Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

20-2 | 2016

Circulations et échanges dans l'espace euro-méditerranéen (XVIIIe-XXIe siècles)

Taha Hussein : Vier Wege zur Modernisierung

Abdellatif Bousseta

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1181>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.1181](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1181)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 27 mai 2016

Pagination : 93-114

ISBN : 978-2-84174-751-1

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Abdellatif Bousseta, « Taha Hussein : Vier Wege zur Modernisierung », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 20-2 | 2016, mis en ligne le 27 mai 2019, consulté le 31 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1181> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1181>

Tous droits réservés

Taha Hussein: Vier Wege zur Modernisierung*

Abdellatif Bousseta
Tanger (Maroc)

Résumé: Cet article propose de se pencher sur le projet de modernisation élaboré par Taha Hussein au XX^e siècle. Ce projet porte sur le devenir de la société égyptienne, et à travers elle, sur celui du monde arabo-musulman pour les faire ainsi sortir de l'état de stagnation dans lequel ils se trouvaient à cette époque et les inciter à une participation active dans la civilisation humaine. Cet article conçoit le projet de Hussein comme intégré et transversal, englobant son œuvre littéraire, critique, et son engagement socio-politique grâce aux multiples fonctions et responsabilités qu'il a assumées. Quatre composantes définissent ce projet : (1) la modernisation de l'individu arabe ; (2) la révolution du rapport au patrimoine ; (3) une nouvelle perception de la culture locale et de celle d'autrui ; (4) l'enseignement et la culture, levier de développement et de modernité sociétale.

Abstract: This article considers Taha Hussein's modernization project in the 20th century the aim of which was to help Egyptian society, and thus the whole Arab-Muslim world, evolve and thus come out of a state of stagnation and blindly following to move towards active participation in human civilization. This article considers Hussein's project to be integrated and transversal and to involve his literary and critical work along with his committed socio-political endeavours as expressed through the many functions he occupied and the responsibilities he took on. Four component parts define this project: (1) the modernization of Arab individuals; (2) the revolution with regard to heritage; (3) a new perception of the local culture and the cultures of others; (4) teaching and culture as levers for development and societal modernity.

Ist es sinnvoll, 42 Jahre nach seinem Tod über Taha Hussein zu schreiben?
Hat das intellektuelle Schaffen, das Modernisierungsprojekt Husseins immer

*Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Bernd Thum für sein dauerhaftes Interesse an der Thematik dieses Artikels.

noch Geltung, obwohl sich die geopolitische Landkarte Ägyptens und der arabisch-islamischen Nation durch neue politische Akteure und Interventionen, durch Migration und neue Informations- und Kommunikationstechniken seit den Tagen Taha Husseins wesentlich verändert hat? Wer auch nur einen kurzen Blick auf die arabischsprachige Presse und Publizistik wirft, bemerkt allerdings, dass über das Projekt Taha Husseins immer noch debattiert wird; und dass es bei dieser Debatte eine Konkurrenz zwischen verschiedenen geistigen Richtungen gibt, die versuchen, sich durch immer neue Lektüre sowie ihren Interessen entsprechende Interpretationen das Werk von Taha Hussein zu eigen zu machen.¹ Diese Gemengelage ist unter anderem darin begründet, dass das Modernisierungsprojekt Taha Husseins tatsächlich umfassend und komplex ist und somit unterschiedlichste Ansatzpunkte bietet.

In der „Arabischen Welt“ ist „Modernisierung“ seit Ende des 18. Jahrhunderts, seit der ersten Begegnung mit dem militärisch überlegenen Westen, nämlich Napoleons Ägypten-Feldzug (1798), ein Leitthema. Staatsmänner wie Mhammad Ali Pascha (1770-1849) oder Ismail Pascha (1830-1895) in Ägypten initiierten Modernisierungen. Auch Intellektuelle wie Rifa'a Rafi' at-Tahtawi (1801-1873), Butrus Al-Bustani (1819-1883), Mohammad Abdoh (1849-1905), Dschamal Ed-Din Al-Afghani (1838-1897) und andere entwickelten ihre Vision von der Modernisierung.

Im vorliegenden Artikel wird unter „Modernisierung“ Folgendes verstanden:

Modernisierung bedeutete für die Intellektuellen der *Nahda*, der „Arabischen Renaissance“, den Übergang von einem Zustand der Rückständigkeit dem Westen gegenüber zum Fortschritt, von der Notwendigkeit zur Freiheit, von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit, von der Imitation zur Kreativität, von der Despotie zur Demokratie und von der Tradition zur Moderne.

Ich werde nun versuchen, bei Taha Hussein einige seiner wichtigsten Wege zum Projekt „Modernisierung“ aufzuzeigen. Es geht mir dabei darum, insbesondere diejenigen Aspekte seines Projektes vorzustellen, die aus arabischer Sicht höchste Aktualität haben.

Vier Wege Taha Husseins zur Modernisierung im oben genannten Sinne können unterschieden werden:

Die Modernisierung des Ich-Begriffs

Vielen Literaturwissenschaftlern und Literaturkritikern zufolge hat Taha Hussein die erste arabischsprachige Autobiographie der arabischen Literatur geschrieben – Autobiographie im modernen Sinne verstanden.² Seine Studien

1. Siehe zum Beispiel das kürzlich erschienene Buch des islamischen Intellektuellen [Amara 2014]. Ein weiteres Beispiel wäre [Atef 2014].

2. Vgl. zum Beispiel [Abbas 1996, 139].

zur Geschichte und Soziologie an der Sorbonne, seine vertiefte Kenntnis europäischer Kulturen sowie seine Tätigkeit als Lehrender für griechische und römische Geschichte an der neugegründeten Kairoer Universität machten ihn mit einem für den arabischen Raum neuen Menschenbild vertraut, einem Menschenbild, dessen Grundzüge in seinen autobiographischen Werken wie *Al-Ayyâm* [Die Tage] [Hussein 1926-1955] und *Gâdat al-fikr* [Les Guides de la pensée] [Hussein 1925] sowie in seinen biographischen Schriften über Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (973-1058) sichtbar werden.

Die Revolutionierung des Umgangs mit dem Kulturerbe

In Wissenschaft und Literatur den methodischen Zweifel im Sinne von Descartes anzuwenden, wie Taha Hussein dies in seinen Meditationen über die arabische Dichtung des Vorislams unternommen hat, stellte eine gewaltige Neuerung dar. Sie führte zu einer Zweiteilung der arabischen Gelehrtenwelt: die Welt der traditionellen Scheichs und die der modernen Intellektuellen. Die Folgen dieser Teilung wirken noch weiter bis heute.

Eine neue Wahrnehmung der eigenen und anderer Kulturen

Taha Hussein war von der westlichen Kultur fasziniert. Diese Faszination und seine unterschiedlichen Unternehmungen, westliche Kultur dem arabischen Lesepublikum zu vermitteln – durch Übersetzungen, komparatistische Schriften, Anlehnung an und Experimentieren mit im Westen gebräuchlichen Gattungen – wurde in der zeitgenössischen Rezeption meist kritisch als „Verwestlichung“ bezeichnet und herabgesetzt. Die möglichst vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit seinen Vorhaben sowie mit seinem Begriff von Kultur – und Interkulturalität – macht jedoch inzwischen den Wert, den seine Bemühungen für die arabisch-islamische Kultur hatten, deutlich.

Die Kultur als Medium der sozialen und politischen Entwicklung

In seiner Charta *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr* [Hussein 1938] äußert sich Taha Hussein ausführlich über den Beitrag von Kultur und Bildung zur Entwicklung der ägyptischen Gesellschaft und deren Einordnung in den Kulturraum, dem sie nach seiner Auffassung historisch und kulturell zugehört: dem euro-mediterranen Raum.

