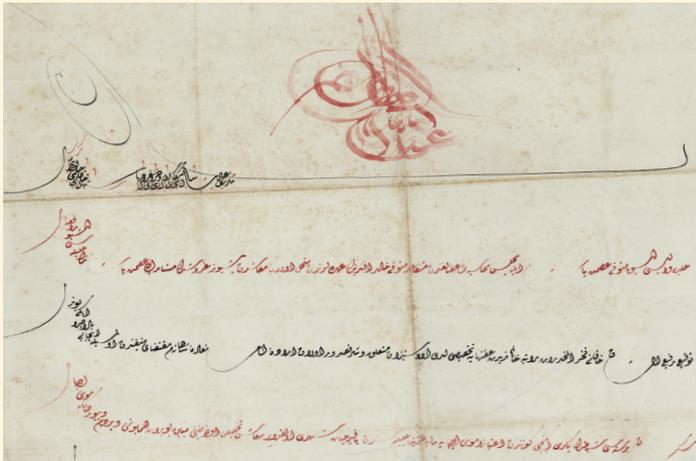


Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien

Festschrift für Michael Ursinus

Johannes Zimmermann, Christoph Herzog und
Raoul Motika (Hg.)



8 Bamberger Orientstudien

Bamberger Orientstudien

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

Band 8

Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien

Festschrift für Michael Ursinus

hg. von Johannes Zimmermann, Christoph Herzog
und Raoul Motika



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

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

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Hitthaler

© University of Bamberg Press Bamberg, 2016
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2193-3723
ISBN: 978-3-86309-413-3 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-414-0 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-465059

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band..... xi

Abkürzungsverzeichnis.....xxv

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum. Eine nicht-denominationale Gruppe: *İsa Mesih*

İmanlıları 1

Jean-Louis Bacqué-Grammont

Histoire et géographie imaginaires chez le voyageur Evliyā Çelebi:

Les Portes de Fer, le Bras Thrace et son estuaire à Istanbul 33

Rainer Brunner

Lātinīya lā-dīnīya Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und

Türkisch im Zeitalter des Nationalismus..... 73

Elif Elmas

Çaragöz in Ketten Teodor Kaşşābs Kampf gegen die osmanische

Pressezensur während der Spät-Tanzīmāt..... 115

Werner Ende

Medina und seine Bibliotheken in spätoosmanischer Zeit:

Eine Skizze..... 129

Susanne Enderwitz

Rituelle Reinigung oder hygienische Maßnahme? Ein

Maßnahmenkatalog gegen die Hundepelage aus der

Heidelberger Handschriftensammlung..... 151

INHALTSVERZEICHNIS

Rossitsa Gradeva

Sofia's *Rotunda* and Its Neighbourhood in Ottoman Times177

Tobias Heinzelmann

Ta'lik-Drucke in Bülâk und Istanbul: Zum kalligraphischen
Anspruch von Typendruck und Lithographie209

Christoph Herzog

Mevlânzâde Rif'at und die jüdische Weltverschwörung243

Colin Heywood

The Evolution of the Courier Order (*ulağ hükmi*) in Ottoman
Chancery Practice (Fifteenth to Eighteenth Centuries)269

Colin Imber

Who, or Where, or Which, or What is Yünus Emre?
A Note on a National Poet.....313

Raif Georges Khoury

Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand und zur
Quellenlage der Muḥammadbiographie und der
frühislamischen Geschichtsbücher.....335

Klaus Kreiser

Die Reise der *Karadeniz* im Jahr 1926: Schwimmender Basar
im Hamburger Hafen oder Botin der Neuen Türkei?371

Robert Langer

Die Inschrift ‚wider das Kuhopfer‘ des Manekji Limji Hataria
am zarathustrischen Schrein von Bânū-Pârs von 1856401

Hans Georg Majer

Timâr-Gesuche ('arż, 'arżuḥāl) aus dem *sancağ* Maraş
vom Jahre 1742 und anderes: Zu 70 Originalen
aus dem Besitz von Jakob Philipp Fallmerayer413

INHALTSVERZEICHNIS

Nenad Moačanin

Reading between the Lines, Interpreting Ottoman
Cadastral Surveys Anew: Some Remarks on the
Discriminatory Rates and the So–Called ‘Fines’ 447

Viorel Panaite

Defending the Status of *müste'min* Ottoman State Bureaucrats'
Correspondence about French Merchants and
“Coffee from Malta” in Aleppo 477

Claudia Römer & Nicolas Vatin

Faux, usage de faux, faux témoignage,
accusation mensongère et usurpation d'identité à la fin
du règne de Soliman le Magnifique 509

Henning Sievert

Die Zivilisierung des Vaterlandes: Der Beamte Receb aus Rhodos
kommentiert die Zustände in der tripolitanischen Provinz. 563

Martin Strohmeier

The Surrender of Medina (1918/19) Revisited..... 613

Erdal Toprakyan

Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von
Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der
Re'iszādeler 631

Benjamin Weineck

„Er ist ein notorischer Übeltäter“ Lokalhistorische Perspektiven auf
einen Kızıldağ-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert 665

Johannes Zimmermann

Die drei Belagerer Wiens: Hans Sebald Beham, Hans Guldenmund
und die zwei *pençes* (Mağbül) İbrāhīm Paşas 701

Lātinīya lā-dīnīya

Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus

Rainer Brunner

Man wird Muḥammad Rašīd Riḍā kaum vorwerfen können, je sein Licht unter den Scheffel gestellt zu haben. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die kurz vor seinem Tod 1935 erschienen, erinnert er sich mit unverhohlenem Stolz daran, wie er es bereits als Schüler an der *Madrasa al-waṭanīya* im nordlibanesischen Tripolis zu frühem Ruhm in Sachen Sprachgewandtheit brachte. Sogar sein Schulleiter und Lehrer Ḥusayn al-Ġisr pflegte ihn bei schwierigen Problemen zu konsultieren, wenn gerade kein Lexikon greifbar war, und Rašīd Riḍā, der als Kenner der Grammatik herausragte, war nie um eine Antwort verlegen.¹ Bereits

1 Muḥammad Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-l-Azhar*, Kairo: s.n., 1353 h [1934/35], 141; zu al-Ġisr cf. Johannes Ebert, *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Ḥusayn al-Ġisr at-Ṭarābulusī (1845–1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*, (Heidelberger Orientalistische Studien; 18), Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1991, insbes. 79–84 über besagte Schule.

als Schüler verfasste er Gedichte, von denen er Jahre später feststellte, dass sie in Versmaß und Flexion den klassischen Regeln entsprachen, was ihm das Lob des um eine Generation älteren Gelehrten Aḥmad ‘Abd al-Ġawād al-Qāyātī eintrug, er fange dort an, wo andere aufhörten. Auch die zahlreichen Preis- und Trauergedichte, die er auf Drängen von Freunden und Bekannten verfasste, mehrten „meinen Ruf als vortrefflicher Autor“ (*šuhratī bi-’l-iğāda fī ’l-kitāba*). Als er einen anderen Gelehrten im Gespräch mit einem Kollegen mit den Worten zitiert, Rašīd Efendī sei „der eloquenteste Schreiber, den wir haben, nur Muḥammad ‘Abduh kann mit seiner Stilkunst mithalten“, fällt sein Dementi, er selbst habe nicht so gedacht, eher halbherzig aus.²

Es ist daher kaum überraschend, dass Rašīd Riḍā auch in der ab 1898 von ihm in Kairo herausgegebenen Reformzeitschrift *al-Manār* seine Aufmerksamkeit immer wieder der arabischen Sprache zuwandte. Er tat das indes weniger aus der Perspektive des Dichters oder Literaturkritikers, als vielmehr mit Blick auf die zeitgeschichtlichen kulturellen und politischen Entwicklungen, die für ihn – wortgewaltiger Protagonist der *salafiya*, der er nun einmal war – unweigerlich mit der Frage der Religion und ihres Stellenwerts in der Gesellschaft verknüpft war. An mehreren Themenfeldern, verteilt über nahezu den gesamten 37jährigen Erscheinungszeitraum des *Manār*, lässt sich diese Beobachtung immer wieder aufs Neue untermauern: der Debatte über das Verhältnis von ägyptischem Dialekt und arabischer Hochsprache, wie sie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert intensiv geführt wurde; dem Verhältnis zwischen dem Arabischen und dem Türkischen, erst im Osmanischen Reich, nach dessen Zerfall in der Türkischen Republik, kulminierend in der türkischen Sprach- und Schriftreform der 1920er-Jahre; sowie schließlich der Frage, ob und unter welchen Umständen die Übersetzung des Korans in eine Fremdsprache zulässig sei.

2 Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-’l-Azhar*, 180–88 (Zitate 181 & 187).

1. „Diese alberne Sprache“ – Rašīd Riḍā und der ägyptische Dialekt

Die Kulturbewegung der sogenannten *nahḍa* seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts war in erster Linie eine Auseinandersetzung über die Modernisierung von Literatur und Sprache.³ Dabei ging es unter anderem um die Frage, ob man nicht besser daran täte, die Hochsprache zumindest in Teilen zugunsten der Dialekte als Hauptmedium der Kommunikation aufzugeben. Die Unterstützer dieser Idee sahen in der Diglossie, d.h. dem erheblichen Abstand zwischen der geschriebenen Hoch- und der gesprochenen Umgangssprache, ein gravierendes Entwicklungshindernis muslimischer Gesellschaften. Wollte man die allgemeine Volksbildung vorantreiben und die hohe Analphabetenrate bekämpfen, überhaupt Anschluss an Europa finden, so das Kalkül, seien dazu die Dialekte weitaus besser geeignet als das vermeintlich seit Jahrhunderten erstarrte Hocharabisch. Ein Teil dieser Debatten fand sozusagen ‚intern‘ statt, also unter Teilnehmern, die selbst, seien sie Muslime oder Christen, den gebildeten arabischen Schichten angehörten und vor allem in der von den beiden libanesischen Christen Ya‘qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr in Kairo herausgegebenen Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* ein geeignetes Forum fanden.⁴

Daneben hatten sich seit etwa 1880 aber auch Orientalisten und andere westliche Autoren des Themas angenommen. Der wichtigste

3 Dazu siehe nun ausführlich Abdulrazzak Patel, *The Arab Nahḍah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*, (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013; zur kürzeren Einführung: Yoav Di-Capua, „Nahda: The Arab Project of Enlightenment“, in: Dwight F. Reynolds (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*, (Cambridge Companions to Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 75–95.

4 Dagmar Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, 2 vols., (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17), Würzburg: Ergon, 2004, vol. 2, 437–51; cf. allg. Pierre Larcher, „Al-lughā al-fuṣḥā: Archéologie d’un concept ‚idéolinguistique‘“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 263–78; Adrian Gully, „Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries“, in: *Journal of Semitic Studies* 42 (1997), 75–120.

unter ihnen war Wilhelm Spitta (1853–83), seines Zeichens von 1875 bis 1882 Direktor der Khedivial-Bibliothek in Kairo und ein ausgezeichnete Kenner des ägyptischen Dialekts. Im Vorwort zu seiner 1880 erschienenen *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten* hatte er ausdrücklich seinem Wunsch Ausdruck verliehen, dass „man in Aegypten Ernst machte, den gesprochenen Dialect zur Schriftsprache zu erheben.“⁵ Denn die allgemeine Volksbildung wäre nun einmal viel leichter zu bewerkstelligen, „wenn man die Sprache schriebe, welche man spricht, anstatt jetzt künstlich in einer Sprache zu schreiben, die dem heutigen Geschlechte so fern liegt, wie dem Italiäner das lateinische, dem Neugriechen das altgriechische, die, ohne vulgär zu sein, auch nicht einmal mehr das klassische arabisch darstellt.“⁶ Einen Konflikt mit der Religion sah er in alledem nicht, denn zum einen werde die Sprache des Korans ohnehin „nirgends mehr geschrieben, sondern überall nur das mittelarabische der Kanzleien“, zum anderen bliebe sie als „Sprache des Gebetes und der Riten“ durchaus bestehen.⁷ Noch einen Schritt weiter ging einige Jahre später der Amerikaner Daniel Willard Fiske (1831–1904), ein Bibliothekar und Spezialist für nordische Sprachen, der durch die Begegnung mit Spitta in Kairo zum orientalistischen Quereinsteiger wurde. 1897 veröffentlichte er im Selbstverlag und anonym eine Broschüre mit dem programmatischen Titel *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*,⁸ in der er – unter ausdrücklicher Berufung auf Spittas Vorwort – forderte, den ägyptischen Dialekt nicht nur zur allgemeinen Verkehrssprache zu machen, sondern ihn darüber hinaus zu verschriftlichen, und zwar in einem Lateinalphabet, das auf der leicht

-
- 5 Wilhelm Spitta, *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*, Leipzig: Hinrichs, 1880, XV; cf. Sabine Mangold, „Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914)“, in: *ZDMG* 157 (2007), 49–76 (v.a. 58–63).
- 6 Spitta, *Grammatik*, XIV.
- 7 *Ibid.*, XV.
- 8 Daniel Willard Fiske, *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*, 2. Aufl., Florenz: The Landi Press, 1904 [¹1897]; cf. hierzu ausführlich Liesbeth Zack, „Key to Mass Literacy or Professor’s Hobby? Fiske’s Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet“, in: *al-‘Arabiyya* 47 (2014), 1–19.

veränderten Transkription Spittas beruhte.⁹ Zur Verbreitung seiner Ideen vor Ort rief er sogar eigens eine *Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend* ins Leben, auf die Martin Hartmann, der aufmerksame Beobachter des ägyptischen Kulturlebens jener Jahre und ein entschiedener Unterstützer dieser Idee, in der orientalistischen Fachliteratur aufmerksam machte.¹⁰

Muḥammad Rašid Riḍā, der erst Ende 1897 nach Ägypten gekommen war,¹¹ entging Fiskes Umtriebigkeit nicht, und bereits im April 1898, gut einen Monat nach Erscheinen der ersten Ausgabe des *Manār*, widmete er diesem „erneuten Schlag gegen die arabische Sprache“ einen zweiteiligen Artikel.¹² Tatsächlich handelte es sich hierbei nicht um die erste Reaktion eines muslimischen Intellektuellen auf westliche Forderungen nach Sprachreformen im Arabischen,¹³ und Rašid Riḍā war auch nicht der einzige, der Fiskes Vorschläge kommentierte¹⁴ – der gründlichste war er jedoch allemal. Er erkannte die Reformbedürftigkeit der jahrhundertlang von den ‘*ulamā*’ mit falscher Didaktik gelehrteten Hochsprache durchaus an, allerdings sei die breite

-
- 9 Auch Spitta hatte, wenngleich nur am Rande und ohne weitergehende Forderungen in dieser Hinsicht, bemerkt, dass „die unglückselige Schrift einen grossen Theil der Schuld“ trage (Spitta, *Grammatik*, XIV).
- 10 Martin Hartmann, „Die gam’ijet ta’lym kull wilād maṣr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898), 277–87; cf. auch seinen Aufsatz „Islam und Arabisch“, in: id., *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*, vol. 1, Berlin 1905, 1–22 (v.a. 20–2). In dem Fiske gewidmeten Wikipedia-Eintrag (https://en.wikipedia.org/wiki/Willard_Fiske) ist von Fiskes Ausflügen in die Hobby-Orientalistik nicht die Rede, was daran liegen mag, dass diese Schriften anonym erschienen; allerdings kannte schon Hartmann den Namen des *spiritus rector*.
- 11 Rašid Riḍā, *al-Manār wa-l-Azhar*, 192f.
- 12 „Ṣadma ḡadīda ‘alā al-‘arabīya“, in: *al-Manār* 1/6 (April 1898), 101–4; 1/7 (April 1898), 120–9.
- 13 Ğurġi Zaidān hatte im ersten Jahrgang seiner Zeitschrift *al-Hilāl* gegen eine ähnliche Initiative des britischen Bauingenieurs William Willcocks (1852–1932) protestiert: „al-Luġa al-‘arabīya al-fuṣḡā wa-l-luġa al-‘ammiya“, in: *al-Hilāl* 1/6 (Februar 1893), 256–60; cf. dazu auch Anne-Laure Dupont, „What is a kātib ‘amm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Ğurġi Zaydān“, in: *Middle Eastern Literatures* 13 (2010), 171–81 (v.a. 176f.).
- 14 Cf. dazu die kurzen Notizen wiederum in *al-Hilāl* 6/20 (15. Juni 1898), 785 sowie in *al-Muqataṭaf* 29/3 (März 1904), 269 (letztere über Fiskes Broschüre *agrūmyja maṣry maktūba bil lisān el maṣry we ma’ha amsila*, Florenz: Landy, 1322 h [1904]).

