

Zwischen Nahḍa und Ernüchterung: Der Antikolonialismus Ġamāl ad-Dīn al-Afġānīs

Amando Saalbach, B.A.
Universität Leipzig

ABSTRACT

Dieser Artikel setzt sich mit Ġamāl ad-Dīn al-Afġānīs Konzepten des Antikolonialismus auseinander, indem er zunächst dessen Theorien darlegt und historisch einordnet, um sie dann ins Verhältnis zu setzen mit seiner realen Praxis. Dabei wird deutlich, dass al-Afġānī seine Strategie, insbesondere was die Frage, auf welche gesellschaftlichen Triebkräfte eine antiimperialistische und sozialreformerische Bewegung orientieren sollte, mehrfach modifizieren musste, weil sie an den realen Verhältnissen scheiterten. Dafür werden in erster Linie das idealistische Weltbild al-Afġānīs verantwortlich gemacht, aufgrund dessen er die realen Interessen und Möglichkeiten der privilegierten Klassen der kolonisierten Länder verkannt habe.

Saiyid Muḥammad b. Ṣafdar al-Ḥusainī, bekannt als Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-97), gilt vielen als bedeutendster islamischer Reformier und Vertreter der arabischen Renaissance (*an-nahḍa*). Seine gesellschaftskritischen Schriften, philosophischen Abhandlungen und politischen Ideen werden in der muslimischen Welt bis heute rezipiert und geben noch immer Anregungen für Diskussionen über das Verhältnis von Islam und Moderne. Al-Afġānīs Fokus lag auf der zeitgemäßen Auslegung des *Qurʾān*. Es handelt sich - zumindest der Überzeugung al-Afġānīs nach - um eine Rückbesinnung auf den islamischen Ursprung, um die islamische Lehre und Gesellschaft zu modernisieren. Darüber hinaus ist seine politische Leistung, eine islamische Antwort auf den europäischen Imperialismus gegeben zu haben, bis heute lehrreich und hat angesichts der aktuellen Weltlage wohl kaum an Bedeutung verloren. Al-Afġānī war aber nicht nur Theoretiker, sondern auch als Aktivist tätig. Im Folgenden sollen seine Ideen mit seinen politischen Erfahrungen verglichen werden. Zentral dabei ist, welche gesellschaftlichen Akteure er als politisches Subjekt betrachtete, welche realen Erfahrungen er mit seinem politischen Aktivismus sammelte und welche Grenzen seinem Handeln durch seine Ideen möglicherweise aufgezwungen wurden.

Der Fruchtbare Boden: Kolonialismus

Mit der militärischen Besetzung Ägyptens unter Napo-

leon von 1798 bis 1801 ergab sich eine direkte Konfrontation zwischen dem aufstrebenden kapitalistischen Westeuropa und der islamischen Welt. Dies wird von vielen Wissenschaftlern als Ausgangspunkt der Modernisierungsentwicklungen in der arabischen Welt konstatiert. So war das Verhältnis von Anbeginn gespalten. Man konnte dem Weg der »europäischen Moderne« versuchen zu folgen, oder aber sie grundlegend ablehnen: »Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung mit Europa liegt gerade in dieser Dichotomie zwischen einem fortschrittlichen Vorbild und einem brutalen ausbeutenden Rivalen.«¹ Muḥammad ʿAlī Paša, von 1805 bis 1848 Gouverneur der osmanischen Provinz Ägypten, war bedeutender Befürworter der Idee, das Land nach europäischem Vorbild zu prägen. Ziel war es, die ägyptische Entwicklung voranzutreiben und Europa gegenüber ebenbürtig zu werden. So wurde unter seiner Herrschaft eine Modernisierung der Armee, der Verwaltung, der Bildung, des Steuersystems und der Landwirtschaft, sowie eine Industrialisierung in den Sektoren der Nahrungsmittel- und Textilverarbeitung wie auch der kriegswichtigen Güter eingeleitet.² Zudem kam es durch den Import von Maschinen und Produkten aus Europa zu neuen technischen Entwicklungen. Diese

¹ Botros, Atef. „Ein Teil Europas? Einleitung.“ In: *Der Nahe Osten – Ein Teil Europas? Reflexionen zu Raum- und Kulturkonzeption im modernen Nahen Osten*, hrsg. von dems. (Würzburg: Ergon, 2006): 10.

² Krämer, Gudrun. „Geschichte des Islam.“ (München: C. H. Beck, 2005): 270 f.

Maßnahmen führten zu einem tiefgreifenden sozioökonomischen Strukturwandel. Die bisherige, eher feudal geprägte, Produktionsweise veränderte sich und es bildeten sich neue Klassen heraus, die neue Ansichten und Interessen vertraten.³ »Der Einbruch der Lohnarbeit mit der Proletarisierung weiter Teile der Bauernschaft führte zur Landflucht in Großstädte.« Jedoch kam auch »eine neue Generation gebildeter islamischer Intellektueller«, welche »kritisch gegenüber den externen Einflüssen und der internen Wehrlosigkeit standen, (...) empor.«⁴

Für die Entwicklung dieser neuen Generation Intellektueller spielten die in Beirut, Damaskus und Kairo etablierten französischen und britischen Missionsschulen – später kostspielige Bildungsreisen nach Europa – und der massive Ausbau von Bildungseinrichtungen⁵ eine entscheidende Rolle. Buch- und Zeitungsdruck wie auch die Übersetzung zahlreicher wissenschaftlicher und literarischer europäischer Werke gaben zusätzlich wichtige Impulse. Der Zugang blieb jedoch anfangs den wohlhabenden oder gebildeten Schichten vorbehalten. Dies vertiefte die Kluft zwischen den gebildeten Klassen und der großen Mehrheit der Bevölkerung, die einen traditionellen Lebensstil pflegten und kaum alphabetisiert war, noch weiter.⁶ Doch auch trotz des Versuchs, sich der europäischen Werte und Technologien anzunehmen, wie beispielsweise unter Muḥammad ‘Alī, ebte die Kolonialisierung muslimisch geprägter Regionen nicht ab. Ein wichtiges Ereignis war die blutige Niederschlagung des sog. Sepoy-Aufstandes gegen die englische Herrschaft in Indien durch die britische Kolonialmacht im Jahr 1857. Damit wurden die Illusionen von einer angeblichen moralischen Überlegenheit der europäischen Großmächte für die meisten muslimischen Intellektuellen zerstört und die Ideale der propagierten europäischen Aufklärung durch die repressive Eroberungspolitik der Kolonialstaaten diskreditiert.⁷