1 Die Modernisierung des Ich-Begriffs

Im letzten Kapitel von *Al-Ayyâm*, das neben dem ersten Kapitel als Schlüsselkapitel für die Werkinterpretation angesehen werden kann und in dem

der autobiographische Wahrheits-Pakt erklärt wird, sagt der fiktive Erzähler der kleinen Tochter der Hauptfigur im Text, nämlich Taha Hussein:

Ich habe dich erlebt, als du auf dem Schoße deines Vaters saßest und er dir die Geschichte von König Ödipus erzählte: der sein Schloss verlässt, nachdem er sich die Augen ausgestochen hatte, aber nicht weiß, wohin er sich wenden soll; und wie dessen Tochter Antigone sich ihm naht und ihn geleitet. Ich sah dich damals lächelnd dem Beginn jener Geschichte lauschen, doch dann veränderte sich langsam deine Farbe, deine gütige, offene Stirn verdüsterte sich zusehends, und schon warst du den Tränen nahe, vergrubst dein Gesicht an der Schulter deines Vaters und bedecktest sein Gesicht mit Küssen [...] Du weintest über deinen Vater ebenso wie über König Ödipus. [Hussein 1926-1955, Kindheitstage, 115]

Diese Identifizierung des Autors mit der Figur von Ödipus mag der kleinen Tochter in den Sinn gekommen sein, weil auch ihr Vater blind war. Wer jedoch die Umstände kennt, unter denen Hussein den ersten Band seiner Autobiographie schrieb,³ kann nicht so rasch an dieser Identifikation vorbeigehen. Taha Hussein hat sich während seines Lebens in nicht geringem Maß mit der Ödipus-Figur befasst. 1920 übersetzte er ausgewählte Dramen aus der griechischen Antike, darunter auch den „König Ödipus“ von Sophokles, im Jahr 1947 *Ödipus und Theseus* [Thésée] von André Gide. Ist schließlich nicht auch der Name der Hauptfigur Adib in seinem Roman *Adib* eine Anspielung auf Ödipus, wie es Abdel Rachid Mahmoudi zu Recht zu bedenken gibt [Mahmoudi 2014, 52–56]? Die Rezeption des griechischen Dramas und der Figur des Ödipus im Werk Husseins ist ein fruchtbares Thema, dem aber im Rahmen dieses Artikels nicht nachgegangen werden kann. Vielmehr ist es hier unser Anliegen zu zeigen, wie Taha Hussein dem griechischen Drama die Figur Ödipus entlehnt, um mit Blick auf seine Gesellschaft ein bestimmtes Menschenideal zu fördern.

Ödipus ist für Taha Hussein die Figur, die geeignet ist, das hohe Maß an menschlicher Freiheit dem Schicksal gegenüber zu verdeutlichen. Dem in seiner Gesellschaft herrschenden Menschenbild, das durch eine Vorstellung vom Menschen, der sich dem Schicksal anheimgibt, geprägt ist, setzt Taha Hussein das Bild des kämpfenden, widerständigen freien Menschen entgegen. Dieses Ziel verfolgt er in seinen literarischen Werken – in *Al-Ayyâm* [Kindheitstage], in *Du‘ā’ al-Karawân* [*L’Appel du courlis*, d.i. Das Gebet des Brachvogels] und *Adib* [*Adib ou l’Aventure occidentale*] – mittels erfundener Figuren. In historischen Werken verfolgt er dieses Ziel mittels herausragender Persönlichkeiten der arabischen Geschichte wie Ibn Khaldun (1925) und Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī

3. Er verfasste das erste Buch von *Al-Ayyâm* 1926, in der für ihn krisenhaften Zeit, als seine Studie über die vorislamische Dichtung *De la Poésie antéislamique* [Hussein 1926] großen Aufruhr erregt hatte. Mehr dazu im dritten Abschnitt dieses Artikels.

(1915, 1935, 1945), oder schließlich, in seinem Werk *Gâdat al-fikr* [*Les Guides de la pensée*] [Hussein 1925], mittels bedeutender Gestalten der allgemeinen Ideengeschichte wie Sokrates, Platon, Aristoteles und anderen.

Im autobiographischen Werk *Al-Ayyâm* identifiziert sich die Hauptfigur, Taha Hussein, mit Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (973-1057), dem ebenfalls blinden mittelalterlichen Dichter aus Syrien. Dieser ist der Autor des Werks *Risalat Al-Ghufran* [Sendschreiben über die Vergebung], eines Werks, das mit Dantes *Göttlicher Komödie* viele Ähnlichkeiten aufweist [Al-Ma‘arrī 2002]. Abu l-‘Alā’ war für seinen Freisinn und seine skeptische Einstellung zu Religion und Welt bekannt. Er übte Kritik an Heuchelei und Betrug religiöser Autoritäten aller Religionen und warf ihnen vor, in Wahrheit nur nach Ruhm und Geld zu streben. Demgegenüber rief er die Menschheit dazu auf, sich ausschließlich auf die Vernunft zu besinnen. Die beiden folgenden Epigramme in deutscher Übersetzung mögen seine Skepsis den Religionen gegenüber und sein Plädoyer für die Vernunft illustrieren:

Die Leute erhoffen, dass [...] ein „sprechender Imam“ erstet:
Unwahr sind die Hoffnungen; kein anderer Imam außer der
„Vernunft“ leitet den Menschen im hellen Licht des Tages und
in der Dunkelheit der Nacht. [Al-Ma‘arrī 1924, die Übersetzung
ins Deutsche ist vom Verfasser]⁴

Gehorche keinen Menschen, deren Religion nur ein Trick ist,
um Tribute einzufordern. Die göttlichen Gesetze haben unter
uns Groll gesät und alle Arten der Feindschaft geschürt. [Al-
Ma‘arrī 1924], zitiert nach [Kacem 2008, 254; 256, Übersetzung
ins Deutsche vom Verfasser]

Die Besonderheit und Größe von Abu l-‘Alā’ als Figur der arabischen Geistes- und Literaturgeschichte wird in seinem Entschluss deutlich, vom dreißigsten Lebensjahr an bis zu seinem Tod in Einsamkeit zu leben und dabei einen harten Kampf mit sich selbst und der Menschenwelt zu führen. Wenn wir uns seine großen inneren Konflikte in Fragen von Sinn und Gestaltung des menschlichen Lebens vor Augen halten, können wir Abu l-‘Alā’ vielleicht als einen „modernen“ Autor sehen. Er ist ein realer Held der arabischen Geschichte. Für Taha Hussein verkörpert er in seiner Person und in seinem Werk die Eigenschaften eines Helden der griechischen Tragödie. Denn intensiv hat sich Abu l-‘Alā’ mit dem einzigen Feind auseinandergesetzt, der ihm gewachsen war, nämlich mit sich selbst:

4. In diesem Gedichtvers spottet al-Ma‘arrī über die Fatimiden (eine schiitische Dynastie, die von 909 bis 1171 in Nordafrika, Palästina, auf der Arabischen Halbinsel und in Syrien herrschte). Sie glaubte an die Wiederkehr des „Imams“, eines „Rechtgeleiteten“ [*Mahdi*] in der Nachfolge Mohammeds. Er wird als „sprechend“ bezeichnet, weil er sich selber „rechtgeleiteter Imam“ nennt. Al-Ma‘arrī erhebt gegen diesen Glauben sein Diktum: Es gibt nur einen einzigen „Imam“, nämlich die Vernunft, die den Menschen leitet „im hellen Licht des Tages und in der Dunkelheit der Nacht“.

Mon esprit est un ennemi qui me combat. Comment me défier de moi-même? Zitiert nach [Kacem 2008, 260]

Taha Hussein widmete im Ganzen drei Bücher der Auseinandersetzung mit Abu l-‘Alâ’. Er sah in ihm die Figur, die geeignet war, um gegen den herrschenden geistigen und politischen Absolutismus in seiner traditionellen Gesellschaft zu kämpfen. Seine Zuwendung zu dem mittelalterlichen Denker erfolgte, so Taha Hussein:

wegen der Verbindungen zwischen dem aufsteigenden Orient und dem modernen Okzident, die sich verfestigt haben. [...] Die Intellektuellen wenden sich Abu l-‘Alâ’ zu, weil sie in den westlichen Literaturen anderen Arten des Denkens, des Fühlens und anderen Techniken der Darstellung begegnet sind; und sie sehnen sich nun danach, in der arabischen Literatur etwas Ähnliches vorzufinden. Sie können Vieles von dem, was sie suchen, bei Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī finden. [Hussein 1944]

Diesem Zitat können wir entnehmen, dass uns, nach Taha Hussein, die Öffnung auf fremde Literaturen und Kulturen hin nicht nur andere Motive und Impulse vermittelt, sondern auch den Blick auf unser eigenes Kulturerbe beeinflussen kann. Im folgenden Abschnitt soll dargestellt werden, wie aus der Sicht Taha Husseins die Übernahme des cartesianischen Denkens den Blick der Araber auf das arabische Kulturerbe revolutionieren kann.