Masse entsprechenden Anstößen in der Moderne nicht gefolgt. Stattdessen seien nun diejenigen, die das Arabische abtöten wollten, eifrig tätig. Beide Teile ihres Ansinnens waren ihm gleichermaßen ein Dorn im Auge: die Wiederbelebung (er spricht hier in der Tat von *iḥyāʾ*) des ägyptischen Dialekts, den man zur Schriftsprache machen wollte, wie auch und in erster Linie der Umstand, dass dieser in eigens dafür erfundenen Lateinbuchstaben geschrieben werden sollte.¹⁵ In Wirklichkeit gehe es ihnen darum, die Ägypter der Sprache der Wissenschaft und der Religion zu entfremden, ihnen aber gleichzeitig weiszumachen, sie würden damit zu einer gelehrten Nation. Überhaupt sei dem Erfinder dieser Buchstaben, Wilhelm Spitta, nicht über den Weg zu trauen; dessen vorgebliche Liebe zu den Ägyptern und eifrige Sorge um ihr Wohlergehen trage eher Züge von Feindschaft und Hass, denn wann hätte man schon je einen Westler gefunden, der das Wohl des Orients um des Orients willen anstrebe?¹⁶

Die Propagandisten dieser Idee, so Rašīd Riḍā weiter, wollten die Ägypter mit vier, allerdings gut getarnten, Argumenten zugunsten eines lateinschriftlichen Dialekts täuschen: Handelserleichterungen mit Europa, eine allgemein verbreitete Bildung und Alphabetisierung, die Bewahrung der Umgangssprache, da diese auch von den Ausländern leichter gelernt werden könnte und nicht (wie in Algerien unter französischer Kolonialherrschaft) von deren Sprache verdrängt würde, und schließlich die Senkung der Druckkosten für Bücher.¹⁷ Nichts von alledem ließ er gelten: Die Erleichterung des Handels mit Europa sei eine Katastrophe für die Ägypter, die um die Früchte ihrer Arbeit gebracht und ausgebeutet würden; eine allgemeine Bildung scheitere daran, dass in der Umgangssprache keinerlei Bücher über Wissenschaft und Technik vorhanden seien, wohingegen die hunderttausende, die es in der Hochsprache dazu gebe, aufgegeben würden; die Europäer, denen es

15 „Šadma ḡadida“, 103.

16 Ibid., 120f.

17 Ibid., 104 & 121ff.; es ist nicht ersichtlich, worauf Rašīd Riḍā sich hier konkret stützt, denn weder Spitta noch Fiske führen derlei ins Feld; möglicherweise handelt es sich um Dinge, die in den Broschüren von Fiskes oben erwähnter pädagogischer Gesellschaft zu lesen waren. Ein Verzeichnis von deren Publikationen findet sich auf der hinteren Umschlagseite einer weiteren Broschüre Fiskes: *All about Postal Matters in Egypt*, Florenz: Landi Press, 1898.

nur um den eigenen Nutzen gehe, würden einen Teufel tun, den ägyptischen Dialekt zu erlernen und ihre Wissenschaften über den „Leisten dieser albernen Sprache“ (*qawālib hādīhi 'l-luġa as-sahīfa*)¹⁸ zu schlagen. Aber selbst wenn dem so wäre und der Dialekt zur Sprache von Wissenschaft und Technik würde, müsste man Jahrzehnte warten, ehe der gewünschte Effekt einträte, wobei das Erlernen des Dialekts ohnehin nicht von der Verwendung der Lateinschrift abhängt. Daher trügen die Lateinbuchstaben (Rašīd Riḍā bezeichnet sie übrigens durchgängig als *ḥurūf ifranġīya*) mitnichten zur Bewahrung der Umgangssprache bei, vielmehr sei es nämlich das Hocharabische als Sprache der Wissenschaft und Religion, das vom Aussterben bedroht sei. Statt der Aufwertung des Dialekts sei eine Reform der Lehrmethoden an der Azhar und den übrigen Schulen dringend notwendig, was auch einer der wichtigsten Gründe für die Existenz des *Manār* sei. Nur die Druckkosten, so Rašīd Riḍās sarkastisches Fazit, ja, die würden freilich billiger, weil der Buchdruck ohnehin ganz verschwände, da der Dialekt niemals die Sprache von Wissenschaft und Religion sein könnte und insofern auch keine gedruckten Bücher bräuchte.¹⁹

Muḥammad Rašīd Riḍās Philippika²⁰ blieb nicht seine einzige Wortmeldung zu diesem Thema, denn bereits wenige Jahre später kam

18 „Ṣadma ġadīda“, 123; er folgte damit einem häufig zu lesenden Topos: „The Arabic spoken by the middle and higher classes in Cairo is generally inferior, in point of grammatical correctness and pronunciation, to the dialects of the Bed'awees of Arabia, and of the inhabitants of the towns in their immediate vicinity; but much to be preferred to those of Syria; and still more, to those of the Western Arabs.“, Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825–28*, 3 vols., London: Knight, 1836, vol. 1, 285.

19 Allerdings scheint das letztgenannte Argument nicht ganz spurlos an ihm vorübergegangen zu sein, denn im März 1903 plädierte er dafür, die hohe Zahl der arabischen Drucktypen (allein in der imperialen Būlāq-Druckerei betrage sie über 900) zu verringern, um Kosten zu sparen. Als Vorbild diente ausgerechnet eine europäische Druckerei, nämlich Oxford, wo man mit 282 Formen auskomme; aber auch diese Zahl sollte noch weiter auf 178 verringert werden: „Iṣlāḥ ḥurūf al-maṭābī' al-'arabīya“, *al-Manār* 5/24 (März 1903), 956f.

20 Der Ton Rašīd Riḍās war so rüde, dass er selbst sich veranlasst sah, ein paar Jahre später, aus Anlass des Nachdrucks der frühen Bände seiner Zeitschrift, eine beschwichtigende Fußnote hintanzufügen: Es schein ihm, dass er den Text seinerzeit wohl im Affekt geschrieben habe und dass sein Urteil über die Europäer sehr heftig und übertrieben gewesen sei. Er sehe ein, dass es unter ihnen viele gebe, die das Gute

es zu einem kurzen Wiederaufflammen der Debatte. Auslöser war erneut eine von einem westlichen Autor verfasste Grammatik der ägyptischen Umgangssprache, diesmal von dem Engländer John Selden Willmore (1856–1931), der hauptberuflich als Richter am Kairiner Appellationsgericht tätig war.²¹ Dieser Umstand (und die Tatsache, dass er sich im Vorwort lobend über Spitta äußerte und aus Fiskes Traktat zitierte) war für Rašid Riḍā Grund genug, nochmals und mit Nachdruck an seine erste Mahnung zu Bildungsreformen zu erinnern, die seinerzeit ungehört verhallte – die Leute seien nun einmal wie das grasende Vieh, das erschreckt innehalte, wenn jemand rufe, dann aber ruhig weitergrase, wenn der Ruf verhallt sei.²² Die inhaltliche Zurückweisung „dieses Rufs, die edle Hochsprache durch die alberne Umgangssprache zu ersetzen“, ²³ überließ er diesmal jedoch anderen:²⁴ Eine Kairiner Vereinigung von Studenten, die in England studiert hatten, hatte Willmore zu einer Diskussion seiner Thesen eingeladen; der ebenfalls anwesende Gelehrte ‘Abd al-‘Aziz Ġāwīš²⁵ verwickelte ihn in ein Streitgespräch, bei dem der Brite eine denkbar schlechte Figur machte und am Ende klein

um seiner selbst willen anstrebten und auch den Orientalen nicht immer nur Schlechtes wollten; *ibid.*, 128f.

- 21 J. Selden Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt*, 2., durchges. u. erw. Aufl., London: Nutt, 1905 [1901]; cf. John-Paul A. Ghobrial, *Mere Kalam Fadi? Language and Meaning in Modern Egyptian History*, M.Phil.Thesis Oxford 2004, users.ox.ac.uk/~metheses/Ghobrial.pdf, 5–19.
- 22 „Mašrū‘ at-ta‘līm bi-l-luġa al-‘ammīya al-miṣriya“, in: *al-Manār* 4/21 (Januar 1902), 827–32; ein weiterer kritischer Artikel gegen Willmore stammte von Ġurġi Zaidān, „al-Luġa al-‘arabiya al-fuṣḥā wa-l-luġa al-‘ammīya“, in: *al-Hilāl* 10/9 (Februar 1902), 279–82 (der Artikel trägt dieselbe Überschrift wie der oben in Anm. 13 zitierte, der sich gegen William Willcocks richtete).
- 23 „ṣiḥat istibdāl al-luġa al-‘ammīya as-ṣaḥifa bi-l-luġa aṣ-ṣaḥifa aš-ṣarifa“ („Mašrū‘ at-ta‘līm“, 828).
- 24 Das mochte auch mit seiner Haltung allem Britischen gegenüber zu tun haben, die zumindest in den Anfangsjahren durchaus von kritischer Sympathie geprägt war; cf. Umar Ryad, „Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Riḍā’s Image as Reflected in the Journal *Al-Manār* in Cairo“, in: *Islam and Christian–Muslim Relations* 21 (2010), 263–85.
- 25 1876–1929; er gehörte 1927 zu den Gründern der *Ġam‘iyat aš-ṣubbān al-muslimīn*; cf. *al-Manār* 28/10 (Januar 1928), 788–92; zu seiner Person cf. ‘Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu‘ġam al-mu‘allifīn: Tarāġim muṣannifī l-kutub al-‘arabiya*, vol. 2, Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 1414 h [1993], 160 sowie den Nachruf in *al-Manār* 29/9 (Februar 1929), 712–4 (dort mit der Schreibweise Šāwīš).

beigeben musste. Vor allem dem Verweis seines Kontrahenten auf die englische Bildungspolitik in Indien hatte er nichts entgegensetzen. Dort, so Ġāwīš, sei es dem Kolonialbeamten Lord Macaulay zu verdanken gewesen, dass in indischen Schulen auf Englisch unterrichtet würde, da man es als zu umständlich und teuer erachtet habe, europäische Lehrmaterialien ins Arabische zu übersetzen, das von vielen indischen Völkern verwendet werde, und Lehrer darin auszubilden.²⁶ Wenn man nun in Ägypten das Hocharabische, das eine reiche Literatur habe, zugunsten des Dialekts aufgäbe, würde genau dieses Argument anschließend gegen den Dialekt benutzt werden, mit der Folge, dass schließlich das Englische als Unterrichtssprache durchgesetzt würde.²⁷

Mit Willmores Kapitulation, die er lobend zur Kenntnis nahm, war das Thema für Rašid Riḏā fürs Erste erledigt. Er kam auch in späteren Jahren, soweit ich sehe, nur noch einmal kurz darauf zurück, nämlich im Frühjahr 1910 im Rahmen eines Artikels, in dem es um eine behutsame Überarbeitung der arabischen Schrift ging.²⁸ Zwar gestand er auch hier Reformbedarf ein, angesichts einer Schrift, die etwa für das Graphem ملك, wie er eingangs durchexerzierte, 17 sinnvolle und annä-

-
- 26 Thomas Macaulays (1800–59) *Minute on Indian Education* von 1835 ist online abrufbar: http://www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00generallinks/macaulay/text_minute_education_1835.html; cf. dazu ausf. Stephen Evans, „Macaulay’s Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India“, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002), 260–81.
- 27 „al-‘Arabiya al-fuṣḩā wa-‘l-‘āmmiyya al-miṣriyya – munāzara“, in: *al-Manār* 4/22 (Februar 1902), 876–9; dabei fiel allerdings unter den Tisch, dass die Unterrichtssprachen in höheren Schulen bis 1908 zumindest in großen Teilen ohnehin Französisch und Englisch waren; cf. Mona Russell, „Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882–1922“, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001), 50–60, 54; Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, (Comparative Studies on Muslim Societies; 25), Berkeley: University of California Press, 1998, 30–2.
- 28 „Iṣlāḩ al-ḩaṭṭ al-‘arabi“, in: *al-Manār* 13/3 (April 1910), 196–204; zum Hintergrund cf. Glaß, *Der Muqataṭaf und seine Öffentlichkeit*, vol. 2, 479–95 – Über 20 Jahre später wurde Rašid Riḏā in einem kurzem *fatwā* zum Thema „Man da‘ā an-nās ilā istibdāl al-‘āmmiyya bi-‘l-‘arabiyya al-fuṣḩā“ gefragt, was davon zu halten sei, dass der Direktor einer wohlthätigen islamischen Schule in Beirut bei einer Rede in einer Missionarschule die Zuhörer aufforderte, dem Dialekt den Platz der Hochsprache einzuräumen oder die Endungen nicht auszusprechen. Er antwortete darauf salomonisch, vermutlich handle es sich dabei um ein Missverständnis; *al-Manār* 32/10 (Dezember 1932), 736, 738.

hernd 400 theoretisch denkbare Lesarten zulasse.²⁹ Aber die eigentliche Absicht lag anderswo: in der eindringlichen Warnung vor dem Eindringen vielfältiger, europäisch beeinflusster Formen des Atheismus, denn ein Muslim, der den Koran und die *sīra* nicht richtig verstehe, sei anfällig dafür, vom Islam abgelenkt zu werden, selbst wenn er ein Araber sei. Dementsprechend würden die Vorschläge, wie sie in *al-Muqtataf* geäußert würden, das Arabische in Lateinbuchstaben (jetzt nannte auch Rašīd Riḍā sie *al-ḥurūf al-lātīniyya*) zu schreiben, von den Muslimen niemals gutgeheißen werden.³⁰ Man darf in diesem Zusammenhang annehmen, dass sein Zielpublikum dieser Wortmeldung nicht länger primär die ägyptischen Leser waren; hier konnte er einigermaßen sicher sein, dass die alles in allem doch eher exotischen Debatten keinen Niederschlag in der Gesellschaft finden würden und der heraufziehende ägyptisch-arabische Nationalismus die Stimmung ohnehin gegen die Briten wandte. Vielmehr müssen diese Äußerungen im Zusammenhang mit dem Sprachenstreit gelesen werden, der mittlerweile – spätestens nach der jungtürkischen Revolution von 1908 – im Osmanischen Reich (und darüber hinaus) offen ausgebrochen war.