Darauf folgten weitere koloniale Feldzüge durch europäische imperialistische Mächte. Die Niederlage 1878 im Osmanisch-Russischen Krieg, sowie die kolonialen Unterwerfungen Tunesiens durch Frankreich 1881 und Ägyptens durch Großbritannien im Jahr darauf waren ein heftiger Schlag gegen das einst

unangefochtene Reich im Nahen Osten. Laut Albert Hourani stürzte dies die muslimische Mehrheit in eine »Identitätskrise«.⁸ Andererseits bestärkte es auch das Gefühl einer »islamischen Einheit«. So beschreibt Hourani:

»But it also aimed at reinforcing the loyalty of the Muslim peoples of the empire, a loyalty which might be shaken by the secularization of law, the spread of liberal ideas, or the contagion of nationalism.«⁹

Weitere Niederlagen vertieften diese Wahrnehmung. Zu Afġānīs Lebzeiten waren dies vor allem die wirtschaftliche und später militärische Kontrolle Ägyptens und die wirtschaftliche Abhängigkeit des Irans vom britischen Empire.

Die Wurzel: islamischer Reformismus

Doch nicht nur militärische, politische oder ökonomische Gründe sind für den Niedergang der islamischen Welt im 19. Jahrhundert zu betrachten. Ab dem 16. Jahrhundert trat ein Stillstand im Denken der islamischen Rechtswissenschaft ein, welcher sich auf die anderen Wissenschaftsbereiche ausdehnte. Die Dynamik in der islamischen Kultur, Wissenschaft und Technik geriet dadurch ins Stocken und es wurden weitgehend lediglich ältere Debattenstände reproduziert, während man neuere Forschung und Philosophie mit Skepsis betrachtet. Diese Furcht mancher Gelehrter, die *Umma* vom rechten Pfad abzubringen, führte somit zu einer »Wissensabstinenz«.¹⁰ Laut Muhammed Sameer Murtaza war bereits Ibn Ḥaldūn al-Ḥaḍramī (1332–1406) der letzte größere islamische Denker bis zur Moderne.¹¹ Dies entspricht auch den Ansichten vieler Denker der reformistischen *Salafīya*, die hart mit den kulturellen Praktiken der breiten Masse ihrer zeitgenössischen Glaubensgeschwister ins Gericht gingen. Sowohl die ältere Generation der *‘Ulamā*, als auch die Mehrheit der Bevölkerung, die einen »Volksislam« ausübte, wurden kritisiert und die gesamte jüngere islamische Geschichte als »dekadent« bezeichnet.¹² Hauptgrund für die stockende Entwicklung wurde in der islamischen Rechtspraxis des *taqlīd*, der Nachahmung, gesehen. Der unhinterfragten Übernahme alter Rituale und Traditionen stellten die reformistischen *Salafīya* die Ratio und das selbstständige Denken durch die Methode des *iq̣tīhād*s entgegen. Man besann sich auf die ursprünglichen Wurzeln des Islams, verkörpert in *Qur’ān* und *sunna*.¹³ Diese

³ Seidensticker, Tilman. „Islamismus - Geschichte, Vordenker, Organisationen.“ (München: C.H. Beck, 2014): 1 f.

⁴ Mustafa, Imad. „Der Politische Islam - Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah.“ (Wien: Promedia, 2014): 19.

⁵ 1839 stieg die Schüleranzahl in Ägypten auf 16.131 an und die Ausgaben für Bildung machten 50% der Staatsausgaben aus. Im Jahr 1878 besuchten sodann bereits 125.735 Schüler Bildungseinrichtungen und 1881 waren über eine halbe Million Ägypter literarisch gebildet. Vgl. Hafez, Sabry. „The Genesis of Arabic Narrative Discourse.“ (London: Saqi Books, 1993): 65.

⁶ Mustafa. „Der Politische Islam.“: 20.

⁷ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer. „Islamische Philosophie und die Gegenwartsprobleme der Muslime - Reflexionen zu dem Philosophen Jamal Al-Din Al-Afghani.“ (Berlin: Schiler, 2012): 218.

⁸ Hourani, Albert. „Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939.“ (London: Oxford University, 1962): 102.

⁹ Ebd.: 103.

¹⁰ Hofmann, Murad Wilfried. „Der Islam als Alternative.“ (München: Diederichs, 1999): 56.

¹¹ Vgl. Murtaza. „Islamische Philosophie.“: 17 ff.

¹² Ebd.: 36.

