufhielt, aber in regem Kontakt mit Riḍā stand. Die Unterbrechung zwischen 1914 und 1921 ist auf ihre Auseinandersetzung wegen Riḍās Forderungen nach administrativer Dezentralisierung im Osmanischen Reich zurückzuführen, die Arslān nicht befürwortete. Wie bereits erläutert wurde, ging dieser zeitweilige Bruch nicht mit einer gegenseitigen Diffamierung in der Presse einher, wie dies bei anderen – hier ausgeschlossenen – Verbindungen Riḍās der Fall war. Die Unterbrechung der Verbindung zu an-Naḡḡār zwischen 1915 und 1927 kann damit erklärt werden, dass Riḍā in diesem Zeitraum mit seiner Arbeit in politischen Vereinigungen beschäftigt und nicht in religiösen Vereinigungen aktiv war. Da diese den hauptsächlichen Berührungspunkt zwischen Riḍā und an-Naḡḡār darstellten, trat diese Verbindung zunächst in den Hintergrund und wurde erst mit dem Aufschwung reformorientierter islamischer Vereinigungen in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre wieder aktiviert.

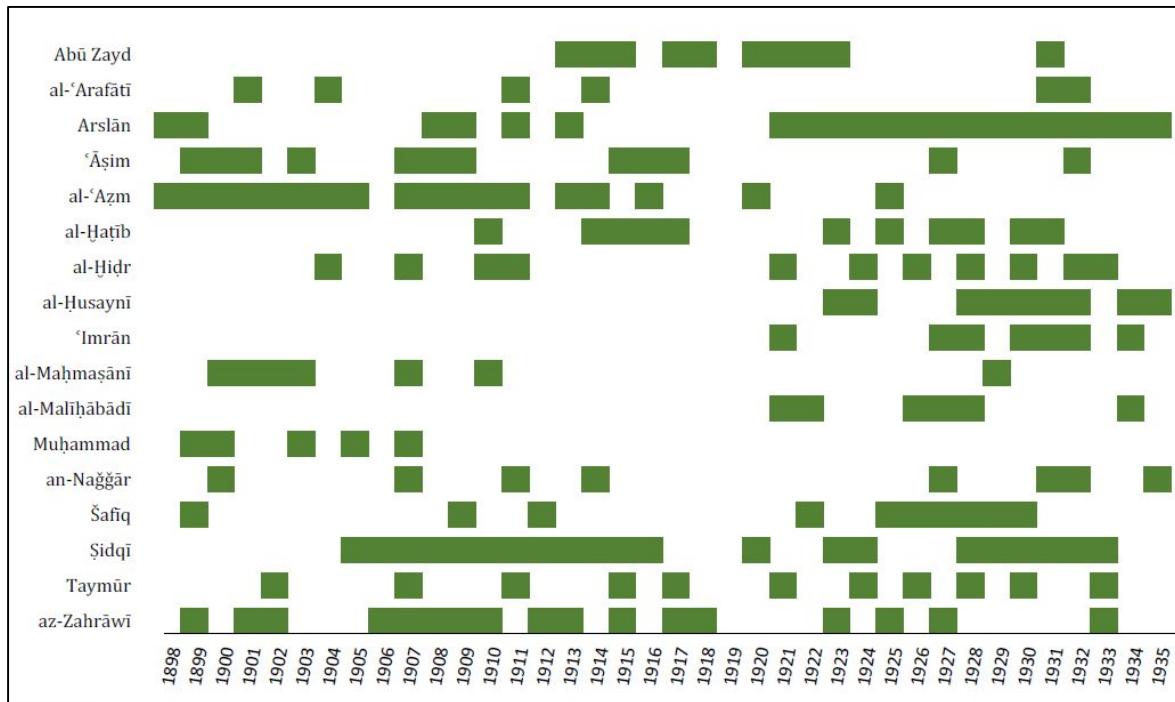


Abbildung 7
Zeiträume namentlicher Erwähnungen in *al-Manār*

Abbildung 8 zeigt die Gesamtstruktur der Netzwerke Riḍās in Vereinigungen, wobei sowohl die Vereinigungen als auch die Personen einbezogen sind. Zugunsten der Übersichtlichkeit der Darstellung wurden hier die Verbindungen der einzelnen Kontaktpersonen Riḍās untereinander zunächst nicht abgebildet. Aus Abbildung 8 ist ersichtlich, dass sich die Mitglieder politischer Vereinigungen – mit Ausnahme von al-Ḥaṭīb – nicht an Riḍās religiösen Vereinigungen beteiligten. Von Arslān ist lediglich bekannt, dass er eine gewisse Summe für die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād* in Kairo spendete,¹ er scheint sich aber in keiner anderen religiösen Vereinigung Riḍās aktiv engagiert zu haben. Zum einen hatte er, ebenso wie al-ʿAzm, kein Interesse daran, bestimmte religiöse Konzepte und Praktiken zu diskutieren und mittels islamischer Bildung und Erziehung zu verbreiten – was der Kern aller vier religiösen Vereinigungen war –; zum anderen verfügten sie nicht über die islamische Ausbildung, die sie dazu befähigt hätte. Az-Zahrāwī zog es trotz seiner islamischen Ausbildung vor, in der Politik tätig zu sein – sehr zum Bedauern Riḍās, der hohes Potenzial in ihm sah und ihn zu fördern versuchte. Diese Unterschiede hinsichtlich der jeweiligen Interessen und Qualifikationen führen dazu, dass hier zwei Teilnetzwerke vorliegen, zwischen denen Riḍā und al-Ḥaṭīb die einzigen Brücken sind. Darüber hinaus kann beobachtet werden, dass es sich bei den Mitgliedern der verschiedenen politischen Vereinigungen im Wesentlichen um denselben Personenkreis handelte, der gemeinsam mit Riḍā den veränderten politischen Bedingungen entsprechend Vereinigungen auflöste und seine politischen Forderungen kurz darauf in einer neuen Vereinigung neu formulierte. Hingegen engagierten sich

¹ Arslān (1937), S. 530.

die meisten Kontaktpersonen Riḍās aus religiösen Vereinigungen in nur einer einzigen der hier behandelten Vereinigungen.

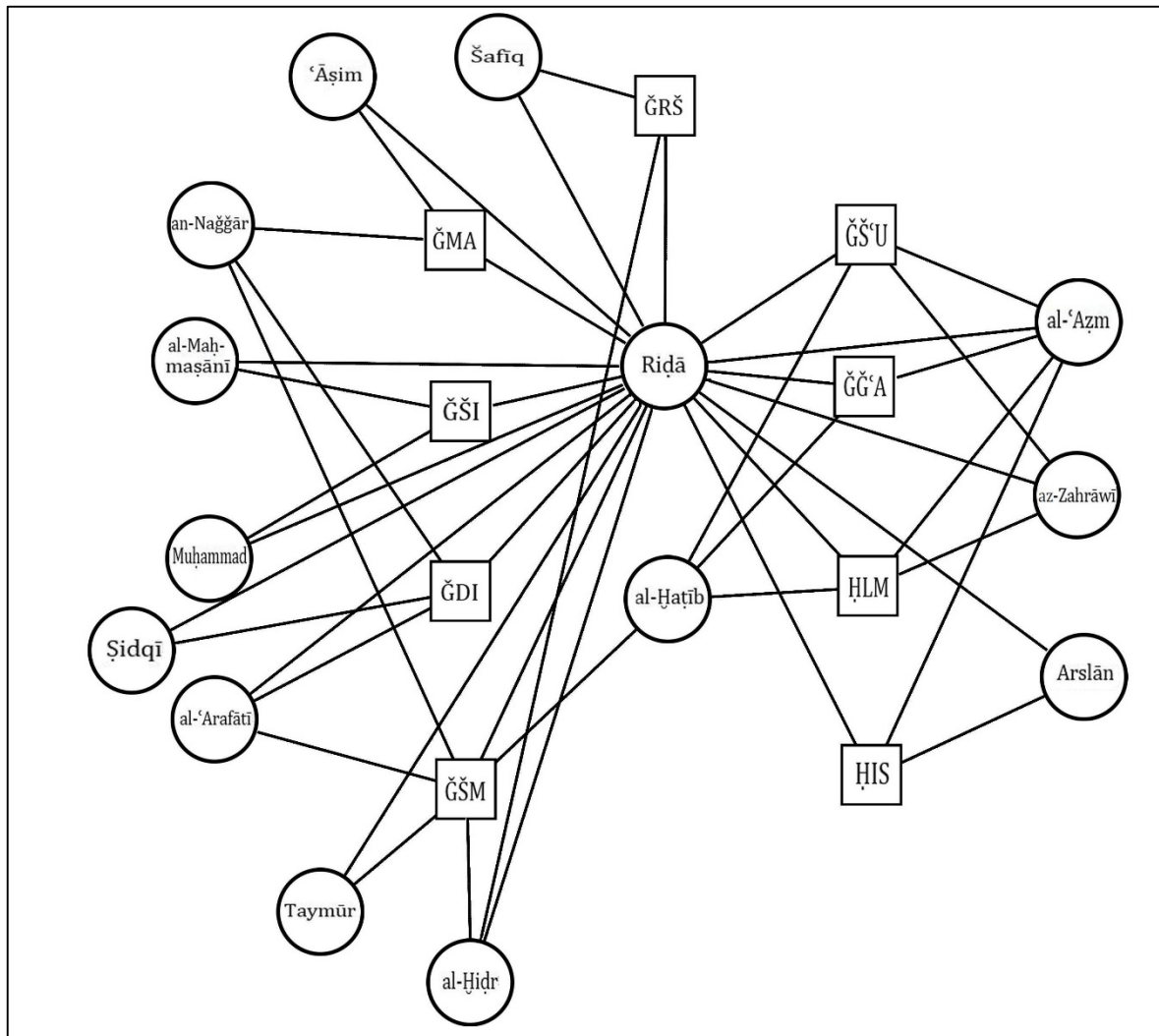


Abbildung 8
Gesamtstruktur von Riḍās Netzwerken: Vereinigungen und Kontaktpersonen

Abbildung 9 zeigt zum einen die Verbindungen der Mitglieder zu Riḍā und zum anderen die Verbindungen, die zwischen den Kontaktpersonen bestanden. Da letztere nicht im Zentrum dieser Arbeit stehen, konnten sie nur insoweit einbezogen werden, wie sie in den herangezogenen Quellen belegt sind – zum Beispiel durch gemeinsame Mitgliedschaften in Vereinigungen – oder in der Sekundärliteratur erwähnt werden, und sind daher möglicherweise unvollständig. Aus Abbildung 9 geht hervor, dass innerhalb des hier untersuchten Netzwerks auch kleinere Teilnetzwerke bestanden oder sich im Zuge gemeinsamer Mitgliedschaft in einer Vereinigung bildeten. Die Mitglieder der politischen Vereinigungen waren bereits vor deren Gründung miteinander vernetzt, wobei der Kreis um Ṭāḥir al-Ġazā'irī in Damaskus einen Knotenpunkt der Verbindungen von al-'Azm, al-Ḥaṭīb und az-Zahrāwī darstellte. Ein weiteres Teilnetzwerk bildeten die Schüler, die gemeinsam den Unterricht an Riḍās Schule besuchten, und ein drittes

Teilnetzwerk bestand in den 1920er-Jahren aus al-Ḥaṭīb, al-Ḥidr und Taymūr, die im Zuge des Aufschwungs der islamischen Reformbewegung sowohl im publizistischen Kontext von al-Ḥaṭībs Zeitschrift *al-Faṭḥ* und der Salafiya-Buchhandlung als auch bei der Gründung der *Ġamʿiyat aš-šubbān al-muslimīn* eng zusammenarbeiteten. Wie bereits in einigen Arbeiten erwähnt worden ist, waren sowohl al-Ḥaṭīb als auch Arslān sehr gut vernetzt, was sich auch hier widerspiegelt.

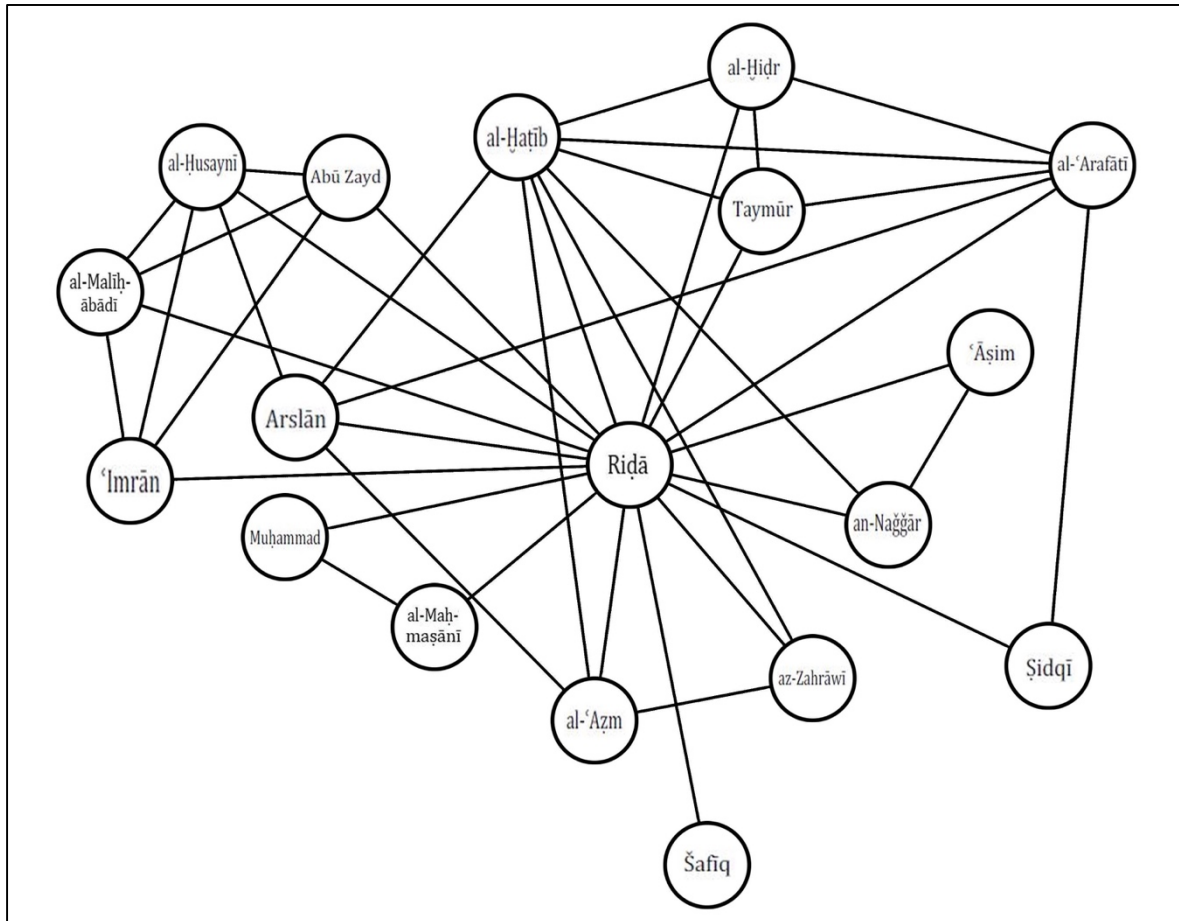


Abbildung 9
Gesamtstruktur von Riḍās Netzwerken: Kontaktpersonen

Abbildung 10 verdeutlicht die geografische Herkunft der Kontaktpersonen: Alle Kontaktpersonen Riḍās in politischen Vereinigungen stammten aus Syrien oder dem Libanon. Dies entspricht dem Fokus der Vereinigungen auf Syrien, der trotz des Anspruchs, für alle Völker des Osmanischen Reiches zu aktiv zu sein, sich schon bei der *Ġamʿiyat aš-šūrā l-ʿuṭmānīya* und insbesondere bei der *Ḥizb al-lāmarkazīya* abzeichnete. Diese Umstände bedingten einander: Da die zentralen Figuren dieser Vereinigungen ausschließlich in Kairo lebende Syrer waren, die aus den politischen Kreisen Ägyptens weitgehend ausgeschlossen waren, nahmen sie meist auch nur andere syrische Mitglieder auf und verfolgten im Wesentlichen syrische Interessen. Obwohl auch syrische Christen maßgeblich an diesen Vereinigungen beteiligt waren, wurden anhand der hier angewandten Kriterien nur syrische Muslime selektiert. Die Herkunft der Mitglieder religiöser

Vereinigungen war zwar etwas vielfältiger, der Großteil stammte jedoch aus Ägypten. Zur nichtägyptischen Minderheit religiöser Vereinigungen gehörte der aus Beirut stammende al-Maḥmaṣānī, den Riḍā selbst als Mitglied in die *Ġamʿiyat šams al-islām* aufnahm, was darauf hinweist, dass er versuchte, auch andere Einwanderer aus syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches in das Milieu ägyptischer religiöser Vereinigungen einzuführen. Der Maghreb und Palästina sind mit nur jeweils einem Vertreter unterrepräsentiert, was den Verhältnissen in den einzelnen Vereinigungen entspricht. Besonders wertvoll für die Verbreitung der Ideen Riḍās waren zwei Schüler seiner eigenen Schule, die aus Indien respektive Malaysia stammten und nach der Rückkehr in ihre Heimatländer den Kontakt zu ihrem Lehrer aufrechterhielten.