2. „Eine barbarische und beschränkte Sprache“ – Rašīd Riḍā und das Türkische

Einfach war das Verhältnis zwischen Türken und Arabern nie gewesen, und für die Entwicklung in Ägypten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gilt diese Feststellung in besonderem Maße.³¹ Muḥammad Rašīd Riḍā, der 1865 in dem nordlibanesischen Provinzdorf Qalamūn nahe Tripoli

29 „Iṣlāḥ al-ḥaṭṭ al-‘arabī“, 196f.

30 Ibid., 198ff. mit nochmaligem Verweis auf seinen Artikel „Ṣadma ḡadida“ von 1898.

31 Cf. dazu den konzisen Überblick von Ulrich Haarmann: „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt“, in: *IJMES* 20 (1988), 175–96; zur Sozialgeschichte cf. Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, v.a. 130–224.

geboren worden war, hatte sich der osmanischen Herrschaft durch seine fluchtartige Emigration nach Kairo Ende 1897 entzogen, da Ägypten, obschon formal weiterhin Bestandteil des Osmanischen Reiches, durch die britische Militärverwaltung faktisch von Istanbul losgelöst war.³² Von dort aus kommentierte er in den folgenden Jahrzehnten intensiv die Geschehnisse jenseits des Suez-Kanals, von der despotischen Herrschaft ‘Abdülhamīds II.³³ über die Jungtürkische Revolution und den Niedergang des Osmanischen Reichs bis hin zur Festigung der Türkischen Republik und der Herrschaft Mustafa Kemal Atatürks.³⁴ Das Hauptthema der Auseinandersetzung war natürlich das Kalifat und das Problem der Legitimität türkischer Herrschaft im Allgemeinen und über die Araber im Besonderen, beziehungsweise nach dessen Abschaffung im März 1924 durch die Türkische Nationalversammlung der Kampf gegen die rasch zunehmende Säkularisierungspolitik Mustafa Kemals.³⁵ Aber in Zeiten allerorts erstarkender Nationalismen war es praktisch unausweichlich, dass die Frage von Rolle und Bedeutung von Sprache(n) ebenfalls immer wieder erörtert wurde.

Dabei nimmt man durchaus erstaunt zur Kenntnis, dass Rašīd Riḏā über keine oder allenfalls Grundkenntnisse der türkischen Sprache verfügte. Seiner ersten Schule (nach der lokalen Koranschule in

32 Johanna Pink, *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, (C.H. Beck Paperback; 6163), München: C.H. Beck, 2014, 166ff.

33 Cf. v.a. seine Artikelserie „Qalil min al-ḥaqā’iq ‘an Turkiyā fi ‘ahd ḡalālat as-sulṭān ‘Abd al-Hamīd aṭ-ṭānī“, in: *al-Manār* 2 (1899/1900), 189ff., 220ff., 237ff., 268ff., 286ff., 316ff., 335ff., 367ff., 382ff., 399f., 414ff., 431ff., 447ff., 462ff., 494ff., 525ff., 567ff.; 3 (1900/01), 142ff., 164ff., 213ff., 259ff., 285ff.

34 Muḥammad Šāliḥ al-Marrākūšī, *Tafkīr Muḥammad Rašīd Riḏā min ḥilāl maḡallat al-Manār, 1898–1935*, Tunis, Algier: ad-Dār at-Tūnisīya li-n-Našr, 1985, 101–49.

35 Rašīd Riḏās Haltung in der Kalifatsfrage ist bereits mehrfach erschöpfend behandelt worden: Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḏā*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1962], 239–44; Mahmoud Haddad, „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḏā’s Ideas on the Caliphate“, in: *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 253–77; sein Hauptwerk zum Thema wurde schon kurz nach seinem Tod von Henri Laoust ins Französische übersetzt: *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḏā: Traduction annotée d’al-Ḥilāfa au al-imāma al-‘uzmā (Le Califat ou l’Imāma suprême)*, (Mémoires de l’Institut Français de Damas; 6), Beirut: Institut Français de Damas, 1938.

Qalamūn), der *Madrasa rašīdiyya* in Tripolis, in der der Unterricht auf Türkisch erfolgte, kehrte er nach nur einem Jahr den Rücken, weil er „nicht der Regierung dienen wollte.“³⁶ Stattdessen wechselte er in Husayn al-Ġisrs eingangs erwähnte *al-Madrasa al-waṭaniyya*, in der auf Arabisch unterrichtet wurde. Aber auch dort gab er sich mit dem Türkischen und Französischen nur im Rahmen des unumgänglichen Pflicht-Curriculums ab – was er im letzteren [sic!] Falle hinterher allerdings bereute, als er merkte, dass ihm das im Dienste des Islams sehr nützlich gewesen wäre.³⁷ Auch später in seiner Karriere musste er eingestehen, die Richtigkeit einer türkischen Koranübersetzung als ganze oder auch nur in großen Teilen nicht beurteilen zu können, weil er kein Türkisch verstand.³⁸ Was ihn freilich nicht daran hinderte, hie und da abfällige Bemerkungen über das Türkische fallen zu lassen und es als „eine barbarische und beschränkte Sprache, in der kein Platz für Wissenschaft und Technik ist“ zu bezeichnen.³⁹

Rašīd Riḍā hatte den Umsturz der Jungtürken und die Wiedereinsetzung der Verfassung im Juli 1908 enthusiastisch begrüßt.⁴⁰ Im Jahr darauf begab er sich nach Istanbul, um sich selbst ein Bild von der Situation zu machen und, wie er es ausdrückte, „erstens der islamischen Religion und allen Muslimen, zweitens dem Osmanischen Staat als konstitutioneller Regierung auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung und den beiden großen Völkern der osmanischen Gemeinschaft zu dienen“, womit er natürlich die Araber und Türken

36 Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-l-Azhar*, 139.

37 *Ibid.*, 138.

38 „Tarġamat al-Qur‘ān wa-kawn al-‘arabiyya luġat al-Islām“, in: *al-Manār* 32/7 (Juli 1932), 543.

39 „Ḥaqā’iq fi ‘adawāt at-turk li-l-Islām“, in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 472; ein weiteres Beispiel findet sich in dem in der vorigen Anmerkung zitierten Aufsatz, eine Seite nach seinem Eingeständnis, kein Türkisch zu verstehen: Das Türkische sei die beschränkteste aller bekannten verschriftlichten Sprachen, denn das meiste ihres Materials komme aus dem Arabischen oder Persischen, werde aber anders verwendet als im Arabischen selbst.

40 „al-Ġum‘a 25. Ġumādā ‘l-āḥira 11. Tammūz ,24. yūlyū‘: ‘id al-umma al-‘uṭmāniyya, bi-ni‘mat ad-dustūr wa-l-ḥurriyya“, in: *al-Manār* 11/6 (Juli 1908), 417–24; „al-Inqilāb al-‘uṭmānī wa-Turkiyā al-fatāt“, in: *al-Manār* 11/9 (Oktober 1908), 646–72; 11/10 (November 1908), 743–65; 11/11 (Dezember 1908), 842–59.

meinte.⁴¹ Aber als aus seinem Lieblingsprojekt eines „wissenschaftlichen religiösen Instituts zur korrekten und vollständigen islamischen Unterweisung“⁴² nichts wurde, begannen sich erste Anzeichen von Ernüchterung bemerkbar zu machen, zumal auch sein zweites Vorhaben, die Beziehungen zwischen Arabern und Türken, nicht recht vorankam. Noch in Istanbul vernahm er erste Stimmen, die die arabische Sprache aufgeben, gar den Koran ins Türkische übersetzen wollten (wovon noch die Rede sein wird), und die nach einer Reinigung des Türkischen von arabischen Wörtern riefen,⁴³ und so war es nur folgerichtig, dass er dem Problem der Nationalitäten im Osmanischen Reich und der Stellung des Arabischen und Türkischen postwendend einen langen Grundsatzartikel widmete.⁴⁴

Am vollkommensten, so sein Ausgangspunkt, wäre die Menschheit, wenn es nur noch eine einzige Gemeinschaft gäbe und keine Trennungen mehr nach Abstammung, Sprache, Herkunftsland oder Religion mehr bestünden. Der Konkurrenzkampf zwischen den verschiedenen sprachlichen Nationalitäten im Osmanischen Reich sei zwischen dem Arabischen und dem Türkischen am heftigsten, da ersteres die Sprache der Religion, letzteres die der Herrschaft sei. So sehr sich die nationalistischen Türken auch bemühten, ihre Sprache zur allein maßgeblichen in allen Belangen zu machen und alle Osmanen zu zwingen, sie zu erlernen, so überdeutlich sei doch andererseits die Überlegenheit des Arabischen in Religion, Wissenschaft und Politik: Es habe die meisten Sprecher; Türken, Albaner und Kurden hätten die natürliche Neigung, es zu erlernen, um die heiligen Texte zu verstehen; es schöbe den Bestrebungen der Griechen (*rūm*) und Armenier einen Riegel vor, Schulunterricht in ihren jeweiligen eigenen Sprachen zu

41 Sein vierteiliger Reisebericht erschien in *al-Manār* 12/12 (Januar 1910) 956–9; 13/2 (März 1910), 145–50; 13/4 (Mai 1910), 314–7; 13/10 (November 1910), 748–52; Wiederabdruck in Yūsuf Ībiš (ed.), *Riḥalāt al-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, Beirut: al-Muʿassasa al-ʿarabiya li-d-dirāsāt wa-ʿn-našr, 1971, 55–75 (Zitat *ibid.*, 55); cf. auch Eliezer Tauber, „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I“, in: *The Muslim World* 79 (1989), 102–12 (v.a. 104–6).

42 Ībiš (ed.), *Riḥalāt*, 55; cf. *ibid.*, 61, 64, 73–5.

43 *Ibid.*, 72.

44 „al-Ġinsiyāt al-ʿuṭmāniya wa-l-luġatān al-ʿarabiya wa-ʿt-turkiya“, in: *al-Manār* 12/7 (August 1909), 501–12.

fordern; es sei die Sprache einer vorausgegangenen (*sābiqa*) Kultur, von Wissenschaft und Technik; es sei die alle Muslime verbindende Sprache, mit der der osmanische Staat seinen Einfluss auch auf andere Reiche wie China, Indien oder Jawa ausdehnen könnte; das Osmanische Reich wäre damit geschützt vor der Etablierung eines arabischen Staates, der das Kalifat beanspruchen könnte; kurzum: Es wäre die Verwirklichung eines hehren Ziels des Islams, nämlich die Auslöschung nationaler Fanatismen (*‘aṣabīyāt ġinsīya*) und die Verbreitung von Brüderlichkeit. Das wüssten die Osmanen natürlich alles selbst, aber Völker reagierten nun einmal, das habe schon Gustave Le Bon festgestellt, nicht rational, und so hätten die Türken kein Verlangen danach, Arabisch zur Sprache von Wissenschaft und Regierung im ganzen Land zu machen, egal wie groß der Nutzen davon für alle Beteiligten wäre.⁴⁵ Ohne selbst konkrete Vorschläge zu machen, wie mit dieser Situation umzugehen sei, zitierte Rašid Riḍā mehrere Stimmen, die entsprechende Reformen des Sprachunterrichts an den staatlichen Schulen anmahnten. Die Bandbreite reichte dabei von der Forderung nach verpflichtender Zweisprachigkeit über die Aufgabenteilung, die „materiellen“, also Naturwissenschaften auf Arabisch, die „politischen“, also Geisteswissenschaften auf Türkisch zu unterrichten⁴⁶ bis hin zur Schützenhilfe durch den Abgeordneten von Izmir, ‘Ubaydullāh Efendī, der sich für die Gründung

45 Ibid., 505f.; Gustave Le Bon (1841–1939) war unter arabischen Denkern so bekannt, dass Rašid Riḍā selbst schrieb, es sei nicht nötig, ihn dem Leser vorzustellen: *al-Manār* 29/4 (Juli 1928), 317f.; cf. auch Hourani, *Arabic Thought*, 173; Le Bons geschichtsphilosophische Betrachtung *La Civilisation des Arabes* (Paris 1884) wurde allerdings erst 1945 von ‘Adil Zu‘aytir ins Arabische übersetzt; cf. Cristina Baldazzi, „Due percorsi intellettuali: ‘Adil Zu‘aytir vs Gustave Le Bon“, in: *Oriente Moderno* 24, N.S. 85 (2005), 287–307.