¹³ Mustafa. „Der Politische Islam.“: 18.

heiligen Schriften hätten hauptsächlich eine metaphysische, spirituelle und moralische Botschaft, die es in der jeweiligen Zeit zu kontextualisieren gelte. Es war somit ein Versuch, mittels eines authentischen islamischen Wegs in eine neue Gesellschaftsordnung überzugehen.¹⁴ Auf diese Weise kehrte die reformistische *Salafiya* die wahrgenommene Unterlegenheit der Muslime gegenüber Europa und ihre dementsprechende Abwertung um, indem sie die scheinbare Modernisierungsfeindlichkeit des Islams gerade in der Abkehr und Entfernung vom „wahren“ und „ursprünglichen“ Islam interpretierte.¹⁵ Auch al-Afgānī teilte die Kritik an den fehlgeleiteten islamischen Wissenschaften und ihren negativen Einfluss auf die gesamte Gesellschaft. Dem *ḡumūd*, dem gesellschaftlichen und geistigen Stillstand, entschieden zu begegnen, sah er mit der Aufgabe verbunden, das rationale Wissen und die Interpretationen von *Qurʾān* und *sunna* auf die aktuelle Zeit anzuwenden. Für ihn stand dabei im Zentrum, *ḥikma* (rationales Wissen,) zu verbreiten. Dies sei der Schlüssel zur blühenden Gesellschaft. Al-Afgānīs Aufruf »zurück zum *Qurʾān*« war in dieser Epoche nichts Neues oder Einzigartiges. Vielmehr war er ein Kind seiner Zeit und seine Stimmen zunächst eine von vielen.

Wissen als Macht

Grundlegend gilt es festzuhalten, dass al-Afgānī eine epistemologisch-idealistisch geprägte Vorstellung von Gesellschaft und Reformierung vertrat. So war eine Sentenz al-Afgānīs: »Wissenschaft regiert die Welt. (...) Es gab nie einen anderen Herrscher, gibt keinen und wird es niemals geben als die Wissenschaft.«¹⁶ Vor dieser Grundhaltung ist auch seine Betrachtungsweise des Kolonialisierungsprozesses im nordafrikanischen und asiatischen Raum zu verstehen. Al-Afgānī las darin primär eine Dominanz der Wissenschaft und erst im weiteren Sinne eine wirtschaftspolitische Besatzung.¹⁷ Somit ist die Auseinandersetzung mit Europa und der Kolonialisierung ein Kampf der Wissenschaften und des Wissens, wodurch sich die Frage aufdrängt, wie der Zustand einer blühenden Zivilisation durch ihre eigene Wissensproduktion zu erreichen ist. Denn das 70 Jahre andauernde blinde Kopieren des Wissens des Westens in europäischen Bildungseinrichtungen des Osmanischen Reichs brachte laut al-Afgānī keine muslimischen Wissenschaftler hervor. Er kritisierte, dass nicht zum selbstständigen Denken angeregt wurde, sondern lediglich entweder Neues und Fremdes abgeschrieben oder altes

Vertrautes rezipiert wurde.¹⁸ So beschrieb al-Afgānī den Werdegang der islamischen Bildung und Forschung folgendermaßen:

»Wisset, dass die islamische Gemeinschaft (*milla*) einst die hochrangigste und bedeutendste war. Sie war die intelligenteste, die verständigste und klügste. [...] Später aber wandte sie sich zu Einfachheit und Faulheit. Es [das Wissen, A. S.] verblieb in den Ecken der Schulen (*madrassa*) und der Derwischorden. So weit, dass die Lichter tugendhafter Kraft beinahe ausgingen und die Banner der Bildung und Erziehung beinahe vergingen. [...] Einige der islamischen Nationen kamen unter die Herrschaft anderer Nationen. Die Gewänder der Demütigung wurden angenommen. Die glorreiche *milla* war gedemütigt.«¹⁹

Sprich, sowohl *taqlīd* der eigenen Geschichte als auch *taqlīd* der fremden Herrschaft verhinderten laut ihm das neuerliche Erblühen der islamischen Kultur: Man sei lediglich »Nachahmer der europäischen Nationen« und dazu geneigt, »die Ausländer zu bewundern, ihnen zu gehorchen und ihre Herrschaft über uns zu akzeptieren.«²⁰ Als Ausgangspunkt für den Aufbau einer eigenen, islamischen Wissenschaft sah al-Afgānī den Islam selbst. So müsse, um dem europäischen Imperialismus begegnen zu können, der Islam reformiert werden. Für ihn war jedoch von zentraler Bedeutung, dass eine reformatorische Rückkehr zum *Qurʾān* auf der Ebene des oben beschriebenen erkenntnistheoretischen Rasters ansetzen und aus den schriftlichen Quellen des Islam der Gegenwart entsprechende Wissenskategorien und Interpretationsmuster herausarbeiten müsse. In diesem Auswertungsprozess der wegweisenden Aussagen des *Qurʾāns* wird der Vernunft eine bedeutende Rolle zugeschrieben. Murtaza zufolge geht es al-Afgānī darum, zu

»versuchen, die ursprüngliche Bedeutung [des *Qurʾāns*] wiederzugeben, indem sie seinen Inhalt kontextualisieren und ihn in das symbolische Universum der Menschen des 7. Jh. einbetten, um die eigentliche Glaubenssubstanz herauszufinden.«²¹

Der Islam sei, davon war al-Afgānī fest überzeugt, prädestiniert für Entwicklung und Moderne. Es sei nur eine Frage der Umsetzung des Glaubens:

»Die islamische Religion ist von allen Religionen der Wissenschaft und dem Wissen am nächsten. Zwischen Wissen, Wissenschaft und den Fundamenten des islamischen Glaubens gibt es keine Unvereinbarkeit.«²²

¹⁸ Ebd.: 54.

¹⁹ Zitiert nach Keddie, „*An Islamic Response to Imperialism*“: 63.

²⁰ Zitiert nach Srour, Hani. „*Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ḡamāladdīn ‚Al Afghānī‘ - Als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.*“ (Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1978): 103.

²¹ Murtaza. „*Islamische Philosophie*“: 38.

²² Zitiert nach Keddie, Nikki R. „*Sayyid Jamāl ad-Dīn ‚al-Afghānī‘ - A Political Biography.*“ (Berkeley: University of California Press, 1972.): 162 f.

¹⁴ Ebd.: 35.

¹⁵ Ebd.: 20.

¹⁶ Zitiert nach Keddie, Nikki R. „*An Islamic Response to Imperialism - Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‚al-Afghānī‘.*“ (Berkeley: University of California Press, 1983): 102.