2 Die Revolutionierung des Umgangs mit dem Kulturerbe

Humanisierung versus Sakralisierung, Forschungsobjekt versus Autorität von Texten und Überlieferung, universale Orientierung versus Partikularismus und Exklusion – dies sind wesentliche Antagonismen im Werk Taha Husseins.

Im Jahre 1926 veröffentlichte Hussein sein umstrittenes Buch über die vorislamische Dichtung [Hussein 1926]. Er entwickelt darin die These, dass der größte Teil der vorislamischen Dichtung *manhûl* ist, das heißt, diese Dichtung wurde erst in islamischer Zeit von Zeitgenossen der Omayyaden und der Abassiden verfasst und vorislamischen Dichtern nur zugeschrieben.⁵ Als Gründe für diese Fiktion nennt Hussein einerseits politische und religiöse *asabiya*,⁶ andererseits den Kampf gegen die Herabsetzung der führenden

5. Dieser Verdacht ist nicht neu. Er wurde schon im Mittelalter von dem arabischen Literaturkritiker Ibn Sallam al-Jumahi (756-845) geäußert. Auch in der Neuzeit führten Studien von einigen Orientalisten wie Theodor Nöldeke, Wilhelm Ahlwardt, Ignaz Goldziher und anderen zum selben Ergebnis. Mehr dazu in [Badawi 1979].

6. الْعَصَبِيَّة, Umschrift nach DMG ‘*aṣabiya* od. ‘*aṣabiyya* bezeichnet in der arabischen Stammesgesellschaft die emotionale Bindung zwischen den Mitgliedern

kulturellen Leistung des Arabertums durch die *Šu‘ûbîya*;⁷ weitere Ursachen sieht er auch in der Leidenschaft der Araber für Geschichtenerzählung sowie schließlich in die Unzuverlässigkeit der Überlieferer.

Die vorislamische Dichtung kann nach Hussein deshalb kein richtiges Bild von der vorislamischen Gesellschaft vermitteln. Sie darf nicht philologisch verwendet werden, um den Koran auszudeuten. Für die Entwicklung einer seriösen Literaturgeschichte ist es deshalb sinnvoller, bei der Überprüfung der vorislamischen Überlieferung den Koran als Maßstab zu nehmen und nicht umgekehrt zu verfahren, denn er ist die einzige Schrift, die uns über die Anwendung wissenschaftlicher Methodik erhalten geblieben ist.

In seiner Studie wendet Taha Hussein also die cartesianische Methode des systematischen Zweifels an. Nur das will er für wahr halten, was durch die eigene, schrittweise erfolgende rationale Analyse und logische Reflexion als plausibel verifiziert werden kann.

Dieser methodische Zweifel traf die traditionelle Gelehrtenwelt der Al-Azhar-Universität wie ein Blitz. Wie konnte ein Absolvent der Al-Azhar, der Institution, deren Erkenntnistradition auf Rezitation und Glaube basiert, den Zweifel zum Grundprinzip der Erkenntnis erheben?

Taha Hussein kannte den mächtigen Einfluss sehr gut, den die Autorität der überlieferten Texte auf die traditionellen Gelehrten und somit auf den wissenschaftlichen Diskurs und auf die Gesellschaft ausübte. Diese Gelehrten negierten völlig die Bedeutung der Persönlichkeit des Studierenden oder Forschers. Für Taha Hussein stellten sie eine unerträgliche Last dar, ein unüberwindliches Hindernis für den freien, offenen Geist der Wissenschaft. Im zweiten Band seiner Autobiographie beschreibt Taha Hussein in literarischer Form die Bürde der Tradition im Portrait eines Scheichs:

Als der Junge herangewachsen war und anfang, Rhetorik zu studieren, ging er zur Lehrveranstaltung dieses Scheichs und hörte, wie der den berühmten Satz der entsprechenden „Zusammenfassung“: „Jedes Wort hat zum anderen Wort einen Bezug“ erläuterte. Über diesen Satz steht sehr viel in *Al-Muchtassar* [den Kommentaren], *al-Mutawwal* [den Randbemerkungen], und *al-Atwal* [den Aufsätzen]; dabei ist der Satz eindeutig und absolut nicht unklar. Wie die anderen Scheichs von Al-Azhar gab sich auch dieser viel Mühe, den Satz zu erklären. Und die vielen Erläuterungen anzuführen, die darum kreisten. Er erschöpfte sich dabei, wurde heiser, schwitzte und ermattete. Die Verantwortung für die Wissenschaft ist bekanntlich eine schwere Bürde. Nur die

einer Familie, eines Clans oder eines Stammesverbands sowie deren Bereitschaft, in jedem Fall gegenüber Außenstehenden zusammenzuhalten (vgl. den entsprechenden Artikel in Wikipedia.de, abgelesen am 4.1.2016).

7. الشُّوْبِيَّةُ Umschrift nach DMG *aš-Šu‘ûbîya* bezeichnet eine persische Nationalbewegung im 8. und 9. Jahrhundert, deren Anhänger die arabische Überlegenheit in Frage stellten (vgl. Wikipedia.de, abgelesen am 4.1.2016).

Starken können sie tragen, und derer sind Wenige! [Hussein 1926-1955, Kindheitstage, 65]

Schon früh wurde Taha Hussein der Despotie des kanonisierten kulturellen Erbes und der Tradition gewahr. Im zweiten Band von *Hadith Al Arbia'a* [*Causeries de Mercredi*] [Hussein 1925-1926] setzte er sich intensiv mit der Frage auseinander, ob die Araber ihre Geistesgeschichte kritisch angehen, oder ob sie in ihr gefangen bleiben sollten [Hussein 1925-1926, 325–395].

Seine Aufgabe sah er darin, das arabische Kulturerbe und die arabische Geschichtsschreibung von der Macht der Tradition zu befreien, „von den vielen Fesseln um unsere Hände, Füße und Köpfe, die uns an der freien körperlichen und geistigen Bewegung hindern.“ [Hussein 1926, 12].⁸ In der Einleitung zu seinem Werk über „die vorislamische Dichtung“ versichert er, dass sein Unternehmen keine Gefahr für das moralische Leben der Nation darstellt, sondern im Gegenteil, dass erst dieses Unternehmen neuen Schwung sowie Befreiung aus der Stagnation ermöglichen würde:

Wir müssen nicht von Angst ergriffen werden, wenn uns diese Untersuchung zu Ergebnissen führt, die dem nationalen Geschmack, den politischen Neigungen oder den religiösen Emotionen zuwiderlaufen. Sollten wir uns bis zu jenem Punkt befreien, dann gelangen wir bei unseren wissenschaftlichen Untersuchungen sicherlich zu Ergebnissen, zu denen die Früheren kaum gelangt sind. [...] Man sieht doch, dass die Cartesianische Methode nicht nur im Bereich der Wissenschaft, der Philosophie und der Literatur ergebnisreich ist, sondern auch in den Bereichen der Moral und des gesellschaftlichen Lebens. [Hussein 1926, 14]

Im Folgenden versuche ich nun zu verdeutlichen, wie und mit welchen Mitteln Taha Hussein zur Revolutionierung des Umgangs mit Kulturerbe und Geschichte vorangeschritten ist.