46 „al-Ġinsīyāt al-‘uṭmāniya“, 506f., 512; letzterer Vorschlag entstammte einem Artikel der von Muḥammad Kurd ‘Alī in Damaskus herausgegebenen Zeitung (Rašid Riḍā schrieb allerdings *mağallat*) *al-Muqtabas*, was angesichts der darin vorher zu lesenden polemischen Bemerkungen gegen die Türkifizierungspolitik der Osmanen, die Kulturlosigkeit der Türken und der sprachlichen Unfähigkeit osmanischer Autoren (wie Ibn Kemāl Paša, Kātib Çelebi oder Ṭaşköprüzāde), sobald sie auf Arabisch zu schreiben versuchten, eine durchaus überraschende Volte ist – die vielleicht die rege osmanische Zensur unterlaufen sollte; cf. auch. Rainer Hermann, *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ‘Alī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, (Heidelberger orientalistische Studien; 16), Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1990, 110f.

von arabischen wissenschaftlichen Zentren in den arabischen Provinzhauptstädten einsetzte, um damit das Arabische, das geschützt werden müsse, zu fördern.⁴⁷

Das war erst der Anfang. Hatte Rašīd Riḏā noch im Herbst 1908 während seiner Syrien-Reise intensiv zur Unterstützung des jungtürkischen *Komitees für Einheit und Fortschritt* aufgerufen und eindringlich vor einer Spaltung zwischen Arabern und Türken gewarnt – „wir brauchen sie mehr als sie uns“⁴⁸ – so wurde der Ton in den folgenden Jahren zusehends rauher. Vor allem die unverhohlene Türkifizierungspolitik der neuen Machthaber stieß erwartungsgemäß auf Rašīd Riḏās polemischen Widerspruch, und immer wieder warf er ihnen gefährlichen nationalistischen Fanatismus (*al-‘aṣabīya al-ġinsīya*) vor.⁴⁹ Letzten Endes seien sie damit auch schuld am aufflammenden arabischen Nationalismus, denn die Araber selbst könnten gar keinen Nationalismus hervorbringen, das schaffe nur die Politik Istanbuls.⁵⁰ Wie zum Trotz verwies er gleichzeitig auf die uralte führende Rolle der Araber und ihrer Sprache: Diese sei nichts weniger als die älteste orientalische Sprache überhaupt und die Mutter der altägyptischen und der babylonischen Zivilisation. Archäologen hätten nämlich herausgefunden, dass der Codex Hammurabi auf Arabisch verfasst gewesen sei, und der Ägyptologe

47 „al-Ġinsiyāt al-‘uṭmāniya“, 507f.; zu Mehmed ‘Ubaydullāh (1858–1937) cf. M. Brett Wilson, *Translating the Qur’an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*, (Qur’anic Studies Series; 11), London: The Institute of Ismaili Studies, 2014, 110f. und Index, s.v.; Oliver Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 2 vols., London: Thoemmes Continuum, 2006, vol. 2, 485; Sabine Prätor, „Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätosmanischen Istanbul“, in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993), 260–9 (v.a. 262); demnach trat er in dieser Zeit als Förderer der arabischen Sprache auf, deren Verbreitung er als Kabinettpflicht ansah; cf. auch unten, Anm. 97.

48 „Riḥlat ṣāhib al-Manār fi Sūriyā – 3“, in: *al-Manār* 11/12 (Januar 1909), 936–53 (Zitat 937); Wiederabdruck bei İbiš (ed.), *Riḥalāt*, 26; zu dieser Syrien-Reise cf. Richard van Leeuwen, „Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908“, in: Giuseppe Contu (ed.), *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. of the 23rd Congress of l’UEAI*, (Orientalia Lovaniensia analecta; 207), Leuven: Peeters, 2012, 33–46.

49 „Mafāsīd al-mutafarniġīn fi amr al-iġtimā’ wa-‘d-dīn“, in: *al-Manār* 17/2 (Januar 1914), 156–60; „al-Ġinsiyāt fi ‘l-mamlaka al-‘uṭmāniya“, in: *al-Manār* 17/7 (Juni 1914), 534–44; 17/8 (Juli 1914), 615–27; „al-‘Aṣabiya al-ġinsīya at-turkiya“, in: *al-Manār* 19/2 (Juli 1916), 75–82.

50 „al-Ġinsiyāt fi ‘l-mamlaka“, 534; ähnlich „al-‘Aṣabiya al-ġinsīya“, 80.

Aḥmad Kamāl vertrete die (für Rašīd Riḏā sehr überzeugende) Auffassung, dass Arabisch die Wurzel der altägyptischen Hieroglyphen sei. Die Schlussfolgerung liege damit auf der Hand: Die edle arabische Sprache sei die Sprache der alten Ägypter und der Träger ihrer Zivilisation gewesen, sie und die Araber seien eine Gemeinschaft (*umma wāḥida*), gerade wie die Syrer und Iraker.⁵¹ Diese steile These in Verbindung mit dem Credo, dass die islamische Einheit nur vollständig über die Sprache sei, Islamisierung mithin von Anfang an mit Arabisierung verknüpft sei,⁵² machte hinreichend klar, was er von den Machthabern in Istanbul hielt.

3. *Schlimmer als Ketzerei – Rašīd Riḏā und die türkische Sprachreform*

Mustafa Kemal war für Muḥammad Rašīd Riḏā nicht von Anfang an jener Gottseibeius, der er alsbald, spätestens nach der Abschaffung des Kalifats im Frühjahr 1924, wurde – im Gegenteil. Im Oktober 1921, auf dem Höhepunkt des türkischen Unabhängigkeitskampfes, widmete er der anatolischen Armee und ihrem „großen Heerführer Mustafa Kemal“ eine Passage an durchaus ungewöhnlicher Stelle, nämlich im Koran-kommentar zu Vers 6:159. Darin nannte er die türkischen Erfolge nichts Geringeres als „Zeichen Gottes für die Verzweifelten“ und zeichnete ein geradezu heilsgeschichtliches Bild vom Vorrücken der anatolischen Truppen, „denen Gott bei all ihrer geringen Anzahl beisteht und die

51 „al-Luḡa al-‘arabiya aqdam al-luḡāt aš-šarqīya wa-umm al-madaniya al-miṣriya wa-l-bābiliya“, in: *al-Manār* 18/4 (März 1915), 263–6; zu Aḥmad Kamāl (1851–1923) cf. Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley: University of California Press, 2002, 186ff. und Index, s.v.

52 „al-Ġinsiyāt fi ‘l-mamlaka“, 534. Dazu passt, dass er sich während seiner Indien-Reise 1912 für eine Intensivierung des Arabisch-Unterrichts an der Hochschule von Aligarh einsetzte: „Riḥlatunā ‘l-hindiya – šukr ‘alānī“, in: *al-Manār* 16/2 (Februar 1913), 104–6 = İbiş (ed.), *Riḥalāt*, 83–6, bes. 84.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit verteidigen.⁵³ In späteren Auflagen seines *tafsīr* sah er sich veranlasst, eine Fußnote hinzuzufügen, in der er diese vielleicht etwas zu enthusiastische Einschätzung korrigierte: Die Türken hätten sich, wie nach jedem Sieg, so auch von diesem blenden lassen, sie meinten, sie hätten allein aus eigener Kraft (und eben nicht mit Gottes Hilfe) gewonnen; sie hätten den Islam aufgegeben, das islamische Recht durch die Gesetze der Europäer ersetzt und alle Werte und Charakteristika des Islams hinter sich gelassen, sogar die Buchstaben der arabischen Sprache.⁵⁴ Es mag ein wenig überraschend erscheinen, dass hier dem Alphabet, in dem eine *notabene* nichtarabische Sprache geschrieben werden sollte, ein derart hoher Stellenwert beigemessen wurde. Beim ägyptischen Dialekt war die Sache noch leicht verstehbar: Es betraf das Arabische, und die Vorschläge, gegen die Rašīd Riḏā anschrrieb, kamen von Europäern. Aber das Türkische?

Strenggenommen stellte sich diese Frage erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zuvor war die Ausbreitung des Islams auch in Regionen, die nicht sprachlich arabisiert wurden, ganz selbstverständlich mit der Verbreitung der arabischen Schrift einhergegangen; man denke nur an das Persische.⁵⁵ In weiten Teilen der islamischen Welt jedoch hatten seit etwa 1850 rege Diskussionen über Sprach- und Schriftreformen im Allgemeinen und die Ersetzung der arabischen Schrift durch andere Alphabete im Besonderen eingesetzt. In Albanien wurde 1908, also noch vor Erlangen der Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich nach dem Balkankrieg, die arabische Schrift gegen die lateinische ausgetauscht,

53 „Siehe, mit denen, die ihren Glauben spalteten und zu Parteien wurden, hattest du nichts zu schaffen. Ihr Geschick liegt allein bei Gott; er wird ihnen dann verkünden, was sie jemals taten.“ (Übersetzung Bobzin); *al-Manār* 22/10 (Oktober 1921), 727–46 (Zitate 744); Wiederabdruck in *Tafsīr al-qurʾān al-karīm al-mašhūr bi-tafsīr al-Manār*, Ibrāhīm Šams ad-Dīn (ed.), vol. 8, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya 1420 h [1999], 187–204. Zu Rašīd Riḏās Korankommentar im Allgemeinen cf. Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris: Maisonneuve, 1954.

54 *Tafsīr al-qurʾān*, vol. 8, 203.

55 Wolfgang-E. Scharlipp, *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schriftshistorischer Akkulturation*, (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995, 169f.; cf. auch Alan S. Kaye: „Arabic Alphabet for Other Languages“, in: Kees Versteegh (ed.), *Encyclopædia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols., vol. 1, Leiden: E.J. Brill, 2006, 133–47.

und auch von nicht wenigen Russlandtürken wurden solche Überlegungen seit einiger Zeit angestellt.⁵⁶ Unter osmanisch-türkischen Intellektuellen waren entsprechende Vorstellungen ebenfalls verbreitet und erhielten nach 1908, im Zuge der Türkifizierungspolitik der Jungtürken, neue Nahrung.⁵⁷

Muḥammad Rašīd Riḏā waren diese Dinge nicht entgangen, und sein oben erwähnter eher halbherziger Vorschlag, die arabische Schrift zu reformieren, mag auch im Lichte dieser Diskussionen gelesen werden.⁵⁸ Zum ersten Mal thematisiert wurde das Problem in seiner Zeitschrift allerdings erst einige Jahre später, und auch das erst noch auf indirekte Weise. Denn der Artikel vom Januar 1917 über „die neue turanistische Bewegung in den türkischen Landen“ war aus der in Mekka von Scherif Ḥusayn herausgegebenen Zeitung *al-Qibla* übernommen worden.⁵⁹ Das Sündenregister, das den Jungtürken darin vorgehalten wurde, war lang: Die Turanisten⁶⁰ intendierten die Reinigung der türki-

56 Zu Russland: Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40), Budapest: Akadémiai Kiadó 1993, insbes. 679–712 mit detaillierten Zeittafeln; zu Albanien: Nathalie Clayer, „Des lettres et des mots: la crise de l’alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l’époque jeune-turque“, in: *Documents de travail du CETOBaC* 2 (juin 2012): *Les Mots du politique*, fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*, François Georgeon (ed.) 2–15; cf. auch ead., „Le premier journal turque en caractères latins: Esas (Manastir/Bitola, 1911)“, in: *Turcica: Revue d’études turques* 36 (2004), 253–64.

57 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, (Oxford Linguistics), Oxford: Oxford University Press, 1999, 28–31; allg. cf. Johann Strauss, „Modernisation, nationalisation, désislamisation: La transformation du turc aux XIX^e–XX^e siècles“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 135–59, hier zitiert nach der online frei zugänglichen Version: <http://remmm.revues.org/6024>; zu linguistischen Aspekten cf. Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, (Turcologica; 44), Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, 16–23.

58 Cf. oben, Anm. 28.

59 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrāniya al-ḡadīda fi bilād Turkiyā“, in: *al-Manār* 19/8 (Januar 1917), 501–07; cf. *al-Qibla* 1/18 (17.10.1916), 3 und 1/19 (20.10.1916), 3; demnach zitierte *al-Qibla* wiederum aus einer englischen Zeitung namens *Near East*; zu *al-Qibla* cf. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, Oxford: Oxford University Press, 1995, 72; M. Reeves Palmer, „The Kibla: A Mecca Newspaper“, in: *The Moslem World* 7 (1917), 185–90.

60 Abgeleitet von Ṭūrān, der Bezeichnung aus dem persischen Šāhnāme für die Gegenden nordöstlich von Iran; cf. Jacob M. Landau, „Pan-Turkism“, in: *EI²*, vol. 8, 250–2; id.,

schen Sprache von arabischen und persischen Wörtern und die Türkifizierung der Araber, sie betrieben den Austausch arabischer Personennamen gegen türkische und die Verwendung eines türkischen Korans anstelle des arabischen bei gottesdienstlichen Handlungen, und – dies der wichtigste Faktor – sie wollten die türkische Sprache in anderen als arabischen Buchstaben schreiben.⁶¹ Gestützt auf die Thesen des ungarischen Orientalisten Arminius Vambéry sei das Ziel der Bewegung die vollständige Unabhängigkeit der türkischen Rasse unter Ausschluss des Islams (*al-ʿunṣurīya at-turkīya dūn al-Islām*).⁶²

Rašīd Riḏā selbst brauchte noch ein bisschen länger, ehe er sich als Autor des Themas annahm, aber als es soweit war, tat er es mit der ihm eigenen polemischen Gründlichkeit. Im November 1923 – die Abschaffung des Sultanats war mittlerweile vollzogen, die des Kalifats lag in der Luft, und Rašīd Riḏā hatte eingesehen, dass er mit seiner Begeisterung für Mustafa Kemal aufs falsche Pferd gesetzt hatte – veröffentlichte er einen längeren Artikel, in dem er klarstellte, dass die Sprache des Islams wie auch die der islamischen Staaten allein das Arabische sein könne.⁶³ Den Anlass dazu bot ihm ein Artikel aus der türkischen Zeitung *Ṭanīn*, die eine Petition erhalten haben wollte, in der 25 Unterzeichner aus aller Herren Länder die Verwendung einer einzigen Sprache (nämlich der türkischen) für den internationalen Austausch in der muslimischen Welt forderten. Für Rašīd Riḏā war das eine absurde Fabrikation fanatischer Turanisten, die davon ablenken sollte, dass es die eine Sprache für alle Muslime in Gestalt des Arabischen ja gebe, das nicht nur die weithin dominierende Sprache in ganz Nordafrika und Vorderasien, sondern den Muslimen ohnehin als religiöse Pflicht vorge-

Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation, 2. Aufl., London: Hurst, 1995, 29ff. und Index, s.v.; Michael Reynolds, „Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism“, in: *Past and Present* 203 (2009), 137–79.

- 61 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrānīya“, 502f.; zur Frage des Namenswechsels cf. Doğan Gürpınar, „What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908–38)“, in: *Middle Eastern Studies* 480 (2012), 689–706.
- 62 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrānīya“, 504; cf. Ruth Bartholomä, *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832–1913)*, (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7), Würzburg: Ergon, 2006, 87–90.
- 63 „Luḡat al-Islām wa-l-luḡa ar-rasmīya bain al-mamālīk al-islāmīya“, in: *al-Manār* 24/10 (November 1923), 753–65.

schrieben sei.⁶⁴ Den nationale Fanatismus (*‘aṣabīya ġinsīya*), vor dem er die Jungtürken schon 14 Jahre vorher gewarnt hatte, geißelte er als das schärfste Messer, das die Bande der Religion durchschneide, schlimmer als jede Meinungsverschiedenheit unter den Rechtsschulen (*iḥtilāf al-madāhib*).⁶⁵ Von diesem Moment an gehörte der wütende Protest gegen die türkischen Säkularisierungsmaßnahmen zum zuverlässigen Standardrepertoire des *Manār*. Mustafa Kemal und seine Regierung wurden durchgängig nur noch als Atheisten (*malāhida*), Feinde des Islams (*a‘dā’ al-Islām*) oder zumindest religionslos (*lā-dīniya*) bezeichnet. Mit ihren Vorschriften, wie etwa der Verordnung eines westlichen Kleidungsstils, hätten sie zu allem Überfluss auch noch einen schlechten Einfluss auf jene Syrer und Ägypter, die sich selbst verachteten und der eigenen Nation die Türken vorzögen, ohne eine Ahnung von deren wahren Abstammung zu haben, jener wilden Horde (*awṣāb*) teils russischer, byzantinischer, balkanischer und jüdischer Herkunft.⁶⁶ Nicht immer war Rašīd Riḏās Argumentation wirklich stringent, etwa, wenn er Mustafa Kemal vorwarf, die Christianisierung der Türken zu betreiben, ihn nur wenige Zeilen später dagegen als Atheisten bezeichnete.⁶⁷ Aber wenn Polemiken immer stringent wären, wären sie ja vielleicht keine.