¹⁷ Siehe Murtaza. „*Islamische Philosophie*“: 102.

zeigte er sich überzeugt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist al-Afgānīs Verständnis des Islam als Konzept der Befreiung. So wird die oben beschriebene Gemeinschaft (*milla*) über Nation, Religion und Sprache definiert, die auf gegenseitiger Solidarität fußt. Dies schließt nicht die Kooperation verschiedener Nationen der gleichen Religion oder verschiedener Religionen innerhalb einer Nation aus, um sich gegen die fremde Herrschaft gemeinsam zu vereinen.²³ Dabei erhält die Religion die Funktion, dass Menschen für ihre Gemeinschaft kämpfen und sorgen. Die Religion ist somit Triebfeder für ein besseres Diesseits, indem das Streben nach dem Jenseits eine Moral erzeugt, die eine intakte soziale Ordnung schaffe. Auf der theoretischen Ebene sieht al-Afgānī im Islam die Wurzeln einer wahrhaft gerechten Gesellschaftsform skizziert und in seinen Regeln sozialgemeinschaftliche Verantwortung begründet. Dies umfasst die verschiedenen Klassen innerhalb der *milla*, in welcher auch der »gerechte« Herrscher eingebettet ist. Islam ist für ihn keine auf das Jenseits vertröstende Religion, sondern auch im Diesseits wirksam. So konstatiert Murtaza über al-Afgānīs Denken:

»Die befreiende Botschaft des *Qurʾān* konnte also nicht bloß eine spirituelle sein, sondern musste zugleich eine sozialpolitische und ökonomische sein.«²⁴

Und weiter:

»Befreiung bedeutete für Afghani auch Befreiung vom europäischen Kolonialismus und somit Befreiung von Ausbeutung und Fremdbestimmung.«²⁵

Dabei unterschied er nicht zwischen Sunniten und Schiiten, was ein Novum darstellte. Al-Afgānī hebt hingegen hervor, dass alle Muslime gleichermaßen durch den europäischen Kolonialismus bedroht seien. Die Reformen und das Überwinden konfessioneller Gräben ist in al-Afgānīs Augen vielmehr eine Frage des Überlebens. Deshalb könne durch die Vereinbarkeit von Islam und Wissenschaft sowie der Fähigkeit zu Einheit und Gerechtigkeit auch

»ein gelehrter Muslim, der mit den liberalen Prinzipien Europas vertraut ist, diese mit Leichtigkeit seinem Volk mit der Autorität des *Qurʾān* vermitteln, ohne dabei den Schwierigkeiten zu begegnen, die ein Luther hatte.«²⁶

²³ So berief sich al-Afgānī in Indien primär auf den Nationalismus, unabhängig von den verschiedenen Konfessionen. Damit inkludierte er bspw. die hinduistische Mehrheitsbevölkerung. Vgl. Hourani. „*Arabic Thought in the Liberal Age*.“: 118.

²⁴ Murtaza. „*Islamische Philosophie*.“: 221.

²⁵ Ebd.: 224.

²⁶ Zitiert nach Keddie. „*Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*.“: 362.



Herrschaft auf sechs Kontinenten und über zahlreiche Völker - das British Empire 1886.

Denn al-Afgānī sah die potente Kraft, die jene *is̄lāḥ* (Reform) umzusetzen vermöge, in einem geeigneten muslimischen Herrscher bzw. Führer.

Konzept des Führers

Sein Konzept des »aufgeklärten« Anführers leitet al-Afgānī über mehrere Wege her. Er verweist zum einen darauf, dass weder im *Qurʾān* noch in den Hadīten in irgendeiner Form ein politisches System angeführt wird, und interpretiert daher

»das Schweigen Gottes in dieser Angelegenheit als Imperativ, die menschliche Vernunft einzusetzen, um eine Staatsform zu wählen, die zum Wohle aller ist.«²⁷

Zum anderen bezweifelt al-Afgānī, dass die ausgebeuteten und unmündigen Volksmassen ihr Recht auf Partizipation einfordern würden. So seien die Unterklassen nicht für rationale philosophische Argumente empfänglich und somit auch nicht zu einem aktiven Entwicklungsprozess fähig.²⁸ Der Großteil der Bevölkerung, der aus der Bauernschaft bestand, verstünden nicht mal ihre eigene Lage, geschweige denn dass sie zu einer gesellschaftlichen Emanzipation beizutragen vermochten.²⁹ Es bedürfe deswegen eines »aufgeklärten« Herrschers, der die Gesellschaft lenke. Dieser Führer müsse aber möglichst kompetent und gebildet sein, um ein guter Herrscher sein zu können, was wiederum eine möglichst gebildete Gesellschaft voraussetze. So schrieb al-Afgānī:

»Schlechte Bildung ist die Quelle aller Mängel und allen Übels. Wenn das verstanden wird, so ist einzusehen, dass alle Klassen und Schichten einer Gesellschaft gleichzeitig aufblühen und fortschreiten werden, so sie eine gute Bildung

²⁷ Murtaza. „*Islamische Philosophie*.“: 131.

²⁸ Badawi, Zaki Muhammad. „*The Reformers of Egypt - A Critique of al-Afghani. 'Abduh, and Ridha*.“ (Slough: Open Press, 1976): 5.

²⁹ Siehe Srour. „*Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn al-Afghānī*.“: 127.

erhalten. [...] Das bedeutet, dass große Herrscher aus diesen Menschen aufgrund ihrer guten Bildung entstehen werden.«³⁰

Folglich gedeihe eine Gesellschaft mit dem Bildungsgrad ihrer Angehörigen, aus dem ein entsprechend gelehrter Anführer hervorgehe. Er führt diese These so weit, dass seiner Auffassung nach einer direkten Proportionalität zwischen der Bildung und dem Wohl aller Klassen bestünde: Wären alle Mitglieder der *milla* gebildet, so ginge es automatisch auch allen Klassen gut.