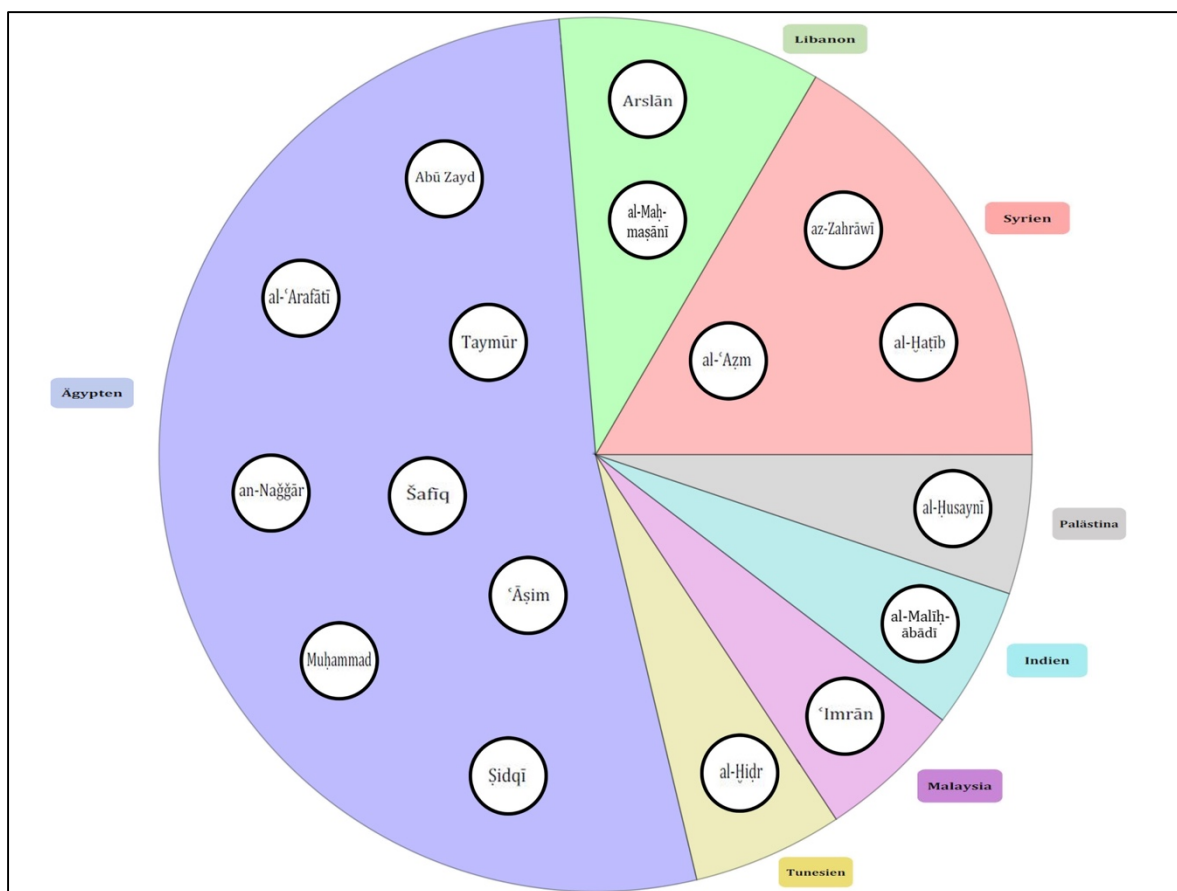


Abbildung 10
Geografische Herkunft der Kontaktpersonen Riḍās

Abbildung 11 zeigt, dass alle Kontaktpersonen Riḍās zur gebildeten Schicht ihrer Gesellschaft gehörten, was für die Akteure der hier behandelten Vereinigungen allgemein gilt. Ein Teil hatte eine klassische islamische Ausbildung abgeschlossen: einige hatten an renommierten traditionellen Instituten wie der Azhar-Universität in Kairo oder der Zaytūna-Universität in Tunis studiert, andere hatten sich ihr religiöses Wissen in einem privaten Studium bei lokalen *'ulamā'* in ihren Heimatstädten angeeignet. Ein gleich großer Anteil von Riḍās Kontaktpersonen hatte eine Ausbildung in nichtreligiösen öffentlichen osmanischen oder ägyptischen Bildungsinstituten

absolviert, einige von ihnen hatten sich im Anschluss daran im Selbststudium islamisches Wissen angeeignet. Einige wenige Kontaktpersonen hatten zumindest einen Teil ihrer Ausbildung in Europa abgeschlossen, was auf ihre Zugehörigkeit zur gehobenen Mittelschicht hinweist, da ein Studienaufenthalt in Europa mit hohen Kosten verbunden war. Dies ist auch der Fall bei Šafīq, auch wenn dieser für seinen Studienaufenthalt in Europa dank der Verbindungen seiner Familie zum Khediven ein Stipendium erhalten hatte. Insbesondere al-‘Arafātī und später auch Arslān – der zwar nicht in Europa studiert hatte, aber einen großen Teil seines Lebens im Exil in Deutschland und der Schweiz verbrachte – wurden für Riḍā zu den wichtigsten Quellen des Wissens über Europa und allgemein über weltpolitische Ereignisse, die diese beiden an Riḍā weitergaben, da sie Kenntnisse in westlichen Sprachen hatten und die westliche Presse sowie westliche Literatur rezipierten.

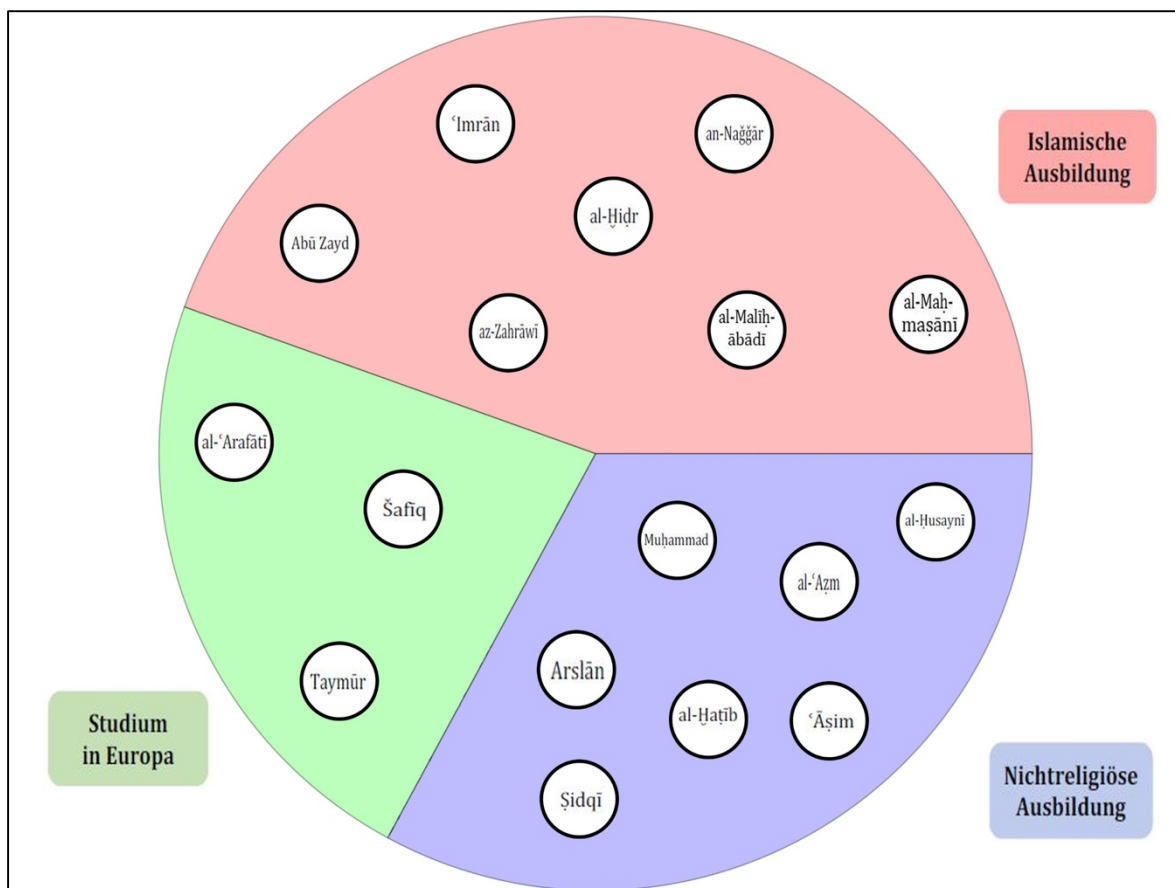


Abbildung 11
Bildungswege der Kontaktpersonen Riḍās

Die Berufsgruppen der Kontaktpersonen Riḍās können in sechs Bereiche eingeteilt werden, wie aus Abbildung 12 ersichtlich ist. Dabei ist zu beachten, dass diese Kategorisierung auf die Hauptbeschäftigung der jeweiligen Kontaktperson bezieht; viele Kontaktpersonen gingen mehreren Tätigkeiten gleichzeitig nach. Zum Beispiel war Šafīq hauptsächlich in der öffentlichen Verwaltung tätig, er war aber auch mit einigen Partnern in die Geschäfte der Bank Miṣr involviert.

Ein weiteres Beispiel ist ‘Āṣim, der hauptberuflich als Anwalt arbeitete, aber auch Theaterschauspieler und Dramaturg war. Letzteres ist insofern bemerkenswert, als er als Einziger in diesem Netzwerk im musischen Bereich aktiv war. Az-Zahrāwī war hauptsächlich im Bereich der Presse, aber zeitweise auch in der osmanischen Politik tätig. Zwei Kontaktpersonen sind in zwei Bereichen angesiedelt, da sich ihre verschiedenen Tätigkeiten in etwa die Waage hielten: Al-Ḥiḍr war Publizist, lehrte aber auch einige Jahre an der Zaytūna-Universität in Tunis und der Azhar in Kairo und gab die offizielle Azhar-Zeitschrift heraus. An-Naġġār lehrte sowohl in religiösen als auch nichtreligiösen Bildungsinstituten. Ein großer Teil von Riḍās Kontaktpersonen war im Bereich der Publizistik tätig, das heißt, sie gründeten eigene Periodika, veröffentlichten Artikel in der arabischen Presse, besaßen Druckereien und Buchhandlungen oder waren als Autoren von Monografien bekannt. Dass viele Kontaktpersonen Riḍās in diesem Berufsfeld ange-

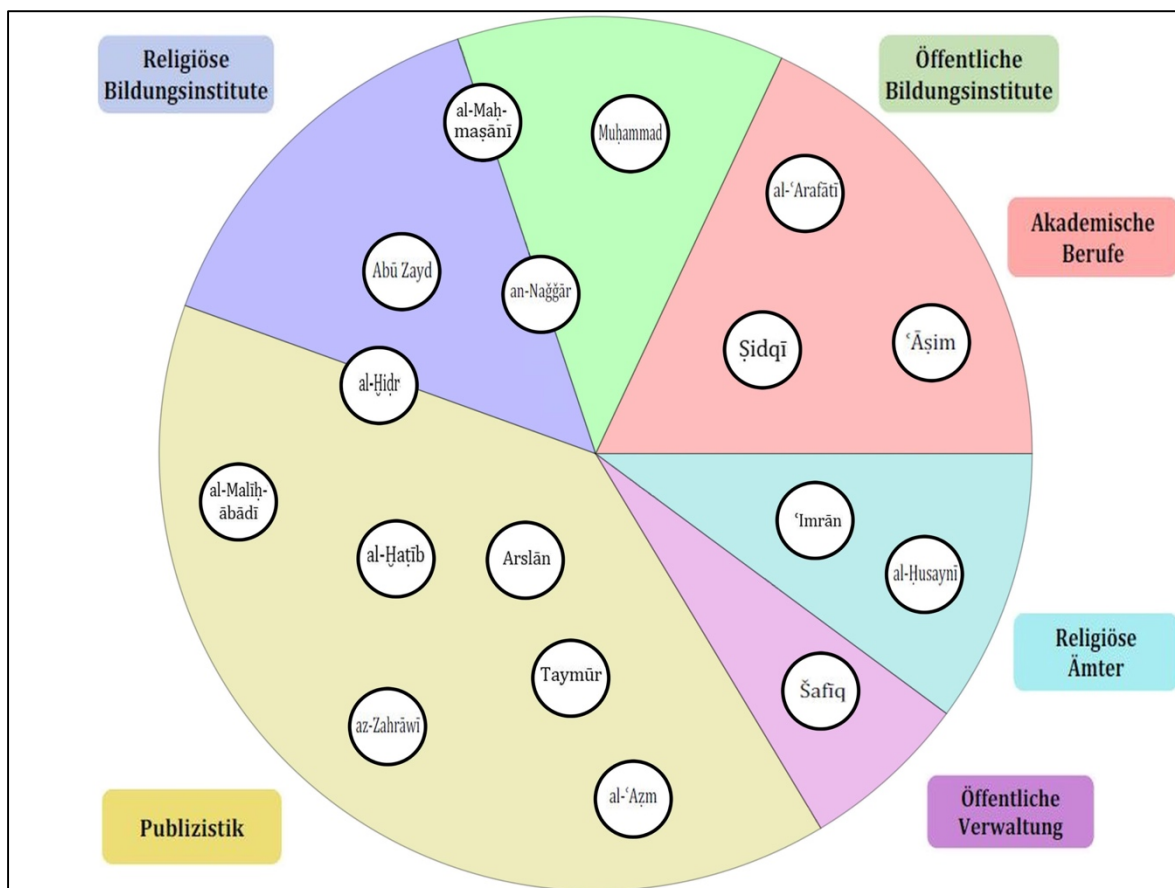


Abbildung 12
Berufsgruppen der Kontaktpersonen Riḍās

siedelt waren, deutet auf die engen Verbindungen zwischen der Presse und den Vereinigungen als den wichtigsten Strukturen der Mobilisierung der islamischen Reformbewegung hin. Zwei Kontaktpersonen hatten ein hohes religiöses Amt als offizielle Muftis inne, wobei sie in unterschiedlichem Maße die Ideen Riḍās darin umsetzten. Einige von Riḍās Kontaktpersonen waren in der Verwaltung oder Lehre an der Azhar tätig, was die Präsenz reformorientierter

Muslime an der traditionellen Universität verdeutlicht. Andere gingen akademischen Berufen nach, in diesen Fällen als Anwalt, Richter und Arzt. Unter ihnen war Riḍā in besonders hohem Maße als Autorität anerkannt, was das Wissen über die islamische Reform betraf. Muḥammad und Šafīq sind die einzigen beiden Kontaktpersonen, die im ägyptischen öffentlichen Sektor tätig waren, Ersterer in der Lehre an einer vorbereitenden Schule, Letzterer in der öffentlichen Verwaltung. Die Tatsache, dass in diesen Bereichen tätige Personen in diesem Teilnetzwerk Riḍās in der Minderheit waren, deutet darauf hin, dass Riḍā in öffentlichen Kreisen nicht besonders gut integriert war.