64 Ibid., 761–3; cf. auch unten, Anm. 92 und 93.

65 Ibid., 760; cf. auch oben, Anm. 45.

66 „Fitnat malāhīdat at-turk fi Sūriya wa-Miṣr“, in: *al-Manār* 27/1 (April 1926), 71f.; cf. ferner „A‘dā’ al-Islām al-muḥāribūn lahu fi hādā ‘l-‘ahd“, in: *al-Manār* 29/2 (April 1928), 115–22; „al-Ġahr bi-‘l-ilhād wa-dī‘āyatuhu bi-‘sm at-taġdid wa-ḥukūmat at-turk al-lā-dīniya“, in: *al-Manār* 29/3 (Juni 1928), 225–9; speziell zu den Kleidervorschriften: „Ḥukm aš-šar’ aš-šarif fi labs al-qubba‘a“, in: *al-Manār* 27/1 (April 1926), 25–32; eine Liste von türkischen Reformen und ihre Beurteilung in der ägyptischen Presse (allerdings auf zu schmaler Quellenbasis, zu der der *Manār* nicht gehört) findet sich bei sich bei Richard Hattermer, *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*, (Islamkundliche Untersuchungen; 210), Berlin: Klaus Schwarz, 1997, 51–160.

67 „aš-Ša‘b at-turki“, in: *al-Manār* 28/8 (Oktober 1927), 635–8, 636; ähnlich in „al-Ḥukūmāt al-lā-dīniya li-š-šu‘ūb al-islāmiya“, in: *al-Manār* 29/8 (Dezember 1928), 635f.; die Auseinandersetzung mit dem Christentum, v.a. mit christlichen Missionaren, war eines der wichtigsten Themen für Rašīd Riḏā überhaupt; cf. ausf. Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rašīd Riḏā and His Associates (1898–1935)*, (History of Christian-Muslim Relations; 12), Leiden: E.J. Brill, 2009.

Die Schriftreform in der Türkei wurde zwischen Mai und November 1928 innerhalb nur weniger Monate gleichsam überfallsartig durchgesetzt.⁶⁸ Rašīd Riḏā reagierte umgehend und brachte in der Oktober-Ausgabe seiner Zeitschrift zwei längere Artikel, die an Ausführlichkeit und polemischer Verve das meiste bisherige zum Thema in den Schatten stellten. Im ersten Beitrag warnte ein nur als „... ar-Rāfi‘ī“ gekennzeichnete Gastautor vor der „Gefahr des Angriffs der Kemalisten auf den Islam“, die von der Ersetzung des arabischen Alphabets durch Lateinbuchstaben ausgehe und die zu bekämpfen die islamische Welt verpflichtet sei.⁶⁹ Mit ihrer Schriftreform, so der Autor, wollten die Kemalisten den Islam auslöschen, und zwar nicht nur in der Türkei, sondern in der gesamten islamischen Welt. Finanziert aus geheimen Kassen (*al-ḥizāna as-sirrīya*) und im Einklang mit christlichen Missionaren und europäischen Politikern sei die Kriecherei (*tazalluf*) vor Europa alles, was Mustafa Kemal damit bezwecke.⁷⁰ Bis heute existiere so etwas wie eine türkische Sprache gar nicht, die in Büchern niedergeschrieben wäre und die die Menschen in der Türkei, Europa, Inneranatolien und Turkestan lesen und Satz für Satz verstehen könnten. Lediglich ein paar Archäologen und Volkskundler seien imstande, dieses Kauderwelsch (*riṭāna*) und die Belanglosigkeiten (*atfah al-umūr*), die damit geredet wurden, zu enträtseln. Das aber sei der beste Beweis dafür, dass es auch keine türkische Kultur gebe, denn sonst hätte sie Bücher und Inschriften wie die alten Ägypter hervorgebracht. Die heute gesprochene Sprache sei vielmehr das Osmanische; vor etwa einem Jahrhundert von einer Gruppe türkischer, tscherkessischer, albanischer und arabischer Gelehrter geschaffen, bestehe es zur Hälfte aus Arabisch, zur anderen Hälfte

68 Jens Peter Laut, „Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983“, in: *Materialia Turcica* 24 (2003), 69–102, 73f.; Ettore Rossi, „Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia“, in: *Oriente Moderno* 9 (1929), 32–48; Strauss, „Modernisation“, Abs. 51–58; Herbert Wilhelm Duda: „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 1. Historisches“, in: *OLZ* 32 (1929), Sp. 441–53; id., „2. Linguistisches“, in: *OLZ* 33 (1930), Sp. 399–413; F.H. Weißbach, „Die türkische Lateinschrift“, in: *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930), 125–38.

69 „Ḥaṭar ḥuḡūm al-kamālīyīn ‘alā ‘l-islām – istibdāl al-aḥruf al-lātīniya bi-‘l-ḥurūf al-‘arabiya – wuḡūb muḥārabat ḥādā ‘l-ḥaṭar ‘alā ‘l-‘ālam al-islāmī“, in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 456–63; wer mit „... ar-Rāfi‘ī“ genau gemeint sein könnte, geht aus dem Artikel nicht hervor.

70 *Ibid.*, 457f.

aus einem Gemisch aus Persisch und Türkisch (!) sowie einigen europäischen Wörtern. Überhaupt seien sogar die Bezeichnungen „türkisch/Türkei“ Übersetzungen aus dem Europäischen (sic! *tarğama ‘an al-ifranğīya*) und auch nur deshalb in Umlauf gebracht worden.⁷¹ Die Lebensgrundlage dieser Sprache sei das Arabische, und die behauptete Türkisierung bedeute nichts anderes, als die Wörter dem Arabischen zu entreißen und in Wort und Schriftbild zu verfälschen.⁷² Wenn man beispielsweise das Wort كتاب in arabischer Schrift, für das es im Türkischen kein Äquivalent کيتاب gebe, jetzt zu „Kitab“ (so in Lateinbuchstaben von ihm zitiert) mache, dann sei das einfach nur äußerste Dummheit (*muntahā al-humq wa-l-ğadāwa*). Das Schreiben des Türkischen mit Lateinschrift werde dem Türkischen kein neues Erbe zuwachsen lassen, es werde keine neuen Geister schaffen in einer Gesellschaft, deren Denker es in der Blütezeit vorgezogen hätten, auf Arabisch zu denken; es sei nur ein dichter Vorhang, der über die Vergangenheit gezogen werde, die Verbindung dazu abreißen lasse und die Symbole und Zeichen auslösche.⁷³

Nachdem solcherart das Grobschlächtige getan war, konnte Muḥammad Rašid Riḏā in seinem daran anschließenden Artikel den Blick ins Grundsätzliche weiten und zu einer umfassenden Apologie des Islams gegenüber den diversen kemalistischen Neuerungen ausholen.⁷⁴ Mustafa Kemals Vorgehensweise sei nichts wesentlich Neues, dieser habe nur ausgeführt, was andere vor ihm beschlossen gehabt hätten; bereits während seines Istanbul-Aufenthalts von 1909/10 habe er, Rašid Riḏā, den Atheismus der Jungtürken – die er, den Sprachgebrauch mancher früher Jungtürken aufgreifend, hier *Çün Turk* (von ‚Jeunes Turcs‘) nennt⁷⁵ – eingehend studieren können, insbesondere in

71 Ibid., 459f.

72 Ibid., 460; ar-Rāfi‘i benutzt hier den theologisch besetzten Begriff *tahrif*, der auf sunnitischer Seite üblicherweise für die angebliche Fälschung der Bibel durch Juden und Christen steht.

73 Ibid., 462.

74 „Haqā’iq fi ‘adawat malāḥidat at-turk li-l-islām“, in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 464–74.

75 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London et al.: Oxford University Press, 1961, 153f.

Gestalt der (oben bereits erwähnten)⁷⁶ Gesellschaft, die sich für eine ‚Reinigung‘ der türkischen Sprache von arabischen Wörtern einsetzte. Seit jener Zeit, so Rašīd Riḏā weiter, habe er die Unionisten als Häretiker bezeichnet und bekämpft. Weiter ging er an dieser Stelle auf die Sprachreform nicht ein; stattdessen wandte er sich einem anderen Aspekt aus ar-Rāfi‘īs Artikel zu: der Verteidigung des islamischen Gebets. Ein namentlich nicht genannter Autor hatte sich demzufolge nämlich im *Journal de Genève* über das fünfmalige Gebet mokiert, das nicht nur nicht mehr zeitgemäß und beschwerlich zu verrichten, sondern auch noch hygienisch höchst bedenklich sei.⁷⁷ Rašīd Riḏā nahm das zum Anlass, das Gebet im Allgemeinen wie auch die Vorzüge der Reinigungs- und Kleidervorschriften im Besonderen ausführlich und unter Zuhilfenahme etlicher europäischer ‚Bestätiger vom Dienst‘ darzulegen.⁷⁸

Die – im Übrigen innerhalb der Türkei ebenfalls keineswegs unumstrittene⁷⁹ – Schriftreform blieb auch in den folgenden Jahren Gegenstand diverser Auseinandersetzungen in *al-Manār*, manches mit deutlich apologetischer Haltung,⁸⁰ anderes deutlich polemisch im Ton.

76 Cf. oben, Anm. 43.

77 „Ḥaṭar huḡūm al-kamāliyin“, 456f.; der Autorename war mit „M. Ğ. as-Suwīsri“ angegeben.

78 „Ḥaqā‘iq“, 466–70; er berief sich dabei in erster Linie auf den britischen Finanzkommissar Alfred Mitchell-Innes, einem der wenigen Europäer, mit denen er offenbar regelmäßigen Kontakt pflegte (cf. Rašīd Riḏā, *al-Manār wa-l-Azhar*, 195; dazu auch Hourani, *Arabic Thought*, 235), ferner auf den Orientalisten Christiaan Snouck-Hurgronje sowie den französischen Kolonialoffizier und Historiker Henry de Castries (1850–1927; über ihn cf. François Pouillon (ed.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris: HSM, 2012, 200), dessen Buch *L’islam: Impressions et études* (Paris 1896) bereits 1898 ins Arabische übersetzt worden war; zur literarischen Figur des ‚europäischen Bestätigers vom Dienst‘ cf. Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, (BTS; 23), Beirut: Orient-Institut der DMG, 1980, 57 und Index, s.v.

79 Strauss: „Modernisation“, Abs. 51–58.

80 So etwa „al-Ḥurūf al-‘arabiya wa-l-lātīniya“, in: *al-Manār* 29/10 (April 1929), 780f.; Šakīb Arslān, „Tārīḡ ḥurūf al-kitāba wa-makān al-‘arabiya minhā“, in: *al-Manār* 30/2 (Juli 1929), 128–35; in beiden Artikeln traten europäische Orientalisten als Bestätiger vom Dienst auf, in ersterem der Brite Sir Edward Denison Ross (1871–1940), in letzterem der Schweizer Jean-Jacques Heß (1866–1949) sowie die Deutschen Bernhard Moritz (1859–1939) und Enno Littmann (1875–1958). Deren Zeugnisse waren allerdings bestenfalls indirekter Natur: Ross verstand es, dass in der Türkei oder in Iran die La-

Inhaltlich oder mit Blick auf die Argumentationsweise änderte sich indes kaum etwas: Die Einführung der Lateinschrift war für Rašid Riḏā Ausdruck des Atheismus (*ilhād*) der Kemalisten, dessen sich auch diejenigen schuldig machten, die unterstützen, was die Türken im Schilde führten: die vollständige Aufgabe der *šarī'a*, die Auslöschung islamischer Glaubenssätze, Sitten und Riten, das Verbot der arabischen Sprache, die Übersetzung des Korans und seine Schreibung in lateinischen Buchstaben. Sie alle seien Feinde des Islams und schlimmer als Apostaten oder gänzlich ungenierte Ungläubige, denn hinter der Fassade des Islams verführten sie mit ihrem Unglauben all jene, die die Wahrheit des Islams nicht kannten, und ließen sie an ihr zweifeln.⁸¹ Manche von ihnen würden von christlichen Missionaren bezahlt, andere von bolschewistischen oder zionistischen Juden, wieder andere dienten den Kolonialisten; sie alle aber seien eine Ermutigung für die Kolonialisten und christlichen Missionare, den Islam zu zerstören und den Resten islamischer Herrschaft überall in der islamischen Welt den Garaus zu machen. Gleichwohl sei die Frohbotschaft der (muslimischen) Reform spürbar: In Ägypten sei die Führung der '*ulamā'* an einen Schüler Muḥammad 'Abduhs, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī, übergegangen; der *Tafsīr al-Manār* sei das Referenzwerk für koranexegetische Studien; die Schriften Ibn Taymīyas seien inzwischen fest verankert und Grundlage des Fatwa-Wesens; die nicht lange vorher gegründete *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* wachse und gedeihe, und über alledem sei auf der Arabischen Halbinsel – die die Wahhabitena gut vier Jahre vorher zu einem erheblichen Teil erobert hatten – die arabische *umma* erwacht.⁸²

teinschrift eingeführt würde, warnte lediglich davor, in Ägypten (also für die arabische Sprache) desgleichen zu tun; Moritz, Heß und Littmann werden nur als Gesprächspartner Arslāns erwähnt, die sich mit ihm allgemein über die Geschichte der arabischen Schrift unterhielten. Zu Arslāns Haltung gegenüber den Kemalisten cf. William Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, London: Al Saqi Books, 1985, 122ff.

81 „Fātihāt al-muḡallad at-ṭalātīn“, in: *al-Manār* 30/1 (September 1929), 1–16.

82 *Ibid.*, 14f.; zu al-Marāḡī (1881–1945; Rektor der Azhar 1928/29 und 1935–45) und Rašid Riḏās Unterstützung für ihn cf. Rainer Brunner, „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945“, in: Meir Hatina (ed.), *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105), Leiden: E.J. Brill, 2009, 109–40; zur *Ġam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* cf. oben, Anm. 25.