Nachdem sein erstes Werk, in dem er sich mit dem Kulturerbe und seiner traditionellen Auslegung befasst hatte, das Werk über die vorislamische Dichtung, auf großen Widerstand gestoßen war, änderte Hussein seine Herangehensweise. Er wusste als Literat und Bewunderer der traditionellen Geschichtenerzähler, welchen Einfluss und welche Bedeutung Erzählungen auf das arabische Publikum hatten.⁹ Daher bediente er sich

8. Französischsprachiger Text: „Ne soyons pas saisis de terreur si cette recherche nous amène à des résultats dont pourraient s'affliger le nationalisme, s'irriter les passions politiques ou s'offusquer les hommes de religion. Si nous parvenons à nous libérer jusqu'à ce point, il ne fait pas de doute que nous accèderons, par la recherche scientifique, à des résultats auxquels ne sont point parvenus les Anciens. [...] On voit donc que la méthode de Descartes n'est pas seulement féconde en matière de science, de philosophie et de littérature, mais également dans les domaines de la morale et de la vie sociale.“

9. Dazu schreibt Hussein in seinem Buch über vorislamische Dichtung: „Die Geschichtenerzähler sprachen zu den Leuten in den Moscheen, erzählten ihnen von

ebenfalls der Erzählkunst, um heikle Themen in der Geschichte des Islam anzusprechen. Dazu entwickelte er einen besonderen Schreibstil, der zwischen Geschichtsschreibung und Fiktion oszilliert. In diesem Stil verfasste er viele Werke: *Ala Hamich Assirah* (1933) in drei Bänden über die Anfänge des Islam (1933, 1942, 1943); ein Werk in zwei Bänden über die Große Rebellion im Islam, *Al Fitna al Kubra*, die Mitte des 7. Jahrhunderts zur Herrschaft der Omayyaden-Dynastie geführt hatte: *Otman* (1947) und *Ali wa banuh* [Ali und seine Söhne] (1953) sowie ein weiteres Werk über die goldenen Anfänge des Islam bei den beiden Kalifen Omar Ibn al Khattab und Abu Bakr mit dem Titel: *Acheikhan* (1960).

Diesen Werken gemeinsam ist „die Befreiung der islamischen Geschichte von ihren Mythen und die Humanisierung ihrer Themen, welche die ererbte Kultur durch eine künstliche Sakralisierung verformt hatte“ [Darraj 2004, 129]. Neben seiner außerordentlichen Begabung in der Kunst des Erzählens, die ihm den Ehrentitel „Dekan der arabischen Literatur“ einbrachte, verfügte Taha Hussein über ein besonderes Bewusstsein für geschichtliche Entwicklungen, überhaupt ein differenziertes Geschichtsverständnis. 1914 wurde er an der Kairoer Universität mit einer Arbeit über Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī promoviert; und in seinem an der Sorbonne in Paris entstandenen Werk *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d’Ibn Khaldoun* [Hussein 1917] – ins Arabische übersetzt 1925 – beschäftigte er sich auch mit dem berühmtesten Historiker der arabischen Geschichte.

Von Ibn Khaldun übernimmt Hussein drei Prinzipien, die er dann in seinen historischen Werken umsetzt:

2.1 Das Prinzip der Kausalität (der Zusammenhang von Ursache und Wirkung)

Gewiss war Ibn Khaldun nicht der Erste, der dieses Prinzip entdeckte, aber er wendete es als Erster auf die Geschichte an, um einen notwendigen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Erscheinungen herzustellen, ohne den die Gesellschaft und ihre Entwicklung dem Verständnis verschlossen bleiben [Hussein 1917, 40]. Taha Hussein verfährt in seinem Buch über die vorislamische Dichtung und in anderen Werken ebenfalls nach diesem Prinzip: Auch das Phänomen Religion geht er nicht isoliert vom historischen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Kontext an. Geschichtliche Ereignisse, zum Beispiel die Ermordung des dritten Kalifen Otman, interpretiert er nicht wesentlich aus religiöser Sicht, sondern führt sie auf gesellschaftliche Ursachen

der frühen Geschichte der Araber und Nichtaraber, von den Prophezeiungen [...]. Die Leute waren fasziniert und ergriffen von diesen Erzählungen. Und sogleich sind die Fürsten und Kalifen dieser Leidenschaft und ihrer Bedeutung als politisches und gesellschaftliches Instrument gewahr geworden. Sie machten davon Gebrauch und so ist das Geschichtenerzählen neben der Poesie zu einem politischen Instrument geworden“ [Hussein 1926, 292].

zurück und gibt somit dem Gesellschaftlichen, wie auch dem Ökonomischen, gegenüber dem Religiösen Vorrang [Darraj 2004, 133 ff.].

In seiner Interpretation der Geschichte vernachlässigt Taha Hussein aber auch die Rolle des Individuums nicht; er merkt allerdings an, dass das Individuum zu einem großen Teil nach gesellschaftlichen Maßstäben gebildet wird. Dazu schreibt er:

Ich ignoriere nicht, dass das Individuum eine Kraft darstellt, die groß oder klein sein kann, aber auf jeden Fall eine Kraft ist, die Einfluss auf die Bildung der kollektiven, gesellschaftlichen Kraft hat. [...] Es ist nicht wissenschaftlich, das Individuum für eine unwichtige Menge zu halten. Ich ignoriere aber auch nicht, dass man sich das Individuum auf keine Weise gelöst von der Gesellschaft vorstellen kann. Es ist doch immer in seiner materiellen wie moralischen Existenz ein gesellschaftliches Produkt und ein Phänomen des gesellschaftlichen Lebens. [...] Was ist eigentlich die materielle und moralische Erziehung anderes als eine Schablone, wonach das Individuum nach dem Bild der Gesellschaft, in der es aufwächst, geformt wird? [Hussein 1925, 4]

In diesem Kontext bedeutet die Hervorhebung der historischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen zugleich die Erledigung der mythischen, unbeweisbaren Vorstellungen, die die traditionelle Geschichtsschreibung von den Anfängen des Islam verbreitete.

Allerdings erlaubt sich Taha Hussein in der Geschichtsschreibung nicht dieselbe Freiheit, die er sich bei seinen literarischen Figuren in der Literatur erlaubt; denn diese sind sich, in ihrer Darstellung durch den Autor, ihres Konflikts mit der Gesellschaft bewusst und schaffen es auch, mit großer Beharrlichkeit die Vorstellung gesellschaftlicher Determiniertheit zu überwinden. Dagegen lassen sich in der Geschichtsschreibung nur einzelne Figuren als starke Individuen herausheben wie dies Taha Hussein mit Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī und Omar Ibn Al-Khattab getan hat.

2.2 Das Prinzip der Gemeinsamkeit

Dieses Prinzip besagt, dass menschliche Gesellschaften einander ähneln und dass sich Wahrheiten über das Vergangene, ja sogar über das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen, aus dem Diesseitigen erschließen lassen. Ursprung der Gemeinsamkeit ist für Taha Hussein die Einheit der menschlichen Vernunft.

2.3 Das Prinzip der Unterschiedlichkeit

Dieses Prinzip relativiert das vorher genannte Prinzip der Gemeinsamkeit und bedeutet, dass, obwohl es zwischen menschlichen Gesellschaften auf der

Ebene der Moral und auch metaphysischer Vorstellungen Gemeinsamkeiten gibt, die verschiedenen geographischen, geschichtlichen, politischen und wirtschaftlichen Differenzen Unterschiede zwischen den Gesellschaften bewirken [Hussein 1917, 41 ff.].

Für Taha Hussein bedeuten diese Prinzipien, dass die Geschichte der arabischen Literatur oder sogar des Islam keineswegs als einzigartig betrachtet werden darf, zumal die Araber in ihrer frühen Geschichte enge Kontakte zu anderen Nationen hatten. Zum Beispiel sah er in der Entwicklung von Dichtung ein gesamt menschliches Phänomen, das auch andere Kulturen kennen. Traditionellen Historikern warf er vor, dass sie die arabische Nation als eine „einzigartige Nation“ sähen. Deren Auffassung versucht er so wiederzugeben:

Sie [diese Nation] kannte niemanden und niemand kannte sie. Sie ähnelte niemandem und niemand ähnelte ihr. Sie nahm Einfluss auf niemanden und niemand vor dem Aufstieg der arabischen Zivilisation beeinflusste sie. [Hussein 1926, 242]

Diese Auffassung zieht Hussein in Zweifel.

Für die Gegenwart beinhaltet das Prinzip der Einheit der menschlichen Vernunft, dass der Ausweg der arabisch-islamischen Nation aus ihrer Stagnation nicht in ihrer Isolation und ihrem Rückgriff auf ein essentialistisches Selbstbild besteht, sondern in der Öffnung zur okzidentalen Kultur. An diese müssen, so Taha Hussein, die Araber anknüpfen, wenn sie Dynamik und Kraft zurückgewinnen wollen.

Wie stellte sich Hussein diese Öffnung vor und wie versuchte er, den Abstand zwischen seiner Kultur und westlicher Kultur zu überbrücken?