Somit ist al-Afġānī der Überzeugung, dass dieser Führer nicht vom Himmel entsandt wird, sondern dass er auf der Erde und innerhalb der Gesellschaft »geschaffen« werden muss, was der klassischen islamischen Heilserwartung des *mahdī* widerspricht.³¹ Auch hier wird die menschliche Vernunft als leitender Akteur in dem Aufbauprozess eines politischen Systems dargestellt. Farid Hafez hebt diesbezüglich die Wechselbeziehung, in der sich der Führer gegenüber der Gesellschaft befindet, hervor: »Der Leiter widerspiegeln einerseits die Gesellschaft, andererseits führe er sie.«³² Seine Fähigkeiten und Befugnisse dürfe er jedoch nicht missbrauchen. Politische Führer dürften nicht ihren eigenen dynastischen Interessen nachgehen, sondern müssten mit der muslimischen Gemeinschaft kooperieren. Der Herrscher dürfe kein Despot sein, sondern müsse sich mit den Beherrschten beraten. Al-Afġānī beschreibt diesen Dialogprozess mit dem Konzept der *šūrā* (Ratsversammlung), wie es in der *sūra* »die Ameise« im *Qurʾān* beschrieben werde.³³ Er warnt jedoch vor der Wandlung der Menschen, wenn sie die Rolle des Anführers übernehmen und spricht dabei von »Selbstverliebtheit«.³⁴ Eine solche schlechte Leitung durch den Herrscher führe zwangsläufig erneut zu starken sozialen Ungleichheiten, was wiederum Neid in den arbeitenden Schichten hervorrufe und damit auch Gewalt. So legitimierte al-Afġānī in späteren Schriften Veränderungen durch gewaltsamen Umsturz, um Reformen im Land einleiten zu können, wenn ein »Despot die ganze Nation unterdrückt und vergiftet.«³⁵

Al-Afġānī in Aktion

Zu Ġamāl ad-Dīn al-Afġānīs biographischen Daten gibt es bis heute unterschiedliche Auffassungen, die in der Wissenschaft diskutiert werden. Dabei geht es im

Kern darum, ob sein Geburtsort in Afghanistan oder im Iran liegt.³⁶ Anhand dessen leitet sich seine religiöse und gesellschaftliche Erziehung und Bildung ab, die eine jeweils unterschiedliche Interpretationsweise zulässt. Nikki Keddie vertritt die Ansicht, dass al-Afġānī im Iran aufgewachsen sei und somit vermutlich schiitisch erzogen wurde. Sie rekonstruiert diese Annahme sehr ausführlich in ihrem Werk *Sayyid Jamāl ad-Dīn, al-Afġhānī - A Political Biography* und ordnet daher seine philosophischen Ansichten in die »offenere« schiitische Lehre ein, welche mehr philosophische Ideen zuließ und förderte.³⁷ Hani Srouf hält dagegen, dass al-Afġānīs religiöse Praxis von seinen Weggefährten als »sunnitisch« beschrieben wurde. So berichtete sein engster Freund und Schüler, Muḥammad ʿAbduh (1840-1905), dass al-Afġānī sich an der hanafitischen Lehre orientierte und er ihm nie eine schiitische Gesinnung angemerkt habe. Dabei vertritt Srouf die Erklärung, dass in Afghanistan sowohl schiitische als auch sunnitische Bevölkerungsgruppen existierten und al-Afġānī aufgrund seiner Lebenserfahrung zur geeinten islamischen *Umma*, der *Islamīya Wahīd*, über die *fitna* hinweg alle Muslime dazuzählte.³⁸

Al-Afġānīs biographische Daten werden ab seiner Jugend hingegen weniger kontrovers beurteilt, auch wenn nicht alle Lebensabschnitte verifiziert sind. Als Zäsur in seinem Leben wird ein vierjähriger Aufenthalt in Indien ab 1856 angesehen. Dabei wurde er Zeuge, wie die britische Besatzung den Sepay-Aufstand blutig niederschlug. Damit hatte sich für ihn »die europäische Zivilisierungsmission als Tyrannei und kapitalistische Ausbeutung entzaubert.«³⁹ Mit dieser Phase begannen al-Afġānīs politische Aktivitäten und er verfasste seine ersten Schriften. Eine weitere wichtige Station in seinem Leben war sein langer Aufenthalt in Kairo von 1871 bis 1879, wo er an der Azhar-Universität lehrte. Dort vermochte al-Afġānī zum ersten Mal, viele Interessierte, besonders seine Studenten, unter denen sich spätere Köpfe des islamischen Reformismus wie Muḥammad ʿAbduh, Rašīd Riḍā und Saʿd Zaġlūl befanden, aber auch Beamte, Lehrer, Händler und weitere Teile des Bildungsbürgertums, um sich zu scharen. Al-Afġānī kritisierte das Curriculum der Universität für dessen seiner Meinung nach veraltete und falsch ausgelegte

³⁰ Zitiert nach Keddie, „*An Islamic Response to Imperialism*“: 128 f.

³¹ Zwar spricht al-Afġānī durchaus von einem *mahdī*, der die Muslime gegen die Kolonialherren führen wird, Keddie zufolge handelt es sich dabei aber in erster Linie um Propaganda. Vgl. ebd.: 208.

³² Hafez, Farid. „*Islamisch-politische Denker - Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte*“ (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014): 100.

³³ Ebd.

³⁴ Zitiert nach Keddie, „*Sayyid Jamāl ad-Dīn, al-Afġhānī*“: 106.

³⁵ Zitiert nach ebd.: 226 f.