Es folgen Darstellungen der Netzwerke Riḍās, in denen eine Auswahl an qualitativen Kategorien der Beziehungen zwischen Riḍā und den 17 Kontaktpersonen hervorgehoben wird, nämlich Multidimensionalität – also die Existenz eines Austauschs in den Bereichen der Vereinigungen und der Publizistik –, der Austausch von Wissen und affektive Beziehungen. Bei den farbigen Hervorhebungen sind die Beziehungen zwischen den Kontaktpersonen Riḍās nicht beachtet worden, da hier die Eigenschaften ihrer Verbindungen zu Riḍā im Fokus stehen sollen. Abschließend werden anhand einer Grafik die wichtigsten Brückenbeziehungen Riḍās und deren Korrelationen mit wichtigen Meilensteinen seiner Karriere unterstrichen.

Abbildung 13 zeigt, dass Riḍā mit all seinen Kontaktpersonen in Vereinigungen – mit Ausnahme von ‘Āšim, der nicht publizistisch aktiv war, aber Riḍā in administrativen Fragen im Hinblick auf *al-Manār* beriet – Kooperationen im Bereich der Publizistik einging. Die roten Kanten zeigen an, dass Riḍā Rezensionen ihrer Publikationen in *al-Manār* veröffentlichte. Die grünen Kanten zeigen an, dass Riḍā zusätzlich dazu auch Monografien seiner Kontaktpersonen in der Manār-Druckerei drucken ließ oder in der dazugehörigen Buchhandlung vertrieb. Dass Riḍā nicht die Schriften aller Autoren seines Netzwerks in seiner Druckerei herausgab oder in das Angebot seiner Buchhandlung aufnahm, kann verschiedene Gründe haben: Autoren wie Šafīq, al-‘Arafātī, Muḥammad und Taymūr schrieben nicht über explizit islamische Themen, die den thematischen Schwerpunkt von Riḍās Buchhandlung bildeten. Taymūr hatte ebenso wie al-Ḥiḍr eine sehr enge Verbindung zu al-Ḥaṭīb, der ihre Schriften in der Salafīya-Druckerei und -Buchhandlung drucken und vertreiben konnte. Deren Angebot war vielfältiger als das von Riḍās Buchhandlung und nicht auf Schriften mit Islambezug beschränkt. Al-Maliḥābādī verfasste seine Publikationen in Urdu, sodass sie von dem ausschließlich arabischsprachigen Angebot von Riḍās Buchhandlung ausgeschlossen waren. Das Gesamtbild dieser Kooperationsbeziehungen weist aber abermals auf die enge Verknüpfung der Vereinigungen mit der Presse und allgemein der kulturellen Produktion hin.

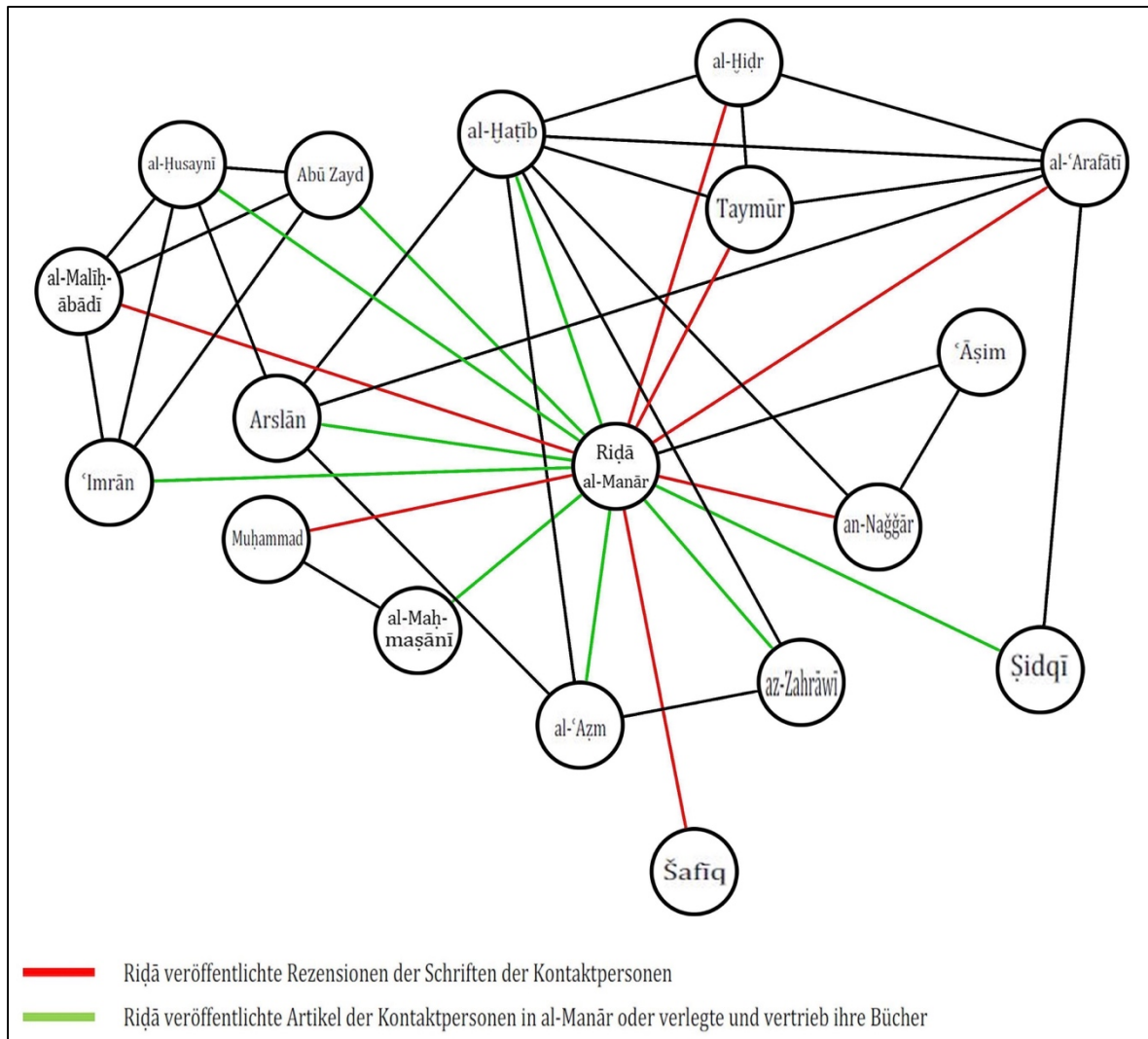


Abbildung 13
Kooperationen im Bereich der Publizistik

Ein weiterer wichtiger qualitativer Aspekt von Riḍās Verbindungen innerhalb von Vereinigungen ist der Austausch von Wissen. Die Weitergabe von Wissen über die islamische Reform von Riḍā an seine Kontaktpersonen, die alle *al-Manār* rezipierten, gilt hier als gegeben und bleibt in Abbildung 14 unberücksichtigt. Vielmehr geht es hier um das Wissen, das die einzelnen Kontaktpersonen an Riḍā – und damit über *al-Manār* auch an seine Leser – weitergaben. Dieser Aspekt kann thematisch in sechs Bereiche eingeteilt werden, die mit verschiedenfarbigen Kanten dargestellt sind. Dabei ist zu beachten, dass einige Kontaktpersonen nicht ausschließlich die hier dargestellten Bereiche abdecken. Für die Visualisierung wurden diejenigen Bereiche ausgewählt, die in *al-Manār* am deutlichsten sichtbar sind. Zum Beispiel diente ʃidqī Riḍā – und damit auch *al-Manār* – einerseits als Wissensquelle im Bereich der Naturwissenschaften und der Ableitung ihrer Grundsätze aus dem Islam (mit einer orangefarbenen Kante dargestellt), und andererseits hinsichtlich einer Argumentation, die den Islam gegen christliche Kritik verteidigte. Da seine in *al-Manār* erschienen Schriften über naturwissenschaftliche Themen umfangreicher sind als

diejenigen, die eine Verteidigung des Islams gegen christliche Kritik betreffen, wurden erstere für die Visualisierung vorgezogen. Insgesamt fünf Kontaktpersonen, deren Verbindungen zu Riḍā hier mit dunkelblauen Kanten dargestellt sind, dienten ihm als Quelle des Wissens über Muslime außerhalb der arabischen Welt, speziell in Europa (al-ʿArafātī und Arslān), in Südostasien (Abū Zayd und ʿImrān) und Indien (al-Maliḥābādī). Die Vielzahl dieser Kontaktpersonen verdeutlicht die transnationale Dimension von Riḍās Netzwerk, die insbesondere durch die Schüler der Madrasat ad-daʿwa wal-iršād zustande kam. Zwei weitere Kontaktpersonen lieferten Riḍā Informationen über soziale und politische Bedingungen bestimmter Regionen der arabischen Welt, nämlich al-Ḥaṭīb über den Ḥiǧāz – in der Zeit, in der er Herausgeber von *al-Qibla* war –, al-Ḥidr über Tunesien und al-Ḥusaynī über Palästina. Diese Verbindungen sind mit hellgrünen Kanten dargestellt. Drei Kontaktpersonen dienten Riḍā als Quelle, was historisches Wissen betraf (siehe rote Kanten); dies ist beispielsweise daran erkennbar, dass Riḍā ihre historischen Werke

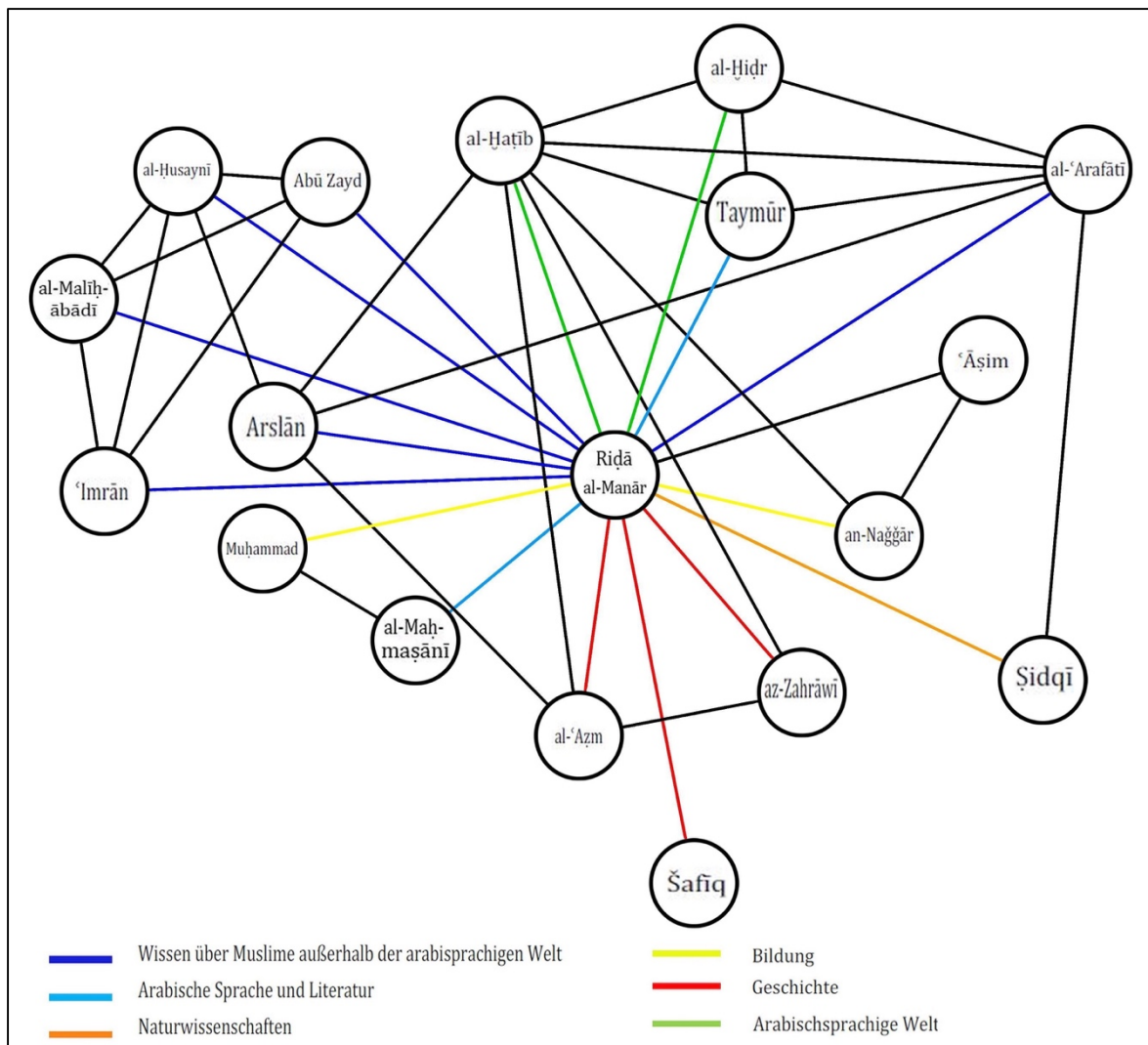


Abbildung 14
Weitergabe von Wissen der Kontaktpersonen an Riḍā

als weiterführende Literatur in seinen Fatwas zitierte. Dies war auch der Fall bei seinen Quellen des Wissens über die arabische Sprache und Literatur (hellblaue Kanten). Schließlich sind noch Muḥammad und an-Nağğār zu nennen (gelbe Kanten), die als Lehrkräfte an verschiedenen Bildungsinstituten auf der Grundlage ihrer Erfahrungen Riḍā im Hinblick auf die Ordnung und Verwaltung seiner eigenen Schule beraten konnten. Die einzige Kontaktperson, bei der die Weitergabe von Wissen einseitig gewesen zu sein scheint, ist ‘Āṣim, wenn man von dessen administrativen Ratschlägen bezüglich *al-Manār* absieht. Dabei handelte es sich nämlich nicht um fachkundige Beratung – ‘Āṣim war nicht im Bereich der Presse tätig –, sondern wohl eher um eine persönliche Einschätzung. In jedem Fall dürfte deutlich geworden sein, dass Riḍās Kontaktpersonen ihr vielfältiges Wissen an Riḍā und teilweise auch an die Leser von *al-Manār* weitergaben, wobei dieses Riḍās eigenes Wissen ergänzte.