3 Eine neue Wahrnehmung der eigenen und anderer Kulturen

Taha Hussein hat in einer Epoche gelebt, in der Ägypten in intensivem, unmittelbarem Kulturkontakt mit Europa stand. Dieser Kulturkontakt begann mit der Napoleonischen Expedition nach Ägypten und dem Beginn der wissenschaftlichen Erkundung des Landes durch westliche Forscher 1798 und nahm dann verschiedene Formen an. Dazu gehören insbesondere: die Ausbildungsmissionen nach Europa,¹⁰ der Kolonialismus, die Gründung von Schulen, Universitäten und Firmen nach europäischem Modell, die Anlehnung an europäische Systeme in Politik und Verwaltung, das Übersetzungswesen

10. Während der Regierungszeit von Muhammad Ali Pascha wurden Studenten aus verschiedenen wissenschaftlichen Fachbereichen nach Europa geschickt, um dort Spezialkenntnisse in verschiedenen Bereichen zu erwerben: in Militär, Medizin und Industrie. Mehr dazu in [Assabghy 1945, 651].

und vieles andere. In diesem Kontext des regen und nicht immer friedlichen Austauschs zwischen Europa und Ägypten hat Hussein gelebt und gewirkt. Trotz aller Probleme, die mit diesem Kulturkontakt verbunden waren, findet man in seinen Schriften keine Zeugnisse deutlicher Ablehnung dieser europäischen Kultur, die in Ägypten zunehmend an Boden gewann. Es scheint daher sinnvoll, erst einmal den Kulturbegriff Husseins zu klären, um dadurch ein besseres Verständnis seiner Begeisterung für die europäische Kultur zu gewinnen. Anschließend soll auch sein Verständnis von Interkulturalität beleuchtet werden.

3.1 Taha Husseins Begriff von Kultur

Obwohl Taha Hussein ein ganzes Buch der „Zukunft der Kultur in Ägypten“ gewidmet hat [*Mustaqbal ath-thaqāfah fī Misr*] [Hussein 1938], interessierte es ihn wenig, darin eine schlüssige Definition der Kultur herauszuarbeiten. Er schrieb aber außer dem vorher genannten Buch 17 Artikel, in denen er sich mit den Begriffen „Kultur“ oder alternativ auch mit den Begriffen „Geist“ und „Intellektuelle“ befasste [Chalach 1993, 118]. Im ersten dieser Artikel fügt Taha Hussein zu den Elementen, die die Geographen als Kriterien für die Bildung einer Nation voraussetzen, nämlich Ethnie, Religion, Sprache, politisches System und Territorium, auch das Element „Kultur“ hinzu [Hussein 1930]. Er sah Kultur „als notwendig [an], damit die Nation ein gedeihliches Leben führt und einen dauerhaften Aufstieg schafft“. Oft verwendet Hussein den Begriff *Aql* [Geist] zur Bezeichnung der Kultur und meint damit das geistige und wissenschaftliche Leben, das Literatur, Philosophie, Kunst, Gesetzgebung und politisch-gesellschaftliche Ordnung hervorbringt. Er verstand also die Kultur im Sinne der bürgerlichen europäischen „Hochkultur“ in ihren vornehmsten Formen und Produkten, nämlich als geistige Tätigkeit, durch die der Mensch ein differenziertes Bild der Welt gewinnt, Maßstäbe für ihre Bewertung erhält und sein Leben gestaltet:

Die Tätigkeit des Geistes beschränkt sich nicht nur auf wissenschaftliche, literarische und philosophische Produktion, sondern sie reicht darüber hinaus – und muss darüber hinaus reichen – bis zur Wahrnehmung, Beurteilung und Gestaltung des alltäglichen privaten und öffentlichen Lebens. [Hussein 1939, 48]

Diese „hochkulturelle“ und zugleich praktische Vorstellung von Kultur bildete für Taha Hussein ein notwendiges Element für die Einheit und den Aufstieg einer Nation. Dabei sah er Bildung als das einzige Instrument an, das zu einer solchen Kultur führt, als ein Instrument, mit dem auch, innerhalb der Nation, die Unterschiede zwischen den Menschen in Geist und Urteilsfähigkeit verschwinden.

Wie bereits erwähnt, bemühte sich Hussein wenig um eine präzise Definition des Begriffs „Kultur“. Er äußerte sich aber mehrmals, und zwar

deutlicher, darüber, wie er den Begriff des „Intellektuellen“ verstand. Da der „Intellektuelle“ ein Produkt und zugleich einen Produzenten von Kultur darstellt, wirft seine Definition auch ein Licht auf die Definition von Kultur. In einem Artikel aus dem Jahr 1957 mit dem Titel „Kultur“ beschreibt Hussein den Intellektuellen wie folgt:

Der Intellektuelle ist jemand, der Wissen erprobt und geliebt hat. [...] Er hat sich zu einem Menschen entwickelt, der nie Fremdheit fühlt in der Heimat anderer Menschen [...], er fühlt sich nicht unwohl, wenn er sie zu einem Thema sprechen hört. [...] Der Intellektuelle schließlich ist jemand, der in allen Wissenschaften und Künsten einige Kenntnisse hat, die es ihm ermöglichen, über Gegebenheiten richtig zu urteilen, sie richtig oder zumindest annähernd zu verstehen. Und Bildung ist der Weg zu dieser Kultur.¹¹

Zu den Eigenschaften des Intellektuellen fügt Taha Hussein noch den ständigen Bedarf, ja den Hunger nach Kultur sowie Bescheidenheit und beharrliches Streben nach dem Besseren hinzu.

Husseins Kulturbegriff ist zwar nicht sehr ausgereift, aber er entsprach, wie ich meine, hervorragend den Bedürfnissen seiner Zeit und seines Landes. Als Modernisierer dachte er in erster Linie an die Mobilisierung aller Ressourcen seiner eigenen Kultur, aber auch in anderen Kulturen der Menschheit. Die gesellschaftlichen Schwierigkeiten, die sein Land kannte, wie Analphabetismus, Krankheiten, religiöser und politischer Absolutismus, motivierten ihn, einen spezifischen Kulturbegriff zu entwickeln, der geeignet war, zum gesellschaftlichen und zivilisatorischen Aufstieg der Menschen in Ägypten und anderswo beizutragen.

3.2 Interkulturalität: Taha Hussein und der Westen

Wir wenden uns nun der Frage zu, wie sich Taha Hussein die Rolle der Interkulturalität, das heißt, die für jede Kultur konstitutiven Wechselbeziehungen der Kulturen sowie das entsprechende gesellschaftliche und individuelle Bewusstsein in diesem Kontext, vorstellt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob und auf welche Weise solche Interkulturalität in seinem Leben und Werk wirksam wird.

Bezüglich der *Zukunft der Kultur in Ägypten* [Hussein 1938], wie der bereits genannte Titel eines seiner Werke lautet, setzte sich Taha Hussein mit Nachdruck für die Anlehnung an ein europäisches Modell ein, das auf dem griechischen und römischen Kulturerbe und den Grundsätzen der Französischen Revolution gründet. Nur dieses Modell kann, wie er sagt, garantieren, dass Ägypten seine Unabhängigkeit gegenüber den auswärtigen und inländischen Bedrohungen seiner Einheit zu wahren vermag. Es

11. Hussein, Taha: *Fi sabil naschr athaqafa* [Im Dienste der Verbreitung der Kultur]. In: *Al-Ahram*, 7.2.1940.

sei hier daran erinnert, dass Taha Hussein die genannte Schrift 1936, kurz nach der Unabhängigkeitserklärung Ägyptens, also nach der langen britischen Besatzung, verfasst hat. Zwar schien die Übernahme technologischer Errungenschaften des Westens in Militär und Wirtschaft für viele seiner Zeitgenossen selbstverständlich zu sein, er selbst sah dies aber nicht als ausreichend an, um tatsächliche Unabhängigkeit und Autonomie zu gewährleisten. Der neue und formal unabhängige Staat sollte sowohl die Erhaltung der Souveränität als auch die Konsolidierung der Demokratie als eine seiner wichtigsten Aufgaben verstehen: Dies – so Hussein – könne Ägypten aber nur durch Kultur und Bildung verwirklichen, die wiederum Demokratie und Nation stärken würden.