Entsprechend ungehalten fiel denn auch Rašīd Riḏās Antwort auf die Anfrage eines Muslims aus Borneo aus, der wissen wollte, ob es statthaft sei, für die Schreibung des Malayischen die arabische Schrift mit der lateinischen zu kombinieren, je nachdem, ob es sich um religiöse oder weltliche Belange handle. In diesem Falle, war Rašīd Riḏā sich sicher, würde erstere von letzterer verdrängt, und die Religion nehme Schaden. Einzig wenn die Möglichkeit bestünde, den Arabischunterricht verpflichtend zu machen und die arabische Sprache allgemein zu verbreiten, würde die Schreibung des Malayischen in Lateinbuchstaben nicht schaden.⁸³

Natürlich hatte Muḥammad Rašīd Riḏā mit seiner Befürchtung, mit der Einführung der Lateinschrift würden säkularisierende Absichten verfolgt, recht. Die Debatte über die Alphabetsreform war von Anfang an unter dem Aspekt der vermeintlichen oder tatsächlichen Modernisierung geführt worden. Wie bei Daniel Willard Fiskes Projekt einer Latein-Verschriftlichung des ägyptischen Dialekts galt auch im Falle des Osmanisch-Türkischen denen, die die Einführung der Lateinschrift forderten, das arabische Alphabet als Fortschrittshindernis. Dazu kam das Vorbild der Schriftreformen in den turksprachigen Sowjetrepubliken von Aserbaidschan bis Usbekistan und der damit unweigerlich verbundene Verdacht kommunistischer Umtriebe.⁸⁴ Dieser von Rašīd Riḏā höchstwahrscheinlich so empfundene umfassende kulturelle Belagerungsring wurde schließlich dadurch vollends geschlossen, dass schon sehr früh das Vorhaben einer türkischen Koranübersetzung im Raum stand. Eine jede Wortmeldung zur Frage, welche Schrift von Muslimen verwendet werden solle, zielte mithin unmittelbar ins Herz des Islams.

83 „al-Kitāba bi-'l-ḥurūf al-lātīniya fi Ġāwā“, in: *al-Manār* 30/9 (April 1930), 718–20.

84 Strauss, „Modernisation“, Abs. 11–15, 53.

4. „Englisch ist die abnormalste Sprache“ – Rašīd Riḍā und die Frage der Koranübersetzung

Heilige Schriften in eine andere Sprache zu übersetzen ist eine heikle Sache – wer kann schon sicher sein, ob Gott sich in einer Fremdsprache genauso ausgedrückt hätte? Im Falle des Korans wird dieser Umstand noch verstärkt durch die Überzeugung, es handle sich um einen unnachahmlichen Text, das Beglaubigungswunder Muḥammads schlechthin, der, wie gerne betont wurde, *ummī*, also des Lesen und Schreibens unkundig, gewesen sei.⁸⁵ Außerdem ist der Koran nicht einfach nur die den Gläubigen heilige ‚Schrift‘, sondern als ‚Rezitation‘ wichtiger Teil der gottesdienstlichen Liturgie; die enge Verbindung der Offenbarung mit der „klaren arabischen Sprache“ (*lisān ‘arabī mubīn*), auf die der Koran selbst ausdrücklich verweist (Koran 16:103 und 26:195), ist hinlänglich bekannt.⁸⁶ In der klassischen islamischen Theologie hat all das immer wieder für entsprechende Debatten gesorgt, die allerdings im Laufe der Zeit abflauten – ehe sie im Zeitalter des Modernismus und des erwachenden Nationalismus in der muslimischen Welt zu neuem Leben erwachten.⁸⁷

85 Das sieht man heute etwas differenzierter; *ummī* wird nicht mehr primär als „alphabetisch“ verstanden, sondern eher ethnisch und als Hinweis darauf, dass den Arabern zuvor noch keine originäre Offenbarung zuteil geworden sei; cf. Sebastian Günther, „Ummī“, in: *EQ*, vol. 5, 399–403; zum Dogma der Unnachahmlichkeit (*iğāz*) cf. Richard C. Martin, „Inimitability“, in: *EQ*, vol. 2, 526–36.

86 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin, New York: de Gruyter, 1991–1997, vol. 4, 606; Manfred Kropp, „Lisān ‘arabiyy mubīn – ‚klares Arabisch‘? oder: ‚offenbar Arabisch‘, gar ‚geoffenbartes Arabisch‘?“, in: Andrew Rippin & Roberto Tottoli (eds.), *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday [...]*, (Islamic History and Civilization; 113), Leiden: E.J. Brill, 2015, 271–87.

87 Meir M. Bar-Asher, „Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran“, in: Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moezzi (eds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, (Islam – Nouvelles Approches), Paris: Ed. du Cerf, 2014, 297–327; für die klassische persische Exegese cf. Travis Zadeh, *The Vernacular Qur’an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, (Qur’anic Studies Series; 7), Oxford et al.: Oxford University Press, 2012; zur Einführung allg. cf. Hartmut Bobzin: „Translations of the Qur’an“, in: *EQ*, vol. 5, 340–58.

Muḥammad Rašīd Riḍā hat sich in den gut dreieinhalb Jahrzehnten seines publizistischen Wirkens immer wieder dieses Themas angenommen. Dabei zog er eine feine, aber deutliche Trennlinie: Eine Übersetzung des Korans zum Zweck der Missionierung und Anwerbung von Neumuslimen (*da'wa*) ist demnach, wenngleich eher als notwendiges Übel, zulässig, vor allem, wenn sie sich an die Europäer richtet. Denn hier ging es darum, pragmatisch zu sein und den christlichen Missionaren, die ihre Bibel bedenkenlos in allen Sprachen verbreiteten, etwas entgegenzusetzen – umso mehr, als das Englische, das ohnehin die abnormalste aller Sprachen sei, auf diese Weise mit großem finanziellen Aufwand zur Sprache der ganzen Welt gemacht werden solle.⁸⁸ Diese Erlaubnis galt sogar für die englische Übersetzung, die Anhänger der Qādiyāniya in England auf den Weg gebracht hatten. Rašīd Riḍā war alles andere als begeistert von dieser Initiative, hatte Vorbehalte gegen die arabischen Sprachkenntnisse der Aktivisten und verteidigte das von der Azhar erwirkte Verbot, diese Übersetzung nach Ägypten einzuführen, weil sich darin einige Verfälschungen fänden, die die Lehre dieser „christlich-muslimischen Sekte“ (wie er sie nannte) stützen sollten.⁸⁹ Aber obwohl er die Theorien dieser indischen Neuerer und ihrer Unterstützer größtenteils für Unsinn hielt, gestand er doch zu, dass sie damit in erster Linie die *da'wa* gegenüber Nichtmuslimen beabsichtigten, für den Gottesdienst hingegen keine andere als die arabische Originalversion des Korans gelten ließen.⁹⁰

88 „Kitābat al-qurʾān bi-l-ḥurūf al-inkilīziya“, in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 277; ferner „Tarġamat al-qurʾān“, in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 269; „Tarġamat al-Qurʾān wa-kawn al-ʿarabiya luġat al-Islām“, in: *al-Manār* 32/3 (März 1932), 188.

89 „Tarġamat al-qurʾān wa-istiḥālāt muṭabaqaṭihā li-l-aṣl“, in: *al-Manār* 17/10 (September 1914), 793–95; „Tarġamat al-qurʾān wa-taḥrīf tarġama lahu wa-ʿt-taškīk fihi“, in: *al-Manār* 25/10 (März 1925), 794–7 (Zitat 795); „Tarġamat Muḥammad ʿAlī al-Hindī li-l-qurʾān“, in: *al-Manār* 29/4 (Juli 1928), 268f.; (Wiederabdruck des letztgenannten Artikels in: Muḥammad Rašīd Riḍā, *Fatāwā, Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡġid* (ed.), Beirut: Dār al-kutub al-ġadīd, 1972, vol. 5, 2057–9); cf. dazu auch Wilson: *Translating the Qurʾān*, 190–96; zur Qādiyāniya/Aḥmadiya allg. cf. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadi Religious Thought and its Medieval Background*, (Comparative Studies on Muslim Societies; 3), Berkeley: University of California Press, 1989.

90 „Fitnat al-istiġnāʾ ʿan kalām Allāh al-ʿarabī al-munzal bi-tarġama ʿaġamiya min kalām al-baṣār“, in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 9–13.

Vollkommen anders verhielt es sich allerdings, wenn es um eine Übersetzung des Korans für nichtarabische Muslime, gleich welcher Zunge, ging; diese lehnte Rašid Riḍā von Anfang an konsequent ab. Eine jede Reform des Islams war für ihn unauflöslich an die arabische Sprache gebunden,⁹¹ ja, islamische Religion und arabische Sprache waren für ihn mehr oder minder eins; jeder Muslim sollte idealerweise Arabisch lernen, musste aber jedenfalls soviel davon aktiv können, um den religionsgesetzlichen Pflichten, v.a. im Gebet, nachkommen zu können. Sein in diesem Zusammenhang oftmals zitierter Kronzeuge war kein geringerer als der große Jurist aš-Šāfi‘ī (st. 820), der in seiner *Risāla* genau diesen Nexus hergestellt und verlangt hatte, alle anderen Sprachen müssten der des Propheten, also dem Arabischen, folgen.⁹² Rašid Riḍā leitete daraus eine weitgehende Verpflichtung für einen jeden nichtarabischen Muslim ab, Arabisch zu lernen; einzig Abū Ḥanifa habe den Gebrauch nicht-arabischer Sprachen beim Gebet demjenigen erlaubt, der nicht imstande sei, das vorgeschriebene Maß an Arabisch zu lernen, aber davon habe er später Abstand genommen. Schließlich, so Rašid Riḍās Argumentation, richte sich die Botschaft des Islams an alle Menschen gleichermaßen, und zwar vermittels einer Schrift, die ihren arabischen Charakter selbst mehrfach ausdrücklich betone; Muḥammad selbst wiederum, dessen Prophetentum gerade darauf beruhe, dass er Analphabet war, habe immer nur auf Arabisch und mit dem arabischen Koran missioniert, weshalb sich das Arabische im Zuge der muslimischen Expansion auch so rasch verbreitet habe.⁹³ Eine Übersetzung sei

91 „al-İslāh ad-dinī al-muqṭarāh ‘alā maqām al-ḥilāfa al-islāmiya“, in: *al-Manār* 1/39 (Dezember 1898), 764–71 (v.a. 769ff. über *tawḥīd al-luġa*).

92 Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla*, Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.), Kairo: Širkat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357 h [1938], 46; englische Übersetzung u.d.T. *Al-Imām Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘i’s Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri*, Majid Khadduri (ed. & trans.), 2. Aufl., Cambridge: Islamic Text Society, 1987, 91; cf. auch Malcolm Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*, (Studies in Islamic Law and Society; 30), Leiden: E.J. Brill, 2007, 215ff.

93 „Umūm al-ba‘ta wa-‘umūm al-luġa“, in: *al-Manār* 4/13 (September 1901), 493–7, 495; „Wuġūb ta’allum al-‘arabiya alā kull muslim“, in: *al-Manār* 17/8 (Juli 1914), 589–92; „Hal kān an-nabī ya‘rif luġa ġayr al-‘arabiya?“, in: *al-Manār* 24/9 (September 1923), 665–9 (= Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 5, 1718–22); „Luġat al-Islām wa-l-luġa ar-rasmiya

angesichts des Wundercharakters des Korans nicht nur unmöglich, sondern würde dieses hehre Ziel, alle Menschen unter einer Religion und einer Sprache zu versammeln, unterlaufen und wäre mithin das größte Verbrechen an der Religion, da schlussendlich die Türken einen türkischen, die Perser einen persischen Koran usw. hätten; Unterschiede zwischen den diversen Versionen wären, wie im Falle der christlichen Evangelien, unvermeidlich.⁹⁴

Was das für seinen Sprachen- und Nationalitätenstreit mit den Osmanen und später den republikanischen Türken bedeutet, kann man sich unschwer ausmalen. Die Debatten um eine osmanisch-türkische Übersetzung des Korans reichen bis ins späte 19. Jahrhundert zurück; nach der jungtürkischen Revolution von 1908 und der folgenden Welle eines türkischen Nationalismus erhielten entsprechende Forderungen neue Nahrung und kamen, wie oben bereits erwähnt, auch Rašid Riḏā zu Ohren, der sich im Herbst 1909 in Istanbul aufhielt.⁹⁵ Als dann 1913/14 das Buch *Ḳawm-i cedīd* des bereits genannten Meḫmed ‘Ubaydullāh erschien, war er sich sicher, was die Stunde geschlagen hatte. Der Autor, den er noch wenige Jahre vorher durchaus wohlwollend zitiert hatte,⁹⁶ war in der Zwischenzeit auf einen jungtürkisch-nationalistischen Kurs eingeschwenkt und forderte in seinem Buch nicht nur die Übersetzung des Korans ins Türkische, sondern auch, dass die Freitagspredigten, des besseren Verständnisses halber, auf Türkisch gehalten werden sollten. Für Rašid Riḏā, der im *Manār* aus-

bain al-mamālik al-islāmīya“, in: *al-Manār* 24/10 (November 1923), 753–65, insbes. 761–3; „Mā yağīb ‘alā muslimī ‘l-a‘āğim min al-luġa al-‘arabiya [...]“, in: *al-Manār* 29/9 (Februar 1929), 661–4 (= Rašid Riḏā, *Fatāwā*, vol. 5, 2108–11) – Zu Abū Ḥanīfa (st. 767) cf. Bar-Asher, „Avis musulmans“, 316ff.; „Luġat al-Islām wa-l-luġa ar-rasmiya“, 763; „Fitnat al-istīgnā’ ‘an kalām Allāh al-‘arabī al-munzal bi-tarġama a’ġamiya min kalām al-bašar“, in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 8; „Tarġamat al-Qur‘ān wa-kawn al-‘arabiya luġat al-Islām“, in: *al-Manār* 32/7 (Juli 1932), 538.

94 „Tarġamat al-qur‘ān“, in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 268–70; „Tarġamat al-qur‘ān“, in: *al-Manār* 11/4 (Mai 1908), 268–74 (erneut abgedruckt in *al-Manār* 26/7 [Januar 1926], 484–92 und in Rašid Riḏā, *Fatāwā*, vol. 2, 646–50); cf. allg. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, 338–47; Wilson, *Translating the Qur‘an*, 117–23.

95 Cf. oben, Anm. 43; zu frühen Debatten im Osmanischen Reich cf. M. Brett Wilson, „The First Translations of the Qur‘an in Modern Turkey (1924–38)“, in: *IJMES* 41 (2009), 419–35, v.a. 420ff.