Mit einigen der hier behandelten Kontaktpersonen war Riḍā durch eine affektive Beziehung verbunden, was sich in den Quellen zum Beispiel in der Veröffentlichung umfangreicher Nachrufe oder der Bezeichnung „Freund“ widerspiegelt. Dabei ist anzumerken, dass Riḍā das dazugehörige Possessivpronomen meist in der ersten Person Plural verwendete, einen Großteil der hier behandelten Kontaktpersonen also jeweils als „unser Freund“ (*ṣadīqunā*) bezeichnete. Wie weiter oben bereits erläutert wurde, bezog Riḍā die Pluralform auf den Kreis um *al-Manār*, also die Redaktion, die Autoren, Leser und Abonnenten; in diesen schloss er auch die genannte Person ein. Die „Freundschaft“ ist also im Sinne gemeinsamer Ideen und Ziele im Hinblick auf die islamische Reform zu verstehen und nicht unbedingt auch auf der persönlichen Ebene. Eine Freundschaft in letzterem Sinne ist allerdings gemeint, wenn er eine Kontaktperson explizit als „mein Freund“ (*ṣadīqī*) bezeichnete. Diese Verbindungen sind in Abbildung 11 als rote Kanten dargestellt, ebenso wie diejenigen zu Kontaktpersonen, auf die Riḍā Nachrufe verfasste, die auf eine affektive Beziehung schließen lassen. Aus dieser Netzwerkkarte geht hervor, dass Riḍā zu der Hälfte der hier behandelten Kontaktpersonen eine affektive Beziehung pflegte. Wie eng die jeweilige Beziehung tatsächlich war, kann auf der Grundlage der vorhandenen Quellen nicht umfassend und mit Gewissheit für alle Kontaktpersonen rekonstruiert werden, da die Quellen nur vereinzelt Informationen über die tatsächliche private Interaktion enthalten. Daher wurde auf eine Hervorhebung besonders enger Beziehungen, beispielsweise durch unterschiedlich dicke Kanten, verzichtet. Im Hinblick auf die Schüler der Madrasat ad-da‘wa wal-l-iršād ist anzumerken, dass hier teilweise auch persönliche Verbindungen bestanden, dabei handelte es sich aber eher um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis als um eine freundschaftliche Ebene.

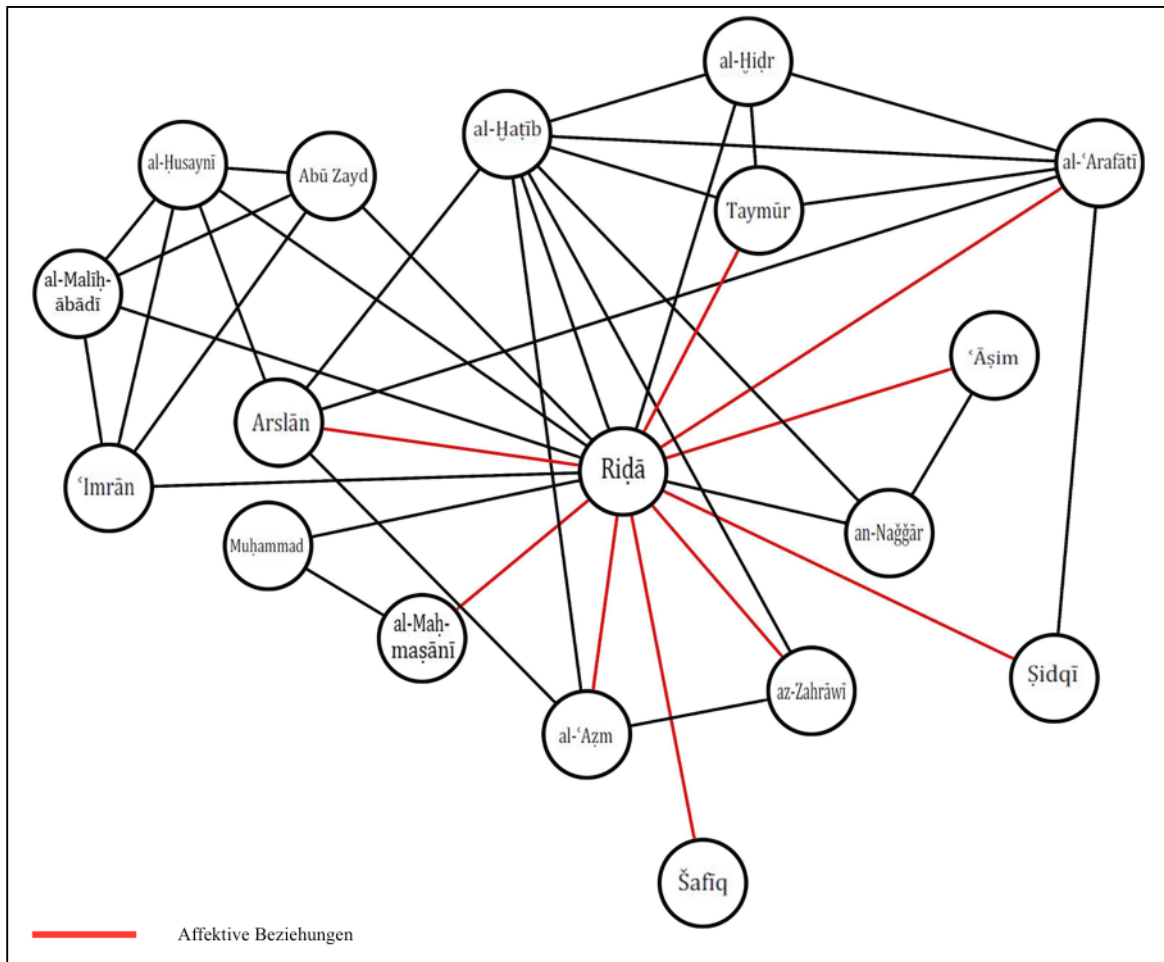


Abbildung 15
Affektive Beziehungen Riḍās

Abschließend hebt Abbildung 16 die wichtigsten Brückenbeziehungen Riḍās im Kontext der hier behandelten Netzwerke hervor. Anhand der Quellen konnte rekonstruiert werden, dass Riḍā fünf der 17 Kontaktpersonen dadurch kennenlernte, dass sie zu den ersten Lesern von *al-Manār* gehörten oder Riḍā über *al-Manār* im Dialog mit deren Zeitschriften stand. Weitere drei Kontaktpersonen lernte Riḍā in Kreisen von ʿAbduh kennen, da sie in Kairo oder Beirut dessen Lehrveranstaltungen besuchten. Die Verbindungen Riḍās zu diesen acht Kontaktpersonen eröffneten Riḍā Möglichkeiten zum Knüpfen weiterer Verbindungen, die Effekte auf seine Karriere hatten: Şidqī, al-Ḥiḍr, az-Zahrāwī, al-ʿAzm und Arslān wurden zu denjenigen Autoren, die die meisten außerredaktionellen Artikel in *al-Manār* veröffentlichten und die Zeitschrift damit um ihre Expertise bereicherten. Mit al-Ḥaṭīb, den er über al-ʿAzm kennengelernt hatte, ging Riḍā auch eine Kooperation im Bereich der Publizistik ein, als sie 1912 ihre Buchhandlungen für etwa sieben Jahre zusammenlegten. Als ʿĀsim Riḍā 1899 in die Kreise religiöser Vereinigungen einführte, hatte Riḍā hier die Möglichkeit, weitere Leser seiner Zeitschrift zu gewinnen und weitere Personen kennenzulernen, die ihn bei seinem langfristigen Plan unterstützen konnten, eine eigene islamische Schule zu gründen. Beim einem Versuch, diesen Plan 1910 in Istanbul umzusetzen,

unterstützte ihn az-Zahrāwī, indem er ihm Verbindungen in dortige bildungspolitische Kreise vermittelte. Nachdem dieser Plan gescheitert war, setzte er sein Projekt in Kairo um, wobei er auf sein Netzwerk in der Stadt zurückgriff, das er in religiösen Vereinigungen erweitert hatte. Einige der Schüler Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād verbreiteten auf verschiedene Weise die Ideen Riḍās auf transnationaler Ebene weiter, zum Beispiel in der ausländischen Presse oder als Dozenten und Berater an islamischen Bildungsinstituten. Aufgrund der Prominenz, die Riḍā bei reformorientierten Muslimen weltweit erlangt hatte, und der Autorität, die ihm in Reformkreisen im Hinblick auf islamische Fragen galt, erachteten die Gründer und Mitglieder einer der religiösen Vereinigungen der endenden 1920er-Jahre ihn als einen Mentor. Die langjährigen Verbindungen zu den Gründern der *Ġam‘iyat aš-šubbān al-muslimīn*, al-Ḥaṭīb, Taymūr und al-Ḥiḍr, ermöglichten

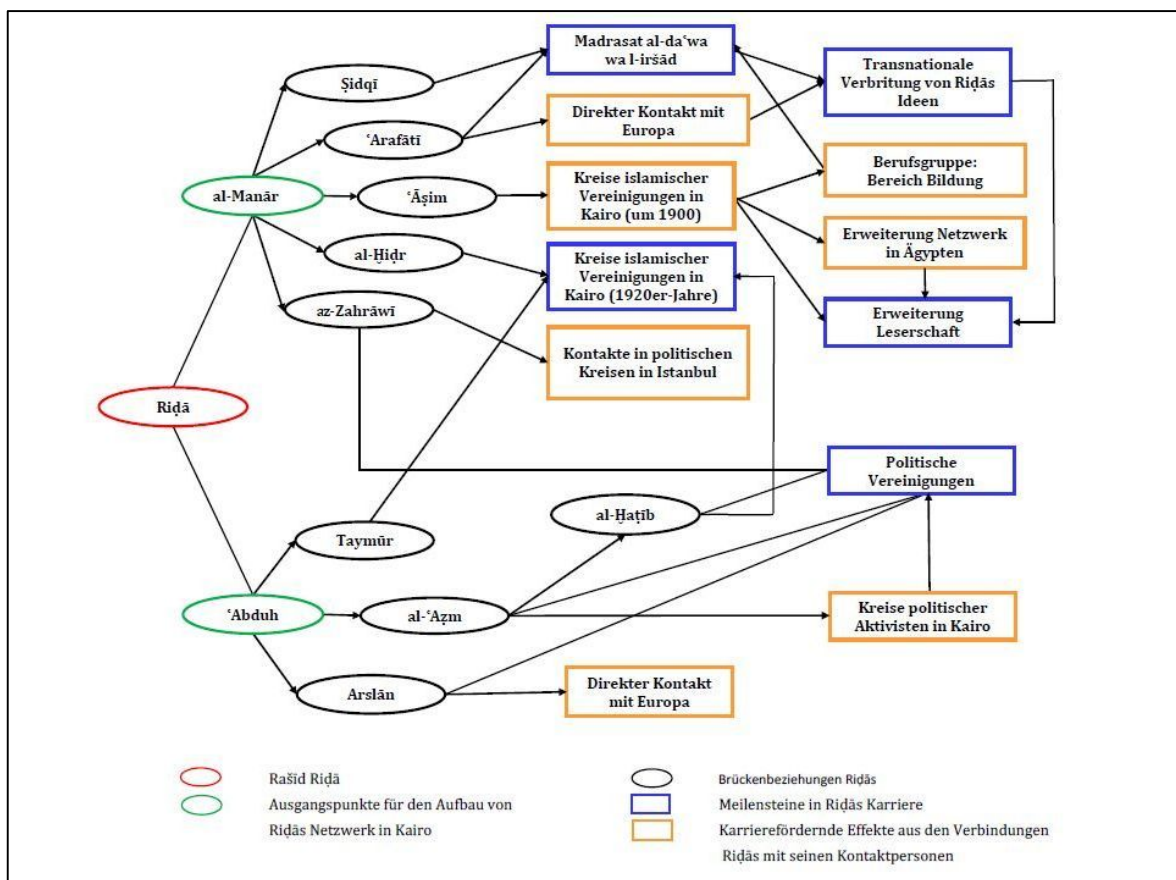


Abbildung 16
Wichtige Brückenbeziehungen Riḍās

es Riḍā, einen Kontakt zu jungen reformorientierten Muslimen aufzubauen und eine religiöse Führungsfunktion für sie auszuführen, indem er für sie Vorträge hielt und Antworten auf ihre Fragen gab.

Die hier dargestellten Netzwerke Riḍās in Vereinigungen sind zwar bei Weitem nicht vollständig, da die Auswahl der untersuchten Kontaktpersonen nach bestimmten qualitativen Kriterien auf der Grundlage von *al-Manār* erfolgte und lediglich die Privatdokumente Riḍās als ergänzende

Quelle verwendet wurden. Da Veröffentlichungen in der Presse selektiv erfolgen, ist eine erschöpfende Untersuchung persönlicher Netzwerke, die untrennbar mit sozialen Interaktionen verbunden sind, nicht möglich. Eine solche Untersuchung im Hinblick auf Riḍās Netzwerken in Vereinigungen, die beispielsweise auch Mitglieder von Zweigstellen außerhalb von Kairo einschließt sowie Mitglieder, die nicht in *al-Manār* erwähnt sind, erfordert ein deutlich umfangreicheres Quellenkorpus, das konsequenterweise auch unter quantitativen Aspekten untersucht werden müsste, damit sich ein vollständiges Bild ergibt. Die hier vorgenommene qualitative Untersuchung einer begrenzten Anzahl von Kontaktpersonen, die aufgrund der Erfüllung verschiedener Auswahlkriterien als besonders wichtig für Riḍā und *al-Manār* herausgestellt wurden, haben dennoch einen Einblick in die Wechselwirkungen ermöglicht, die zwischen den Netzwerkstrukturen, den Vereinigungen, der Presse und Riḍās vorrangiger Stellung als Anführer der islamischen Reformbewegung seiner Zeit bestanden.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Vereinigungen als Manifestationen des kollektiven Aktivismus gegen Verhältnisse, die ihre Akteure als Missstände wahrnahmen, eine wichtige Rolle bei der Suche nach Lösungsansätzen spielten. Je nach Schwerpunkt der Vereinigung reichten die Themen von der Unzufriedenheit mit traditionellen islamischen Bildungsinstituten und dem öffentlichen Bildungssystem über die Wahrnehmung eines moralischen Verfalls und einer zunehmenden Verwestlichung muslimischer Gesellschaften bis hin zu Frustration über die politischen Bedingungen im Osmanischen Reich bzw. später über die französischen und britischen Mandate in der Levante sowie allgemein über imperialistische Bestrebungen europäischer Großmächte in Afrika und Asien. Diese Missstände wurden bei regelmäßigen Sitzungen der Vereinigungen diskutiert, was nicht selten zu internen Konflikten und Spaltungen der Mitglieder in verschiedene Lager führte. Die Kurzlebigkeit der meisten hier behandelten Vereinigungen ist teilweise auf diese internen Dynamiken zurückzuführen, aber auch auf externe Faktoren wie sich verändernde politische Bedingungen oder fehlende Finanzierungsmöglichkeiten. In einem größeren zeitlichen Rahmen betrachtet können insbesondere die kurzlebigen frühen religiösen Vereinigungen, deren Mitgliederzahlen nie wenige Hundert überschritten, als Vorläufer der größeren und langlebigeren reformorientierten islamischen Vereinigungen der 1920er-Jahre verstanden werden, die sich im Hinblick auf ihre Strukturen und ihr Vokabular an ihren Vorläufern orientierten. Insofern bezieht sich der postulierte Umbruch, den der Begriff Neo-Salafīya impliziert, nur auf die Veränderungen bezüglich der Zielgruppe der Vereinigungen, die sich fortan nicht mehr nur aus der gebildeten städtischen Mittelschicht zusammensetzte, sondern auch die Arbeiterschicht einschloss.