³⁶ Al-Afġānī selbst äußerte sich in Briefen oder aufgezeichneten Aussagen widersprüchlich. Die intensiveren Forschungsliteraturen zu seiner Person, stimmen überein, dass er mit seiner widersprüchlichen Biographie eben genau vermeiden wollte, nach seinem Herkunftsland oder seiner Glaubensrichtung gelesen und identifiziert zu werden. Er schafft damit nicht nur etwas Unnahbares, sondern versucht, sein Leben nach dem universellen Prinzip der weltweit geeinten *Umma* zu konstruieren.

³⁷ Vgl. Keddie, „*Sayyid Jamāl ad-Dīn, al-Afġhānī*“: 15 ff.

³⁸ Srouf, „*Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn, al-Afġhānī*“: 9 ff.

³⁹ Murtaza, „*Islamische Philosophie*“: 219.

Lehre scharf, wofür er letztlich suspendiert wurde.⁴⁰ Dennoch behielt er über seine Studentenzirkel indirekten Einfluss auf die öffentliche Meinung in Ägypten, da viele von ihnen zentrale Positionen in der neuen freien Presse innehatten. Später baute er diesen über meist französische Freimaurerlogen, in



Demonstration kolonialer Macht: britische Truppen marschieren durch die Straßen Kairo.

denen sich die in Kairo lebende Mittel- und Oberschicht aus verschiedenen Ländern traf und politisch austauschte, aus. In diesen Logen versuchte er, den Parlamentarismus in Ägypten zu stärken und die Gründung einer nationalen und konstitutionalistischen Partei zu inspirieren.⁴¹ In der Loge »Stern des Ostens« (*Kaukab as-Šarq*) formierte er eine Gruppe aus Männern in hohen Positionen und plante in diesen Kreisen einen Regierungsumsturz, der sogar die Ermordung des Khediven Ismā'īl Paša miteinschloss.⁴² Über diese Gesellschaften und sein inzwischen beachtliches Netzwerk schaffte es al-Afgānī sogar, den Sohn des Khediven, Muḥammad Taufiq Paša (1867-79), an sich zu binden und von seinen Ideen zu überzeugen. Als 1879 größere landesweite Proteste in Ägypten gegen die schlechten Lebensbedingungen und die hohe Verschuldung gegenüber Großbritannien ausbrachen, sah al-Afgānī darin eine Möglichkeit, einen Politikwechsel durchzusetzen und war in den Auseinandersetzungen aktiv. Als jedoch der Khedive von den Briten und Franzosen abgesetzt wurde und sein Sohn an die Macht kam, unterwarf sich dieser ebenfalls dem kolonialen Einfluss und arrangierte sich mit der britischen Besatzung, was zu einem Bruch mit al-Afgānī führte. Entsprechend verwies ihn der neue Marionettenherrscher kurz darauf des Landes.⁴³

Es folgten längere Aufenthalte in Indien, Frankreich, England, Russland und Iran. In dieser Zeit gab er unter anderem die einflussreiche antikolonial ausgerichtete Zeitung *al-'Urwa al-Wuṭqā* (»das stärkste Band«) heraus. Im Iran misslangen seine Versuche, den persischen Schah für seine anti-britischen Positionen zu gewinnen. Daraufhin wandelte er seine Aktivitäten, indem er ähnlich wie in Ägypten Diskussionszirkel aufbaute. Durch diese gewann er schnell einen Kreis an Zuhörern und Anhängern, besonders aus den Bürokratenschichten.⁴⁴ Aber auch in der einfachen Bevölkerung des Irans

genoss er mit seinen Gedanken und seinem Auftreten zunehmende Popularität. Mit den vermehrten Zugeständnissen der iranischen Regierung an europäische Staaten und Unternehmen und dem Ausbleiben von Systemreformen spitzte sich die politische Lage zu. Dies trieb besonders viele Iraner der Mittelschicht dazu, sich gegen die Regierung aufzu-

lehnen. Al-Afgānī Kritik sowohl am politischen Quietismus der schiitischen 'Ulamā, als auch an der wachsenden Autokratie und Eigennützigkeit der herrschenden Klasse im Königreich sowie deren Anbieterungspolitik an Europa, die zu massiver politischer und ökonomischer Abhängigkeit führte, traf somit auf fruchtbaren Boden. Aufgrund der wachsenden Proteste fürchteten der Schah und die Briten, dass al-Afgānī Zuspruch sich in der Bevölkerung ausdehnen könnte. 1891 wurde al-Afgānī schließlich gewaltsam in den Irak abgeschoben.⁴⁵

Ende desselben Jahres kam es im Iran zu den sogenannten Tabakaufständen, die sich gegen die Monopolstellung eines britischen Unternehmens wandten. Obwohl al-Afgānī nach Istanbul reiste, mischte er sich indirekt in die Proteste ein. Seine Anhängerschaft war aktiv an den teilweise gewaltsamen Aufständen beteiligt. Zudem forderte er Ayatollāh Mīrzā Muḥammad Hasan Šīrāzī auf, den Schah öffentlich anzuklagen. Kurz darauf kursierte eine *fatwā* des Geistlichen, deren Echtheit inzwischen angezweifelt wird, in der jeglicher Gebrauch von Tabak als ein Vergehen gegen den verborgenen Zwölften Imam bezeichnet wurde. Die Aktivitäten al-Afgānīs in der iranischen Politik wurden anfangs am osmanischen Hof begrüßt, doch als 1896 ein Schüler al-Afgānīs den Schah erschoss,⁴⁶ änderte sich dies. Nach der Ermordung des Schahs ließ der osmanische Sultan Abdülhamid II. al-Afgānī unter Hausarrest stellen. 1897, ein Jahr nach dem Attentat, starb dieser weitgehend isoliert in Istanbul.

Auf der Suche nach dem reformerischen Subjekt

Die für al-Afgānī wohl bedeutsamsten politischen Ereignisse als Aktivist waren die in Ägypten 1879 und im Iran von 1890-91. Es war bezeichnend, dass sich al-Afgānīs Hoffnungen in den ägyptischen Thronfolger

⁴⁰ Hafez, „Islamisch-politische Denker.“: 93.