96 Cf. oben, Anm. 47.

föhrlich, wennleich ohne Nennung des Autorennamens, daraus zitierte, war das blanker Unglaube und nichts weniger als ein Aufruf zu Schrifftälschung (*tahrif*) und zur Zerstörung der Religion.⁹⁷

Aus einer vollständigen Koran-Übersetzung ins Türkische wurde vor dem Niedergang des Osmanischen Reiches nichts mehr. Als aber ab 1924 entsprechende Pläne wieder verfolgt wurden und tatsächlich die ersten türkischen Übersetzungen des Korans erschienen, war Rašid Riđā sogleich zur Stelle und kritisierte sie mit ähnlichen Argumenten und in ähnlich scharfem Tonfall wie die übrigen Reformen der Kemalisten: den Koran ins Türkische zu übersetzen war für ihn eine *fitna*, jene „Heimsuchung“, mit der die Ursünde der frühen muslimischen Gemeinde, nämlich ihre Spaltung in Sunniten und Schiiten nach der Ermordung des dritten Kalifen ‘Utmān bezeichnet wird.⁹⁸ Im Gegensatz zu den Seldschuken und den Buyiden hätten es die Osmanen versäumt, das Arabische zur offiziellen Verwaltungssprache zu machen, weshalb es nun zu jenem türkischen Sprachen-Nationalismus (*ašabīya turkiya lugawīya*) komme, der die Bande der Religion auflöse. Die Auswirkungen auf die Muslime jenseits der Türkei waren in seinen Augen unabsehbar: Eigentlich, so stellte er halb resigniert, halb indigniert fest, müsste der Koran über Streit und Dissens ja erhaben sein; aber früh schon sei die Spaltung der Muslime davon geprägt worden. Einige Gruppen seien vom Islam abgefallen, indem sie den verderbten *ta’wīl*, also die hermeneutische Suche nach dem verborgenen Sinn eines Verses, zuließen – oder gar die Dummheit der *tahrif*-Lügen, wie vor allem die Ketzer der *Bāṭinīya* das täten. Aber noch keine Gruppe, die zum Islam gehört, habe bisher Koran, Gebet oder Gebetsruf übersetzt, um

97 „al-Ġinsiyāt fi ‘l-mamlaka al-‘utmāniya“, in: *al-Manār* 17/7 (Juni 1914), 539–44; cf. auch „Mafāsīd al-mutafarniġin fi amr al-iġtimā‘ wa-‘d-din“, in: *al-Manār* 17/2 (Januar 1914), 156, 160; zum Buch *Kavm-i cedīd* cf. auch Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London: Cass, 1993, 238.

98 „Fitnat al-istignā‘ ‘an kalām Allāh al-‘arabī al-munzal bi-tarġama a‘ġamiya min kalām al-bašar“, in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 2–13; zu den türkischen Übersetzungen jener Jahre cf. Wilson, „The First Translations“, 422–8; Benjamin Flöhr, *Ein traditionalistischer Korandeauteur im Dienste des Kemalismus: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942)*, (Islamkundliche Untersuchungen; 326), Berlin: Klaus Schwarz, 2015, 169–72; eine Liste von Übersetzungen findet sich bei John Kingsley Birge, „Turkish Translations of the Koran“, in: *The Moslem World* 28 (1938), 394–9.

sie so für den Gottesdienst loszuwerden.⁹⁹ Die Qualität der Übersetzungen selbst fand erwartungsgemäß keine Gnade vor seinen Augen; vor allem die im September 1924 erschienene (und auch in der Türkei heftig kritisierte) Version des frankophilen Literaten Cemil Sait, der später selbst eingestand, sich auf Biberstein-Kasimirskis französische Übersetzung von 1840 verlassen zu haben, wurde von ihm vollständig verrissen.¹⁰⁰

Rašid Riḍā war in seiner Ablehnung einer jeglichen Übersetzung des Korans nicht allein. Ein weiterer prominenter Gelehrter, der in seiner Kritik an der türkischen Regierung hinter dem Herausgeber des *Manār* nicht zurückstand, war der vormalige osmanische *ṣeyḥü 'l-islām* Muṣṭafā Ṣabrī.¹⁰¹ Im Exil in Kairo, wo er sich seit Anfang der 1930er-Jahre aufhielt, veröffentlichte er eine umfangliche Streitschrift *Zur Frage der Koranübersetzung*, in der er *grosso modo* in recht ähnlicher Weise argumentierte wie Rašid Riḍā.¹⁰² Es ist allerdings auffallend, dass dieser in seinen Äußerungen zum Thema weder Ṣabrī noch dessen Buch in irgendeiner Weise überhaupt erwähnte – obgleich er doch der ideale Kronzeuge gewesen wäre. Das mag damit zusammenhängen, dass mittlerweile die Debatte in der ägyptischen Öffentlichkeit eine etwas andere Richtung genommen hatte. Anstatt weiterhin auf letztlich verlorenem Posten gegen das Vorgehen der türkischen Regierung zu protestieren, kam nun ein anderer, wenngleich für sich genommen

99 „Fitnat al-istignā‘ an kalām Allāh“, 5, 8; mit der Bāṭiniyya sind hier die Schiiten gemeint; cf. allg. Paul E. Walker, „Bāṭiniyya“, in: *EI^{THREE}* 1 (2009), 170–4; zum Streit zwischen Sunniten und Schiiten über die angebliche Fälschung des Korantexts cf. Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53,1), Würzburg: Ergon, 2001.

100 Rašid Riḍā, *Tafsīr al-qur‘ān al-karīm*, vol. 9, 295ff. (zuerst erschienen in *al-Manār* 26/8 (Februar 1926), 561–84); zu Sait (1872–1942) und seiner Übersetzung cf. Wilson, *Translating the Qur‘an*, 170–5. Dabei muss angesichts von Rašid Riḍās oben, Anm. 38, erwähnten unzureichenden Türkischkenntnissen offenbleiben, ob er die Übersetzung tatsächlich selbst verglichen hat; ein Großteil der von ihm zitierten Kritik ist aus der ägyptischen Presse (*al-Aḥbār*, *al-Ahrām*) übernommen.

101 Amit Bein, „‘Ulama‘ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Seyhülislām Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)“, in: Meir Hatina (ed.), *Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama‘ in the Middle East*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105), Leiden: E. J. Brill, 2009, 67–90.

102 Muṣṭafā Ṣabrī Efendī, *Mas‘alat tarḡamat al-qur‘ān*, Kairo: al-Maṭba‘a as-salafiyya, 1351 h [1932/33]; cf. auch Wilson, *Translating the Qur‘an*, 213–17.

nicht sonderlich neuer, Gegner verstärkt in den Blick: die christlichen Missionare, die gerade in Ägypten eine rege Aktivität entfalteten. Angesichts dessen erschien es eher kontraproduktiv, auf einem grundsätzlichen Verbot einer Koranübersetzung oder jedenfalls auf einer scharfen Trennung zwischen einer Übersetzung zwischen einer Übersetzung nur für Nichtmuslime und einer solchen für nichtarabische Muslime zu beharren und damit der Konkurrenz das Feld zu überlassen. Der prominenteste Gelehrte, der seine Stimme zugunsten einer Übertragung des Korans in andere Sprachen erhob, war der Azhar-Rektor und 'Abduh-Schüler Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī, der kurz nach Ṣabūrī seine Sicht der Dinge veröffentlichte.¹⁰³ Dass sogar bei Rašīd Riḏā ein gewisses Umdenken in dieser Frage eingesetzt hatte, ist *en passant* jenem Grundsatzartikel zu entnehmen, den er 1932 im *Manār* erscheinen ließ.¹⁰⁴ Zwar wiederholte er auch hier seine schon mehrfach betonten Argumente, weshalb eine Übersetzung des Korans für die Verwendung im Gebet, zur Rezitation oder bei der Gesetzgebung verboten sei, beschwor den Wert des Arabischen, von dem der Fortbestand des Islams abhängt, und kritisierte pflichtschuldigst die religionslosen Türken, die sich über all das hinwegsetzten. Aber der Ton war etwas weniger polemisch als in den vergangenen Jahren, und er verwandte viel Platz darauf, eine Koranübersetzung zur Verteidigung des Islams gegen christliche Missionare und materialistische Atheisten zu rechtfertigen. Eine solche „korrekte Übersetzung des Sinns“ (*tarḡama ma' nawīya ṣaḥīḥa*), die nicht wörtlich sei, nicht ‚Koran‘ genannt und nicht zur Rezitation verwendet werde, sei als „interpretierende Zusammenfassung“ (*ḥulāṣa tafsīrīya*) geradezu eine Kollektivpflicht der Muslime. Um dieser wiederum nachzukommen, sei es die Aufgabe des ägyptischen Staates oder

103 Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī, *Baḥṯ fi tarḡamat al-qur'ān al-karīm wa-aḥkāmihā*, Kairo: s.n., 1932; Wiederabdruck in: *Maḡallat al-Azhar* 7 (1936), 77–122; cf. dazu Bar-Asher, „Avis musulmans“, 308–12; Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar: Œuvre et pensée de Mustafā al-Marāḡhi (1881–1945)*, (Collection Kalam), Paris: CEDEJ, 2005, 238–42; zur Aktivität christlicher Missionare in Ägypten cf. Heather J. Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton: Princeton University Press, 2008.

104 „Tarḡamat al-qur'ān wa-kawn al-'arabīya luḡat al-Islām“, in: *al-Manār* 32/3 (März 1932), 184–9; 32/7 (Juli 1932), 535–44.

ersatzweise der *Allgemeinen Islamischen Konferenz* (sofern eine Neuauflage der Jerusalemer Konferenz von 1931 zustandekomme), für die Finanzierung des Projekts sowie die unerlässliche Expertise für die notwendige Prüfung der Korrektheit der Übersetzung zu sorgen.¹⁰⁵

Das war zugleich die letzte größere Wortmeldung Muḥammad Rašīd Riḏās zu den zu den hier skizzierten Themen. Die in den folgenden Jahren fortgesetzte kemalistische Kulturrevolution in der Türkei, vom Verbot des arabischen Gebetsrufs 1932¹⁰⁶ über die Einführung von (europäisch anmutenden) Familiennamen bis hin zur entschlossen vorangetriebenen Sprachreform,¹⁰⁷ lösten in *al-Manār* keine weitergehenden publizistischen Reflexe mehr aus. Man mag das als Zeichen einer gewissen Resignation werten, darüber nämlich, dass die republikanische Türkei der muslimischen Welt, so wie er sie sich vorstellte, abhanden gekommen war. Denn auf lange Sicht hat sich die türkische Sprach- und Schriftreform, ungeachtet aller ideologischen Auswüchse, durchgesetzt. Auch wenn in jüngster Zeit der türkische Präsident Erdoğan im Zuge einer neo-osmanischen Nostalgie die Schriftreform der 1920er-Jahre kritisierte, erscheint eine Rückkehr zur arabischen Schrift doch nicht übermäßig wahrscheinlich.¹⁰⁸ Vielleicht aber hat auch noch etwas anderes eine Rolle gespielt: Rašīd Riḏā musste einsehen, dass das Ziel einer kulturell homogenen und arabophonen islamischen

105 Ibid., 187–9; cf. auch „Tarḡamat al-qur‘ān wa-l-aḥādīṭ an-nabawīya bi-l-luḡāt al-aḡnabīya“, in: *al-Manār* 34/5 (Oktober 1934), 358 (= Rašīd Riḏā, *Fatāwā*, vol. 6, 2541); zur *Allgemeinen Islamischen Konferenz* von Jerusalem 1931 cf. Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 91), Leiden: E.J. Brill, 2004, 88–102.

106 Umut Azak, „Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932–1950)“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 161–79; unter der Regierung von Adnan Menderes wurde 1950 der türkische Gebetsruf allerdings wieder rückgängig gemacht; cf. Gotthard Jäschke, „Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung“, in: *Die Welt des Islams* N.S. 1 (1954), 1–174, hier: 77f.; Orhan Veli Kanik, „Zurück zum arabischen Gebetsruf“, in: Hülya Adak & Erika Glassen (eds.), *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen erzählen*, (Türkische Bibliothek), Zürich: Unionsverlag, 2010, 300–4.

107 Laut: „Chronologie wichtiger Ereignisse“, 78ff.; cf. auch oben, Anm. 61.

108 Klaus Kreiser, „Osmanisch für Anfänger“, in: *Süddeutsche Zeitung* 8.1.2015, 13; Ceylan Yeginsu, „Turks Feud over Change in Education“, in: *The New York Times* 9.12.2014, A4.

Gesellschaft, wie er es in seiner Zeitschrift immer wieder propagiert hatte, im Zeitalter miteinander konkurrierender Nationalismen kaum zu verwirklichen war. Zwar rückte er nicht von seiner Grundüberzeugung ab, dass der Islam das Arabische zur Sprache aller Muslime gemacht habe,¹⁰⁹ aber der Vorwurf nationalistischer Verirrungen gegenüber nichtarabischen Muslimen war nicht mehr so laut zu vernehmen. Im Mai 1933 bat ihn ein indonesischer Muslim um ein klärendes Wort, wie in Anbetracht der starken Unabhängigkeitsbewegung im Lande mit Patriotismus (*waṭaniya*) und jener Stimmung namens *‘aṣabiya* umzugehen sei, die Rašid Riḏā in Bezug auf die Türkei, wie wir gesehen haben, immer in einem extrem negativen Sinne verwendet hatte.¹¹⁰ In seiner Antwort darauf vermied er bezeichnenderweise den Begriff völlig und warnte lediglich vor Fanatismus (*ta‘aṣṣub*) für Clan, Volk und Vaterland und vor daraus entstehender Feindschaft gegen andere Muslime; viel wichtiger sei der Kampf gegen äußere Feinde, weswegen der gemeinsame *ḡihād* als Individualpflicht zu gelten habe; auch ein Hinweis auf die entscheidende Bedeutung des Arabischen unterblieb.¹¹¹ Sein arabisch imprägnierter religiöser Nationalismus ist insofern auch ein Beispiel für die schwankende Begrifflichkeit und die nicht immer klare Abgrenzung zwischen religiöser und ethnisch-politischer Gruppenbildung, die die muslimische Debatte bis heute kennzeichnet.¹¹² Dass sich in Gestalt Muḥammad Rašid Riḏās ein von Fremdsprachenkenntnissen weitgehend unbehelligter Gelehrter zum Richter über andere Idiome machte, ist indes folgerichtig. Der Nationalismus richtet sich bekanntlich zuvorderst an die Mitglieder der eigenen Gruppe, ein weitergehen-

109 „Nahḏa ḡadīda li-ihyā’ lughat al-Islām al-‘arabiya fi ‘l-bilād al-hindiya“, in: *al-Manār* 32/5 (Mai 1932), 345; darin feierte er das Erscheinen einer arabischsprachigen Zeitschrift in Lucknow als Zeichen für die Wiederbelebung des Arabischen unter den dortigen Gelehrten.

110 Der Begriff, der am neutralsten mit ‚Zusammengehörigkeitsgefühl‘, ‚Gruppensolidarität‘ oder *‘esprit de corps‘* übersetzt werden kann, wurde durch seine Verwendung durch Ibn Ḥaldūn populär; cf. F. Gabrieli, „‘Aṣabiyya“, in: *EI*², vol. 1, 681; Linda Darling, „Social Cohesion (‘Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East“, in: *Comparative Studies in Society and History* 49 (2007), 329–57.