Riḍā war zwar ein zentraler Akteur der meisten hier behandelten Vereinigungen und spielte eine wichtige Rolle dabei, ihre Strukturen und Mittel mitzugestalten, weshalb er für die Akteure der späteren Vereinigungen als Vorbild und Mentor und *al-Manār* als wichtige Referenz galt. Er war

aber nicht der einzige Gestalter dieser Form des kollektiven Aktivismus und nicht der einzige Autor, der seine Ideen in einer eigenen Zeitschrift formulierte. Teile der großen Netzwerke von Aktivisten und Autoren, die ihn umgaben, wurden in dieser Arbeit untersucht. Die Tatsache, dass Riḍā als Vorzeigefigur der islamischen Reformbewegung seiner Zeit angesehen wurde – was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass man ihn vielfach als Nachfolger ‘Abduhs wahrnahm –, hat seine gleichgesinnten Zeitgenossen lange in den Hintergrund gerückt. Diese Arbeit hat gezeigt, dass diese in Vereinigungen sowie in der Presse ebenso aktiv waren und – ihren Kenntnissen und Interessengebieten entsprechend – die islamische Reformbewegung unter vielen verschiedenen Aspekten mitgestalteten, weshalb ihnen ein höheres Maß an Aufmerksamkeit zuteilwerden sollte. Da hier zum einen nur Teile der Netzwerke Riḍās in Vereinigungen behandelt worden sind und die Vereinigungen zum anderen nur ein Aspekt von Riḍās Arbeit waren, gibt es noch zahlreiche andere Möglichkeiten der Erforschung seiner Netzwerke. Denkbar wäre zum Beispiel eine umfassende Untersuchung über die Personen, die Fatwas von Riḍā anforderten (*muftāyīyūn*), die Periodika, die in *al-Manār* rezensiert wurden oder aus denen Riḍā zitierte, die Autoren von *al-Manār*, Riḍās Kontaktpersonen in der nichtarabischen Welt, die Korrespondenten von *al-Manār*, die Schüler der Madrasat ad-da‘wa wa-l-iršād oder die Personen, die er auf seinen Reisen besuchte. Was sein näheres Umfeld betrifft, wäre beispielsweise eine Abhandlung über seine Familie interessant oder über die Mitarbeiter der Manār-Druckerei. *Al-Manār* und andere Periodika, die Privatdokumente Riḍās, aber auch Privatarchive seiner Kontaktpersonen bieten eine Fülle an Hinweisen auf die Netzwerke muslimischer Reformer der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und somit auf die Kanäle, auf denen die Ideen von Führungsfiguren wie Rašīd Riḍā weitergetragen wurden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Primärquellen

a) Arabische Presse

al-Ahrām

al-Ḥayāt

Mağallat ar-rābiṭa aš-šarqīya

Mağallat aš-šubbān al-muslimīn

Makārim al-aḥlāq al-islāmīya

al-Manār

Digitale Ausgabe: Intāğ Mās li-l-barmaḡa wa-nazm al-ma‘lūmāt (Hg.) (1998):
Mausū‘at mağallat al-Manār. Unši‘at sana 1315 h. Kairo.

Gedruckte Ausgabe: URL: <https://archive.org/details/almanaralmanar> (letzter Aufruf am 07.07.2016).

al-Mu‘ayyad

az-Zahrā‘

b) Archivdokumente

Abū Zayd, Muḡammad ‘Alī (02.12.1918): Brief an Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Abū Zayd, Muḡammad ‘Alī (30.05.1921): Brief an Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Abū Zayd, Muḡammad ‘Alī (28.03.1926): Brief an Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Cromer (8.9.1906): Memorandum by Lord Cromer on the Present Situation in Egypt, The National Archives, Richmond.

ad-Dardīrī, Yaḡyā (Mai 1934): Einladung für Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Annexe à la dépêche politique du Caire du 29 octobre 1916, Guerre 1914-1918, Affaires Musulmanes, Bd. 1687, Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Paris.

Ġam‘īyat ar-rābiṭa aš-šarqīya (1922): Mitgliederlisten, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

al-Ġamrāwī, Muḡammad Aḡmad (07.11.1933): Mitteilung für Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

al-Ġisr, Muḡammad (1913): Brief an Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

Gorst, Eldon (4. Februar 1911): Further Correspondence respecting the Affairs with Egypt and the Soudan (Confidential), The National Archives, Richmond.

al-Ḥaṭīb, Muḡibb ad-Dīn (10.01.1915): Brief an Rašīd Riḡā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

al-Ḥaṭīb, Muḡibb ad-Dīn (01.04.1931): Brief an ‘Abd ar-Raḡmān ‘Āšim, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

al-Ḥaṭīb, Muḡibb ad-Dīn (10.06.1933): Brief an ‘Abd ar-Raḡmān ‘Āšim, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

- al-Ḥaṭīb, Muḥibb ad-Dīn (02.04.1934): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- al-Ḥizb al-iḡtimā'ī l-ʿuṭmānī (Dezember 1909): Programm der Partei, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Mansfeldt, Findlay (21.07.1906): Further Correspondence respecting the Affairs of Egypt and the Soudan (Confidential), The National Archives, Richmond.
- Marshall, William E. (31. Mai 1922): Major Marshall to the Earl of Balfour, Enclosure 1: Jeddah report May 11-31, 1922, The National Archives, Richmond.
- Nevile, Henderson (29. Oktober 1927): Further Correspondence Respecting Eastern Affairs, The National Archives, Richmond.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd (Juli 1899): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd (12.4.1900): Tagebucheintrag, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Rodd, Rennell (25. August 1899): Further Correspondence Respecting the Affairs of Egypt (Confidential), The National Archives, Richmond.
- Rodd, Rennell (21.09.1899): Further Correspondence Respecting the Affairs of Egypt (Confidential), The National Archives, Richmond.
- Saʿāda, Ḥalīl (01.02.1910): Protokoll der dritten Sitzung der al-Ḥizb al-iḡtimā'ī l-ʿuṭmānī, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Šafīq, Aḥmad (22.05.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Šafīq, Aḥmad (23.05.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- Šafīq, Aḥmad (05.07.1926): Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.
- at-Taftāzānī, Muḥammad al-Ġanīmī (10.6.1925), Brief an Rašīd Riḍā, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riad.

c) Sonstiges

- Arslān, Šakīb (1937): *as-Sayyid Rašīd Riḍā wa-iḥāʾ arbaʿīn sana*. Damaskus: Maṭbaʿa Ibn Zaydūn.
- Ḥizb al-lāmarkaziya; al-laḡna al-ʿulyā (Hg.) (1913): *al-Muʿtamar al-ʿarabī al-awwal al-munʿaqid fī l-qāʿa al-kubrā li-l-Ġamʿiya al-ḡuḡrāfiya bi-šāriʿ San Ġirmān fī Bārīs min yaum al-arbaʿāʾ 13 Raḡab sanat 1331 = 18 Ḥazīrān sanat 1913 ilā yaum al-iṭnayn 18 Raḡab sanat 1331 = Ḥazīrān sanat 1913*. Kairo: Maṭbaʿat al-Būsūr.
- Jung, Eugène (1926): *La question islamique telle qu'elle est vue par les musulmans* (interview de M. Mahmoud Salem al-Arafāti) (15 mai 1926). In: Eugène Jung: *Questions d'Orient. L'islam sous le joug. La nouvelle croisade*. Paris, S. 75–95.
- Munaḡḡid, Šalāḥ ad-Dīn/Ḥūrī, Yūsuf Qarmā (Hg.) (1970): *Fatāwā al-imām Muḥammad Rašīd Riḍā. Ġamaʿah wa-ḥaqqāqa-hā Šalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid wa-Jūsuf Qarmā Hūrī*. Beirut: Dār al-kitāb al-ḡadīd.
- an-Naḡḡār, ʿAbd al-Waḥḥāb (1932): *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Laqad kān fī qiṣaṣihim ʿibra li-ūlā l-albāb*. Beirut: Dār iḥyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī.
- Paret, Rudi (1979): *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad (2002 [1930]): *Renewal, Renewing, and Renewers*. In: Kurzman, Charles: *Modernist Islam, 1840-1940. A sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, S. 77–85.
- Šafīq, Aḥmad (1934): *Muḍakkirātī fī niṣf qarn*, Bde. 1 und 3 v. 3. Kairo: Maṭbaʿat Miṣr.
- Qatlān, ʿAbd al-Fattāḥ (1914): *Fihris Maktabat al-Manār*. Kairo: Maṭbaʿat al-Manār.

2. Sekundärliteratur

- Abaza, Mona (1998): Southeast Asia and the Middle East. In: Guillot, Claude (Hg.): *From the Mediterranean to the China Sea*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 93–112.
- Abaza, Mona (2000): A Commentary on tanwir and al-Manar al-jadid in Egypt. In: *Orient*, Jg. 41 (2), S. 301–312.
- ‘Abdallāh, Maḥmūd Ismā‘īl (Hg.) (1961): *Fihris ad-dauriyāt al-‘arabiya allatī taqtanihā ad-dār*. Kairo: Maṭba‘at dār al-kutub.
- Abdullah, M./Ahmad, K./Arifin, S. (2012): The Influence of Egyptian Reformists and its Impact on the Development of the Literature of Quranic Exegesis Manuscripts in the Malay Archipelago. In: *Arts and Social Science Journal*, Jg. 3 (1), S. 72–80.
- Abrahamian, Ervand (2008): *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abū Ḥamdān, Samīr (1992): *aš-Šayḥ Rašīd Riḍā. Al-ḥiṭāb al-islāmī l-mu‘tadil*. Beirut: Dār al-kitāb al-‘ālamī.
- Abushouk, Ahmed Ibrahim (2009): Al-Manār and the Hadhrami Elite in the Malay-Indonesian World. In: Abushouk, Ahmed Ibrahim/Ibrahim, Hassan Ahmed (Hg.): *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia*. Leiden, Boston: Brill, S. 159–189.
- al-Abyaḍ, Anīs (1993): *Rašīd Riḍā. Ta’rīḥ wa-sīra*. Tripoli: Jarrous Press.
- Adal, Raja (2006): Constructing Transnational Islam. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 176–210.
- Adal, Raja (2008): Šakīb Arslan’s Imagining of Europe. In: Clayer, Nathalie/Germain, Eric (Hg.): *Islam in Inter-War Europe*. London: Hurst, S. 156–182.
- Adams, Charles (1933): *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*. New York: Russel & Russel.
- ‘Adawī, Ibrāhīm Aḥmad (1964): *Rašīd Riḍā. Al-imām al-muḡāhid*. Kairo: al-Mu‘assasa al-mišrīya al-‘amma li-ta’lif wa-l-anbā’ wa-n-našr.
- Ahlemeyer, Heinrich W. (1989): Was ist eine soziale Bewegung? In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 18 (3), S. 175–191.
- Ahmad, F./Rustow, D.A. (1971): Ḥürriyet We İtilāf Fırkası. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hurriyet-we-tilaf-firkasi-SIM_2970?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=h%C3%BCrriyet (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Ali, Souad T. (2009): *A Religion, not a State. Ali Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Atçıl, Abdurrahman (2013): Decentralization, Imperialism, and Ottoman Sovereignty in the Arab Lands. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 53 (1), S. 26–49.
- Auchterlonie, James Paul Crawford (Hg.) (1977): *Union Catalogue of Arabic Serials and Newspapers in British Libraries*. London: Mansell.
- Avenarius, Christine B. (2010): Starke und schwache Beziehungen. In: Häußling, Roger/Stegbauer, Christian (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 100–111.
- al-‘Awāḡī, ‘Abd ar-Raḥmān Bin Ġālib (2010): *Ġuhūd aš-Šayḥ Muḥammad Rašīd Riḍā fī radd ‘alā ‘aḡā’id an-nišārīya*. Medina: al-Ġāmi‘a al-islāmīya bi-l-Madīna al-Munawwara.
- Ayalon, Ami (1991): Malik. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/malik-SIM_4861?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=malik (letzter Aufruf am 23.07.2020).

- Ayalon, Ami (1995): *The Press in the Arab Middle East. A History*. New York: Oxford University Press.
- Azra, Azyumardi (1999): The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World. In: *Studia Islamika*, Jg. 6 (3), S. 75–100.
- Azra, Azyumardi (2006): The Transmission of al-Manār's Reformism to the Malay-Indonesian World. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 143–158.
- al-‘Azm, ‘Uṭmān (1925): *Mağmū‘at āṭār Rafīq Bek al-‘Azm*. Kairo: Maṭba‘at al-Manār.
- Badran, Margot (2001): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Badry, Roswitha (1998): *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā). Unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bälz, Kilian (1997): Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 37 (2), S. 135–155.
- Baer, Gabriel (Hg.) (1969): *Studies in the Social History of Modern Egypt*. London, Chicago: The University of Chicago Press.
- Al-Bagdadi, Nadia (2000): Wie dicht ist das Netzwerk? In: Loimeier, Roman (Hg.): *Die islamische Welt als Netzwerk*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 181–193.
- Baldry, John (1976): al-Yaman and the Turkish Occupation 1849-1914. In: *Arabica*, Jg. 23 (2), S. 156–196.
- Bar Sadeh, Roy (2015): *Transnationalizing Arabness. The Interface between al-Manar's Milieu and Indian Intellectuals 1898-1935*. Unveröffentlichte M. A.-Arbeit, Department of Middle Eastern and African History, The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities, Tel Aviv University, Tel Aviv.
- Bar Sadeh, Roy (2018): Debating Gandhi in al-Manar during the 1920s and 1930s. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Jg. 38 (3), S. 491–507.
- Baron, Beth (1994): *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society, and the Press*. New Haven, London: Yale University Press.
- Baron, Beth (2000): An Islamic Activist in Interwar Egypt. In: Baron, Beth/Keddie, Nikki R./Matthee, Rudolph P. (Hg.): *Iran and Beyond*. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 215–234.
- Baron, Beth (2014): *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood*. Stanford: Stanford University Press.
- Barrū, Taufīq ‘Alī (1960): *al-‘Arab wa-t-Turk fī ‘ahd ad-dustūr al-‘uṭmānī (1908-1914)*. Kairo: Dār al-hanā li-ṭ-ṭibā‘a.
- al-Baṭūš, Basām ‘Abd as-Salām (2007): *Rafīq al-‘Azm mufakkir wa-muṣliḥ. Dirāsa fī fikrihi fī l-ḥaraka al-iṣlāḥīya al-‘arabīya*. Amman: Dār al-kunūz al-ma‘rifa li-n-našr wa-t-tauzī‘.
- Bayat, Asef (2005): Islamism and Social Movement Theory. In: *Third World Quarterly*, Jg. 26 (6), S. 891–908.
- Beinin, Joel/Vairel, Frédéric (Hg.) (2013): *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellamy, James (1963): The Makārim al-akhlāq by Ibn Abī ‘l-Dunyā. In: *The Muslim World*, Jg. 53 (2), S. 106–119.
- Beyer, Heiko/Schnabel, Annette (2017): *Theorien sozialer Bewegungen. Eine Einführung*. Frankfurt: Campus.
- Birkett, James D. (2010): The History of Desalination Before Large-Scale Use. In: Unesco (Hg.): *Desalination and Water Resources*. Oxford: EOLSS Publishers Co Ltd, S. 381–434.
- Bluhm-Warn, Jutta (1997): Al-Manār and Ahmad Soorkattie. In: Riddell, Peter G./Street, Tony (Hg.): *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. Leiden, New York, Köln: Brill, S. 295–308.
- Boberg, Dirk (1991): *Ägypten, Nağd und der Hiğāz. Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabitenn, 1923-1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschriften und Presseberichten*. Bern, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Wien: Peter Lang.