⁴¹ Ebd.: 101.

⁴² Keddie, „An Islamic Response to Imperialism.“: 111-14.

⁴³ Ebd.: 20.

⁴⁴ Hafez, „Islamisch-politische Denker.“: 92.

⁴⁵ Keddie, „An Islamic Response to Imperialism.“: 28.

⁴⁶ Dabei ist unklar, ob der Anhänger beauftragt wurde oder auf eigene Faust handelte. Vgl. Murtaza, „Islamische Philosophie.“: 139.

يقول مدرس العلوم الفلسفية مير الحردية جمال الدين الكابلي
 الذي منحني عمره سبعة وثلاثون سنة باني ارجوس اخوان الصفا
 واستدعى من خلال الوفا اعني ارباب الجمع المقدس الماسون
 الذي هو من قتل والزلزل مصون ان يمنوا علي ويفضلوا الي
 بقبول في ذلك الجمع الطاهر وبادخاله في سلك المتخلفين
 في ذلك المسمى المعرف
 وكم الفضايلة
 ١١

Aufnahmegesuch al-Afgānīs an die Freimaurerloge in Kairo:
 »Ġamāl ad-Dīn al-Kābulī, Lehrer der Philosophie im (von Gott) beschützten Ägypten, von dessen Leben siebenunddreißig Jahre vergangen sind, bekennt, dass ich die Brüder der Reinheit (Iḥwān as-Safā') ersuche und die Freunde der Treue (Ḥullān al-Wafā') anrufe, ich meine die Herren der Heiligen Vereinigung der Freimaurer (Arbāb al-Mağma' al-Muqaddas al-Māsūn), die vor Schaden und Irrtum geschützt sind (min al-ḥalal wa-'z-zalal maṣūn), dass sie mir die Gnade erweisen und die Güte haben, mich in diese reine Vereinigung (al-Mağma' al-Muṭahhar) aufzunehmen und in diesen vorzüglichen Klub (al-Muntada al-Muṣṭahir) einzuführen. Euch (gebührt) die Gnade. Donnerstag, 22. Rabī' II. 1292. (Unterschrift).«
 (Übersetzung: Youssef Sleiman)

Taufiq als eines »aufgeklärten« Herrschers just in dem Moment als Illusion entpuppten, als dieser an die Herrschaft gelangte. Der junge Monarch passte sich unmittelbar den bestehenden machtpolitischen Verhältnissen an und bekämpfte eben jene politischen Ideen, deren Anhänger er selbst noch kurz zuvor gewesen war. Trotz dieses Scheiterns hatten al-Afgānīs Theorien nachhaltige Wirkung auf den jungen ägyptischen Nationalismus. Sein Einfluss auf höhere gesellschaftliche Kreise bestand auch nach seiner Exilierung fort.⁴⁷

Eine andere Erfahrung sammelte al-Afgānī hingegen am Königshof im Iran. Nach zwei erfolglosen Versuchen, auf die Regierungspolitik des Schahs einzuwirken, wandte er sich zunehmend an die gebildeten Schichten und religiöse Einrichtungen. 1891 mündete diese politische Arbeit in einer Massenbewegung und nachwirkend 1906 in der konstitutionellen Revolution im Iran. Al-Afgānīs Ziel, gegen die europäische Einflussnahme durch wirtschaftliche Abhängigkeiten und damit gegen die Politik des Schahs zu mobilisieren, ging letztlich auf und einte die Interessen von religiösen

Gelehrten, Nationalisten und Reformern.⁴⁸ Auch wird er als prägend für die Bewegung der Jungtürken im Osmanischen Reich angesehen.⁴⁹ Darüber hinaus wird al-Afgānī, ob direkt oder indirekt, für die Ermordung des Schahs zumindest mitverantwortlich gemacht.⁵⁰ Dennoch brachte die Ermordung des Schahs für al-Afgānī nicht den erhofften Regimewechsel im Iran. In einem Brief kurz vor seinem Tod reflektiert er, dass der tyrannische Herrscher letztlich auch nur ein Individuum in einem despotischen System sei, der ersetzt werden könne. Er sah erst an seinem Lebensende in dieser Form der politischen Auseinandersetzung keine vielversprechende Strategie: »Bemüht euch, so gut ihr könnt, die Fundamente des Despotismus zu zerstören.« Das Abarbeiten an individuellen Vertreter sei Zeitverschwendung.⁵¹ Die vergebliche Suche nach einem geeigneten muslimischen Führer schwingt in al-Afgānīs Spätwerk um und er fokussiert nun mehr auf das gesamtgesellschaftliche Umdenken. So könne wirkliche Veränderung »nur stattfinden, wenn die Grundlagen eines despotischen Systems zerstört werden, indem sich das Denken der Menschen ändert«, wie Murtaza resümiert.⁵²

Im Kontext des 19. Jahrhunderts betrachtet, unterschieden sich al-Afgānīs politische Aktivitäten von den Tanzimat-Reformern seinerzeit in Tunesien, Ägypten und im Osmanischen Reich: Seine Forderungen waren viel weitreichender und gingen über die bloße Umstellung in politischen Institutionen und über technische Entwicklung hinaus. Sie umfassten religiöse und gesellschaftliche Umbauprozesse als notwendige Voraussetzung. Damit bewegten sich seine Ansichten nicht im gewohnten Rahmen der üblichen Debatten und bestehenden Herrschaftsverhältnisse und standen der herrschenden Politik oft konträr gegenüber. Eugene Rogan merkt dazu an, seine Ideen stellten

»insofern eine Gefahr für die herrschende Schicht dar, als Afghani beabsichtigte, die muslimischen Herrscher durch Verfassungen einzuschränken, die er auf islamischen Prinzipien fußend sehen wollte.«⁵³