Bildung nach europäischem Vorbild ist der Kern von Taha Husseins interkulturellem Projekt. Als Bildungsminister (1950) propagierte er daher den Slogan: „Bildung ist für den Menschen so lebensnotwendig wie Wasser und Luft.“ Er bezeichnete die von ihm erwünschte Bildung in seinem bereits erwähnten Buch *Von der Zukunft der Kultur in Ägypten* als eine Bildung, die „das Leben ermöglicht“, das heißt, sie soll die Ägypter mit allen Kenntnissen und Kompetenzen ausstatten, die ihnen ein würdevolles Leben garantieren und Freiheit ermöglichen, das heißt, sie soll sie eine Kultur der Respektierung von Rechten und Pflichten lehren und schließlich eine Kultur, die den inneren Frieden fördert. Im Zentrum seines Bildungsbegriffes steht daher der denkende und handelnde Mensch und seine Entfaltungsmöglichkeiten. Hussein bricht somit mit der traditionellen Vorstellung von Bildung in Ägypten, in der selbst der Lehrer oder Scheich in der Machtsphäre der tradierten Überlieferungen und Interpretationen gefangen ist. Denn in der traditionellen Bildung ist die Auslöschung des individuellen Selbst eine Voraussetzung für die Erkenntnis. Traditionelle Bildung gründet ausschließlich auf Diktieren und Auswendiglernen. Das Wissen selbst verliert darin jede Lebendigkeit und Wirkungskraft.

In seinem Buch über die vorislamische Dichtung plädiert Hussein dagegen für die Freiheit des Forschers als Voraussetzung für die Wissenschaft:

Ich möchte in Freiheit und Würde über die Literaturgeschichte forschen, genau wie sich der Naturwissenschaftler an seine Forschung über Natur und Tiere macht. Ich fürchte in meiner Forschung keinerlei Autorität. [Hussein 1927, 55]

Seinem späteren Plädoyer für die Anlehnung an die moderne europäische Kultur schickte Hussein eine Reihe von Argumenten voraus, die sich auf die frühe Geschichte Ägyptens beziehen: Ägypten gehört laut Hussein kulturell zum Okzident, der auch den Nahen Osten einschließt, und nicht zum Orient, das heißt für ihn China, Japan und Indien. Er greift auf die Antike zurück, in der das pharaonische Ägypten intensive und einflussstarke Beziehungen zu den alten Zivilisationen um das Ägäische Meer herum und in Altgriechenland hatte. Auch pflegte Altägypten fruchtbare Beziehungen zu Ländern und

Zivilisationen des östlichen Mittelmeerraumes, hatte aber kaum regelmäßige oder dauerhafte Kontakte zum Fernen Osten. Daraus schließt Hussein:

Der ägyptische Geist,¹² falls er jemals beeinflusst wurde, wurde schon in seinen frühen Zeiten vom Mittelmeer beeinflusst. Und falls er sich am Austausch von Gütern, in ihren unterschiedlichsten Formen, beteiligt hatte, dann doch mit den Völkern des Mittelmeeres. [Hussein 1938, 20]

Ein weiteres Argument, das Taha Hussein anführt, ist der durchdringende Einfluss der europäischen Kultur und ihrer Errungenschaften im modernen Ägypten. Dabei vernachlässigt Hussein allerdings die Bedeutung der jahrhundertelangen Geschichte der arabisch-islamischen Kultur fast gänzlich. Zur Überbrückung der weiten Kluft zwischen dem pharaonischen Ägypten und der Gegenwart bedient er sich einer Feststellung Paul Valérys. Dieser führt, so Taha Hussein, den modernen europäischen Geist, die spirituelle Kultur Europas, auf drei Quellen zurück: den griechischen Geist, den römischen Geist und das Christentum. Aus den Erläuterungen zur Geschichte Altägyptens und seiner Beziehungen zu den Zivilisationen des Mittelmeerraums zog Taha Hussein den Schluss, dass der ägyptische „Geist“ seinerseits ebenfalls auf drei Grundquellen zurückzuführen sei: die griechische Zivilisation, ihre Philosophie, Literatur und Kunst, die römische Zivilisation, ihre Politik und Jurisprudenz, und als dritte Grundlage der Islam.

Da die Religionen Islam und Christentum von demselben einzigen Gott stammen und es beiden – so Hussein – während ihrer Geschichte gelungen ist, die griechische Philosophie in sich aufzunehmen, sie zu beeinflussen und von ihr beeinflusst zu werden, seien beide Religionen in diesen mediterranen Geist, den man heute „europäische Kultur“ nenne, einzubeziehen:

Der Islam und das Christentum weisen in ihrer Geschichte eine große Ähnlichkeit auf. Das Christentum trat vor dem Islam in Kontakt zur griechischen Philosophie, beeinflusste sie und wurde von ihr beeinflusst. Die Philosophie wurde christianisiert und das Christentum wurde philosophisch. Später trat auch der Islam mit griechischer Philosophie in Verbindung. Er nahm Einfluss auf sie und wurde von ihr beeinflusst. Die griechische Philosophie wurde islamisiert und der Islam philosophisch. [Hussein 1938, 27]

Damit setzt Hussein die ägyptische Kultur mit der europäischen analog und ebnet somit den Weg für eine umfassende interkulturelle Verbindung¹³ mit

12. Es wurde bereits erwähnt, dass Hussein den Begriff „Geist“ zur Bezeichnung der Kultur verwendet.

13. „Interkulturalität“, im Arabischen *Mothaqafa*, wird im Online-Wörterbuch Al Ma‘ani wie folgt definiert: „*Al Mothaqafa* ist die Entlehnung [kultureller Elemente und Strukturen, d. Verf.] eines Einzelnen oder einer Gruppe, die von einer gleichen Kultur geprägt ist, von der Kultur eines anderen Einzelnen oder einer anderen

Europa. Allein eine starke Hinwendung zur europäischen Kultur – so wiederum Hussein – vermag Ägypten von der Rückständigkeit, die ihr von der osmanischen Despotie auferlegt worden ist, zu retten.

Soweit seine konzeptuellen Ausführungen. Wie aber hat Hussein diese Hinwendung zu Europa in seiner praktischen Arbeit als Intellektueller und Politiker realisiert?

Im Jahre 1923 wurde Hussein von der ägyptischen Zeitschrift *Al Hilal* nach seiner Meinung zur „arabischen Renaissance“ [*Nahda*] sowie nach seiner Einstellung zur europäischen Zivilisation gefragt. Er antwortete mit einem kurzen Artikel, in dem er diese Renaissance¹⁴ in ihrem damaligen Zustand als „stark, widerstandsfähig und fruchtbringend wie die Renaissance in Europa und Amerika“ bezeichnet. Diese Renaissance beziehe sich auf Ägypten und die Levante und umfasse – so Hussein – „sowohl das politische, gesellschaftliche und geistige Leben als auch den Bereich der Wahrnehmung und Emotionen“. Damit klassifiziert er diese Renaissance auch als ein kulturelles Phänomen. Ihr Medium ist nach Hussein eine feste Verbindung mit der europäischen Kultur in allen Lebensbereichen, so dass die europäische Zivilisation Ägypten und die Levante vollständig überfluten könne bis beide zu Teilen von Europa würden. Aber:

Unsere Aufforderung zur starken Verknüpfung mit Europa heißt nicht, dass wir Kopien von Europa werden [...] Wir rufen aber dazu auf, dass die Mittel und Wege der europäischen Zivilisation auch Mittel und Wege der ägyptischen Zivilisation werden. Denn wir können ohne sie nicht überleben, nicht weiter aufsteigen und gedeihen. [Hussein 1938, 44]

Vorbehalte äußert er lediglich für die Bereiche der Kunst, Literatur und des gesellschaftlichen Lebens:

Wir haben unsere Künste, Literaturen und eigene soziale Lebensformen. Und unsere Aufgabe besteht darin, unsere Persönlichkeit diesbezüglich stark zu halten. Wir können von Europa in den Bereichen Kunst, Literatur und Gesellschaftssystem nur das entlehnen, was unserer Persönlichkeit ermöglicht zu wachsen, sich zu entfalten und den Kontakt zwischen ihr und der zivilisierten Welt aufrechtzuerhalten. Zit. nach [Chalach 1993, 92]

Gemeinschaft; auch die Selbstanpassung eines Einzelnen oder einer Gruppe an gesellschaftliche Modelle, Verhaltensmuster, Werte und Sitten einer anderen Gesellschaft. Die Übersetzung und die Interkulturalität [als Verbindung von Kulturen, d. Verf.] verhelfen zum besseren Kennenlernen des Anderen“ [Al Ma'ani, abgelesen am 4.1.2016].