- Bonikowki, Bart/Gidron, Noam (2013): *Varieties of Populism. Literature Review and Research Agenda*. Cambridge.
- Brown, Daniel W. (1999): *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunner, Rainer (1996): *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Brunner, Rainer (2001): Rezension zu: İbîş, Yūsuf Ḥusayn/Ḥūrī, Yūsuf Quzmā/Yasushi, Kosugi (Hg.) (1998): *Fihris mağallat al-Manār, 1898-1935. The Index of al-Manar*. Beirut, Tokio: The Islamic Area Studies Project). In: *Die Welt des Islams*, Jg. 41 (1), S. 132–133.
- Brunner, Rainer (2009): Education, Politics, and the Struggle for International Leadership. In: Hatina, Meir (Hg.): *Guardians of Faith in Modern Times*. Leiden, Boston: Brill, S. 109–140.
- Brunner, Rainer (2017): The Pilgrim's Tale as a Means of Self-Promotion. In: Elger, Ralf/Kemper, Michael (Hg.): *The Piety of Learning*. Leiden, Boston: Brill, S. 270–291.
- Burdett, Anita L. P. (1996): *Arab Dissident Movements 1905-1955. Volume I: 1905-1920*. Slough: Archive Editions.
- Burğ, Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān (1990): *Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb wa-dauratuhu fī l-ḥaraka al-'arabīya 1906-1920*. Kairo: al-Hay'a al-miṣrīya al-'amma li l-kitāb.
- Burhanudin, Jajat (2005): Aspiring for Islamic Reform. In: *Islamic Law and Society*, Jg. 12 (1), S. 9–26.
- Burt, Ronald S. (1992): *Structural Holes. The Social Structure of Competition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Busool, Assad Nimer (1976): Ṣayḥ Muḥammad Rashīd Riḍā's Relations with Jamāl ad-Dīn al-Afghānī and Muḥammad 'Abduh. In: *The Muslim World*, Jg. 66 (4), S. 272–286.
- Busool, Assad Nimer (1984): Rashid Rida's Struggle to Establish a Modern Islamic State. In: *American Journal of Islamic Studies*, Jg. 1, S. 83–99.
- Calhoun, Craig (1993): "New Social Movements" of the Early Nineteenth Century. In: *Social Science History*, Jg. 17 (3), S. 385–427.
- Canard, Marius (1965): Da'wa. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dawa-SIM_1738?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Da%CA%BFwa (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Clark, Janine A. (2003): Islamist Women in Yemen. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): *Islamic Activism*. Bloomington: Indiana University Press, S. 164–184.
- Cleveland, William L. (1985): *Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. London: Al Saqi Books.
- Cole, Juan Ricardo (1981): Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 13 (4), S. 387–407.
- Commins, David Dean (1990): *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Commins, David Dean (2006): Al-Manār and Popular Religion in Syria, 1898-1920. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 40–54.
- Commins, David Dean (2009): *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris.
- Costet-Tardieu, Francine (2002): Un projet de réforme pour l'Université d'al-Azhar en 1928. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (95-98), S. 169–187.
- Dallal, Ahmad (2000): Appropriating the Past. In: *Islamic Law and Society*, Jg. 7 (3), S. 325–358.
- Ḍanawī, Ḥusayn (1983): *as-Sayyid Rašīd Riḍā. Fikruhu, niḍāluhu as-siyāsī*. Tripoli: Dār al-īmān.
- Darnīqa, Muḥammad Aḥmad (1986): *as-Sayyid Muḥammad Rašīd Riḍā. Iṣlāḥātuhu al-iğtimā'īya wa-d-dīnīya*. Tripoli: Dār al-īmān.
- Davis, Eric (1983): *Challenging Colonialism. Bank Miṣr and Egyptian Industrialization, 1920-1941*. New Jersey: Princeton University Press.

- Dawn, C. Ernest (1962): The Rise of Arabism in Syria. In: *Middle East Journal*, Jg. 16 (2), S. 145–168.
- Dawn, C. Ernest (1988): The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 20, S. 67–91.
- Diani, Mario (1992): The Concept of Social Movement. In: *The Sociological Review*, Jg. 40 (1), S. 1–25.
- Diaz-Bone, Rainer (2007): Gibt es eine qualitative Netzwerkanalyse? In: *Forum: Qualitative Sozialforschung*, Jg. 8 (1), Art. 28.
- Dimašqīya, Ramzī Saʿd ad-Dīn (2000): Tarğamat al-muʿallif. In: al-Maḥmašānī, Aḥmad ʿUmar (2000 [1909]): *Taḥdīr al-ğumhūr min mafāsīd šahādat az-zūr*, S. 7–10. Beirut: Dār al-bašāʿir al-islāmīya.
- Dudoignon, Stéphane A. (2006): Echoes to al-Manār among the Muslims of the Russian Empire. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 85–116.
- Düring, Marten/Eumann, Ulrich (2013): Historische Netzwerkforschung. In: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 39, S. 369–390.
- Dupont, Anne-Laure (2008): The Ottoman Revolution of 1908 as seen by al-Hilāl al-Manār. In: Schumann, Christoph (Hg.): *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean*. Leiden, Boston: Brill, S. 123–146.
- Duri, Abdulaziz (1987): *The Historical Formation of the Arab Nation. A Study in Identity and Consciousness*. Translated by Lawrence I. Conrad. London: Croom Helm.
- Ebert, Johannes (1991): *Religion und Reform in der arabischen Provinz. Ḥusayn al-Ğisr aṭ-Ṭarābulusī (1845-1909). Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. Frankfurt: Peter Lang.
- Eich, Thomas (2003): *Abū l-Hudā aš-Şayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätoomanischen Reich*. Berlin: K. Schwarz.
- Ende, Werner (1977): *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Beirut: Orient - Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner.
- Ende, Werner (1994): Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in Al-Manār. In: Bellmann, Dieter (Hg.): *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel*. Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, S. 49–57.
- Escovitz, Joseph H. (1986): "He Was the Muhammad Abduh of Syria". In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 18 (3), S. 293–310.
- Federspiel, Howard M. (2001): *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State. The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957*. Leiden, Boston: Brill.
- Fowkes, Ben/Gökay, Bülent (2009): Unholy Alliance. Muslims and Communists. In: *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Jg. 25 (1), S. 1–31.
- Freas, Erik (2012): Hajj Amin al-Husayni and the Haram al-Sharif: A Pan-Islamic or Palestinian Nationalist Cause? In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Jg. 39 (1), S. 19–51.
- Fujinami, Nobuyoshi (2018): ʿAbd al-Ḥamīd al-Zahrāwī and his Thought Reconsidered. In: *The Journal of Ottoman Studies* (51), S. 239–263.
- Ğabāra, Taysīr (1995): *Samāḥa muftī l-Quds raʿīs al-mağlis al-islāmī aš-šarʿī al-ḥāğğ Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī. Dirāsa fī nišāṭihi ad-dīnī 1921-1937 (m.)*, Nablus: Dār al-Furqān.
- Ğamāl, ʿAdil Sulaymān (2003): *Ğamhara maqālāt al-ustād Maḥmūd Muḥammad Šākir*. Kairo: Maktabat al-Ḥāniğā.
- Gardner Wilkinson, John (1873): *A Handbook for Travellers in Egypt. Including Descriptions of the Course of the Nile through Egypt and Nubia, Alexandria, Cairo, the Pyramids, and Thebes, the Suez Canal, the Peninsula of Mount Sinai, the Oases, the Fyoom, &C.* London: John Murray (Firm).

- Gelvin, James L. (1998): *Divided Loyalties. Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*. Berkeley, London: University of California Press.
- Gen, Kasuya (2006): The Influence of al-Manār on Islamism in Turkey. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 74–84.
- Gensicke, Klaus (1988): Der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini und die Nationalsozialisten. Frankfurt: Lang.
- Georgeon, François (2003): *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*. Paris: Fayard.
- Gershoni, Israel (1973): Arabization of Islam. In: *Asian and African Studies. Journal of the Israel Oriental Society* (13), S. 22–57.
- Gershoni, Israel/Jankowski, James P. (1986): *Egypt, Islam, and the Arabs*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Gershoni, Israel/Jankowski, James P. (2002): *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gershoni, Israel (2022): Jāwīsh, ‘Abd al-‘Azīz. In: Fleet, K./Krämer, G./Matringe, D./Nawas, J./Stewart, Devin J (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Three*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/jawish-abd-al-aziz-COM_32783?s.num=0&s.rows=20&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=jawish (letzter Aufruf am 15.02.2023).
- Ghazal, Amal (1997): Power, Arabism and Islam in the Writings of Muhibb al-Din al-Khatib in al-Fath. In: *Past Imperfect*, Jg. 6, S. 133–150.
- Goldschmidt, Arthur (2000): *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. London: Lyienne Rienner Publishers.
- Goldziher, Ignaz (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*. Leiden: E. J. Brill.
- Gräf, Bettina/Skovgaard-Petersen, Jakob (Hg.) (2009): *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī*. London: Hurst & Co.
- Granovetter, Mark S. (1973): The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology*, Jg. 78 (6), S. 1360–1380.
- Green, Arnold H. (1978): *The Tunisian ulama 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*. Leiden: Brill.
- al-Ġundī, Anwar (1961): *al-Muḥāfaẓa wa-t-taġdīd fī n-naṭr al-‘arabī fī mu‘āšir fī mi‘at ‘ām. 1840-1940*. Kairo: Maktabat al-anġlū al-miṣrīya.
- Haddad, Mahmoud (1997): Arab Religious Nationalism in the Colonial Era. In: *Journal of the American Oriental Society*, Jg. 117 (2), S. 253–277.
- Haddad, Mahmoud (2006): The Manarists and Modernism. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 55–73.
- al-Ḥallāq, Muḥammad Rātīb (1995): *‘Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī 1288-1334 h./1871-1916 h. [sic]. Dirāsa fī fikrihi as-siyāsī wa-l-iġtimā‘ī*. Damaskus: Manšūrāt al-ittihād al-kuttāb al-‘arab.
- Hallaq, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halevi, Leor (2019): *Modern Things on Trial. Islam's Global and Material Reformation in the Age of Rida, 1865-1935*. New York: Columbia University Press.
- Hamzah, Dyala (2008): Muhammad Rashid Rida. In: Bock, Heike/Feuchter, Jörg/Knecht, Michi (Hg.): *Religion and Its Other*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, S. 40–63.
- Hamzah, Dyala (2013): From ‘ilm to Ṣiḥāfa or the Politics of the Public Interest (maṣlaḥa). In: Hamzah, Dyala (Hg.): *The Making of the Arab Intellectual (1880-1960)*. London: Routledge, S. 90–127.
- Hamzawy, Amr (2004): Exploring Theoretical and Programmatic Changes in Contemporary Islamist Discourse. In: Karam, Azza M. (Hg.): *Transnational Political Islam*. London: Pluto, S. 120–146.

- Hanioğlu, M. Şükrü (2001): *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press.
- Hannigan, John A. (1991): Social Movement Theory and the Sociology of Religion. In: *Sociological Analysis*, Jg. 52 (4), S. 311–331.
- Harders, Cilja (2000): Dimensionen des Netzwerkansatzes. In: Loimeier, Roman (Hg.): *Die islamische Welt als Netzwerk*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 17–51.
- Hatem, Mervat Fayez (2011): *Literature, Gender, and Nation-Building in Nineteenth-Century Egypt. The Life and Works of 'Aisha Taymur*. New York: Palgrave Macmillan.
- al-Ḥaṭīb, Ismā'īl (1994): *Muḥammad al-'Arabī al-Ḥaṭīb. Rā'id aṣ-ṣaḥāfa bi l-Mağrib*. Tétouan: Ġam'iyat al-ba't al-islāmīya.
- Heck, Paul L. (2007): Noble Character in Islam. In: *Archiv für Religionsgeschichte*, Jg. 9 (1), S. 37–50.
- Hermann, Rainer (1990): *Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt: Lang.
- Herzog, Christoph (2000): 'Abd al-Ḥamīd az-Zahrāwī und seine Schrift Ḥadīğa, umm al-mu'minīn. In: *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, Jg. 54 (3), S. 677–696.
- Hesse, Christian (2014): Netzwerke und ihre Grenzen. In: Hitzbleck, Kerstin/Hübner, Klara (Hg.): *Die Grenzen des Netzwerks 1200-1600*. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, S. 259–269.
- Hildebrandt, Thomas (2002): Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 42 (2), S. 207–262.
- Hirschkind, Charles (2006): *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hitzbleck, Kerstin/Hübner, Klara (2014): Netzwerkgrenzen. In: Hitzbleck, Kerstin/Hübner, Klara (Hg.): *Die Grenzen des Netzwerks 1200-1600*. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, S. 7–15.
- Hoffmann, Friedhelm (2007): *Die Syro-Palästinensische Delegation am Völkerbund und Šakīb Arslān in Genf, 1921-1936/46*. Berlin, Münster: Lit.
- Høigilt, Jacob (2011): *Islamist Rhetoric. Language and Culture in Contemporary Egypt*. London: Routledge.
- Hollstein, Bettina (2006): Qualitative Methoden und Netzwerkanalyse. Ein Widerspruch? In: Hollstein, Bettina/Straus, Florian (Hg.): *Qualitative Netzwerkanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 11–32.
- Hourani, Albert (1962): *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Hourani, Albert (1965): Djam'iyya. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djamiyya-COM_0182?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=D%CC%B2j%CC%B2am%CA%BFiyya (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Hourani, Albert (1981): *The Emergence of the Modern Middle East*. London: Macmillan in association with St Antony's College.
- Hsu, Immanuel C. Y. (1980): Late Chi'ing Relations, 1866-1905. In: Fairbank, John K./Liu, Kwang-Ching (Hg.): *The Cambridge History of China*, Bd. 11 v. 15. London, New York: Cambridge University Press, S. 70-141.
- Ḥūrī, Yūsuf Qarmā/Ībīš, Yūsuf Ḥusayn/Kosugi, Yasushi (Hg.) (1998): *Fihris mağallat al-Manār. 1898-1935*. Beirut: Mašrū' dirāsāt al-ḥaḍāra al-islāmīya.
- Ḥusaynī, 'Alī ar-Riḍā (2010): *Mausū'at al-a'māl al-kāmila li-l-imām Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn. Šayḥ al-ġāmi' al-Azhar wa-'allāma bilād al-Mağrib*, Bde. 1, 7, 10, 18, 21 und 24 v. 30. Beirut: Dār an-Nawādir.
- Ībīš, Yūsuf (Hg.) (2000): *Raḥalāt al-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*. Beirut: Dār li-n-našr wa-t-tauzī'.

- Ibrahim, Yasir S. (2006): Rashīd Riḍā and Maqāṣid al-Sharī'a. In: *Studia Islamica* (102/103), S. 157–198.
- Ibrāhīm, Yūsuf 'Abd al-Maqṣūd (1994): *Ḡuhūd al-imām Muḥammad Raṣīd Riḍā fī ḥidmat as-sunna*. Kairo: Maṭba'at Dār at-ta'lif.
- Ichwan, Nur (2001): Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'ān in Egypt and Indonesia. In: *Archipel*, Jg. 62 (1), S. 143–161.
- Imady, Omar (1993): *Journals, Associations and Political Parties. The Institutions of Islamic Reform (1871-1949)*. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Jacob, Wilson Chacko (2011): *Working out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*. Durham: Duke University Press.
- Jankowski, James (1980): Ottomanism and Arabism in Egypt, 1860-1914. In: *The Muslim World*, Jg. 70 (3-4), S. 226–259.
- Jankowski, James (1981): The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt. In: *The International Journal of African Historical Studies*, Jg. 14 (4), S. 643–666.
- Johnston, David (2004): A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh. In: *Islamic Law and Society*, Jg. 11 (2), S. 233–282.
- Johnston, Hank (2014): *What is a Social movement?* Cambridge, Malden: Polity.
- Jomier, Jacques (1973): Les raisons de l'adhésion du Sayyed Rashid Rida au nationalisme arabe. In: *Bulletin de l'Institut d'Egypte* (53), S. 53–61.
- Juynboll, G. H. A. (1969): *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*. Leiden: Brill.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā (1993): *Mu'ḡam al-mu'allifin. Tarāḡim muṣannifi al-kutub al-'arabiya*. Beirut: Mu'assasat ar-risāla.
- Kamel, Lorenzo (2013): Hajj Amīn al-Ḥusaynī, the „Creation“ of a Leader. In: *Storicamente*, Jg. 9, S. 1–21.
- Kampffmeyer, Georg (1932): Egypt and Western Asia. In: Gibb, H. A. R. (Hg.): *Whither Islam?* London: Victor Gollancz, S. 101–170.
- Kansu, Aykut (1997): *The Revolution of 1908 in Turkey*. Leiden: Brill.
- Kayalı, Hasan (1997): *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kechichian, Joseph A. (2016): *The Nationalist Al Sa'ud Advisor. Yusuf Yassin of Sa'udi Arabia*. Brighton, Chicago: Sussex Academic Press.
- Kedourie, Elie (1971): Ḥizb. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hizb-COM_0296?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%E1%B8%A5izb (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Kedourie, Elie (1976): *In the Anglo-Arab Labyrinth. The McMahon-Husayn Correspondence and its Interpretations, 1914-1939*. London: Frank Cass.
- Kerr, David A. (2000): Islamic da'wa and Christian Mission. In: *International Review of Mission*, Jg. 89 (353), S. 150–171.
- Kerr, Malcolm H. (1966): *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Khalidi, Rashid (1991a): Arab Nationalism. In: *The American Historical Review*, Jg. 96 (5), S. 1363–1373.
- Khalidi, Rashid (1991b): The Origins of Arab Nationalism. In: Anderson, Lisa/Khalidi, Rashid/Muslih, Muhammad/Simon, Reeva S. (Hg.): *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, S. vii–xix.
- Khoury, Philip S. (1987): *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Khuri-Makdisi, Ilham (2013): Fin-de-siècle Egypt. In: Gelvin, James L./Green, Nile (Hg.): *Global Muslims in the Age of Steam and Print*. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press, S. 78–102.