Dabei kämpfte al-Afgānī »für die Verbreitung seiner Ideale und Überzeugungen [...], auch wenn es negative

⁴⁸ Vgl. Murtaza, „Islamische Philosophie.“: 138.
⁴⁹ Vgl. Adams, Charles. „Islam and Modernism in Egypt – A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh.“ (New York: Russell & Russell, 1933): 12.
⁵⁰ Vgl. Hourani. „Arabic Thought in the Liberal Age.“: 112 f. sowie Keddie. „Sayyid Jamāl ad-Dīn, al-Afghānī.“: 412.
⁵¹ Zitiert nach Khan, Ziaullah. „Sayyid Jamal al-Din al-Afghani - Al-Afghani's Encounter with Muslim Potentates.“ In: Jamāl al-Dīn al-Afghānī - An Apostle of Islamic Resurgence, hrsg. von M. Ikram Chaghatai (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.): 161.
⁵² Murtaza, „Islamische Philosophie.“: 140.
⁵³ Rogan, Eugene. „Die Araber - Eine Geschichte von Unterdrückung und Aufbruch.“ (Berlin: Propyläen, 2012): 197.

⁴⁷ Murtaza, Muhammad Sameer. „Die Reformer im Islam - Jamal al-Din al-Afgānī, Muhammad Abduh, Qasim Amin, Muhammad Raschid Rida.“ (Norderstedt: Books on Demand, 2015): 12.

Konsequenzen für ihn hatte.«⁵⁴

In der Realität scheitert er jedoch daran, Herrscher durch seine Argumente und Appelle an edle Motive und Vernunft zu überzeugen. Diese fürchteten letztlich stärker um ihre Macht, die zwar durch die Abhängigkeiten von Europa beschränkt, zugleich aber auch gesichert war. So scheiterten al-Afġānī epistemologisch-idealistischen Konzepte der Vernunft schlussendlich an der gesellschaftlichen Stellung der muslimischen Herrscher jener Zeit. Zwar luden ihn einige an ihren Hof ein und er umgab sich sein Leben lang hauptsächlich mit Regierungschefs, Philosophen und Gelehrten, doch war ein sich wiederholendes Muster, dass jene Machthaber ihn nach einiger Zeit verstießen oder ihn isolierten. Dies spiegelte sich auch in seiner Anhängerschaft wieder. Seine politischen Aktivitäten formierten sich nie in einer festen Struktur oder Organisation, sondern blieben meist lose in Diskussionskreisen. Dennoch gewann er viele Mitstreiter in den Schichten der Kaufmänner, Gelehrten, Offiziere, Intellektuellen, mittelständischen Bauern usw. Über Moscheen und islamische Bildungseinrichtungen konnte er seine Vorstellung des Panislamismus auch in die breitere Bevölkerung tragen.⁵⁵ Auch wenn al-Afġānī nicht vermochte, einen »ausgewählten« Führer zu finden, so traf er mit vielen anderen Ansätzen den Nerv der Zeit.

Bibliographie

- Adams, Charles. „Islam and Modernism in Egypt – A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh.“ (New York: Russell & Russell, 1933).
- Badawi, Zaki Muhammad. „The Reformers of Egypt – A Critique of Al-Afghani. ‘Abduh, and Ridha.“ (Slough: Open Press, 1976).
- Botros, Atef. „Ein Teil Europas? Einleitung.“ In: *Der Nahe Osten – ein Teil Europas? – Reflexionen zu Raum- und Kulturkonzeption im modernen Nahen Osten*, hrsg. von dems. (Würzburg: Ergon-Verlag, 2006). 1-20.
- Hafez, Farid. „Islamisch-politische Denker – Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte.“ (Frankfurt a. M.: Lang-Edition, 2014).
- Hafez, Sabry. „The Genesis of Arabic Narrative Discourse.“ (London: Saqi Books, 1993).
- Hofmann, Murad Wilfried. „Der Islam als Alternative.“ (München: Diederichs, 1999).
- Hourani, Albert. „Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939.“ (London: Oxford University, 1962).
- Keddie, Nikki R. „An Islamic Response to Imperialism – Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‚al-Afghānī‘.“ (Berkeley: University of California Press, 1983).
- . „Sayyid Jamāl ad-Dīn ‚al-Afghānī‘ – A Political Biography.“ (Berkeley: University of California Press, 1972).

- Khan, Ziaullah. „Sayyid Jamal al-Din al-Afghani – Al-Afghani’s Encounter with Muslim Potentates.“ In: *Jamāl al-Dīn al-Afghānī – An Apostle of Islamic Resurgence*, hrsg. von M. Ikram Chaghatai (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.): 139-171.
- Krämer, Gudrun. „Geschichte des Islam.“ (München: C. H. Beck, 2005).
- Murtaza, Muhammad Sameer. „Die Reformer im Islam – Jamal al-Din al-Afġānī, Muhammad Abduh, Qasim Amin, Muhammad Raschid Rida.“ (Norderstedt: Books on Demand, 2015).
- . „Islamische Philosophie und die Gegenwartsprobleme der Muslime – Reflexionen zu dem Philosophen Jamal al-Din al-Afġānī.“ (Berlin: Schiler, 2012).
- Mustafa, Imad. „Der Politische Islam – Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah.“ (Wien: Promedia, 2014).
- Rogan, Eugene. „Die Araber – Eine Geschichte von Unterdrückung und Aufbruch.“ (Berlin: Propyläen, 2012).
- Seidensticker, Tilman. „Islamismus – Geschichte, Vordenker, Organisationen.“ (München: C. H. Beck, 2014).
- Srouf, Hani. „Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn ‚Al Afghānī‘ – Als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.“ (Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1978).

⁵⁴ Mustafa. „Der Politische Islam.“: 23.

⁵⁵ Hafez. „Islamisch-politische Denker.“: 94.