14. Als arabische Renaissance wird bezeichnet die geistige und soziale Dynamik, in die Ägypten und Syrien seit der ägyptischen Expedition Bonapartes 1798 eingetreten sind, und die sich auf andere arabische Länder und deren kulturelle Hauptorte wie Bagdad, Fes und Marrakesch ausweitete.

Im Laufe der Zeit erweiterte Hussein sein Konzept intensiver kultureller Bindungen über Europa hinaus und öffnete sich allen Weltkulturen. Im ersten Heft der Zeitschrift *Al Katib Al Mesri* aus dem Jahr 1945 schrieb er in einem Leitartikel zum Beispiel:

Diese Zeitschrift wird, im wahrsten und edelsten Sinne des Wortes, eine kulturelle Verbindung zunächst zwischen den arabischen Völkern, dann zwischen diesen und den westlichen Nationen knüpfen. [...] Sie wird sich auf alle literarischen und kulturellen Strömungen hin öffnen, gleichgültig welcher Herkunft sie sind, in welcher Sprache sie geschrieben sind und welchem Volk sie entstammen.

Al-Katib Al-Mesri selbst konnte mit Recht als Brücke zwischen den Kulturen bezeichnet werden. Die Autoren der Zeitschrift widmeten sich der Verbreitung der Weltliteratur. Hussein selbst veröffentlichte darin wertvolle Studien über Autoren, die beim arabischen Publikum kaum bekannt waren: Stendhal, Camus, Sartre, Kafka, Paul Valéry, Richard Wright und viele andere. Die Zeitschrift enthielt auch interessante Beiträge über russische und amerikanische Literatur.

In seinem beruflichen Leben – als Professor, Dekan an den Universitäten Kairo und Alexandria, Universitätspräsident, Berater im Ministerium für Bildung, Minister für Bildung sowie Betreuer von kulturellen Projekten und Übersetzungen bei der Arabischen Liga und im höchsten Rat für Künste und Literaturen – räumte Taha Hussein der Interkulturalität als fruchtbarer Wechselwirkung der Kulturen eine zentrale Bedeutung ein: Im Bildungsministerium setzte er sich für die Förderung der Übersetzungskunst durch die Gründung eines eigenen Büros ein, plante und betreute auch selbst wichtige Übersetzungsprojekte wie etwa die Übertragung von Shakespeares Werken ins Arabische oder das „Projekt der tausend Bücher“.¹⁵ In die Lehrpläne von Gymnasien und Hochschulen führte er neben dem Unterricht in Englisch und Französisch auch Unterricht anderer Fremdsprachen ein. Darüber hinaus gründete er an der Kairoer Universität Forschungszentren für Afrikanische Studien, Astronomie und Seefahrt, und ein ägyptisches Kultur-Institut in Madrid.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Taha Hussein von der großen Bedeutung der Kultur im hochkulturellen wie praktischen Sinne überzeugt war und energisch an allen ihren Aspekten arbeitete, seien sie wissenschaftlich, pädagogisch, zivilisatorisch, sozial, humanistisch oder historisch.

Im nachfolgenden Abschnitt gehe ich nun insbesondere auf den erzieherischen und sozialen Aspekt des Kulturbegriffs von Hussein ein.

15. Dieses Projekt beinhaltete die Übersetzung von Klassikern und berühmten Autoren anderer Literaturen und umfasste auch wissenschaftliche, philosophische und allgemeinbildende Werke. Das Projekt startete mit den ersten Ausgaben 1955.

4 Die Kultur als Medium der sozialen und politischen Entwicklung

Taha Hussein schrieb sein Buch *De l'Avenir de la Culture en Egypte* im Jahr 1938, zwei Jahre nach der Ratifizierung des Anglo-Ägyptischen Abkommens von 1936, in dem Großbritannien die Unabhängigkeit Ägyptens anerkannte. Er wollte darin die Grundlinien der Bildungs- und Kulturpolitik des zukünftigen freien Ägyptens festlegen. Zuerst hat Hussein versucht, eine historische Verwandtschaft zwischen der kulturellen Identität Altägyptens und dem modernen Europa zu begründen. Dann forderte er seine Landleute dazu auf, Ägypten in den Kulturraum des Mittelmeeres, den „Westen“ einzuordnen und nicht in den des Orients (Asien und Indien):

Ägypten war in allem, was sein geistiges und kulturelles Leben anging, immer ein Teil von Europa. [Hussein 1938, 26]

Dies sollte es den Ägyptern erleichtern, seinen Aufruf zur Übernahme des europäischen politischen und kulturellen Modells nachzuvollziehen.

Darauf bauend argumentiert er, dass das neu befreite Ägypten dem europäischen Modell auf politischer und kultureller Ebene nacheifern solle, wenn es seine Unabhängigkeit behalten möchte. Hussein stellt also eine unmittelbare Verbindung zwischen Kultur und politischer Unabhängigkeit her. Letztere kann sich erst vervollkommen, so Hussein, wenn Ägypten nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich dauerhaft autonom wird. Er unterscheidet zwischen einer oberflächlichen Unabhängigkeit (diese sieht politische Autonomie als Ziel in sich selbst) und einer wahren, tiefgreifenden Unabhängigkeit (diese betrachtet die politische Autonomie als Medium). Wahre Unabhängigkeit strebt für den Einzelnen Freiheit und Glück und für die Gesellschaft Fortschritt und einen hohen Stand der Zivilisation an. Dies war auch das allgemein ersehnte Ziel der arabischen *Nahda* [Renaissance]. Wie Taha Hussein stellte sich die *Nahda* zwei Wege vor, das doppelte Ziel – Freiheit und Fortschritt – zu erreichen: nämlich Verfassungs- und Bildungsreformen.

Taha Husseins Genie manifestierte sich darin, dass er beides in seiner Charta für Kultur und Bildung miteinander zu vereinen verstand. Auch wenn er seine Vision einer Bildungsreform in Begrifflichkeiten der Erziehungswissenschaft zum Ausdruck brachte, so blieb er damit dennoch der politischen Vision treu. Er erhoffte sich von dieser Reform nämlich eine allgemeine kulturelle Revolution, die mit der alten traditionellen Weltanschauung brach und Ägypten in die Gemeinschaft der entwickelten Nationen brachte. Wie aber vermochte die erstrebte Bildungspolitik dies zu bewirken?

Hussein erlegte dem neu befreiten Staat die Aufgabe auf, durch eine dafür geeignete Bildungs- und Kulturpolitik einen demokratischen Staat aufzubauen und die wirtschaftliche und politische Autonomie Ägyptens zu festigen. Die Demokratie, so Hussein, setzt voraus, dass die freien Individuen sich an der

Gestaltung des politischen Lebens beteiligen. Und da die Mehrheit der Ägypter aber noch unter Ignoranz leidet, obliegt es „der Demokratie (hier meint Hussein den Staat), sie auszubilden auf die Art und Weise, die den Grundprinzipien der Demokratie und ihren Zwecken entspricht“ [Hussein 1938, 71].

Von dem noch nicht erreichten demokratischen Staat will Taha Hussein über Bildung freie Individuen und eine freie demokratische Gesellschaft ableiten:

Die Grundlage für die richtige Freiheit ist die Bildung. Sie lässt das Individuum dieses noble bürgerschaftliche Gefühl spüren: Das Gefühl der gesellschaftlichen Solidarität. [Hussein 1938, 67]

Hussein schuf das Motto „Bildung ist für den Menschen so lebensnotwendig wie Wasser und Luft“. Der modernen Schule schrieb er drei wichtige Aufgaben zu:

- die Befreiung des Individuums von der Despotie der Tradition sowie die Erziehung der Schüler nach den Prinzipien der Vernunft, der Kritik und der Wissenschaft,
- die Herausbildung einer modernen unabhängigen ägyptischen Nation,
- die Öffnung auf das universelle Kulturerbe und die allgemeinemenschlichen Werte.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Hussein durch Bildung den freien, modernen, demokratischen ägyptischen Staat schaffen wollte. Die Schule sollte dazu beitragen, die Gesellschaft mit den Werten der Moderne zu versehen. Auch wenn Hussein sich gut hinter der Maske des Pädagogen zu verbergen wusste, kann es niemandem entgehen, so Faysal Darraj, dass die Schule für Hussein „eine Metapher der klassischen bürgerlichen Revolution“ darstellte [Darraj 2005].