111 „al-Waṭaniya wa-‘l-qawmiya wa-‘l-‘aṣabiya wa-‘l-Islām“, in: *al-Manār* 33/3 (Mai 1933), 190–2 (= Rašid Riḏā, *Fatāwā*, vol. 6, 2434–7).

112 Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2014, 35–47.

des Verständnis von den (oder, *horribile dictu*, für die) anderen Sichtweisen wäre da eher hinderlich.¹¹³

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Zeitschriften

al-Manār

- . 1/6 (April 1898); 1/7 (April 1898); 1/39 (Dezember 1898); 2 (1899/1900); 3 (1900/01); 4/13 (September 1901); 4/21 (Januar 1902); 4/22 (Februar 1902); 5/24 (März 1903); 6/7 (Juni 1903); 11/4 (Mai 1908); 11/6 (Juli 1908); 11/9 (Oktober 1908); 11/10 (November 1908); 11/11 (Dezember 1908); 11/12 (Januar 1909); 12/12 (Januar 1910); 12/7 (August 1909); 13/2 (März 1910); 13/3 (April 1910); 13/4 (Mai 1910); 13/10 (November 1910); 16/2 (Februar 1913); 17/2 (Januar 1914); 17/7 (Juni 1914); 17/8 (Juli 1914); 17/10 (September 1914); 18/4 (März 1915); 19/2 (Juli 1916); 19/8 (Januar 1917); 22/10 (Oktober 1921); 24/9 (September 1923); 24/10 (November 1923); 25/10 (März 1925); 26/1 (April 1925); 26/8 (Februar 1926); 27/1 (April 1926); 28/8 (Oktober 1927); 28/10 (Januar 1928); 29/2 (April 1928); 29/3 (Juni 1928); 29/4 (Juli 1928); 29/6 (Oktober 1928); 29/8 (Dezember 1928); 29/9 (Februar 1929); 29/10 (April 1929); 30/1 (September 1929); 30/2 (Juli 1929); 30/9 (April 1930); 32/3 (März 1932); 32/5 (Mai 1932); 32/7 (Juli 1932); 33/3 (Mai 1933); 34/5 (Oktober 1934).

al-Hilāl

- . 1/6 (Februar 1893); 10/9 (Februar 1902); 6/20 (15. Juni 1898).

al-Muqtataf

- . 29/3 (März 1904).

113 Ich danke Werner Ende, Ulrich Rebstock und Jens Peter Laut für wertvolle Korrekturen und Hinweise.

Zeitungen

al-Qibla

- 1/18 (17. Oktober 1916), 3 und 1/19 (20. Oktober 1916).

Schriften Muḥammad Rašīd Riḍā

- Riḍā, Muḥammad Rašīd. *Tafsīr al-qurʾān al-karīm al-mašhūr bi-tafsīr al-Manār*. Ibrāhīm Šams ad-Dīn (ed.). Vol. 8. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya 1420 h [1999].
- *Fatāwā*. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid (ed.). Vol. 5. Beirut: Dār al-kutub al-ḡadīd, 1972.
- *Riḥalāt al-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*. Yūsuf Ībiš (ed.). Beirut: al-Muʿassasa al-ʿarabīya li-d-dirāsāt wa-ʿn-našr, 1971.
- *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā: Traduction annotée d'al-Ḥilāfa au al-imāma al-ʿuzmā (Le Califat ou l'Imāma suprême)*. Henri Laoust (trans.). (Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6). Beirut: Institut Français de Damas, 1938.
- *al-Manār wa-ʿl-Azhar*. Kairo: s.n., 1353 h [1934/35].

Sonstige Primärquellen

- Fiskes, Daniel Willard. *Agrūmyja mašry maktūba bil lisān el mašry we maʿha amsila*. Florenz: Landy, 1322 h [1904].
- *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*. 2. Aufl. Florenz: The Landi Press, 1904 [1897].
- *All About Postal Matters in Egypt*. Florenz: Landi Press, 1898.
- Hartmann, Martin. „Die gamʿyjet taʿlym kull wilād mašr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)“. In: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898). 277–87.
- „Islam und Arabisch“. In: id. *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*. Vol. 1. Berlin: Haupt, 1905. 1–22.
- Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt during the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825–28*. Vol.1. London: Knight, 1836.
- Macaulay, Thomas. *Minute on Indian Education (2nd February 1835)*. http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minut_e_education_1835.html.
- al-Marāḡī, Muḥammad Mušṭafā. *Baḥṯ fi tarḡamat al-qurʾān al-karīm wa-aḥkāmihā*. Kairo: s.n., 1932.

- Muṣṭafā Ṣabrī Efendī. *Mas'alat tarġamat al-qur'ān*. Kairo: al-Maṭba'a as-salafiya, 1351 h [1932/33].
- Spitta, Wilhelm. *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*. Leipzig: Hinrichs, 1880.
- Weißbach, F.H. „Die türkische Lateinschrift“. In: *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930). 125–38.
- Willmore, J. Selden. *The Spoken Arabic of Egypt*. 2., durchges. u. erw. Aufl. London: Nutt, 1905 [1901].

Sekundärliteratur

- Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Azak, Umut. „Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932–1950)“. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008). 161–79.
- Baldauf, Ingeborg. *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- Baldazzi, Cristina. „Due percorsi intellettuali: 'Ādil Zu'aytir vs Gustave Le Bon“. In: *Oriente Moderno* 24, N.S. 85 (2005). 287–307.
- Bar-Asher, Meir M. „Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran“. In: Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moezzi (eds.). *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam. (Islam – Nouvelles Approches)*. Paris: Ed. du Cerf, 2014. 297–327.
- Bartholomä, Ruth. *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832–1913)*. (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7). Würzburg: Ergon, 2006.
- Bein, Amit. „'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Seyhülislām Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)“. In: Meir Hatina (ed.). *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009. 67–90.
- Birge, John Kingsley. „Turkish Translations of the Koran“. In: *The Moslem World* 28 (1938). 394–9.
- Bobzin, Hartmut. „Translations of the Qur'ān“. In: *EQ*. Vol. 5. 340–58.
- Brunner, Rainer. „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945“. In: Meir Hatina (ed.). *Guardians of Faith in Modern*

- Times: 'Ulama' in the Middle East.* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009. 109–40.
- . *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint.* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 91). Leiden: E.J. Brill, 2004.
- . *Die Schia und die Koranfälschung.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53,1). Würzburg: Ergon, 2001.
- Clayer, Nathalie. „Des lettres et des mots: la crise de l’alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l’époque jeune-turque“. In: *Documents de travail du CETOBaC 2* (juin 2012): *Les Mots du politique*. Fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*. François Georgeon (ed.). 2–15.
- . „Le premier journal turque en caractères latins: Esas (Manastr/Bitola, 1911)“. In: *Turcica: Revue d’études turques* 36 (2004). 253–64.
- Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective.* Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Costet-Tardieu, Francine. *Un réformiste à l’université al-Azhar: Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881–1945).* (Collection Kalam). Paris: CEDEJ, 2005.
- Darling, Linda. „Social Cohesion (‘Asabiyya’) and Justice in the Late Medieval Middle East“. In: *Comparative Studies in Society and History* 49 (2007). 329–57.
- Di-Capua, Yoav. „Nahda: The Arab Project of Enlightenment“. In: Dwight F. Reynolds (ed.). *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture.* (Cambridge Companions to Culture). Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 75–95.
- Cleveland, William. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism.* London: Al Saqi Books, 1985.
- Duda, Herbert Wilhelm. „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 2. Linguistisches“. In: *OLZ* 33 (1930). Sp. 399–413.
- . „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 1. Historisches“. In: *OLZ* 32 (1929). Sp. 441–53.
- Dupont, Anne-Laure. „What is a kâtib ‘amm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurji Zaydân“. In: *Middle Eastern Literatures* 13 (2010). 171–81.
- Ebert, Johannes. *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Husayn al-Ġisr at-Tarâbulusî (1845–1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform.* (Heidelberger orientalistische Studien; 18). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1991.
- Evans, Stephen. „Macaulay’s Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India“. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002). 260–81.

- Flöhr, Benjamin. *Ein traditionalistischer Korandeauteur im Dienste des Kemalismus: Elmahlı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942)*. (Islamkundliche Untersuchungen; 326). Berlin: Klaus Schwarz, 2015.
- Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*. (Comparative Studies on Muslim Societies; 3). Berkeley: University of California Press, 1989.
- Gabrieli, F. „Aṣabiyya“. In: *EI²*. Vol. 1. 681.
- Glaß, Dagmar. *Der Muqataṭaf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*. 2 vols. Vol. 2. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17). Würzburg: Ergon, 2004.
- Günther, Sebastian. „Ummi“. In: *EQ*. Vol. 5. 399–403.
- Gürpınar, Doğan. „What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908–38)“. In: *Middle Eastern Studies* 480 (2012). 689–706.
- Gully, Adrian. „Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries“. In: *Journal of Semitic Studies* 42 (1997). 75–120.
- Haarmann, Ulrich. „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt“. In: *IJMES* 20 (1988). 175–96.
- Hermann, Rainer. *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ‘Alī (1876–1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. (Heidelberger orientalistische Studien; 16). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1990.
- Haddad, Mahmoud. „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā’s Ideas on the Caliphate“. In: *JAOS* 117 (1997). 253–77.
- Hattemer, Richard. *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*. (Islamkundliche Untersuchungen; 210). Berlin: Klaus Schwarz, 1997.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [¹1962].
- Jäschke, Gotthard. „Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung“. In: *Die Welt des Islams* N.S. 1 (1954). 1–174.
- Jomier, Jacques. *Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l’exégèse coranique en Égypte*. Paris: Maisonneuve, 1954.
- Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍā. *Muḡam al-mu‘allifin: Tarāğim muṣannifi l-kutub al-‘arabiyya*. Vol. 2. Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 1414 h [1993].
- Kanık, Orhan Veli Kanık. „Zurück zum arabischen Gebetsruf“. In: Hülya Adak & Erika Glassen (eds.). *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen erzählen*. (Türkische Bibliothek). Zürich: Unionsverlag, 2010. 300–4.

- Kaye, Alan S. „Arabic Alphabet for Other Languages“. In: Kees Versteegh (ed.). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 5 vols. Leiden: E.J. Brill, 2006. 133–47.
- Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Kreiser, Klaus. „Osmanisch für Anfänger“. In: *Süddeutsche Zeitung* 8.1.2015. 13.
- Kropp, Manfred. „Lisān ‘arabiyy mubīn – ‚klares Arabisch‘? oder: ‚offenbar Arabisch‘, gar ‚geoffenbartes Arabisch‘?“. In: Andrew Rippin & Roberto Tottoli (eds.). *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday [...]*. (Islamic History and Civilization; 113). Leiden: E.J. Brill, 2015. 271–87.
- Landau, Jacob M. „Pan-Turkism“. In: *EI²*. Vol. 8. 250–2.
- . *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. 2. Aufl. London: Hurst, 1995.
- Larcher, Pierre. „Al-lughā al-fuṣṣḥā: Archéologie d’un concept ‚idéolinguistique““. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008). 263–78.
- Laut, Jens Peter. „Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983“. In: *Materialia Turcica* 24 (2003). 69–102.
- . *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*. (Turcologica; 44). Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Leaman, Oliver (ed.). *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*. 2 vols. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London et al.: Oxford University Press, 1961.
- Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Lowry, Malcolm. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*. (Studies in Islamic Law and Society; 30). Leiden: E.J. Brill, 2007.
- Mangold, Sabine. „Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914)“. In: *ZDMG* 157 (2007). 49–76.
- Martin, Richard C. „Inimitability“. In: *EQ*, Vol. 2. 526–36.
- al-Marrākuṣī, Muḥammad Šāliḥ. *Tafkīr Muḥammad Rašīd Riḍā min ḥilāl maḡallat al-Manār, 1898–1935*. Tunis & Algier: ad-Dār at-Tūnisiya li-n-Našr, 1985.
- Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Palmer, M. Reeves. „The Kibla: A Mecca Newspaper“. In: *The Moslem World* 7 (1917). 185–90.

- Patel, Abdulrazzak. *The Arab Nahḍah: The Making of Intellectual and Humanist Movement*. (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Pink, Johanna. *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. (C.H. Beck Paperback; 6163). München: C.H. Beck, 2014.
- Pouillon, François (ed.). *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: HSMM, 2012.
- Prätor, Sabine. „Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätosmanischen Istanbul“. In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993). 260–9.
- Reid, Donald Malcolm. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Reynolds, Michael. „Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism“. In: *Past and Present* 203 (2009). 137–79.
- Rossi, Ettore. „Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia“. In: *Oriente Moderno* 9 (1929). 32–48.
- Russell, Mona. „Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882–1922“. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001). 50–60.
- Ryad, Umar. „Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Rida’s Image as Reflected in the Journal Al-Manār in Cairo“. In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 21 (2010). 263–85.
- . *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898–1935)*. (History of Christian-Muslim Relations; 12). Leiden: E.J. Brill, 2009.
- aš-Šāfi’ī, Muḥammad Ibn Idrīs. *ar-Risāla*. Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.). Kairo: Širkat Maktabat wa-Maṭba‘at Muštafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357 h [1938].
- . *Al-Imām Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi’ī’s Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri*. Majid Khadduri (ed. & trans.). 2. Aufl. Cambridge: Islamic Text Society, 1987.
- Scharlipp, Wolfgang-E. *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995.
- Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World). Princeton: Princeton University Press, 2008.

- Starrett, Gregory. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. (Comparative Studies on Muslim Societies; 25). Berkeley: University of California Press, 1998.
- Strauss, Johann. „Modernisation, nationalisation, désislamisation: La transformation du turc aux XIX^e–XX^e siècles“. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008). 135–59.
- Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. London: Cass, 1993.
- . „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I“. In: *The Muslim World* 79 (1989). 102–12.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Vols. Berlin, New York: de Gruyter, 1991–1997.
- van Leeuwen, Richard. „Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908“. In: Giuseppe Contu (ed.). *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. of the 23rd Congress of I’UEAI*. (Orientalia Lovaniensia analecta; 207). Leuven: Peeters, 2012. 33–46.
- Walker, Paul E. „Bāṭiniyya“. In: *EI^{THREE}* 1 (2009). 170–4.
- Wielandt, Rtraud. *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. (BTS; 23). Beirut: Orient-Institut der DMG, 1980.
- Wilson, M. Brett. *Translating the Qur’an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. (Qur’anic Studies Series; 11). London: The Institute of Ismaili Studies, 2014.
- . „The First Translations of the Qur’an in Modern Turkey (1924–38)“. In: *IJMES* 41 (2009). 419–35.
- Yeginsu, Ceylan. „Turks Feud over Change in Education“. In: *The New York Times* 9.12.2014. A4.
- Zack, Liesbeth. „Key to Mass Literacy or Professor’s Hobby? Fiske’s Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet“. In: *al-‘Arabiyya* 47 (2014). 1–19.
- Zadeh, Travis. *The Vernacular Qur’an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. (Qur’anic Studies Series; 7). Oxford et al.: Oxford University Press, 2012.