- Kostiner, Joseph (1985): On Instruments and Their Designers. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 21 (3), S. 298–323.
- Kosugi, Yasushi (2006): Al-Manar Revisited. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 3–38.
- Krämer, Gudrun (2006): *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*. München: Beck.
- Krämer, Gudrun (2010): *Hasan al-Banna*. New York: Oneworld Publications.
- Kramer, Martin (1986): *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press.
- Kramer, Martin (1987): Rezension zu: Cleveland, William L. (1985): Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 23 (4), S. 529–533.
- Kramer, Martin (1996): *Arab Awakening and Islamic Revival. The Politics of Ideas in the Middle East*. London, New Brunswick: Transaction Publishers.
- al-Kūmī, Sāmī ‘Abd al-‘Azīz (1992): *aṣ -ṣaḥāfa al-islāmīya fī Miṣr fī l-qarn at-tāsi‘ ‘aṣar. al-Mansura: Dār al-wafā’ li-ṭ-ṭabā’a wa-n-naṣr wa-t-tauzī’*.
- Kurzman, Charles (2003): Social Movement Theory and Islamic Studies. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): *Islamic Activism*. Bloomington: Indiana University Press, S. 289–303.
- L'Hopital, Jean-Yves (2003): La lecture du Coran chez Muhammad Abduh e Rashid Rida et son influence sur le mouvement réformiste. In: al-Charif/al-Kawakibi (Hg.): *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, S. 139–152.
- Laffan, Michael Francis (2003): *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The umma Below the Winds*. London, New York: Routledge Curzon.
- Laffan, Michael Francis (2007): “Another Andalusia”. In: *The Journal of Asian Studies*, Jg. 66 (3), S. 689–722.
- Landau, Jacob M. (1965): Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 1 (2), S. 135–186.
- Landau, Jacob M. (1990): *Pan-Islam. History and Politics*. London, New York: Routledge.
- Landau, Jacob M. (2016): *Parliaments and Parties in Egypt*. London, New York: Routledge.
- Laoust, Henri (1938): *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā. Traduction annotée d'al-Ḥilāfa wa-l-imāma al-‘uzmā*. Beirut.
- Lauzière, Henri (2010): The Construction of Salafiyya. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 42, S. 369–389.
- Lauzière, Henri (2016): *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Leutner, Mechthild/Mühlhahn, Klaus (Hg.) (2007): *Kolonialkrieg in China. Die Niederschlagung der Boxerbewegung 1900 - 1901*. Berlin: Links.
- Loimeier, Roman/Reichmuth, Stefan (1996): Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 36 (2), S. 145–185.
- Lombardi, Clark B. (2006): *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Sharī’a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill.
- Maḥfūz, ‘Alī (1979): *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-wa’z wa-l-ḥiṭāba*. Kairo: Dār al-‘iṭiṣām.
- al-Mallā, Aḥmad Ṣalāḥ (2008): *Ġudūr al-uṣūliya al-islāmīya fī Miṣr al-mu‘āṣira. Rašīd Riḍā wa-maḡallat al-Manār 1898-1935*. Kairo: Dār al-kutub wa-l-waṭā’iq al-qaumīya, al-idāra al-markaziya li-l-marākiz al-‘ilmīya.
- Mandel, Neville (1965): Attempts at an Arab-Zionist Entente. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 1 (3), S. 238–267.
- al-Marākišī, Muḥammad Ṣāliḥ (1985): *Tafkīr Muḥammad Rašīd Riḍā min ḥilāl maḡallat al-Manār*. Tunis: ad-Dār at-tūnisīya li-n-naṣr.
- al-Mar‘ašlī, Yūsuf ‘Abd ar-Raḥmān (2006): ‘Alī Abū n-Nūr al-Ġarbī (1863-1934). In: al-Mar‘ašlī, Yūsuf ‘Abd ar-Raḥmān (Hg.): *Naṭr al-ġawāhir wa-d-durar fī ‘ulamā’ al-qarn ar-rābi‘ ‘aṣar*, Bd. 1 v. 2 + Supplement. Beirut: Dār al-ma‘rifa, S. 923–924.

- Masters, Bruce Alan (2009): amir al-hajj. In: Ágoston, Gábor/Masters, Bruce Alan (Hg.): *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Facts on File, S. 40.
- Masumi, Matsumoto (2006): Rationalizing Patriotism Among Muslim Chinese. In: Dudoignon, Stéphane A./Komatsu, Hisao/Kosugi, Yasushi (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London, New York: Routledge, S. 117–142.
- Mattar, Philip (1983): The Role of the Mufti of Jerusalem in the Political Struggle over the Western Wall, 1928–1929. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 19 (1), S. 104–118.
- Mattar Philip (1988): The Mufti of Jerusalem and the Politics of Palestine. In: *Middle East Journal*, Jg. 42 (2), S. 227–240.
- Matthews, Weldon C. (2006): *Confronting an Empire, Constructing a Nation. Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine*. London, New York: I.B. Tauris.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2002): Les débuts d'une revue néo-salafiste. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (95-98), Abs. 1 – 51. URL: <https://journals.openedition.org/remmm/234> (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2007): La question féminine vue par la revue néo-salafiste al-Faṭḥ. In: Al-Charif, Maher/Mervin, Sabrina (Hg.): *Modernités islamiques. Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, Damas, novembre 2005*. Damakus: IFPO, S. 53–77.
- McPhail, Clark (1989): Blumer's Theory of Collective Behavior. In: *The Sociological Quarterly*, Jg. 30 (3), S. 401–423.
- Melucci, Alberto (1980): The New Social Movements. In: *Social Science Information*, Jg. 19 (2), S. 199–226.
- Muhanna, Elias (Hg.) (2016): *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Munson, Ziad (2001): Islamic Mobilization. In: *The Sociological Quarter*, Jg. 42 (4), S. 487–510.
- Nafi, Basheer M. (1996): The General Islamic Congress of Jerusalem Reconsidered. In: *The Muslim World*, Jg. 86 (3–4), S. 243–272.
- Nuṣayrāt, Fadwā Aḥmad Maḥmūd (2009): *al-Masīḥīyyūn al-‘arab wa-fikrat al-qaumīya al-‘arabīya fī bilād aš-Šām wa-Miṣr (1840-1918)*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya.
- Özcan, Azmi (1997): *Pan-Islamism. Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924)*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Opwis, Felicitas (2003): Changes in Modern Islamic Legal Theory. In: Browsers, Michaelle/Kurzman, Charles (Hg.): *An Islamic Reformation?* Lanham: Lexington Books, S. 28–53.
- Pellat, Charles (1971): Ḥilf al-Fuḍūl. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hilf-al-fudul-SIM_2865?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%E1%B8%A4ilf+al-Fu%E1%B8%8D%C5%ABl (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Pellitteri, Antonio (1998): *Islam e riforma. L'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-‘Azm intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*. Palermo: Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Peters, Rudolph/De Vries, Gert J. J. (1976–1977): Apostasy in Islam. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 17 (1–4), S. 1–25.
- Picken, Gavin (2005): Tazkiyat al-nafs. In: *Journal of Qur'anic Studies*, Jg. 7 (2), S. 101–127.
- Pollard, Lisa (2014): Egyptian by Association. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 46, S. 239–257.
- Putney, Clifford (2003): *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Qureshi, Muhammad Naeem (1999): *Pan-Islam in British Indian Politics. A Study of the Khilafat Movement, 1918 - 1924*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

- Raab, Jörg (2010): Der "Harvard Breakthrough". In: Häußling, Roger/Stegbauer, Christian (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 29–37.
- Radtke, Bernd (2002): Wāʿiz. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/waiz-COM_1332?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=W%C4%81%CA%BFi%E1%BA%93 (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Ragheb, Fadi (2017): Annotator/Interpreter of the Quran. In: Çakmak, Cenap (Hg.): *Islam*, Bd. 1 v. 4. Santa Barbara: ABC-CLIO, S. 141–145.
- Ramaḍānī, Muḥammad ibn Ramaḍān (2013): *Ārāʾ Muḥammad Rašīd Riḍā fī qidāyā s-sunna an-nabawīya min ḥilāl maḡallat al-Manār. Dirāsa taḥlīliya naqdīya*. Riad: Maktab maḡallat al-bayān.
- Reichmuth, Stefan (2016): Rashīd Riḍā. In: Bentlage, Björn/Eggert, Marion/Krämer, Hans Martin/Reichmuth, Stefan (Hg.): *Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism*. Leiden, Boston: Brill, S. 293–304.
- Reid, Donald Malcolm (1990): *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press.
- Reissner, Johannes (1981): Die Idrīsiden in ʿAsīr. In: *Die Welt des Islams*, Jg. 21 (1), S. 164–192.
- Rifāʿī, ʿAbd al-ʿAzīz (1964): *Aḥmad Šafīq al-muʿarriḥ. Ḥayātuhu wa-ātāruhu*. Kairo: ad-Dār al-Miṣrīya li-t-taʿlīf wa-t-tarḡama.
- ar-Rīmāwī, Suhayla (1991): Šafḥāt min taʿrīḥ al-ḡamʿiyāt fī bilād aš-Šām. In: *Dirāsāt taʿrīḥīya* (39-40), S. 168–189.
- Rizvi, Sayyid Muhammad (1991): *Muhibb al-Din al-Khatib. A Portrait of a Salafi Arabist*. Unveröffentlichte M. A.-Arbeit, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of History, Simon Fraser University, Burnaby.
- Rucht, Dieter (1984): Neue soziale Bewegungen. In: *Frankfurter Hefte: Zeitschrift für Kultur und Politik*, Jg. 39 (11), S. 144–149.
- Rucht, Dieter (1994): Öffentlichkeit als Mobilisierungsfaktor für soziale Bewegungen. In: Neidhardt, Friedhelm (Hg.): *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 337–358.
- Rucht, Dieter (2017): Studying Social Movements. In: Berger, Stefan/Nehring, Holger (Hg.): *The History of Social Movements in Global Perspective*. London: Palgrave Macmillan, S. 39–62.
- Rustow, D. A.: Djamʿiyya (1965). In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djamiyya-COM_0182?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=D%CC%B2j%CC%B2am%CA%BFiyya (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Ryad, Umar (2002): Rashīd Riḍā and a Danish Missionary. In: *Islamochristiana*, Jg. 28, S. 87–107.
- Ryad, Umar (2006): Muslim Response to Missionary Activities in Egypt. With a Special Reference to the al-Azhar High Corps of ʿulamāʾ (1925–1935). In: Murre-van den Berg, Heleen (Hg.): *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, S. 281–307.
- Ryad, Umar (2009a): A Prelude to Fiqh al-Aqaliyyāt. In: Leman, Johan/Roos, Hannelore/Segaert, Barbara/Timmerman, Christiane (Hg.): *In-Between Spaces*. Brüssel: Lang, S. 239–269.
- Ryad, Umar (2009b): A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo. In: *Arabica* (56), S. 27–60.
- Ryad, Umar (2009c): *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and his Associates (1898-1935)*. Leiden, Boston: Brill.
- Ryad, Umar (2011): New Episodes in Moroccan Nationalism under Colonial Rule. In: *The Journal of North African Studies*, Jg. 16 (1), S. 117–142.

- Ryad, Umar (2018): "An Oriental Orientalist": Aḥmad Zakī Pasha (1868-1934), Egyptian Statesman and Philologist in the Colonial Age. In: *Philological Encounters*, Jg. 3 (1-2), S. 129-166.
- Sa'īd, Amīn (1934): *aṭ-Ṭaura al-‘arabīya al-kubrā. Ta’rīḥ mufaṣṣal ḡāmi‘ li-l-qadiya al-‘arabīya fī rub‘ qarn*. Kairo: Maktaba Madbulā.
- Sa'īd, Amīn (1965): *Asrār aṭ-ṭaura al-‘arabīya al-kubrā. Wa-ma’sāt aš-šarīf Ḥusayn*. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī.
- Sajid, Mehdi (2013): Rashīd Riḍā in Europe. In: Agai, Bekim/Akyıldız, Olcay/Hillebrand, Caspar (Hg.): *Venturing Beyond Borders*. Würzburg: in Kommission Ergon Verlag, S. 179-202.
- Sajid, Mehdi (2015): *Muslimen im Zwischenkriegseuropa und die Dekonstruktion der Faszination vom Westen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Šakīb ‘Arslān Artikeln in der ägyptischen Zeitschrift al-Faṭḥ (1926-1935)*. Berlin: EBVerlag.
- Sajid, Mehdi (2018): A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Jg. 29 (2), S. 193-213.
- Sālim, Aḥmad ‘Alī (2001): Al-İslāḥ as-siyāsī l-islāmī min al-Afḡānī ilā Rašīd Riḍā. In: *Islāmīya al-ma‘rifa*, Jg. 7 (25), S. 47-76.
- Sālim, Laṭīfa Muḥammad (2010): *an-Nizām al-qidā‘ī al-miṣrī al-ḥadīṭ. 1875-1914*. Kairo: Dār aš-Šurūq.
- as-Salmān, Muḥammad bin ‘Abdallāh bin Sulaymān (1988): *Rašīd Riḍā wa da‘wat aš-Šayḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Waḥhāb*. Kuwait: Maktabat al-Mu‘allā.
- as-Sāmarrā‘ī, Ḥasīb (1976): *Rašīd Riḍā al-mufasssir*. Bagdad: Dār ar-risāla li-ṭ-ṭibā‘a.
- aš-Šarabāšī, Aḥmad (1963): *Amīr al-bayān Šakīb Arslān*. Kairo: Dār al-kitāb al-‘arabī.
- aš-Šarabāšī, Aḥmad (1970): *Rašīd Riḍā ṣāḥib al-Manār. ‘Aṣruhu wa-ḥayātuhu wa-maṣādir taqāfatihī*. Kairo: Maṭābi‘ al-ahrām at-tiḡārīya.
- aš-Šarabāšī, Aḥmad (1977): *Rašīd Riḍā aš -ṣuḥufī, al-musaffir, aš-šā‘ir, al-luḡawī*. Kairo: al-Hay ‘a al-‘amma li-šu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīrīya.
- aš-Šarīf, ‘Umar (2017): *A‘lām mansīya. Min arḍ al-Ġarbīya*. Ṭantā: Biblūmāniyā li-n-našr wa-t-tauqī‘.
- Šawābika, Aḥmad Fahd Barakāt (1986): *Muḥammad Rašīd Riḍā wa-dauruhu fī l-ḥayāt al-fikrīya wa-s-siyāsīya*. Kairo.
- Schacht, Joseph (1930): Aḥmed Pascha Taimūr. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Jg. 84 (4), S. 255-258.
- Scheidegger, Noline (2010): Strukturelle Löcher. In: Häußling, Roger/Stegbauer, Christian (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 145-155.
- Schnegg, Michael (2010): Die Wurzeln der Netzwerkforschung. In: Häußling, Roger/Stegbauer, Christian (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 21-27.
- Schulze, Reinhard (1990): *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden: Brill.
- Shahin, Emad Eldin (1989): Muḥammad Rashīd Riḍā’s Perspectives on the West as Reflected in al-Manār. In: *The Muslim World*, Jg. 79 (2), S. 113-132.
- Shavit, Uriya (2015): The Evolution of Darwin to a "Unique Christian Species" in Modernist-Apologetic Arab-Islamic Thought. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Jg. 26 (1), S. 17-32.
- Shavit, Uriya (2015): Zionism as told by Rashid Rida. In: *Journal of Israeli History*, Jg. 34 (1), S. 23-44.
- Singerman, Diane (2003): The Networked World of Islamist Social Movements. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): *Islamic Activism*. Bloomington: Indiana University Press, S. 143-163.
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Leiden, New York, Köln: Brill.