5 Fazit

Die Realität, in der Taha Hussein gelebt und gewirkt hat, war durch viele Hindernisse und Herausforderungen bestimmt, sowohl auf persönlicher, als auch auf öffentlicher Ebene.

Da war zum einen seine Erblindung im frühen Alter, bedingt durch die traditionelle, mangelhafte Behandlung einer Augenkrankheit, die ihn als Kind traf.

Zum anderen wuchs er in einer Gesellschaft auf, in der noch der Aberglaube und die Scheichs das private und öffentliche Leben der Menschen dominierten – in einer Gesellschaft, die ihm Grenzen setzte, nicht nur weil er blind war, sondern auch weil er von seinem Denkvermögen und von seiner kritischen Vernunft Gebrauch machen wollte.

Drittens ist sein Bildungsweg zu erwähnen, der über unterschiedliche Bildungsinstitutionen erfolgte: Die Koranschule in der ländlichen Umgebung von Maghagha in Ägypten, die berühmte traditionelle Bildungsanstalt *Al-Azhar*, die erste ägyptische Universität in Kairo, in der er seinen ersten Dokortitel erwarb, sowie die Sorbonne in Paris.

Schliesslich ist bedeutsam, dass sein Land jahrhundertlang unter der Herrschaft der Osmanen und dann Jahrzehnte unter britischer Besatzung stand. Dieses Land geriet gegen Ende des 18. Jahrhunderts in eine militärische und kulturelle Konfrontation mit Europa und erfuhr dadurch verschiedene Modernisierungsschübe.

Diese vier Faktoren prägen auf spannende Weise das Modernisierungsprojekt Husseins. Es gründet auf dem Glauben an das Wunder des freien, frei denkenden und handelnden Menschen und an seine Fähigkeit, sich zu zivilisatorischer Höhe zu entwickeln. Dies gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gesellschaften und Nationen als Ganzes. Der Weg dorthin geht für Hussein über die Kultur. Diese weist, wie bei Herder, eine Doppelgesichtigkeit auf. Sie hat, auch wenn sie regionale und nationale Färbungen kennt, für Taha Hussein auch eine allgemeinemenschliche Dimension:

Die Kultur ist weder rein national, noch rein allgemeinemenschlich; sie ist national-allgemeinemenschlich. [Hussein 1938, 294]

Dank dieses Kulturverständnisses konnte Hussein ein hervorragendes Konzept für die interkulturelle Verbindung mit der europäischen Kultur und den anderen Kulturen schaffen. Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden lösten sich auf, so dass sich für ihn etwa Verbindungen zwischen Franz Kafka und Abu l-‘Alâ’ ergaben, oder sich eine neue Lektüre der arabischen Literaturgeschichte mit neuen Erkenntnissen in Methodologie und Geisteswissenschaften in Europa und weltweit verbinden liess.

Als Kulturwissenschaftler stand Hussein vor der Frage: Wie kann man die eigene Identität, das Selbst erneuern? Sollte das Selbst von der westlichen Moderne, die uns der Andere auferlegt, ausgehen und sich somit vom eigenen Kulturerbe völlig verabschieden? Oder sollte es sich auf der Basis der eigenen arabisch-islamischen Tradition gründen, auch wenn es sich so von der Gegenwart entfremdet?

Durch seine umfangreiche Praxis liefert uns Hussein eine Antwort auf diese Fragen. Er glaubt, dass sich die historische Kontinuität des Selbst durch die Überwindung der Alterität des Anderen zurückgewinnen lässt – allerdings nicht durch die Vernichtung des Anderen, durch Ausgrenzung oder durch Ablehnung, sondern durch seine Integration in das Selbst: Das Andere wird ein konstituierender Teil des Selbst. In diesem Sinne ist Husseins Satz „Ägypten ist ein Teil von Europa“ zu verstehen.

Das Konzept der Interkulturalität sollte es den Arabern ermöglichen, die aufgezwungene innere Spaltung zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen, zwischen dem Eigenen und dem Fremden, zwischen dem

Geschichtlich-Authentischen und dem Modernen zu überwinden. Durch seine Entlehnung der cartesianischen Methodik des Zweifels, seinen komparatistischen Blick in der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und dem eigenen Kulturerbe wollte Hussein die Gegenwart von der Last der Vergangenheit befreien und Grundsteine für die Entstehung einer modernen ägyptischen Gesellschaft legen, einer Gesellschaft aus freien Individuen, die an allgemeinmenschliche Werte und die Einheit der menschlichen Vernunft, der Demokratie und der Zukunft glaubt.

Literaturverzeichnis

- ABBAS, Ihssane [1996], *Fann As-sirah [L'Art de l'autobiographie]*, Amman: Dar Achorouk.
- AL-MA'ARRÎ, Abû l-'Alâ [1924], *Luzûmiyyât*, Bd. I, II, Beirut; Kairo: Maktabat Al-Hilal u. Maktabat Al Khanji.
- [2002], *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem 'Sendschreiben' über die Vergebung*, München: C.H. Beck, Übers. von G. Schoeler.
- AMARA, Mohammad [2014], *Taha Hussein. Von der Faszination für den Westen, zum Plädoyer für den Islam*, Kairo: mağma'-al-buḥūṭ al-islāmīya.
- ASSABGHY, Iskandar [1945], Les missions scolaires au temps de Mohamed Aly, *Revue des conférences françaises en Orient*, 9(11, nov. 1945), 651–660.
- ATEF, Youssef [2014], *Taha Hussein in Paris*, Kairo: Sindbad Edition.
- BADAWI, Abdel-Rahman [1979], *Studies of Orientalists on Pre-Islamic Poetry*, Beirut: Dar al ilm li malayin.
- CHALACH, Ali [1993], *Taha Hussein, verfolgt lebend und tot*, Kairo: Addar al Arabiya linnachr.
- DARRAJ, Faisal [2004], Taha Hussein wa ansanat at-tarikh al moqaddas [Taha Hussein und die Humanisierung der sakralen Geschichte], *Al Karmel Magazine*, 81(Oktober), 128–159.
- [2005], Taha Hussein, athaqafa wa tawlid ad-dawla al wataniya [Die Kultur als Mittel zur Erzeugung des Nationalstaats], *Al Karmel Magazine*, 85(Oktober), 130–158.
- HUSSEIN, Taha [1917], *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Kairo: Verlag Al I'timad, übersetzt ins Arabische von Abdellah Inan, 1925.
- [1925], *Gâdat al-fikr [Les Guides de la pensée]*, Kairo: Dar al-Hilal.

- [1925-1926], *Hadith Al Arbia'a [Causeries de Mercredi]*, Hindawi Foundation for Education and Culture, 1923.
- [1926], *Fi al-shi'r al-Jāhili [De la poésie antéislamique]*, Kairo: Dar al masriah, 2. Aufl., 2012.
- [1926-1955], *Al-Ayyām*, Berlin: Edition Orient, Autobiographie in drei Bänden, auf Deutsch erschienen als: *Kindheitstage, Jugendjahre in Kairo, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, 1985-1989.
- [1927], *Fi Al adab al jahili [De la littérature antéislamique]*, Kairo: Edition Farouk, 1933.
- [1930], Thaqāfah [die kultur], *Al majallah al jadida*, 4(April), 751–756.
- [1938], *Mustaqbal ath-thaqāfah fī Misr [Die Zukunft der Kultur in Ägypten]*, Kairo: Dar al Ma'arif, 2. Aufl., 1996.
- [1939], Fi la'ql al a'rabi al hadith [Zum modernen arabischen Geist], *Al-Hilal*, April, Sonderheft.
- [1944], *Taarif al Qudama bi Abi l-'Alā'*, Kairo: Dar al-Kutub.
- KACEM, Abdelaziz [2008], Penseur libre ou libre penseur. Abû l- 'Alâ' Al-Ma'arrî revisité, *Synergies Monde arabe*, 5, 243–262.
- MAHMOUDI, Abdel Rachid [2014], Taha Hussein und Thomas Hardy, *Ibdaa*, 29, 52–56.