- Skovgaard-Petersen, Jakob (2001): Portrait of the Intellectual as a Young Man. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Jg. 12 (1), S. 93–104.
- Soage, Ana Belén (2008): Rashid Rida's Legacy. In: *The Muslim World*, Jg. 98, S. 1–23.
- Somel, Selçuk Akşin (1997): Ottoman Islamic Education in the Balkans in the Nineteenth Century. In: *Islamic Studies*, Jg. 36 (2/3), S. 439–464.
- Stolz, Daniel A. (2012): "By Virtue of Your Knowledge". In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jg. 75 (02), S. 223–247.
- Suwaydān, Ḥasan as-Samāhī (1998): *Min siyar al-ḥālīdīn bi-aqlāmihim. Aḥmad Šauqī, Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb*. Damaskus: Dār al-Qādirī.
- Ṭalās, Muṣṭafā (1978): *at-Taūra al-‘arabiya al-kubrā*. Damaskus: Mağallat al-fikr al-‘askarī.
- Tarabein, Ahmed (1991): ‘Abd al-Hamid al-Zahrawi. In: Anderson, Lisa/Khalidi, Rashid/Muslih, Muhammad/Simon, Reeva S. (Hg.): *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, S. 97–119.
- Tauber, Eliezer (1989a): Rashid Rida as Pan-Arabist Before World War I. In: *The Muslim World*, Jg. 79 (2), S. 102–112.
- Tauber, Eliezer (1989b): Sayyid Talib and the Young Turks in Basra. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 25 (1), S. 3–22.
- Tauber, Eliezer (1990): The Press and the Journalist as a Vehicle in Spreading National Ideas in the Late Ottoman Period. In: *Die Welt des Islams* (30), S. 163–177.
- Tauber, Eliezer (1993a): *The Arab movements in World War I*. London, Portland: Frank Cass.
- Tauber, Eliezer (1993b): *The Emergence of the Arab Movements*. London, Portland: Frank Cass.
- Tauber, Eliezer (1995a): Rashīd Riḍā and Fayṣal’s Kingdom in Syria. In: *The Muslim World*, Jg. 85 (3–4), S. 235–245.
- Tauber, Eliezer (1995b): Rashīd Riḍā’s Political Attitude During World War I. In: *The Muslim World*, Jg. 85 (1–2), S. 107–121.
- Tauber, Eliezer (1995c): *The Formation of Modern Syria and Iraq*. Ilford: Frank Cass.
- Tauber, Eliezer (1997): Secrecy in Early Arab Nationalist Organizations. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 33 (1), S. 119–127.
- Tauber, Eliezer (2006): Egyptian Secret Societies, 1911. In: *Middle Eastern Studies*, Jg. 42 (4), S. 603–623.
- Taymūr, Aḥmad (196-): *Ta’rīḥ al-usra at-Taymūriya*. Kairo: Lağnat našr al-mu’allafāt at-Taymūriya.
- Thompson, Elizabeth (2000): *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Thompson, Elizabeth (2015): Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution. In: Arsan, Andrew/Schayegh, Cyrus (Hg.): *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates*. London: Routledge, S. 244–257.
- Töpfer, Jochen/Bergmann, Max Friedrich (2019): *Jerusalem – Berlin – Sarajevo. Eine religionssoziologische Einordnung Amin al-Husseinis*. Wiesbaden: Springer VS.
- van Bruinessen, Martin (1992): Basyuni 'Imran. In: Gaborieau, Marc (Hg.): *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*. Paris: E.H.E.S.S., S. 26.
- Waardenburg, Jacob Dederik Jan (1986): Madjma‘ ‘ilmī. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/madjma-ilmi-COM_0607?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Mad%CC%B2j%CC%B2ma%CA%BF+%CA%BFIlm%C4%AB (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Watenpugh, Keith D. (2003): Middle-Class Modernity and the Persistence of Politics of Notables in Inter-War Syria. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 35 (2), S. 257–286.
- Wensinck, Arent Jan (1986): Khuṭba. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. URL:

- https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khutba-SIM_4352?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=K%CC%B2h%CC%B2u%E1%B9%ADba (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- West, David (2013): *Social Movements in Global Politics*. Cambridge: Polity.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2003): Interests, Ideas, and Islamist Outreach in Egypt. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): *Islamic Activism*. Bloomington: Indiana University Press, S. 231–248.
- Wiktorowicz, Quintan (2002): Islamic Activism and Social Movement Theory. In: *Mediterranean Politics*, Jg. 7 (3), S. 187–211.
- Wiktorowicz, Quintan (2003): Islamic Activism and Social Movement Theory. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): *Islamic Activism*. Bloomington: Indiana University Press, S. 1–33.
- Willis, John (2010): Debating the Caliphate. In: *The International History Review*, Jg. 32 (4), S. 711–732.
- Wilson, Mary C. (1987): *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Simon A. (2008): *Christian Criticisms, Islamic Proofs. Rashīd Riḍā's Modernist Defense of Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Zaman, Muhammad Qasim (2012): *Modern Islamic Thought in a Radical Age. Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Zemmin, Florian (2018): *Modernity in Islamic Tradition. The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar (Cairo, 1898-1940)*. Berlin: De Gruyter.
- Zemmin, Florian (2019): Validating Secularity in Islam. In: *Historical Social Research*, Jg. 44 (3), S. 74–100.
- az-Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn (2002 [1926/1927]): *al-A'lām. Qāmūs tarāğim li-ašhar ar-riğāl wa n-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*, Bde. 1, 3, 4, 6 und 7 v. 8. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- Zisser, Eyal (2011): Rashid Rida. In: Beshara, Adel (Hg.): *The Origins of Syrian Nationhood*. New York: Routledge, S. 123–140.

3. Internetquellen

- „Egypt and Persia. New Trade Relations“. In: *Egyptian Gazette* (02.08.1921). URL: <http://www.egy.com/community/06-11-01.php> (letzter Aufruf am 11.08.2016).
- Eich, Thomas (2010): *Islamische Netzwerke*. URL: <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/islamische-netzwerke> (letzter Aufruf am 15.07.2015).
- Freie Universität Berlin: Beschreibung des Forschungsprojekts *Kalīla and dimna – Wisdom Encoded* der Forschungsgruppe „Kalīla and dimna – Anonymclassic“. URL: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/kalila-wa-dimna/about-kwd/index.html> (letzter Aufruf am 16.01.2020).
- Gründungsdokument der *Ġam'iyat i'ānat al-mankūbīn fī l-bilād as-sūrīya* (1925). URL: <http://www.syrianhistory.com/en/photos/4313> (letzter Aufruf am 19.06.2019).
- Historical Network Research: *HNR Workshop Series*. URL: <http://historicalnetworkresearch.org/hnr-events/workshop-series/> (letzter Aufruf am 04.01.2020).
- Historical Network Research: *HNR Conference 2013 in Hamburg*. URL: <http://historicalnetworkresearch.org/hnr-events/hnr-conferences/the-future-of-hnr-conference-13/> (letzter Aufruf am 02.01.2020).
- Khairallah, K.-T.: „Le Panislamisme“. In: *Le Temps* (17.12.1911), S. 2. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2407041/f2.item.zoom> (letzter Aufruf am 23.07.2020).
- Khairallah, K.-T.: „Le congrès arabe syrien à Paris“. In: *Le Temps* (10.06.1913), S. 3. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k241462p/f3.item> (letzter Aufruf am 06.08.2019).

Sächsische Akademie der Wissenschaft zu Leipzig: Beschreibung des Projekts *Bibliotheca Arabica. Towards a New History of Arabic Literature*. URL: <https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/bibliotheca-arabica/intro> (letzter Aufruf am 16.01.2020).

Staatsbibliothek zu Berlin: "Orient-Digital wird großzügig von Deutscher Forschungsgemeinschaft gefördert". URL: <https://blog.sbb.berlin/tag/orient-digital/> (letzter Aufruf am 16.01.2020).

Symes, Peter (2005): *Habib Lotfallah and the Arabian National Bank of Hedjaz*. URL: <http://www.pjsymes.com.au/articles/hedjaz.htm> (letzter Aufruf am 14.02.2018).

Universität Leipzig: Beschreibung des Forschungsprojekts *The Pan-Islamic Journal al-Manār (1898–1940) and the Shift of Islamic Semantics Towards Modernity* von Daniel Kinitz, Kolleg-Forschungsgruppe "Multiple Secularities". URL: <https://www.multiple-secularities.de/team/dr-daniel-kinitz/> (letzter Aufruf am 16.01.2020).

Universitäts- und Landesbibliothek Bonn: Digitalisierungsprojekt *Translatio*, Arabische Periodika. URL: <http://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/topic/titles/3080606> (letzter Aufruf am 16.01.2020).

4. Technische Hilfsmittel

<https://www.vennmaker.com/> zur Herstellung von Netzwerkkarten (letzter Aufruf am 23.07.2020).

<https://www.zeemaps.com/> zur Herstellung von Landkarten (letzter Aufruf am 23.07.2020).

Anhang

Zusammenfassung der Dissertation

Die vorliegende Arbeit behandelt die Netzwerke des muslimischen Reformers Muḥammad Rašīd Riḏā (1865–1935) in Vereinigungen, in denen er im Laufe seiner Karriere in Kairo aktiv war. Die Strukturen und Aktivitäten dieser Vereinigungen sind mithilfe der Theorie sozialer Bewegungen untersucht worden. Dabei werden sie als eine Strategie zur Mobilisierung erfasst, was sich dazu bewährt hat, ihre Funktionen und ihren Stellenwert für die Reformbewegung sowie Muster in dieser Form des kollektiven Aktivismus herauszuarbeiten. Die Auswahl der Kontaktpersonen erfolgte auf der Grundlage namentlicher Erwähnungen in der viel rezipierten Zeitschrift *al-Manār*, die Riḏā zwischen 1898 und 1935 in Kairo herausgab. Dabei waren einige qualitative Kategorien des Netzwerkansatzes ausschlaggebend dafür, welche Kontaktpersonen in die Untersuchung einbezogen werden. Dazu gehören zum Beispiel die Kontinuität und Multidimensionalität von Beziehungen, eine hohe Kontaktfrequenz und eine gewisse intellektuelle Zusammengehörigkeit, die Riḏā in *al-Manār* durch die Verwendung bestimmter Ausdrücke und Attribute zum Ausdruck brachte. Darüber hinaus weisen die Beziehungen Riḏās zu einigen seiner Kontaktpersonen weitere qualitative Eigenschaften auf, wie beispielsweise eine besondere Krisenfestigkeit oder eine affektive Bindung.

Auf dieser Grundlage sind innerhalb der neun untersuchten Vereinigungen insgesamt 17 Kontaktpersonen Riḏās herausgearbeitet worden. Es handelt sich dabei ausschließlich um Männer einer gebildeten städtischen Mittelschicht, die die Reformbewegung im Allgemeinen dominierten. Ein Großteil war im Bereich der Publizistik tätig, als Herausgeber von Periodika, Inhaber von Druckereien und Buchhandlungen oder verfassten Essays und Monografien. Alle Kontaktpersonen waren in unterschiedlichem Maße daran beteiligt, die Inhalte von *al-Manār* und somit auch den Diskurs innerhalb der Reformbewegung mitzugestalten.

Die Verbindungen, die Riḏā zu Beginn seiner Karriere in den Kairener Vereinigungen mit religiöser Ausrichtung aufbaute, dienten insbesondere dazu, den Bekanntheitsgrad seiner Person und seiner Reformideen in Kairo und anderen Regionen Ägyptens zu erhöhen. Diese Verbindungen nutzte Riḏā später dazu, eine eigene Vereinigung zu gründen, die *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*. Diese war transnational ausgerichtet und leistete einen wichtigen Beitrag dazu, Riḏās Ideen jenseits der arabischsprachigen Welt zu verbreiten, insbesondere unter Muslimen in Indien, Malaysia und Indonesien. Zum Ende von Riḏās Leben war sein Ruf in religiös ausgerichteten Vereinigungen so etabliert, dass er ihnen als Mentor diente. Diesen Vereinigungen übertrug Riḏā – so eine der Thesen dieser Arbeit – sein intellektuelles Erbe. Dies war insbesondere durch Riḏās langjährige Verbindungen zu den Führungspersonen dieser Vereinigungen möglich.

Die Beziehungen Riḏās zu Kontaktpersonen innerhalb der politisch ausgerichteten Vereinigungen waren zwar zahlenmäßig geringer als die in den religiösen Vereinigungen, waren aber in dem Sinne besonders eng, dass sie eine auffallend hohe Kontaktfrequenz und Kontinuität aufweisen und besonders starke affektive und krisenfeste Beziehungen darstellten. Die entsprechenden Kontaktpersonen verfassten besonders viele Beiträge für *al-Manār* und ihr Dialog mit Riḏā und *al-Manār* fand auf sehr konstruktive Weise statt. Auffallend ist außerdem, dass die Verbindungen Riḏās zu Kontaktpersonen in religiösen und politischen Vereinigungen bis auf eine Ausnahme – namentlich Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb zwei voneinander getrennte Teilnetzwerke bilden.

Summary of the dissertation

This dissertation deals with the networks of the Muslim reformer Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) within the associations that he was active in during his career in Cairo. The structures and activities of these associations are examined by means of social movement theory. They are conceptualized as strategies of mobilization which has proved helpful in identifying their functions and significance for the reform movement as well as patterns of this type of collective activism. The contact persons have been selected based on mentions of their names in *al-Manār*, the widely read journal published by Riḍā in Cairo between 1898 and 1935. Some qualitative categories of the network approach were applied to determine which contact persons are to be included in this study, such as continuity and multidimensionality of relations as well as a sense of intellectual belonging. The latter was expressed by Riḍā by usage of certain expressions and attributes in *al-Manār*. Furthermore, some of the relations between Riḍā and his contact persons show additional qualities, such as a particular resistance to crisis or affective bonds.

Based on these premises, 17 contact persons have been identified within the 9 associations included in this study. They all belonged to a male educated urban middle-class who in general dominated the reform movement. The majority were publicists, such as editors of periodicals, owners of printing houses and bookshops, as well as authors of essays and monographs. To varying degrees, all of them participated in shaping the contents of *al-Manār* and hence the discourse of the reform movement.

The connections that Riḍā established during his early career in religiously oriented associations in Cairo helped raising the prominence of Riḍā and his reform ideas in Cairo and in other Egyptian regions. These connections were later employed by Riḍā to establish his own association, the *Ġamāʿat ad-daʿwa wa-l-iršād*. It was transnationally orientated and made an important contribution to disseminate Riḍā's ideas beyond the Arab-speaking world, especially in India, Malaysia, and Indonesia. At the end of his life, Riḍā's reputation within religious societies was so well-established that he served them as a mentor. This study argues that it is these late associations that Riḍā chose to transfer his intellectual heritage to. This was facilitated by his long-term connections to their leading figures.

Riḍā's relations to contact persons within political associations were fewer in number compared to those in religious associations but were particularly close in the sense that they show a remarkable contact frequency and continuity, as well as particularly strong affective bonds and a high resistance to crisis. The respective contact persons wrote a particularly large number of articles for *al-Manār* and hold a particularly constructive dialogue with Riḍā and *al-Manār*. Furthermore, it is remarkable that Riḍā's connections to contact persons in religious associations on one hand and in political associations on the other hand, constitute different networks, with one exception, namely Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb.